Quaderni di Teoria Sociale

numero 10
2010

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 10 | 2010

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore
Franco Crespi

Vicedirettore
Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico
Franco Crespi
Franco Cassano
Luigi Cimmino
Cecilia Cristofori
Alessandro Ferrara
Paolo Jedlowski
Carmen Leccardi
Massimo Pendenza
Walter Privitera
Loredana Sciolla
Roberto Segatori
Gabriella Turnaturi

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2010-2012
Ambrogio Santambrogio
Gianmarco Navarini
Teresa Grande

Nota per i collaboratori
I "Quaderni di Teoria Sociale" sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio@unipg.it

Quaderni di Teoria Sociale, n. 10, 2010. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2010 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.
L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su 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/

Quaderni di Teoria Sociale

n. 10 | 2010

www.teoriasociale.it

Indice

Parte Monografica
Ambiente e teoria sociale: lavori in corso

Luigi Pellizzoni
Introduzione 11

Lauro Struffi
Sociologia e nuovo paradigma ecologico: quali riscontri nel dibattito odierno? 31

Eugene A. Rosa, Aaron M. McCright, Ortwin Renn
Jürgen Habermas e la società del rischio: incontro di navi in transito 55

Alfredo Agustoni
Mente ecologica e mente locale.
Globalizzazione, ambiente e dimensione locale, al di là dell'età neotecnica 83

Giorgio Osti
Energia e società: alcuni elementi di base 105

Osvaldo Pieroni
Sostenibilità, sistemi sociali e sistemi viventi 131

Dario Padovan
Organismi naturali e sistemi sociali: intersezioni e scambi metabolici tra società e natura nelle scienze sociali 173

Luigi Pellizzoni
Dalla costruzione alla coproduzione.
Natura e società nel recente dibattito su ambiente e tecnoscienza 207

Dario Minervini
L'assemblaggio come ontologia della sociologia ambientale 241

Riflessioni sul capitale sociale
(a cura di Massimo Pendenza)

Pierpaolo Donati
Che cos'è e come opera il capitale sociale secondo la sociologia relazionale 269

Massimo Pendenza
Il capitale sociale in Italia, ovvero dell'incommensurabilità dei paradigmi 315

Saggi

Teresa Grande
Sulla sociologia di Maurice Halbwachs 357

Mariano Longo
Individuo e modernità. La differenziazione funzionale e le debolezze del soggetto 381

Stella Milani
Le rappresentazioni sociali: un approccio alle dinamiche di identificazione e di appartenenza 403

Libri in discussione

Graziella Pagliano
Fra letteratura e sociologia 439

Franco Crespi
Arricchire le fonti della conoscenza sociologica 445

Silvia Bellucci
Zygmunt Bauman, *L'arte della vita*, Laterza, Roma-Bari 2009. 453

Enrico Caniglia
Leggere Weber attraverso Weber 465

Francesco Giacomantonio
O. Romano, *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'al di là del moderno*, Carocci, Roma 2008, pp. 190. 473

Maria Laura Lanzillo
La politica dopo l'illuminismo o la religione dopo la politica? A proposito di un saggio di Hermann Lübbe 477

***

Abstract degli articoli 489

Notizie sugli Autori 503

Parte monografica

Ambiente e teoria sociale: lavori in corso

(a cura di Luigi Pellizzoni)

I. Brenner (1930), *Mülheim, Ruhrufer*, Deutsches Bundesarchiv (German Federal Archive)

Luigi Pellizzoni

Introduzione

Colta di sorpresa, come le altre scienze sociali (e naturali, si potrebbe aggiungere), dall'esplodere – a cavallo del 1970 – della crisi ecologica come questione pubblica, la sociologia reagisce secondo la modalità tipica delle istituzioni moderne: differenziandosi. Nasce la sociologia dell'ambiente, "specializzazione della sociologia che applica gli strumenti tipici della disciplina allo studio di quelli che vengono correntemente definiti problemi ambientali; ovvero, che studia gli aspetti sociali (sociologici) dei problemi correntemente definiti come ambientali (ecologici)" [Strassoldo 1993-94, 67], senza poter tuttavia vantare "né *una* propria teoria né *un* proprio paradigma; del resto non ce l'hanno neanche le altre sociologie speciali, e tantomeno quella generale" [ivi, 70]. Negli anni la problematica ambientale ha però avuto, come vedremo, effetti tangibili sulla teoria sociale.

Le ragioni dell'impreparazione della sociologia di fronte all'emergente problematica ecologica sono piuttosto note. La sociologia delle origini intrattiene un dialogo significativo con le scienze naturali [cfr. Padovan 2000], dialogo che sfocia tuttavia in applicazioni fin troppo letterali di approcci e concetti che, trasposti in campo sociale, non possono che avere un senso metaforico: organicismo, evoluzionismo, lotta per la sopravvivenza, determinismo ambientale (ossia l'idea che istituzioni politiche e culture subiscano l'influsso decisivo di fattori geografici e climatici). Gli esiti reazionari dell'acquisizione del lessico evoluzionista (individualismo, *laissez-faire*, tagli alle politiche sociali, ecc.), insieme al dibattito sul metodo del tardo Ottocento e alla necessità diffusamente avvertita di definire uno specifico disciplinare, portano così la so-

ciologia a distogliere sempre più l'attenzione dai legami tra società e natura. Se la posizione di Marx al riguardo è complessa, autori per altri versi assai distanti quali Weber, Simmel, Durkheim, Mead, Schütz, Parsons si trovano in effetti accomunati da una sorta di "pregiudiziale antimaterialista" [Struffi 2001, 22]. Né i tentativi di tenere viva in qualche modo l'attenzione per la connessione tra mondo sociale e mondo naturale riscontrano molto successo: è il caso della "morfologia sociale", disciplina distinta dalla sociologia che, nelle intenzioni di Durkheim, avrebbe dovuto dedicarsi allo studio del substrato materiale della società (aspetti quali la grandezza del territorio occupato e la distribuzione della popolazione). Anche l'ecologia umana della "scuola di Chicago" (Park, Burgess, McKenzie), che applica concetti ecologici allo studio dell'ambiente urbano, dà rilievo primario agli scambi simbolici e alle valenze sociali e culturali degli spazi urbani. Solo negli anni Sessanta si inizia a considerare più attentamente il legame tra aspetti biologici e sociali, come avviene con il modello di connessione tra evoluzione biologica e socioculturale incentrato su popolazione, organizzazione, ambiente e tecnologia sviluppato da Duncan [1964], modello che, tuttavia, non attira particolare attenzione. Come diversi studi si incaricheranno a suo tempo di mostrare, specialmente a proposito di Marx, nei classici sono in realtà presenti numerosi spunti utili a un'elaborazione teorica della sociologia dell'ambiente. Ma, nel complesso, le possibilità di attingere alla tradizione sociologica sono limitate.

I lavori che inaugurano la sociologia dell'ambiente, pubblicati negli Stati Uniti nella seconda metà degli anni Settanta, traggono quindi origine dall'effervescenza sociale del periodo assai più che da spinte intellettuali interne alla disciplina. Se tralasciamo il percorso largamente autonomo della sociobiologia [cfr. Wilson 1975] – tentativo di tradurre l'argomento evoluzionistico nel lessico della genetica – e quello parzialmente indipendente della sociologia dei disastri e delle emergenze di massa [cfr. Quarantelli, Wenger 1987], tali lavori si muovono lungo due linee direttrici. La prima, tracciata da Catton e Dunlap [cfr. Catton, Dunlap 1978; Dunlap, Catton 1979), è quella per cui, se la crisi ecologica emerge con tutta evidenza dal superamento della "capacità di carico" rispetto alle tre funzioni che l'ambiente svolge per gli esseri umani (spazio vitale per l'abitazione, il trasporto e altri bisogni; serbatoio di risorse; deposito di rifiuti), ci sono ragioni

precise che spiegano perché la sociologia sia stata fino a quel momento incapace di rendere conto di tale crisi. Le varie prospettive teoriche esistenti (marxismo, funzionalismo, interazionismo simbolico, ecc.) costituiscono semplici varianti di un'unica visione, profondamente e acriticamente antropocentrica, che i due sociologi americani chiamano "paradigma dell'eccezionalismo umano", visione secondo la quale la specie umana è l'unica a possedere un'eredità non solo biologica, ma anche culturale, responsabile di gran parte delle differenze sociali e dunque principale campo di indagine sociologica e di intervento politico. La cultura inoltre varia molto più velocemente dei fattori biologici e ha carattere cumulativo, dal che si deduce erroneamente che il progresso può proseguire illimitatamente, rendendo risolvibile qualsiasi problema sociale. Secondo Dunlap e Catton, per comprendere e affrontare la crisi ecologica è allora necessaria una nuova prospettiva, un "nuovo paradigma ecologico" (NEP), che ridefinisca le aspettative della specie umana nei confronti della natura, partendo dall'assunto che i legami tra esseri umani e ambiente includono meccanismi di retroazione e conseguenze inattese, che la terra è un ambiente fisicamente e biologicamente limitato e che l'inventiva umana non può abolire le leggi ecologiche.

La seconda linea di sviluppo teorico punta in direzione di una rivisitazione dell'eredità marxiana. Non il Marx prometeico e scientista, centrato sulla figura dell'*homo faber* teso alla conquista e alla trasformazione del mondo, da cui molti prendono le distanze [cfr. Eckersley 1992; Goldblatt 1996], ma piuttosto il Marx che parla di natura come corpo inorganico dell'uomo, di legame tra estraniazione degli esseri umani da sé stessi ed estraniazione dalla natura, di guasti ecologici dell'industrializzazione dell'agricoltura [cfr. Dickens 1996; Foster 1999]. Da questo punto di vista, la crisi ambientale si inscrive in una crisi sociale di più ampia portata, risultato da un lato del "predominio di un razionalismo economico senza sfumature, e dall'altro dell'esistenza di una coalizione di fatto tra Stato e capitalismo, economia e tecnologia" [Leroy 2001, 33)[1]. Autori come O'Connor [1973; 1994] e Schnaiberg [1975, 1980; Schnaiberg, Gould 1994], utilizzano così il modello dialettico per argomentare come oggi capitale e lavoro si trovino in contrapposizione alla natura, minando le basi della propria stessa sussistenza; problema cui si tenta di rispondere con l'innovazione tecnologica e la gestione delle emergenze

1 Ove non diversamente indicato le citazioni sono tradotte dall'autore.

più pressanti, senza tuttavia mettere in discussione il complessivo modello di crescita, cosa di cui si incaricano i soli movimenti sociali.

Vi è in effetti una evidente corrispondenza tra i due filoni teorici che inaugurano la sociologia dell'ambiente e le correnti principali del movimento ecologista [cfr. Dalton 1994; Diani 1988]: da un lato, il "conservazionismo", per il quale cause e risposte alla crisi vanno cercate nei modi di pensare, negli stili di vita, nelle convinzioni morali diffuse; dall'altro, l'"ecologia politica", che rimarca la necessità di un cambiamento delle istituzioni, in particolare dei modelli economici, politici e tecnologici dominanti. Nel tempo, la sfida per gli approcci neo-marxisti appare sempre più quella di spiegare perché le contraddizioni del capitalismo non ne hanno finora segnato il crollo, seguire nel dettaglio le trasformazioni del capitalismo e le dislocazioni dei problemi ecologici nel processo di globalizzazione postfordista [cfr. Wallerstein 1999]. Quanto al nuovo paradigma ecologico, esso non rivoluziona la sociologia (cosa che i suoi proponenti negano, a dire il vero, di essersi attesi: cfr. Dunlap e Catton 1994) ma, più modestamente, dà vita a ricerche sugli impatti ecologici della società industriale [cfr. Catton 1980], la diffusione di attitudini, credenze e valori ambientalisti [cfr. Dunlap, Mertig 1992][2] e il rapporto tra energia e società attraverso la catena di estrazione, produzione, consumo e smaltimento nella società industriale [cfr. Rosa et al. 1988; Shove 1997]. Esso promuove inoltre lo sviluppo di alcuni modelli teorici interessanti, ma, per ora, di risonanza relativamente limitata nel *mainstream* sociologico, come quello del metabolismo sociale [cfr. Pieroni 2002; Fischer-Kowalski 1997].

I confini entro cui si muovono gran parte degli studi neo-marxisti – non tanto l'interazione materiale tra natura e società [cfr. Dickens 1996], quanto l'analisi dei processi sociali origine e conseguenza della crisi ecologica – sono fondamentalmente condivisi dalle prospettive teoriche che si affacciano alla ribalta negli anni Ottanta e Novanta. Tra queste va menzionata, per il suo impatto notevole anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico, la "teoria culturale del rischio" sviluppata dall'antropologa Douglas [cfr. Douglas, Wildavsky 1982]. Essa

2 Non va dimenticato che la sociologia dei movimenti ha dedicato molta attenzione all'ecologismo, quale tipico rappresentante dei "nuovi" movimenti sociali, attestandone l'evoluzione: dalle proteste delle origini all'integrazione nei processi di riforma delle *policy*, fino alla più recente stagione di conflitti locali-globali sempre meno intercettati dalla politica tradizionale [cfr. Diani 1988; Della Porta, Diani 2004; Della Porta, Piazza 2008].

afferma che diverse forme di organizzazione sociale danno luogo a diverse visioni del mondo e che tali visioni comportano modi differenti di configurare ciò che costituisce un pericolo o una minaccia e di attribuire le relative responsabilità. I rischi ambientali, insomma, non sono oggettivamente dati, ma culturalmente plasmati e selezionati. L'idea di costruzione sociale del rischio ridimensiona le assunzioni, dominanti in alcuni ambiti accademici e negli ambienti di *policy*, circa il carattere irrazionale dei timori popolari sugli effetti della tecnoscienza, cui si contrapporrebbero le valutazioni oggettive degli esperti. Si registra qui una forte convergenza con il coevo, vulcanico sviluppo della sociologia della conoscenza scientifica, dove la tradizionale visione di una scienza capace di fornire resoconti oggettivi della natura e dei problemi che l'affliggono lascia sempre più spazio alla chiarificazione delle basi culturali e delle pratiche sociali che presiedono alla definizione del sapere scientifico [cfr. Bucchi 2002]. Teoria culturale del rischio e sociologia della conoscenza scientifica sono accomunate anche dalle critiche ad esse rivolte da parte di chi, come i sociologi che si richiamano al nuovo paradigma ecologico e i teorici neo-marxisti, non intende abbandonare una concezione realista e oggettivista dei problemi ambientali e della scienza [cfr. Burningham, Cooper 1999].

Gli anni Ottanta e Novanta sono caratterizzati dall'affacciarsi in successione di due ulteriori prospettive teoriche: quella della "modernizzazione ecologica" e quella della "società del rischio" e della "modernizzazione riflessiva". La cronologia non è casuale. Gli Ottanta sono anni di riforme sotto il segno di una sostenibilità ambientale che le Nazioni Unite dichiarano obiettivo irrinunciabile; riforme caute, ma non del tutto inefficaci. Anni in cui le politiche ambientali si consolidano e si organizzano in modo sistematico; in cui i movimenti ecologisti si danno anch'essi una struttura stabile, professionale, volta a dialogare piuttosto che a contrapporsi alle istituzioni. La modernizzazione ecologica nasce nei territori che al riguardo si pongono all'avanguardia (il Nord Europa, Germania e Olanda in particolare). Essa intende costituire allo stesso tempo una teoria e un programma di *policy*, fornire elementi descrittivi e prescrittivi del cambiamento sociale, politico e economico stimolato dalla crisi ambientale [cfr. Mol 1997]. La tesi di fondo è che, contrariamente al pessimismo e alla critica antiscientista e antimodernista diffusi nella letteratura sociologica, una riforma ecologica è re-

alizzabile, e lo è grazie soprattutto all'innovazione tecnologica. Occorre puntare su conservazione e riuso dell'energia, maggiore collegamento tra produzione e consumo (controllo dei cicli di vita del prodotto ecc.), riduzione della dimensione delle unità produttive, interazione virtuosa tra stato, capitale, tecnoscienza. Di recente, il fuoco dell'interesse si è spostato sulla globalizzazione e sul mutamento del ruolo dello Stato nazionale, nel cui quadro vengono analizzati i flussi materiali di risorse e la *governance* di problematiche quali biodiversità, clima, acqua, produzione e consumo di cibo, trasporti, sostenibilità urbana [cfr. Spaargaren et al. 2006]. Tra le critiche rivolte a questo filone di studi vi è la mancanza di un'agenda di ricerca e di ipotesi precise, la sua limitata applicabilità al di fuori dei paesi "avanzati", l'attenzione preminente per settori economici ad alto impatto tecnologico e tasso di innovazione, la sottovalutazione dei conflitti e delle disuguaglianze [cfr. Pellizzoni, Osti 2008]. L'idea di modernizzazione ecologica ha in ogni caso dato vita a una mole significativa di ricerche, a cavallo tra sociologia e analisi delle politiche pubbliche. L'impatto sulla sociologia nel suo complesso è rimasto tuttavia relativamente circoscritto. La modernizzazione ecologica non è insomma assurta al livello di *grand social theory*, né ha mostrato di averne particolare ambizione.

Ambizione che invece è ben visibile nell'approccio della modernizzazione riflessiva e nella tesi della società del rischio, da cui questa deriva. Ci addentriamo qui negli anni Novanta. Anni in cui si affacciano all'orizzonte nubi minacciose, problemi dal carattere globale, malamente strutturato, refrattario alle tradizionali procedure sperimentali; temi che contraddistinguono in modo sempre più marcato la fine del vecchio millennio e l'inizio del nuovo: cambiamento climatico, scorie nucleari, campi elettromagnetici, effetti ambientali e sanitari delle tecnologie genetiche e delle nanotecnologie [De Marchi et al. 2001]. Sono anni, i Novanta e i successivi, in cui l'incertezza profonda, l'impraticabilità delle tradizionali analisi rischi/benefici e la conseguente necessità di passare dalle politiche di prevenzione a quelle di precauzione sono riconosciute sempre più apertamente a livello accademico e governativo. Anni in cui aumenta l'interesse culturale e politico verso il tema del rischio, talché è possibile dire che "la crisi ambientale si produce, e soprattutto si disvela, quando l'insieme delle alterazioni ecosistemiche assume la figura della *minaccia*" [Beato 1998, 41]. Se dunque "la coscienza del

rischio equivale alla coscienza ambientale" [Rosa 2000, 87], ciò spiega forse l'impatto di un libro, *La società del rischio* di Beck, che è stato "tradotto in 20 lingue (…) ed è divenuto uno dei più influenti testi accademici del tardo ventesimo secolo" [Mythen 2007, 793], almeno a partire dalla sua versione inglese del 1992 (in tedesco era uscito nel 1986, all'indomani della tragedia nucleare di Chenobyl e pochi anni dopo quella sfiorata di Three Mile Island e i drammatici incidenti chimici di Seveso e Bhopal).

La tesi sostenuta da Beck si basa sulla constatazione della mutata natura dei rischi nella tarda modernità, a confronto con quelli dell'epoca preindustriale e industriale. I rischi oggi sono in gran parte prodotti dalla tecnoscienza, hanno carattere pervasivo, si sottraggono al calcolo razionale e alla percezione sensoriale, sfuggono al controllo istituzionale e modificano la struttura dei conflitti sociali, sempre meno centrati sulla distribuzione di beni e risorse e sempre più sulla distribuzione di "mali" (inquinamento, prossimità ad attività pericolose, ecc.). I contrasti sulla descrizione dei rischi e la conoscenza rilevante portano a un'espansione della "irresponsabilità organizzata", alla difficoltà a individuare e perseguire i responsabili di degrado e incidenti, che pregiudica l'efficacia delle politiche ambientali. La scala e l'estensione delle minacce prodotte dalla tecnoscienza portano i cittadini a considerare il rischio in termini politici, ma ciò avviene largamente al di fuori delle arene politiche istituzionali, in contesti "subpolitici" decentrati, dove coalizioni temporanee di individui mobilitati su temi apparentemente non politici, come salute e consumi, tentano di contrastare le conseguenze delle "politiche del fatto compiuto": l'assunzione da parte di *corporations*, scienziati e organismi burocratici di decisioni di importanza cruciale, prese in totale autonomia e assenza di pubblica discussione. Sulla stessa linea di Beck, si pone un teorico al tempo assai più noto, Giddens, che punta l'accento sull'accelerazione dei processi di de-tradizionalizzazione e individualizzazione, largamente dovuti agli avanzamenti tecnico-scientifici; processi che minano la sicurezza ontologica degli esseri umani, imponendo loro di confrontarsi con situazioni individuali e collettive sempre più rischiose, ossia sempre più implicanti scelte. La società odierna si caratterizza così per una espansione dei meccanismi di fiducia sistemica e per un profilo di rischio peculiare: globalizzazione del rischio (rispetto alle conseguenze di eventi come una guerra nucleare o i cambiamenti nella divisione del lavoro); derivazione del rischio

dall'applicazione del sapere al mondo fisico; sviluppo di ambienti istituzionalizzati di rischio, come i mercati di investimento; consapevolezza del rischio come tale (le lacune nella conoscenza non possono essere convertite in certezze religiose o magiche) e dei limiti del sapere esperto [cfr. Giddens 1990].

Sia per Beck che per Giddens, tutto ciò non corrisponde però alla fine, ma alla radicalizzazione della modernità. È finita la prima modernità e inizia la modernità riflessiva, in cui le premesse della società industriale vengono riesaminate alla luce di una accentuata attitudine critica [cfr. Beck et al. 1994]. Da una "scientizzazione primaria" si passa a una "scientizzazione riflessiva", in cui cade il tabù della certezza e dell'infallibilità della scienza, e le pratiche sociali nel loro complesso vengono "costantemente riesaminate e riformate alla luce dei nuovi dati acquisiti in merito a queste stesse pratiche" [Giddens 1994, 46). Modernizzazione riflessiva significa quindi autonomia nella costruzione dell'identità personale e dei percorsi di vita; declino del peso della tradizione (ciascuna azione deve in linea di principio essere giustificata; ogni interpretazione può essere rivista, ogni spiegazione modificata alla luce di nuovi dati); erosione dei cardini premoderni del controllo dell'insicurezza: famiglia, comunità, religione. "L'avanzamento della riflessività sociale consiste in questo: che gli individui non hanno altra scelta che compiere scelte" [Giddens 1997, 156]. La soluzione ai problemi ecologici sta dunque in una accentuazione della riflessività, in particolare tramite incremento della critica interna alla scienza e dell'inclusione dei cittadini nei processi decisionali.

Al successo, anche extra accademico, della tesi della società del rischio e della modernizzazione riflessiva, che soprattutto Beck ha riproposto e elaborato fino a oggi in numerosi scritti [cfr. Beck 1999; 2008], sono naturalmente corrisposte critiche di vario genere: livello di analisi eccessivamente generale e carente di riscontri empirici; distinzione artificiosa tra rischi naturali e fabbricati; ruolo misconosciuto delle disuguaglianze sociali nella distribuzione dei "mali"; visione sin troppo tradizionale dei rischi come oggettivamente dati [cfr. Mythen 2007]. La critica forse più corrosiva è quella per cui la narrativa della società del rischio e della nuova modernizzazione propone per l'ennesima volta una visione sociale evoluzionista e, soprattutto, centrata su modelli e valori occidentali, riducendo il resto del mondo a una periferia che non può che andare al traino dei cambiamenti in corso nelle società più avanzate [cfr. Connell 2007]. È indubbio,

tuttavia, che lo sforzo del sociologo tedesco di proporre una lettura di ampio respiro ha portato la questione ambientale per la prima volta davvero al centro della teorizzazione sociologica. La chiave di volta è probabilmente costituita dal concetto di rischio, che svolge una funzione di mediazione tra problematiche ecologiche e una varietà di temi di rilevanza sociologica. Negli ultimi anni, sulla spinta di Beck, si è in effetti prodotta sul rischio una riflessione senza precedenti per profondità e ampiezza: dalla tecnoscienza al mercato del lavoro; dai consumi e dalla sfera simbolica alla governamentalità neoliberale [cfr. Bauman 2000; Lupton 1999; O'Malley 2004; Zinn 2008]. Non va dimenticato il contributo al riguardo offerto da un altro grande teorico, Luhmann [1991], la cui prospettiva radicalmente costruttivista spiega elegantemente come il lungo cammino del rischio, iniziato agli albori della modernità, conduce a un suo ruolo sociale sempre più pervasivo man mano che situazioni di pericolo o minaccia vengono internalizzate dai sottosistemi, ossia tradotte in questioni di scelta. Anche sul problema ecologico Luhmann [1989] ha detto cose tutt'altro che banali, mostrando come le ragioni per cui razionalizzazione e specializzazione funzionale eliminano progressivamente le altre forme di organizzazione sociale sono le stesse ragioni per cui elaborare risposte coerenti alle sfide ecologiche risulta particolarmente difficile, dato che ogni sistema funzionale (economia, scienza, diritto, ecc.) vede queste ultime in base alla propria logica interna, fornendo risposte che gli altri sistemi ricevono come ulteriori minacce, nell'assenza di una qualunque istanza unificatrice dal punto di vista organizzativo o del senso.

Giunti quasi al termine del primo decennio del Duemila, la sociologia dell'ambiente si presenta, in buona sostanza, come un terreno d'indagine consolidato. L'invito originario a un dialogo serrato con le scienze naturali è stato sinora seguito in misura abbastanza limitata: si è preferito in genere evitare di esporsi alle difficoltà del confronto con lessici e categorie analitiche estranee alla disciplina. La sociologia dell'ambiente ha tuttavia promosso avanzamenti teorici significativi, la cui risonanza esterna si è prodotta soprattutto con riferimento ai rischi e alle loro implicazioni per la società tardo moderna. Sia l'International Sociological Association (ISA) che l'European Sociological Association (ESA) hanno sezioni dedicate e nei propri convegni organizzano sessioni che sono regolarmente tra le più gettonate. Quanto all'Italia, al convegno del 1988 promosso dalla Sezione Territorio dell'As-

sociazione italiana di sociologia (AIS), coordinata da Franco Martinelli – simposio che segna l'ingresso ufficiale della disciplina nel nostro Paese – seguono, nel 1992, l'attivazione dei primi corsi universitari (a Roma con Fulvio Beato e a Trento con Lauro Struffi; oggi se ne contano numerosi altri) e, a partire dal 1996, convegni biennali che vedono la partecipazione di numerosi giovani e studiosi attivi al di fuori dell'accademia.

Data la notevole varietà delle ricerche riconducibili a questo ambito di studi (dalla sostenibilità urbana al consumerismo ecologico, dal cambiamento climatico alle biotecnologie, dalle aree protette agli animali, dall'acqua ai rifiuti, dall'energia alla biodiversità, dai valori e gli atteggiamenti alle politiche e alla *governance*, dai conflitti locali alle nuove forme di partecipazione e cittadinanza), e dei relativi riferimenti teorici, gli articoli ospitati in questo numero della rivista non hanno, né potrebbero avere, la pretesa di fare un vero e proprio punto della situazione. Essi offrono piuttosto uno spaccato dei lavori in corso. In questo senso, la scelta dei temi non si limita a riflettere gli interessi degli studiosi che hanno accettato di contribuire, ma indica alcune delle linee direttrici lungo le quali si sta muovendo la disciplina. Come spesso accade in questi casi, agli autori era stata lasciata ampia libertà di scelta circa l'argomento da sviluppare. È interessante che le risposte risultino raggruppabili in quattro aree tematiche.

La prima si rivolge alle teorie specificamente attribuibili alla sociologia dell'ambiente. Che i suoi quadri teorici non vadano considerati solo in prospettiva storica, ma anche per la capacità di stimolare riflessioni e approfondimenti è testimoniato da due articoli inclusi nella rassegna.

In *Sociologia e nuovo paradigma ecologico: quali riscontri nel dibattito odierno*, Struffi si interroga sull'impatto del NEP a trent'anni dalla sua elaborazione. Catton e Dunlap volevano promuovere un cambiamento della visione predominante del rapporto ambiente-società e fornire basi e strumenti alla nascente sociologia dell'ambiente. I risultati presentano luci e ombre. Le basi cognitive e valoriali della società sono rimaste antropocentriche e le idee di Catton e Dunlap sono circolate solo entro i confini disciplinari, dove inoltre un complessivo riorientamento in senso ecologico non c'è stato. Se vi è oggi più interesse per le questioni ambientali, il NEP non ha fatto breccia nella teoria sociologica. Manualistica e compendi dedicano all'ambiente scarso spazio. Nella stessa socio-

logia dell'ambiente, il NEP è solo una fra le varie prospettive. L'applicazione del NEP alle indagini di opinione ha tuttavia riscosso ampio successo. Se l'impatto del NEP è limitato le ragioni sono per Struffi da attribuire in parte ad alcune debolezze: esso non ha saputo far seguire alla diagnosi generale analisi dettagliate, né ha chiarito come un approccio materialista e sistemico si possa coniugare con l'idea di una evoluzione sociale imperniata su istanze normative.

In *Jürgen Habermas e la società del rischio: incontro di navi in transito*, Rosa, McCright e Renn – studiosi tra i più noti a livello internazionale – si cimentano con la questione del rischio. Lo fanno però da una prospettiva inedita. Le teorie sviluppate da Beck, Giddens e Luhmann vengono riesaminate per mostrarne la forza, ma anche le lacune. Queste ultime si riverberano in prescrizioni generiche e deludenti. La mossa di Rosa, McCright e Renn per colmare i vuoti delle prospettive sul rischio è di rivolgersi a uno dei massimi teorici sociali, cioè Habermas. Quest'ultimo si è occupato molto marginalmente di rischio e incertezza e fino a tempi recenti ha trascurato le implicazioni degli avanzamenti tecnoscientifici, ciò che a sua volta indebolisce il suo impianto teorico. Combinata con le altre, tuttavia, la teoria habermasiana mostra come la democratizzazione diffusamente invocata ai fini di una gestione efficace delle minacce ecologiche può essere realizzata e permette di delucidare tre paradossi del rapporto rischio-società dimostratisi finora resistenti alla spiegazione sociologica: il rapporto tra soggettivo e oggettivo, la violazione dell'aspettativa razionale e l'orizzonte dell'empatia.

La seconda area tematica della rassegna è individuata da quelle che possono essere ritenute le due risorse o variabili base nel legame tra società umane e pianeta: energia e spazio. Risorse strategiche in ogni senso, consumate in molti modi ma anche variamente rigenerate o ridefinite.

In *Mente ecologica e mente locale. Globalizzazione, ambiente e dimensione locale, al di là dell'età neotecnica*, Agustoni collega la questione energetica al rapporto tra globale e locale, mostrandone lo stretto rapporto e le implicazioni geopolitiche. Il passaggio dal carbone al petrolio segna l'avvio di una nuova fase dell'industrializzazione, della modernizzazione, delle relazioni sociali e dei rapporti internazionali grazie alla accresciuta mobilità; si accompagna a una vigorosa compressione dello spazio-tempo e alla ristrutturazione delle relazioni centro-periferia, di cui i classici non sembrano essersi particolarmente preoccupati, ma le cui implicazioni non sfug-

gono invece ad autori come Innis e Mumford. Altrettanto epocale è il passaggio a nuove tecnologie comunicative, materialmente "leggere", ma capaci di ristrutturare una volta di più e profondamente i rapporti spaziali e quelli sociali, le relazioni politiche e quelle economiche, con effetti ambigui o ambivalenti sul ruolo del locale rispetto al globale.

In *Energia e società: alcuni elementi di base*, Osti parte dalla constatazione che la questione energetica ha una valenza strategica rispetto a cui le società si trovano in una posizione particolarmente vulnerabile. Il dibattito è tuttavia prevalentemente schiacciato sulla dimensione geopolitica della questione, laddove sarebbe importante che l'analisi dei flussi energetici includesse il funzionamento dei sistemi sociali. L'autore sviluppa allora le dimensioni simboliche e relazionali della produzione e fornitura di energia, esplorando – nell'assenza di un quadro teorico "forte" – diverse prospettive. Dal punto di vista di quella ecologica, il secondo principio della termodinamica mostra che esiste un reale condizionamento ambientale, cui le società rispondono in modo più o meno efficiente. Da quella organizzativa o di *political economy* è importante soprattutto il modo in cui operano variabili legate alla razionalità degli attori e ai vincoli e opportunità istituzionali. Gli approcci cognitivi centrano l'attenzione sulle variabili simboliche o narrative, che incidono sulla configurazione di problemi e soluzioni e sulla mediazione degli interessi. La prospettiva relazionale, infine, focalizza l'attenzione sulle reti di attori, i legami che li connettono e gli effetti di scelte tecnico-politiche come la liberalizzazione del mercato.

Una terza area tematica si muove sul terreno (ri)aperto da Dunlap e Catton e altri autori per un incontro concettuale e empirico tra scienze sociali e scienze naturali. Benché, come accennato, questo terreno non sia stato finora esplorato a fondo, non mancano elaborazioni e riflessioni di notevole interesse e potenziale.

In *Sostenibilità, sistemi sociali e sistemi viventi*, Pieroni discute una delle parole chiave del dibattito accademico e politico degli ultimi decenni: la sostenibilità. Concetto tanto invocato quanto criticato per la sua ambigua connessione con la crescita economica. Per sfuggire a questa trappola, è utile rivolgersi alla prospettiva sistemica, che permette di addentrarsi nella complessità delle interazioni natura-società, nell'interpenetrazione tra dimensione culturale-simbolica e dimensione biologica-materiale. L'intrinseca politicità della natura, di cui parlano

Latour e altri, emerge in modo netto se la si legge, secondo la teoria dell'autopoiesi di Maturana e Varela, come contemporanea produzione del vivente e del suo mondo. Scompare qui la discontinuità tra sociale e biologico umano, dato che scelte e valori sottesi all'azione si radicano nella biologia della conoscenza. Nell'approfondire le potenzialità di questa prospettiva, Pieroni mostra come l'interpretazione fornitane da Luhmann comporti una discutibile espunzione della vita corporea dal sociale. Per rendere produttiva la prospettiva sistemica sulla sostenibilità occorre quindi recuperare la valenza biologica dell'autopoiesi e, più in generale, sulla scia di Bateson, guardare all'interpenetrazione tra riflessione e azione, ricostruzione simbolica e costruzione materiale.

In *Organismi naturali e sistemi sociali: intersezioni e scambi metabolici tra società e natura nelle scienze sociali*, Padovan prosegue un suo percorso di studio teso a enucleare l'eredità del dialogo tra sociologia e scienze naturali sviluppatosi, come accennato, soprattutto nel XIX secolo, ma che si è poi rarefatto, lasciando che le scienze "dure" egemonizzassero il discorso sulla natura. Di tale riflessione, l'autore esplora numerosi passaggi e autori, talvolta celebri, talaltra assai meno visitati. La nozione di metabolismo è particolarmente importante perché collega questa fase della sociologia a elaborazioni recenti e permette di essere applicata a entità diverse, ma non irrelate: cellule, ecosistemi, società. Ne derivano conseguenze rilevanti, per esempio a proposito di concetti chiave come quello di fatto sociale. Come mostra la scuola dell'economia ecologica è possibile inoltre integrare l'analisi degli scambi economici (mediati simbolicamente) e di quelli fisiologici. La prospettiva del metabolismo consente poi di rivedere questioni spinose come la relazione tra evoluzione naturale e evoluzione sociale e di capovolgere la prospettiva da cui si è soliti guardare al rapporto tra produzione e consumo. A risultare fondamentale non è la prima ma il secondo, concepito in un senso più ampio di quello meramente simbolico affermatosi negli studi di settore. Nel trasformare le risorse per un consumo futuro, la produzione consuma altre risorse: questo è il punto di partenza empirico che la sociologia dei processi metabolici assume per una indagine delle bio-capacità e bio-diversità realmente impiegate che cerca di tenersi alla larga dalla biologizzazione del sociale tipica della sociobiologia.

L'ultima area tematica porta la sociologia dell'ambiente a distanza ravvicinata, da un lato, al dibattito filosofico sui fondamenti ontologici e epistemologici della

conoscenza e, dall'altro, a una problematica con cui la questione ecologica si trova fatalmente intrecciata: quella della scienza e della tecnologia.

In *Dalla costruzione alla coproduzione. Natura e società nel recente dibattito su ambiente e tecnoscienza*, analizzo il processo mediante il quale il dibattito tra realismo e costruzionismo, che ha a lungo caratterizzato il paesaggio disciplinare, è transitato verso un ambito concettuale differente, focalizzato sull'idea di coproduzione dell'ordine naturale e sociale. L'affermazione che non c'è un unico modo di descrivere il mondo perché non c'è un unico modo in cui esso si dà, o che il modo in cui esso si dà è legato al modo in cui una società sceglie di esperirlo e di vivere, viene articolata in varie maniere e con diversi obiettivi. Se l'*Actor-Network Theory* ne costituisce una delle basi teoriche e le prassi di laboratorio un fondamentale terreno di coltura, l'idioma della coproduzione guarda però soprattutto alle interazioni tra tecnoscienza, politica, economia e società. Nella sua attuale fase di elaborazione, esso evidenzia elementi sia di problematicità, rispetto alla critica della più recente ondata tecnoscientifica, che di pregnanza teorica, rispetto alle secche delle discussioni post-kantiane sul rapporto tra realtà e rappresentazione.

L'articolo che conclude la rassegna, *L'assemblaggio come ontologia della sociologia ambientale* di Minervini – esponente della nuova generazione di studiosi – si pone in stretta e non preordinata connessione con il lavoro precedente. L'interesse dell'autore si incentra su alcuni recenti tentativi, a cavallo tra filosofia e sociologia, di mettere a punto opzioni teoriche capaci di superare la perdurante frattura fra realismo e costruzionismo. Oggetto di riferimento è in questo caso il concetto di assemblaggio, raffrontabile ma non assimilabile a quello più generico di coproduzione, e in particolare la teoria sviluppata da Manuel DeLanda. Minervini illustra il modo originale con cui quest'ultimo risolve il problema della relazione fra ontologia, teoria e prassi e esamina le relazioni che tale prospettiva intrattiene con l'*Actor-Network Theory*, il realismo critico e l'emergente corrente filosofica del realismo speculativo. Sembra schiudersi così una promettente linea di sviluppo della sociologia dell'ambiente, fondata su un realismo "relazionista" in cui enti sociali, naturali e tecnologici appaiono come attanti impegnati in un processo di assemblaggio di network eterogenei d'azione.

Per concludere, mi sembra che il profilo dei lavori in corso offerto dagli articoli ospitati in questo numero della rivista offra una buona testimonianza della

vitalità della sociologia dell'ambiente. L'evoluzione della problematica ecologica e della tecnoscienza pone nuove sfide interpretative, obbligando gli studiosi a guardare in avanti, sviluppare la propria creatività e riconsiderare, al tempo stesso, gli apparati concettuali emersi nei decenni trascorsi e l'eredità della sociologia delle origini: un passato ormai lontano, ma talvolta di notevole attualità. Ciascuno, come sempre, segue interessi e inclinazioni personali e l'unificazione entro un medesimo quadro paradigmatico, ammesso che ciò sia auspicabile, pare lontana. Vi sono però evidenti, e sempre più intensi, contatti con altri ambiti disciplinari, dalla sociologia della scienza e della tecnica alla sociologia economica, dalla biologia all'epistemologia. Emergono anche afonie cui varrebbe la pena tentare di porre rimedio: è il caso delle reciproche reticenze tra prospettiva metabolica di taglio socio-economico, prospettiva sistemica e lessico della coproduzione. Acquistano, per contro, salienza alcuni tratti largamente condivisi: per esempio il rinnovato interesse per un superamento delle barriere concettuali e disciplinari tra natura e cultura, o la crescente attenzione per la problematica dell'energia.

Se l'ambientalismo militante, dopo aver segnato il passo, ha ripreso vigore sull'onda di nuove sfide e nell'alveo di nuove aggregazioni e pratiche di resistenza che si sviluppano in risposta alla trasformazione sociale e ecologica postfordista senza perdere completamente la memoria del passato (risorsa oggi più che mai preziosa per la lettura del presente e l'intuizione del futuro), anche la sociologia dell'ambiente pare vivere una stagione di rinnovata vitalità, tra riesame di luoghi noti e esplorazione di territori ignoti, verifica del proprio equipaggiamento analitico e elaborazione di nuove chiavi di lettura.

Bibliografia

Bauman, Z.
2000 *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge; tr. it. 2002, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Beck, U.
1986 *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt; tr. it. 2000, *La società del rischio*, Carocci, Roma.
1998 *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge.
2008 *World at Risk*, Polity Press, Cambridge.

Beck, U., Giddens, A., Lash, S.
1994 *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge; tr. it. 1999, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste.

Bucchi, M.
2002, *Scienza e società*, il Mulino, Bologna.

Burningham, K., Cooper, G.
1999 *Being constructive: social constructionism and the environment*, Sociology, 33, 2, pp. 297-316.

Catton, W.
1980 *Overshoot*, University of Illinois Press, Urbana.

Catton, W., Dunlap, R.
1978 *Environmental sociology: A new paradigm*, American Sociologist, 13, 1, pp. 41-49.

Connell, R.
2007 *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, Cambridge.

Dalton, R.J.
1994 *The green rainbow. Environmental groups in western Europe*, Yale University Press, New Haven (CT).

Della Porta, D., Diani, M.
2004 *Movimenti senza protesta? L'ambientalismo in Italia,* il Mulino, Bologna.

Della Porta, D., Piazza, G.
2008 *Le ragioni del no. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano.

De Marchi, B., Pellizzoni, L., Ungaro, D.
2001 *Il rischio ambientale*, il Mulino, Bologna.

Diani, M.
1988 *Isole nell'arcipelago. Il movimento ecologista in Italia*, il Mulino, Bologna.

Dickens, P.
1996 *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, Routledge, London.

Douglas, M., Wildavsky, A.
1982 *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley.

Duncan, O.T.
1964 *Social organization and the ecosystem*, in F. Robert (a cura di), *Handbook of Modern Sociology*, Rand McNally, New York, pp. 36-82.

Dunlap, R., Catton, W.
1979 *Environmental sociology*, Annual Review of Sociology, 5, pp. 243-273.
1994 *Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology*, American Sociologist, 25, 1, pp. 5-30.

Eckersley, R.
1992 *Environmentalism and Political Theory*, State University of New York Press, Albany.

Fischer-Kowalski, M.
1997 *Society's metabolism: On the childhood and adolescence of a rising conceptual star*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham, pp. 119-137.

Foster, J.B.
1999 *Marx's theory of methabolic rift: Classical foundations for environmental sociology*, American Journal of Sociology, 105, 2, pp. 366-405.

Giddens, A.
1994, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.
1997, *Oltre la destra e la sinistra*, il Mulino, Bologna.

Goldblatt, D.
1996 *Social Theory and the Environment*, Polity Press, Cambridge.

Leroy, P.
2001 *La sociologie de l'environnement en Europe. Évolution, champ d'actions et ambivalences*, Natures, Sciences, Sociétés, 9, 1, pp. 29-39.

Luhmann, N.
1986 *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher, Opladen; tr. it. 1989, *Comunicazione ecologica*, Angeli, Milano.
1991 *Soziologie des Risikos*, de Gruyter, Berlin; tr. it. 1996, *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano.

Lupton, D.
1999 *Risk*, Taylor & Francis, London; tr. it. 2003, *Il rischio*, il Mulino, Bologna.

Mythen, G.
2007 *Reappraising the risk society thesis: telescopic sight or myopic vision?*, Current Sociology, 55, 6, pp. 793-813.

Mol, A.
1997 *Ecological modernization: industrial transformations and environmental reform*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham, pp. 138-149.

O'Connor, J.
1973 *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martin's Press, New York.
1994 *Is sustainable capitalism possible?*, in Id. (a cura di), *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, Guildford, New York, pp. 152-175.

O'Malley, P.
2004 *Risk, Uncertainty and Government*, Glasshouse, London.

Padovan, D.
2000 *Come si costruisce la società pensando la natura: i dilemmi teorici delle prime scienze sociali*, in F. Beato, G. Osti, L. Pellizzoni (a cura di), *La nuova società creata dall'ambiente*, Futuribili, 1-2, pp. 73-88.

Pellizzoni, L., Osti, G.
2008 *Sociologia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna.

Pieroni, O.
2002 *Fuoco, acqua, terra, aria. Lineamenti di una sociologia dell'ambiente*, Carocci, Roma.

Quarantelli, E. L., Wenger, D.
1987 *Disastro*, in F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Edizioni Paoline, Milano, pp. 1315-1324.

Rosa, E.
2000 *Modern theories of society and the environment: the Risk Society*, in G. Spaargaren, A. Mol, F. Buttel (a cura di), *Environment and Global Modernity*, Sage, London, pp. 73-101.

Rosa, E., Machlis, G., Keating, K.
1988 *Energy and society*, Annual Review of Sociology, 14, pp. 149-172.

Schnaiberg, A.
1975 *Social syntheses of the societal-environmental dialectic: The role of distributional impacts*, Social Science Quarterly, 56, pp. 5-20.
1980 *The Environment: From Surplus to Scarcity*, Oxford University Press, New York.

Schnaiberg, A., Gould, K.
1994 *Environment and Society: The Enduring Conflict*, St. Martin's Press, New York.

Shove, E.
1997 *Revealing the invisibile: sociology, energy and the environment*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham, pp. 261-273.

Spaargaren G., Mol, A., Buttel, F. (a cura di)
2006 *Governing Environmental Flows*, MIT Press, Cambridge (MA).

Strassoldo, R.
1993-94 *Sociologia dell'ambiente*, Sociologia urbana e rurale, 42-43, pp. 62-92.

Struffi, L.
2001 *Lezioni di sociologia dell'ambiente*, Università degli Studi di Trento.

Wallerstein, I.
1999 *Ecology and capitalist costs of production: No exit*, in W. L. Goldfrank, D. Goodman, A. Szazs (a cura di), *Ecology and the World-System*, Grenwood Press, Westport (CT), pp. 3-11.

Wilson, E.O.
1975 *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (MA); tr. it. 1979, *Sociobiologia, la nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna.

Zinn, J. (a cura di)
2008 *Social Theories of Risk and Uncertainties*, Blackwell, London.

Lauro Struffi

Sociologia e nuovo paradigma ecologico: quali riscontri nel dibattito odierno?

1. *Introduzione*

Catton e Dunlap, sociologi statunitensi, sono per generale riconoscimento annoverati tra i più noti esponenti della sociologia dell'ambiente, se non addirittura come i suoi padri fondatori [cfr. Freudenburg, Gramling 1989; Foster 2002a; Tabara, Polo 2006; York 2008]. Al contributo da loro dato l'autorevole rivista "Organization & Environment", che oggi è probabilmente il canale più specifico di comunicazione di tale ambito di elaborazione disciplinare sul piano internazionale, ha di recente dedicato un numero monografico [cfr. vol. 21, n. 4, 200].

Dal sodalizio intellettuale dei due autori sono certamente scaturiti gli sforzi più precoci e costanti per dare visibilità e dignità scientifica a questo campo di studi, in una collaborazione che, muovendo da percorsi parzialmente distinti, ma fondandosi sulla condivisa preoccupazione per gli equilibri ambientali e la tensione al cambiamento dei comportamenti sociali[1], ha cercato di unire l'esigenza di una riflessione teorica transdisciplinare intorno al rapporto tra società e ambiente a quella metodologica dell'affinamento di strumenti di indagine empirica sulla visione che di tale rapporto la società si forma.

Com'è noto, il contributo dei due autori che maggiormente ha lasciato il segno nel dibattito successivo nell'ambito della disciplina, suscitando consensi

1 La produzione scientifica congiunta dei due autori, cui si affianca quella pubblicata individualmente, è molto ampia, e copre un periodo che va dal 1978 al 2002.

e critiche, è quello relativo alla necessità, da loro tenacemente richiamata, di un riorientamento delle assunzioni di fondo che guidano la società – e la ricerca scientifica che su di essa si conduce – verso una direzione non, o comunque decisamente meno, antropocentrica. Un riorientamento che avrebbe dovuto trovare la sua espressione sintetica – sul piano cognitivo – nel passaggio dal paradigma tradizionale, quello dell'eccezionalità umana, a un nuovo paradigma, caratterizzato dal riconoscimento della ineludibile interdipendenza di tutte le forme di vita le une dalle altre e con le condizioni ambientali. Non entriamo qui nel merito dell'appropriatezza o meno del concetto di paradigma per designare, come da Catton e Dunlap proposto e ribadito, l'insieme di assunzioni su cui si basa una determinata visione – sia scientifica che pragmatica – del mondo; a rischio di semplificare forse troppo il discorso, che tuttavia ci porterebbe altrimenti su un piano di argomentazioni di carattere epistemologico, ricordiamo soltanto che al *dominant social paradigm*, e alla sua versione scientifica costituita dall'*human exceptionalism paradigm*, si sarebbe dovuto sostituire il *new environmental paradigm*[2].

Per riflettere ancora una volta sul loro contributo, dopo il sostanziale apporto alla conoscenza di esso fornito – per quanto riguarda l'Italia – da Beato [1993, 26-72.], possiamo scomporne analiticamente l'intento, secondo le indicazioni che emergono dai loro scritti, in quattro settori, e cercare di capire in quale misura il disegno che ha animato la loro opera è andato a realizzarsi. Gli obiettivi che si ponevano ritengo possano essere così richiamati: 1. contribuire a mettere al centro dell'attenzione il rapporto società-ambiente, e promuovere il cambiamento della visione che comunemente, nelle società economicamente avanzate, se ne ha; 2. riorientare la sociologia generale a considerare tale rapporto, superando il tradizionale disinteresse per esso; 3. dare fondamento e contenuto disciplinare alla nascente sociologia dell'ambiente; 4. fornire uno strumento empirico – questo specifico aspetto riguarda in particolare Dunlap – per l'analisi degli atteggiamenti verso l'ambiente.

2 Cfr. Catton, Dunlap 1978a; Buttel 1978; Catton, Dunlap 1978b. Per un approfondimento dei termini, e delle questioni implicate, si veda anche Olsen et al. 1992.

2. *L'orientamento di fondo della società*

Riguardo al primo punto, possiamo chiederci: il *dominant social paradigm* è diventato un po' meno compatto e dominante, è stato intaccato da una maggiore consapevolezza dei limiti posti all'azione umana dalla imprescindibile interconnessione – richiamata dal NEP – che questa ha con i sistemi naturali? La risposta non mi sembra possa essere univoca. Da un lato possiamo vedere, infatti, che le sollecitazioni provenienti dalle massime autorità politiche e morali – a livello mondiale – sono oggi decisamente più orientate a richiamare ad una maggiore attenzione e responsabilità verso i cambiamenti ambientali che l'umanità deve fronteggiare. Gli esempi più evidenti e recenti in questo senso sono quelli forniti dal sommo pontefice della religione cattolica, Benedetto XVI, con l'enciclica *Caritas in veritate*; gli appelli ripetutamente formulati in quest'ultimo anno dal segretario delle Nazioni Unite Ban Ki Moon, in occasione dei massimi vertici mondiali dell'organizzazione o di suoi settori; la dichiarazione comune scaturita dal G8 tenuto nel luglio scorso a L'Aquila, volta a ribadire le preoccupazioni e ad affermare l'impegno per la riduzione dei gas serra; le prospettive di una riconversione economica a tecnologie più pulite propugnata da Obama nella sua campagna elettorale per la presidenza degli Stati Uniti [cfr. Bomberg, Super 2009]. La convergenza di questi richiami, l'autorità riconosciuta alle fonti da cui provengono, la frequenza con cui vengono ribaditi negli ultimi tempi permettono di ritenere che effettivamente un cambiamento di orientamento, nei trent'anni che ci separano dalla enunciazione dell'esigenza di un NEP da parte di Catton e Dunlap, ci sia stato.

Dall'altro lato, però, sono altrettanto evidenti le difficoltà che si frappongono alla realizzazione di passi concreti nella direzione auspicata, il trasferimento di queste indicazioni di principio dai vertici istituzionali ai livelli operativi, il permanere diffuso in tutte le società di schemi e criteri di comportamento tradizionali. Ne sono prova le defatiganti trattative che si conducono tra le delegazioni nazionali in vista degli accordi da concludere per dare seguito e una qualche efficacia al Protocollo di Kyoto, o le politiche energetiche e industriali che i singoli Paesi continuano, salvo circoscritte eccezioni, a portare avanti. Inoltre, gli auspici e gli impegni, fin qui prevalentemente verbali, al cambia-

mento riguardano quasi esclusivamente un ambito, quello della limitazione alle emissioni di gas serra, dove la tecnologia può svolgere, se sostenuta da adeguati interventi finanziari, un ruolo efficace, e dove il rischio che si corre con l'inazione è sia globale che ormai piuttosto chiaramente avvertito. Diverso è il discorso se si prendono in considerazione altri versanti dell'espansione umana nell'ambiente naturale, come quello della costante riduzione delle foreste tropicali, della riduzione della biodiversità, dell'aumento del fabbisogno alimentare e dei consumi in genere, primo fra tutti quello di acqua dolce [cfr. Neumayer 2007; Markandya 2009]. Qui le dinamiche, ed i relativi effetti, sono così differenziate tra area ed area, gli interessi da contrastare così capillarmente diffusi, le tecniche da applicare per evitare l'aggravamento delle situazioni così limitatamente efficaci o così inestricabilmente connesse con l'adesione comportamentale dei singoli attori, mentre le minacce non appaiono ancora così drammaticamente incombenti al livello globale, che le prospettive di una azione coordinata e generalizzata per contenere gli impatti sembrano ancora meno realistiche di quanto non siano sul fronte del clima.

A ciò si aggiunga che le basi cognitive e valoriali su cui poggiano questi eventuali, e fin qui poco probabili, cambiamenti di impostazione delle politiche, e dei comportamenti quotidiani, non sono quelle indicate da Catton e Dunlap, secondo i quali il passaggio al NEP esigeva il riconoscimento di, e la presa di distanza da, un antropocentrismo profondamente radicato e onnipervasivo, che impedisce la consapevolezza dei rapporti di interdipendenza e della limitatezza ultima dell'ambiente. Al contrario, a far smuovere i diversi attori sociali dalle loro tradizionali condotte, quando mai ci si riuscisse, sarebbero ancora una volta preoccupazioni di carattere prettamente antropocentrico, come le conseguenze che sconvolgimenti climatici di portata globale avrebbero sulle condizioni di vita degli abitanti della maggior parte dei Paesi, inclusi quelli più ricchi e/o politicamente incisivi. L'eccezionalismo umano, cioè la concezione che la specie umana abbia qualità uniche e superiori a quelle di ogni altro elemento della natura, e sia pertanto del tutto ovvio e indiscutibile che ne disponga a proprio vantaggio, non risulta minimamente messo in discussione; al più, forse, si fa strada qualche accenno di ripensamento nei confronti dell'esenzionalismo, cioè della versione pragmatica dell'arroganza di specie, in tal modo identificata da Catton e Dunlap

per intendere che, fatte salve le caratteristiche uniche della componente umana dell'ecosistema, non ne discende però la sua esenzione dalle leggi ecologiche[3].

Ci si può però chiedere se, a questi eventuali ripensamenti, si sia giunti grazie alle lungimiranti sollecitazioni intellettuali dei due nostri autori, e non piuttosto, come suggerisce anche Buttel [2005], per effetto dei contraccolpi che si sono già fatti sentire in termini di costi umani ed economici. In effetti, la circolazione delle loro idee non sembra essersi spinta al di là dei confini disciplinari e, come vedremo, con esiti piuttosto limitati anche in tale ambito.

3. *Il riorientamento della sociologia generale*

Il secondo obiettivo che i nostri due autori si proponevano, con il loro impegno nel promuovere la costituzione della *environmental sociology*, era quello di stimolare la sociologia nel suo insieme a rivolgere maggiore attenzione verso le basi fisiche della società, prendendo in considerazione il rapporto imprescindibile che la lega all'ambiente naturale. Che si tratti di un obiettivo così apertamente formulato è a dire il vero controverso, perché Dunlap ha di recente affermato di non accettare una siffatta estensione delle motivazioni che li hanno spinti [cfr. Dunlap 2002, 330; Dunlap 2008a]; tuttavia, si può constatare, al contrario, quanto Catton[4] fosse stato del tutto esplicito in proposito; e del resto una lettura

3 La riqualificazione in termini di *esenzione* (dalle leggi ecologiche) della precedente imputazione di eccezionalismo, rivolta da Catton e Dunlap tanto alla visione comune quanto alle assunzioni sottostanti la teorizzazione sociologica – che la specie umana venga cioè indebitamente considerata disporre di qualità eccezionali rispetto al resto della natura – è un passo che i due autori compiono tempestivamente per sottrarsi alle ovvie obiezioni: già con l'articolo su Annual Review of Sociology [1979, 250], la riformulazione è attuata. Di pari passo con questa messa a fuoco procede la seconda, ovvero la sostituzione dell'aggettivo *environmental* – con cui si intendono sintetizzare i contenuti del nuovo paradigma, ma che presuppone un punto di vista ancora antropocentrico – con *ecological*, che deve invece sottolineare sia la perdita di centralità della posizione umana che l'apporto indispensabile della conoscenza scientifica basata sull'ecologia. Cfr. Catton, Dunlap 1980; Dunlap 1980; 1982; Dunlap 1993; Dunlap, Catton 1992/93.

4 Cfr. Catton 1983. Che le aspettative fossero quelle, e non riguardassero soltanto la sociologia ma l'insieme delle scienze sociali, è chiaro ache in Catton, Dunlap 1980 e in Dunlap 1980.

in tal senso è piuttosto frequente meritando di essere presa in considerazione [cfr. Goldman, Schurman 2000; nonché l'Introduzione, in Pretty et al. 2007].

Premesso questo doveroso avvertimento, resta ben difficile dire se le loro aspettative, quanto autentiche o indebitamente attribuite le si voglia considerare, abbiano trovato adeguata risposta, perché la valutazione cambia qualora si consideri la sociologia nella rappresentazione più scolastica che essa deve dare di sé, o invece la si segua nel ben più frammentato e problematico procedere della sua quotidiana elaborazione. Sotto il primo profilo, non risulta che le aspettative di cambiamento siano state accolte o fatte oggetto di attenzione, e non sembra nemmeno che, nelle principali sedi di attestazione dei risultati raggiunti dal pensiero sociologico, ci si preoccupi di farne menzione.

Prendendosi – sia pur senza alcuna pretesa di esaustività – la briga di consultare le opere aventi carattere manualistico o di compendio pubblicate negli ultimi anni con riferimento alla sociologia generale[5], se ne trovano ben poche che lascino spazio all'esigenza avanzata da Catton e Dunlap. In *Sociology in America. A History*, un poderoso volume di oltre 900 pagine a cura di Calhoun, edito nel 2007 dalla University of Chicago Press in occasione del centennale dell'American Sociological Association, il nome dei due autori non compare nemmeno. Se, quanto alle singole individualità, può essere una scusante il fatto che nessuno dei 21 capitoli in cui è suddivisa l'opera sia rivolto alla sociologia dell'ambiente, e di conseguenza non vi vengano menzionati nemmeno gli autori che del campo si sono occupati (in effetti non figurano nemmeno Buttel e Schnaiberg, altri due pilastri dell'area disciplinare in quell'ambito geografico), è proprio questo disinteresse a segnare l'insuccesso di ogni speranza di apertura al paradigma ecologico. Alla *environmental sociology* c'è in tutto il volume un solo richiamo, e si tratta di un mero accenno nominale al costituirsi di nuovi campi d'indagine nell'ambito della sociologia americana nel corso degli anni Sessanta [p. 419]. Nel manuale, intitolato *Contemporary Sociological Theory*, che ancora Calhoun ha curato con altri colleghi per Blackwell nel 2007, e che raccoglie 32 contributi distinti in 9 capitoli, lo stesso riferimento al termine *environment* compare una sola volta, nel contributo di Wallerstein su *The modern world-system in crisis*. Nel

5 Una ricognizione più sistematica e più analitica, ma di cui sono venuto a conoscenza solo al termine del mio tentativo, è quella condotta da Lewis e Humphrey 2005.

manuale di Macionis, *Sociology*, giunto nel 2008 alla 12a edizione, e da ritenersi pertanto notevolmente diffuso e apprezzato nei corsi universitari statunitensi, i nomi di Catton e Dunlap non sono menzionati, benché il cap. 22 sia dedicato a *Population, urbanization and environment*. L'argomento è in effetti trattato nei classici termini sistematici e descrittivi con cui la sociologia è suddivisa in branche, non certo accogliendo le sollecitazioni di rinnovamento paradigmatico provenienti dai due autori, o che possono trarsi dalla loro opera. In *Sociology* di Jary e Jary, 3a edizione nel 2000, organizzato per voci come un dizionario, nonostante compaiano ben tre lemmi di contenuto ambientale (*ecology, environment, environmental depletion*), non si fa riferimento al contributo dei due autori, né quindi si dà spazio a prospettive di reimpostazione disciplinare. Nel volume di Ritzer, *Postmodern Social Theory*, edito da McGraw-Hill nel 1997, non figurano i termini *environment* ed *ecology*, e tantomeno vi sono riferimenti ai due autori. Lo stesso silenzio totale si riscontra in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, curato dallo stesso Ritzer per la Columbia University Press nel 1990. Nemmeno nei 39 capitoli del ponderoso *Handbook of Social Theory*, che Ritzer cura con B. Smart per Sage nel 2001, compaiono accenni ad un'apertura della teoria sociologica verso i temi ambientali. Nei 28 capitoli del recentissimo compendio curato da B. Turner, *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Wiley-Blackwell 2009, non figura il termine *ecology*, mentre *environment* ricorre più volte, specie nei contributi di Pakulski, *Postmodern social theory*, e di Boli e Lechner, *Globalization theory*. In entrambi i casi, si tratta però di meri richiami, non di trattazioni approfondite delle implicazioni per la teoria sociologica, e comunque né il nome dei due autori né la loro istanza vengono menzionati.

Per trovare spazi concessi alla sociologia dell'ambiente in opere di portata generale, che dunque segnalino se non altro la sua presenza nell'attuale articolazione della disciplina, bisogna ricorrere all'*Handbook of Social Problems: A Comparative International Perspective*, curato da Ritzer per Sage nel 2004, dove è presente il contributo di Yearley, *Ecological problems*. Tuttavia, risulta evidente che la prospettiva su cui si fonda il volume è quella che riconduce il tema ambiente a problema sociale, alla stregua dei numerosi altri tradizionalmente presentati, mentre nel saggio non v'è accenno alla formulazione di istanze di reimpostazione teorica del campo disciplinare, e l'unico richiamo a uno dei due sociologi statunitensi si riferisce ad aspetti che noi

qui consideriamo secondari. Si noti, a questo proposito, che proprio Dunlap aveva messo in luce – in uno dei pochissimi contributi dedicati alla sociologia dell'ambiente in opere di carattere generale – l'inadeguatezza di un simile modo di trattare la questione ambientale, sottolineando viceversa la necessità di far propria, da parte dei sociologi, la visione ecologica della realtà, e l'aveva fatto per di più in un volume collettaneo con lo stesso titolo, che Yearley non avrebbe dovuto ignorare [cfr. Dunlap 1993].

È dunque agli stessi autori di cui parliamo – o a chi più da vicino ne ha seguito, anche se per rimarcare la propria diversità di impostazione, le prese di posizione [cfr. Buttel 1978] – che bisogna rifarsi per poter individuare l'affacciarsi di una nuova prospettiva, nuova non solo in termini di contenuto bensì anche di approccio, in opere aventi il carattere di presentazione generale della disciplina. Oltre al testé menzionato saggio di Dunlap, non sembra a questo scopo di poter contare altro che il contributo che Buttel presenta (con Gijswijt), *Emerging trends in environmental sociology*, in J. R. Blau (a cura di), *Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Oxford, 2001, pp. 43-70; il capitolo (autori Dunlap e Marshall) dedicato alla *Environmental sociology* nel manuale *21st Century Sociology: A Reference Handbook*, curato per Sage da C. D. Bryant e D. L. Peck nel 2007; e la voce *Environment, sociology of the*, che ancora lo stesso Dunlap sintetizza in G. Ritzer (a cura di), *The Blackwell Enciclopedia of Sociology*, 2007.

Con la disamina così arbitrariamente e frettolosamente condotta, eppure in qualche misura significativa, non si vuole arrivare a dire che la prospettiva ambientalista sia ancor'oggi ignorata dalla sociologia generale. Testimoniano il contrario gli articoli ad essa improntati che sempre più frequentemente compaiono nelle riviste generaliste: il loro numero è ormai tale che è possibile fornirne solo qualche sintomatico richiamo[6]. Almeno per quanto riguarda la rappresentazio-

6 Per una ricognizione che arriva fino alla metà degli anni '90, pur se ristretta al panorama nordamericano, rinvio a Krogman, Darlington 1996. Dopo di allora la tendenza alla trattazione di tematiche ambientali sulle maggiori riviste di sociologia è proseguita intensificandosi ed estendendosi al resto del mondo, così da renderne il censimento impresa ardua. Mi limito pertanto a ricordare solo qualche esempio significativo – Goldman, Schurman 2000; Clark, York 2005; Heinrichs et al. 2007; Catton 2009 – preferendo invece menzionare le riviste che hanno dedicato al tema dei fascicoli monografici: Acta Sociologica, 39, 1, 1996; American Behavioral Scientist, 43, 4, 2000; The American

ne consolidata dell'articolazione del pensiero sociologico, tuttavia, la valutazione d'insieme che risulta più congruo trarre dalla ricognizione del campo – ricognizione, lo ripeto, che non pretende di essere esaustiva – è di un protrarsi anche ai nostri giorni dei limiti imputati da Catton e Dunlap e dai loro seguaci alla sociologia generale, di non avere cioè modificato la sua impostazione di fondo, che rimane ancorata alle tradizionali assunzioni antideterministe, antiriduzioniste, antimaterialiste, e di non saper quindi affrontare le sfide teoriche poste dalla questione ambientale.

Diversa è la situazione, come si è per l'appunto poco sopra accennato, se ci rivolgiamo agli strumenti attraverso cui si esprime l'elaborazione e la discussione della conoscenza sociologica nel suo farsi. Qui abbiamo effettivamente assistito, e stiamo assistendo, a un'apertura della disciplina alla trattazione delle tematiche ambientali, che risultano prese in considerazione anche da parte dei periodici più prestigiosi. Sul piano della rilevanza sociologica, quindi, la questione ambientale ha acquisito quella visibilità di cui si lamentava la carenza, e oggi non v'è più sociologo, di qualunque area si occupi, che nel tenersi al corrente delle linee principali di discussione e di aggiornamento non abbia modo di imbattersi in articoli che di detta questione trattano. Né la portata di una simile apertura può essere ridimensionata adducendo che parte dei contributi pertinenti che compaiono nelle riviste generaliste sono più rivolti all'indietro, cioè a cercare di recuperare tracce di attenzione all'ambiente nel pensiero dei classici, piuttosto che a mettere a fuoco prospettive di avanzamento. Se questo è vero in alcuni casi [cfr. Benton 1989; Jarvikoski 1996; Foster 1999; Prades 1999], la maggioranza dei lavori – soprattutto con il progredire del dibattito – si sforza di intraprendere percorsi nuovi, aperti anche all'elaborazione interdisciplinare.

Un altro segnale del tutto evidente dell'importanza assunta, nell'articolazione complessiva della sociologia, dalla riflessione sul rapporto società-ambiente viene dagli spazi che ad essa sono dedicati sia nei congressi che, a livello internazionale come a quello dei singoli Paesi, periodicamente si celebrano, sia nei gruppi di

---

Sociologist, 25, 1, 1994; Current Sociology, 49, 1, 2001); Quaderni di Sociologia, XLII, 16, 1998; Rationality and Society, 10, 1, 1998; Social Problems, 40, 1, 1993; Social Science Quarterly, 77, 3, 1996; 1997, 78, 1 e 4; 2002, 83, 1; Sociological Inquiry, 66, 1, 1996; Sociological Spectrum, 13, 1, 1993.

collaborazione tematica consolidati. Ne sono testimonianza le quadriennali assise dell'International Sociological Association (ISA), con il suo RC 24, Environment and Society, o quelle biennali dell'European Sociological Association (ESA), con il RN12, ugualmente intitolato Environment and Society, per non dire di quelle organizzate annualmente dall'American Sociological Association (ASA), dove la sezione su Environment & Technology ha sempre una posizione di rilievo.

Tuttavia, è necessario chiedersi se a questa incontestabile presenza della tematica ambientale nella discussione e nella ricerca sociologica più recente corrisponda effettivamente l'adozione, da parte della disciplina nel suo insieme, di una concezione radicalmente cambiata del rapporto tra società e natura. Una cosa è riconoscere che vi è molta più attenzione, nelle sedi in cui si promuove la circolazione del pensiero sociologico, per le questioni ambientali; altra cosa è sostenere che il nuovo paradigma ecologico abbia fatto presa nell'elaborazione della teoria sociologica, soppiantando le più radicate impostazioni su cui essa si basa. Il fatto che nei congressi internazionali di sociologia generale, o sulle riviste generaliste, ci sia spazio per i temi ambientali, non significa che la disciplina nel suo insieme abbia assunto una prospettiva più aperta a riconsiderare i processi sociali in rapporto con l'ambiente, bensì soltanto che la sociologia dell'ambiente è divenuta un campo disciplinare riconosciuto e consolidato, al di fuori del quale non risulta però essersi realizzata una particolare contaminazione di idee innovative. All'interno stesso di tale campo, inoltre, come vedremo proseguendo, permangono una frammentazione di prospettive e una pluralità di approcci analitici che non consentono di riconoscervi alcuna unità, al di là del focus convergente sull'oggetto di studio.

4. *La fissazione per la sociologia dell'ambiente di un ambito disciplinare e delle sue linee d'indirizzo*

La valutazione problematica con cui concludiamo il precedente paragrafo ci porta ad esaminare il terzo aspetto sotto cui ci siamo proposti di prendere in considerazione le conseguenze che Catton e Dunlap affidavano alla loro rivoluzione paradigmatica, quello dell'edificazione di una specifica sottodisciplina [cfr.

Catton, Dunlap 1978a; Dunlap, Catton 1979a; 1979b]. Anche qui, a distanza ormai di trent'anni dalle istanze iniziali, risulta che le aspettative sono andate per un verso decisamente a buon fine, se si considera il risultato complessivo; ma per altro verso, considerando invece l'adesione ottenuta in senso stretto dalla loro proposta, risulta che essa ha riscosso un consenso solo parziale. Da quando, pionieristicamente, con pochi altri hanno cominciato a dissodare un terreno che, nonostante la presenza di un filone di studi intitolato all'ecologia umana[7], era rimasto quasi completamente incolto, i passi avanti nella direzione della delimitazione e del consolidamento della nuova area disciplinare sono stati ben marcati, raccogliendo via via l'adesione di sempre nuove schiere di cultori. Dello spazio che essa riesce a conquistarsi facendosi largo tra le altre numerose branche in cui la sociologia si è venuta articolando costituiscono già eloquente testimonianza le presenze fin qui citate, e l'elenco ben più cospicuo cui si potrebbe risalire; ma altrettanto evidente è il successo se lo si misura in termini di crescita di pubblicazioni specialistiche. Qui non si può evidentemente richiamare la straordinaria quantità di contributi, sia volumi che articoli, comparsi negli ultimi anni in quest'ambito. Basti accennare alla comparsa di diversi nuovi periodici che, pur non facendo nel titolo esplicito riferimento alla sociologia dell'ambiente, le lasciano ampio o comunque frequente spazio nelle loro pagine, come il già citato "Organization and Environment" (1987), "Society and Natural Resources" (1988), "Environmental Politics" (1992), "Environmental Values" (1992), "Advances in Human Ecology" (1992), "Natures Sciences Sociétés" (1993), "Human Ecology Review" (1994), "Local Environment" (1996), "Ecology and Society" (1997), "Journal of Industrial Ecology" (1997), "Urban Ecosystems" (1997), "International Journal of Sustainable Society" (2009), che vengono ad affiancarsi ai più datati "Environment and Behavior" (1969) e "Journal of Environmental Education" (1970).

Tuttavia, proseguendo nella metafora territoriale, non si può mancare di rilevare che il campo, per quanto oggi ampiamente dissodato e seminato, e tenuto costantemente in produzione, è soggetto a pratiche colturali molto difformi le une dalle altre. La più marcata distinzione, ma sarebbe meglio dire

7 Sui limiti cui tale esperienza, complessivamente durata più di cinquant'anni, è andata incontro dal punto di vista della *environmental sociology*, si veda Dunlap (2008a).

contrapposizione, che anima gli addetti ai lavori è quella tra l'impostazione costruzionista e quella realista. Ridotta in termini semplici, e radicalizzata, questa comporta l'adozione di approcci completamente diversi all'analisi del rapporto tra ambiente e società, l'uno basato sulla messa in discussione delle categorie stesse del conoscere, della loro obiettività, e sull'analisi dei processi sociali che le costituiscono e le ridefiniscono[8]; l'altro rivolto alla accettazione, senza bisogno di particolari sofisticazioni epistemologiche, dell'esistenza e della conoscibilità di un mondo fisico reale, di cui la società fa parte e da cui materialmente dipende. È chiaro che, di queste due opzioni, solo la seconda è aperta ad assumere il NEP quale criterio di orientamento, qualora si associ alla convinzione che la pervasiva trasformazione dell'ambiente da parte dell'azione umana comporta rischi crescenti per gli equilibri complessivi e per l'umanità stessa. Al contrario, l'opzione costruzionista è intrinsecamente e inevitabilmente sociocentrica, lasciando in sospeso ogni giudizio su cosa sia effettivamente la realtà esterna e su come si stia trasformando, ed essendo invece tesa a capire quali condizionamenti sociali influenzino le diverse visioni e attraverso quali processi essi si esercitino.

Se questa è la più profonda linea di divisione all'interno della sociologia dell'ambiente, che fa sì che il NEP sia ben lungi dal costituire l'unico insieme di idee guida per i cultori della sottodisciplina – tant'è vero che proprio contro il costruzionismo si dirigono le più decise riproposizioni rivolte dai due autori a riaffermarne la validità [cfr. Dunlap 1994; Dunlap, Catton 1994] – altre non meno significative si intersecano ad essa. Non tutti i sostenitori della plausibilità e dell'opportunità di un approccio realista, infatti, condividono l'esigenza di un rovesciamento della prospettiva antropocentrica per giungere a una concezione pienamente ecologica dei rapporti società-ambiente, condizionando a tale rovesciamento la possibilità ultima di fronteggiare il deterioramento ambientale. I fautori della strategia della modernizzazione ecologica, al contrario, sostengono che proprio grazie a una intensificazione e a una applicazione più estensiva delle capacità umane, in campo scientifico, tecnico e organizzativo, si potrà far fronte

8 Su questa distinzione si sono già soffermati diversi lavori, alcuni anche di autori italiani: cfr. Beato 1998; Pellizzoni 2008, 80-82; Burningham, Cooper 1999; Kroll-Smith et al. 2000; Hannigan 2006, 29-35.

adeguatamente alle minacce che deriverebbero da trasformazioni ambientali non controllate [cfr. Spaargaren, Mol 1992; Mol, Spaargaren 2000; Mol et al. 2009].

Ma anche altri filoni di riflessione e di indagine, che analogamente alla modernizzazione ecologica non assumono come fondamento l'impostazione costruzionista, non accolgono e tantomeno fanno propria l'istanza avanzata e costantemente sostenuta da Catton e Dunlap. Si può qui fare riferimento ad almeno una parte degli studiosi che si riconoscono nell'eco-marxismo[9] e a tutti quelli che, senza necessariamente richiamarsi ai principi marxiani, condividono una preponderante attenzione per le implicazioni che le modalità di gestione delle problematiche ambientali hanno sul piano dei rapporti economici e di potere all'interno della società: se ne potrebbero menzionare numerosi entro l'ampio bacino dell'ecologia politica, così come in quello della *environmental justice*, oppure dediti ad approfondire le implicazioni del concetto del *treadmill of production*, o a sviluppare in senso ambientale le tesi del sistema-mondo di Wallerstein. È vero che può essere possibile considerare anche tutti costoro sostenitori, in un modo o nell'altro, della comune impresa volta ad analizzare le cause e a contenere gli effetti del degrado ambientale, con le sue ripercussioni sociali; ma sembra ben difficile arrivare ad arruolare tutti sotto le bandiere del NEP, come se fossero convinti che al riequilibrio dei rapporti tra società e ambiente debba guardarsi esclusivamente entro gli strumenti concettuali della scienza ecologica, e i rigidi margini operativi che in essa si inscrivono.

Per poter affermare che la sociologia dell'ambiente stia assumendo il NEP quale proprio paradigma di riferimento, come Dunlap sembra suggerire in un suo recente contributo[10], bisogna sorvolare su una netta e fondamentale distinzione che lo stesso Dunlap, in piena sintonia con Catton, ha più volte rimarcato: la distinzione, cioè, tra una visione semplicemente *environmental*, e una ben più radicale impostazione *ecological* dell'analisi e dell'azione che ne deve conseguire. Se si vuole che tale discriminante sia posta e mantenuta in modo corretto e coerente, non si

9 All'interno dell'ampio filone di ispirazione marxiana bisogna distinguere scienziati sociali come Dickens [1993], Foster [2002b] e O'Connor [1998], più orientati in senso ecologico, da altri che invece conservano una prospettiva rigidamente antropocentrica, quando non perfino costruzionista, come Castree e Braun [1998; 2001] o Demeritt [2002].

10 Si veda il saggio pubblicato [Dunlap 2008b, in particolare 53-55] nel volume miscellaneo edito da un'università finlandese.

può prescindere dal problema dell'antropocentrismo: una rigorosa attuazione del NEP inteso in senso ecologico comporta infatti la rinuncia all'antropocentrismo e l'assunzione di un punto di vista sistemico e a-specifico riguardo alle dinamiche in atto sull'intero pianeta. Quanti, tra coloro che sono impegnati nell'ambito della sociologia dell'ambiente, sono orientati a mantenere rigida tale distinzione? E, in tal caso, ad assumere una posizione rigidamente non antropocentrista? Se tale distinzione viene mantenuta rigida, diventa difficile associare al NEP anche coloro che gli sono sostanzialmente più vicini, come gli autori che in questi ultimi anni si sono cimentati, aggiornandolo e approfondendolo, nella riproposizione di un approccio in chiave ecologico-umana [cfr. Dietz et al. 2007; 2009; Fischer-Kowalski, Haberl 2007; Machlis et al. 1997; York et al. 2003].

Si può quindi avanzare una valutazione di sintesi affermando che, allo stato attuale, che vede la sociologia dell'ambiente articolata in una varietà di approcci e attenta all'approfondimento dei tanti aspetti che la problematica di per sé presenta, la maggior parte dei cultori della disciplina non condivide l'esigenza di un cambiamento di paradigma per affrontare lo studio dei rapporti tra società e ambiente, o comunque non vede la necessità di porre tale cambiamento al centro delle proprie analisi e riflessioni. Si tenga anche conto che una tale esigenza è esplicitamente e decisamente data per superata sul piano della sua efficacia ideologica e politica da Blüdhorn [cfr. Blühdorn 2000], mentre White ne mette in dubbio la consistenza proprio alla luce delle più recenti acquisizioni delle scienza ecologica [cfr. White 2006]. Allo stato attuale delle cose, non sembra potersi concludere che l'appello di Catton e Dunlap abbia trovato, nemmeno all'interno della branca disciplinare che hanno contribuito a creare, l'adesione che essi si aspettavano. Solo Beato [2002], per quanto mi consta, si spinge a dire che il *new ecological paradigm* sia la più affermata teoria sociologica del rapporto ambiente-società [cfr. ivi, 145].

5. *L'approccio empirico*

Un successo decisamente più ampio e meno contrastato ha invece riscosso l'applicazione della prospettiva del nuovo paradigma ecologico sul piano delle indagini di opinione, e ad essa rivolgiamo rapidamente l'attenzione quale ultimo

profilo della ricognizione qui presentata. A questo specifico impiego del costrutto ha dedicato il suo impegno, come già dicevo, quasi esclusivamente il solo Dunlap con l'aiuto di collaboratori, mentre Catton se ne è per lo più disinteressato. Come dimostra la bibliografia richiamata, l'inizio dell'uso del NEP in tale direzione risale già al finire degli anni Settanta, e prosegue tutt'oggi [cfr. Dunlap, Van Liere 1978; 1984; Dunlap et al. 2000; Dunlap, Jones 2002; Dunlap 2008c]. Si tratta, lo si può vedere da una rapida scorsa ai testi, della formulazione di un insieme di stimoli verbali che, sottoposti ai soggetti di cui si intende sondare la disposizione verso le questioni ambientali, dovrebbero far emergere in modo chiaro e inequivocabile la propensione legata ai tradizionali principi *dominant* rispetto a quella auspicabile, orientata in senso *ecological*. In questa accezione pratica la distinzione HEP/NEP ha ben presto trovato seguito da parte di numerosi ricercatori, per indagini condotte nei più svariati Paesi[11]. Evidentemente, nella estrema difficoltà di mettere a punto uno strumento affidabile per cogliere e cercare di misurare gli atteggiamenti verso temi complessi come quelli ambientali – e data al contempo l'esigenza e l'urgenza di fornire informazioni in proposito, garantendo un certo livello di comparabilità temporale e spaziale – la batteria di stimoli verbali costruita, e successivamente integrata[12], per distinguere tra l'orientamento riconducibile all'HEP e quello identificabile come NEP è sembrata a molti il compromesso più ragionevole, o quantomeno l'obiettivo minimo da raggiungere[13]. I suoi proponenti ne hanno, invero, ripetutamente sostenuto le qualità euristiche sul piano metodologico, affermandone la validità alla luce dei diversi criteri che vengono normalmente richiamati allo scopo [cfr. Dunlap, Jones 2002; Dunlap 2008c].

11 Lo stesso Dunlap [2008c] ne presenta una panoramica aggiornata, o rimanda a chi ne fornisce.

12 La batteria originale era costituita da 12 items, cui ne sono stati aggiunti tre per renderla sia più equilibrata rispetto ai due orientamenti contrapposti, sia aggiornata rispetto all'evolvere delle preoccupazioni ambientali [cfr. Dunlap et al. 2000].

13 Non sono mancate, ovviamente, le critiche riguardo all'adeguatezza dello strumento, ma nel complesso l'accettazione e l'apprezzamento sono stati largamente maggioritari. Per non appesantire la bibliografia con ulteriori riferimenti, anche per le critiche rimando a Dunlap 2008c, che correttamente ne fa menzione.

6. *Conclusioni*

Dovendo necessariamente concludere questa ricognizione, sebbene essa – causa l'estensione e la complessità dei temi trattati – richieda uno sforzo di approfondimento analitico più sistematico e incisivo di quello qui condotto, mi sembra di poter cogliere nell'approccio di Catton e Dunlap sia degli elementi di innovatività per cui è loro riconosciuta una posizione di indubitabile prestigio, sia elementi di debolezza che ne hanno frenato la portata innovatrice. I due studiosi hanno avuto certo ragione nel denunciare la mancanza di attenzione della sociologia per la realtà fisica, per le conseguenze che una concezione rigidamente autoreferenziale della società stava avendo sulle basi ambientali che ne consentono la stessa esistenza. Hanno il grande merito di aver dato un impulso alla ritrosia dell'indagine sociologica a questo riguardo, ma non sono stati in grado di rendere il loro appello più efficace e scientificamente produttivo. La loro proposta non è progredita nel tempo, non si è arricchita di contenuti analitici, ma si è limitata a ribadire sostanzialmente nell'arco di un trentennio le originarie formulazioni[14]. Il limite principale consiste quindi nell'essere rimasti attaccati a una impostazione estremamente generale del nuovo paradigma ecologico, senza prendere in considerazione la necessità di articolare e approfondire le implicazioni propriamente sociologiche del cambiamento sociale auspicato.

La denuncia dei rischi cui la società va incontro – nel suo rapporto con l'ambiente – non è sufficiente se non si analizzano approfonditamente i meccanismi sociali che producono le condotte collettive da cui tali rischi derivano. Se è ammissibile, e anche giustificabile, che da parte di sociologi vi sia una lettura a maglie larghe della situazione e delle tendenze ambientali, e dei riferimenti sommari alle categorie concettuali e ai metodi di analisi dell'ecologia, un criterio altrettanto generico e impreciso risulta inadeguato quando ci si rivolge ai contenuti specifici della propria disciplina. Un'idea indistinta di società come quella su cui poggia l'appello al cambiamento di paradigma, o la schematica e statica suddivisione in

14 Si veda, ad esempio, come il modello che sintetizza la pressione umana sull'ambiente, proposto nel 1993, sia ripresentato a distanza di anni negli stessi termini del tutto generici e senza tentativi di specificazione [cfr. Dunlap, Catton 2002]. Si consideri anche che lo stesso saggio è riprodotto in Redclift, Woodgate 2005.

sottosistemi che ci si limita a proporre quale ulteriore sforzo analitico, può essere accettata in una prima temporanea fase di individuazione degli obiettivi e di tracciamento del percorso di ricerca, ma deve poi dare adito alla costruzione di modelli meno formali e astratti, e invece assai più dettagliati, concreti e dinamici del funzionamento sociale.

Il richiamo alla sociologia perché esca dal chiuso di una impostazione ipersocializzata delle sue riflessioni e delle sue indagini, per far spazio a schemi conoscitivi integrati con – e perfino basati su – le acquisizioni della scienza ecologica va bene, ma l'analisi della realtà sociale che dovrebbe servire a illuminare i processi interni e la variabili da cui sono condizionati, così da tradurre l'appello in effettive proposte metodologiche, è rimasta troppo superficiale. Al fondo del contributo di Catton e Dunlap, inoltre, rimane una contraddizione a mio parere irriducibile, cui accennano Buttel [2005] e prima di lui MacNaghten e Urry [1998]. Non si può, da un lato, sostenere la necessità di un approccio ecologico all'analisi della realtà anche sociale, approccio che significa l'adozione di schemi di riferimento materialisti e meccanicisti, dove le variabili in gioco sono sostanzialmente materia ed energia, governate da dinamiche sistemiche prive di finalità riconoscibili e dimostrabili, e richiedere al contempo che la società nel suo insieme si riorganizzi, modificando radicalmente i propri attuali assetti, sulla base di impulsi volontaristici legati alla previsione di future negatività. Se la scienza ecologica ha insegnato qualcosa, su di un piano generalissimo, è che gli effetti ambientali si determinano, in natura, non come conseguenza di una volontà e di un disegno ordinatore unitario e onnicomprensivo, bensì come sommatoria di azioni e reazioni di una infinità di elementi, una parte dei quali dotati di volontà e di consapevolezza del tutto parziali e limitate.

Come possano logicamente combinarsi una visione tutto sommato idealistica della società, che la pone cioè come un'entità rispondente a istanze normative, dove il motore che dovrebbe permettere il cambiamento è un'idea o rappresentazione del mondo – perché questa è, in definitiva, la proposta che emerge dal nuovo paradigma ecologico –, con una prospettiva scientifica che si basa su acquisizioni del tutto opposte, è un problema che Catton e Dunlap non si pongono, e tantomeno ci spiegano come risolvere.

Bibliografia

Beato, F.
1993 *Rischio e mutamento ambientale globale*, Angeli, Milano.
1998 *I quadri teorici della sociologia dell'ambiente tra costruzionismo sociale e oggettivismo strutturale*, Quaderni di Sociologia, XLII, 16, pp. 41-60.
2002 *Ambiente e società: quale equilibrio?*, in F. Villa, A. Agustoni (a cura di), *Disagio e ambiente*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 135-146.

Benton, T.
1989 *Marxism and natural limits: an ecological critique and reconstruction*, New Left Review, 178, pp. 51-86.

Bomberg, E., Super, E.
2009 *The 2008 US presidential election: Obama and the environment*, Environmental Politics, 18, 3, pp.424-430.

Blühdorn, I.,
2000 *Post-ecologist politics: social theory and the abolition of the ecologist paradigm*, Routledge, London.

Burningham, K., Cooper, G.
1999 *Being constructive: social constructionism and the environment*, Sociology, 33, 2, pp. 297-316.

Buttel, F.H.
1978 *Environmental Sociology: a new paradigm?* The American Sociologist, 13, 4, pp. 252-256.
2005 *Environmental Sociology's Theoretical and Empirical Paradoxes*, Research in Rural Sociology and Development, 10, 1, pp. 45-63.

Castree N., Braun, B.
1998 *The construction of nature and the nature of construction: analytical and political tools for building survivable futures*, in B. Braun, N. Castree (a cura di), *Remaking Reality: Nature at the Millennium*, Routledge, NewYork.

2001 *Social Nature: Theory, Practice and Politics*, Blackwell, Oxford.

Catton, W.R.Jr.
1983 *Need for a new paradigm***,** Sociological Perspectives, 26, 1, pp. 3-15.
2009 *Understanding humanity's damaged future*, Sociological Inquiry, 79, 4, pp. 509-22.

Catton, W.R.Jr.,Dunlap, R. E.
1978a *Environmental Sociology: a new paradigm,* The American Sociologist, 13, 1, pp. 41-49.
1978b *Paradigms, theories, and the primacy of the HEP/NEP distinction*, The American Sociologist*,* 13, 4, pp. 256-259.
1980 *A new ecological paradigm for postexuberant sociology*, American Behavioral Scientist, 24, 1, pp. 15-47.

Clark, B., York, R.
2005 *Carbon metabolism: Global capitalism, climate change, and the biospheric rift*, Theory and Society, 34, 4, pp. 391-428.

Demeritt, D.
2002 *What is the "Social construction of nature"? A typology and sympathetic critique*, Progress in Human Geography, 26, 6, pp. 767-790.

Dickens, P.
1993 *Society and nature*, Developments in Sociology, 9, pp. 141-166.

Dietz T, Rosa, E.A., York, R.
2007 *Driving the human ecological footprint*, Frontiers in Ecology and the Environment, 5, 1, pp. 13-18.
2009 *Environmentally efficient well-being: rethinking sustainability as the relationship between human well-being and environmental impacts*, Human Ecology Review, 16, 1, pp. 114-123.

Dunlap, R.E.
1980 *Paradigmatic change in social sciences: from human exemptions to an ecological paradigm*, American Behavioral Scientist, 24, 1, pp. 5-14.

1982 *Ecological limits: societal and sociological implications,* Contemporary Sociology, 11, 2, pp.153-160.
1993 *From environmental to ecological problems,* in C. Calhoun, G. Ritzer (a cura di), *Social Problems*, McGraw-Hill, New York, pp. 707-738.
1994 *Limitations of the social constructionist approach to environmental problems*, relazione al XIIIth World Congress of Sociology, Bielefeld.
2002 *Paradigms, theories and environmental sociology,* in R. E. Dunlap, F. H. Buttel, P. Dickens, A. Gijswijt (a cura di), *Sociological Theory and the Environment. Classical Foundations, Contemporary Insights*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), pp. 329-350.
2008a *Promoting a paradigm change: reflections on early contributions to environmental sociology,* Organization & Environment, 21, 4, pp. 478-487.
2008b *Current trends in american environmental sociology*, in T. P Karjalainen, P. Luoma, K. Reinikainen (a cura di), *Ympäristösosiologian virrat ja verkostot*, Univ. of Oulu, Oulu, pp. 49-68.
2008c *The new environmental paradigm scale: from marginality to worldwide use*, Journal of Environmental Education, 40, 1, pp. 3-18.

Dunlap, R.E., Cutton, W.R.Jr.
1979a *Environmental Sociology*, Annual Review of Sociology, 5, pp. 243-273.
1979b *Environmental Sociology: a framework for analysis,* in T. O'Riordan, R. C. D'Arge (a cura di), *Progress in Resource Management and Environmental Concern*, Wiley, Chicester, pp. 57-85.
1992/3 *Towards an ecological sociology: the development, current status, and probable future of environmental sociology*, The Annals of the International Institute of Sociology, 3, pp. 269-284
1994 *Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology*, The American Sociologist, 25, 1, pp. 5-30.
2002 *Which function(s) of the environment do we study? A comparison of environmental and natural resource sociology*, Society and Natural Resources, 15, 3, pp. 239-249.

Dunlap, R.E., Jones, R.E.
2002 *Environmental concern: conceptual and measurement issues,* in R. E. Dunlap, W. Michelson (a cura di), *Handbook of Environmental Sociology*, Greenwood Press, Westport (CT), pp. 482-524.

Dunlap R.E., Van Liere, K.D.
1978 *The new environmental paradigm: a proposed measurement instrument and preliminary results*, Journal of Environmental Education, 9, 4, pp. 10-19.
1984 *Commitment to the dominant social paradigm and concern for environmental quality*, Social Science Quarterly, 65, pp. 1013-1028.

Dunlap, R.E, Van Liere, K.D., Mertig, A.G., Jones, R.E.
2000 *Measuring endorsement of the New Ecological Paradigm*: *a revised Nep scale*, Journal of Social Issues, 56, pp. 425-442.

Fischer-Kowalski, M., Haberl, H. (a cura di)
2007 *Ecological transitions and global change*, Elgar, Cheltenham.

Foster, J.B.
1999 *Marx's theory of metabolic rift: Classical foundations for environmental sociology*, American Journal of Sociology, 105, pp. 366-405.
2002a *Environmental sociology and the environmental revolution: a 25th anniversary assessment*, Organization & Environment,15, 1, pp. 55-58.
2002b *Ecology Against Capitalism*, Monthly Review Press, New York.

Freudenburg, W.R., Gramling, R.
1989 *The emergence of environmental sociology: contributions of Riley E. Dunlap and William Catton jr.,* Sociological Inquiry, 59, 4, pp. 439-52.

Goldman, M., Schurman, R.A.
2000 *Closing the "great divide": new social theory on society and nature*, Annual Review of Sociology, 26, pp.563-584.

Hannigan, J.
2006 *Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective*, Routledge, London, 2ndedition.

Heinrichs, H., Gross, M., Lange, H.
2007 *Umweltsoziologie vor neuen Aufgaben*, Soziologie, 36, 2, pp. 202-207.

Jarvikoski, T.
1996 *The relation of nature and society in Marx and Durkheim*, Acta Sociologica, 39, pp. 73-86.

Krogman, N.T., De Rouen, J.D.
1996 *Sociology and the environment: an analysis of journal coverage*, The American Sociologist, 27, pp. 39-55.

Kroll-Smith, S., Gunter, V., Laska, S.
2000 *Theoretical stances and environmental debates: reconciling the physical and the symbolic*, The American Sociologist, 31, 1, pp. 44-61.

Lewis, T.L., Humphrey, C.R.
2005 *Sociology and the environment: an analysis of coverage in introductory sociology textbooks*, Teaching Sociology, 33, pp.154-169.

Machlis, G.E., Force, J.E., Burch, J.E. e W.R.
1997 *The human ecosystem part I: the human ecosystem as organizing concept in ecosystem management*, Society and Natural Resources, 10, pp. 347–367.

Macnaghten P., Urry, J.
1998 *Contested Natures*, Sage, London.

Markandya, A.
2009 *La conservazione della biodiversità e gli ecosistemi*, Equilibri, XIII, 2, pp. 233-240.

Mol, A.P.J., Spaargaren, G.
2000 *Ecological modernization theory in debate: a review*, Environmental Politics, 9, 1, pp. 17-49.

Mol, A.P.J., Sonnenfeld, D. A., Spaargaren, G. (a cura di)
2009 *The Ecological Modernisation Reader: Environmental Reform in Theory and Practice*, Routledge, London.

Neumayer, E.
2005 *A missed opportunity: the Stern Review on climate change fails to tackle the issue of non-substitutable loss of natural habitat*, Global Environmental Change, 17, pp. 297-301.

O'Connor, J.
1998 *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, Guilford, New York

Olsen, M., Lodwick, D., Dunlap, R.
1992 *Viewing the World Ecologically*, Westview Press, Boulder (CO).

Pellizzoni, L.
2008 *Ambiente e società: lo sguardo sociologico*, in L. Pellizzoni, G. Osti, *Sociologia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna.

Prades, J.A.
1999 *Global environmental change and contemporary society: classical sociological analysis revisited*, International Sociology, 14, 1, pp. 7-32.

Pretty, J., Ball, A.S., Benton, T., Guivant, J.S., Lee, D.R., Orr, D., Pfeffer, M.J., Ward, H. (a cura di)
2007 *The Sage Handbook of Environment and Society*, Sage, London.

Redclift, M.R., Woodgate, G. (a cura di)
2005 *New Developments in Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham.

Spaargaren, G., Mol, A.P.J.
1992 *Sociology, environment, and modernity: ecological modernization as a theory of social change*, Society and Natural Resources, 5, 4, pp. 323-344.

White, D. F.
2005 *A political sociology of socionatures: revisionist manoeuvres in environmental sociology*, Environmental Politics, 15, 1, pp. 59–77.

York, R.
2008 *Introduction to the symposium on Catton and Dunlap's foundational work establishing an ecological paradigm*, Organization & Environment, 21, 4, pp. 446-448.

York R., Dietz, E. A., T.
2003 *Footprints on the Earth: the environmental consequences of modernity*, American Sociological Review, 68, pp. 279-300.

Eugene A. Rosa, Aaron M. McCright, Ortwin Renn

Jürgen Habermas e la società del rischio: incontro di navi in transito[1]

1. *Introduzione*

Quasi ovunque le società stanno vivendo trasformazioni strutturali profonde, che per alcuni pensatori di spicco indicano una netta rottura con il passato. Per convenienza, ci riferiamo alla presente epoca di fermento strutturale come "modernità avanzata" e alle sue principali caratteristiche come "proprie della modernità avanzata"[2]. Chiaramente concomitanti con queste trasformazioni sono un rapido incremento dei rischi tecnologici e ambientali, l'esperienza di minacce globali che possono coinvolgere chiunque, l'emergere di discorsi sul rischio e

1 Il contributo di Eugene Rosa a questo articolo ha ricevuto parziale supporto dall'Edward R. Meyer Distinguished Professorship in Natural Resources and Environmental Policy. Preziosi commenti sono stati forniti da Robert Brulle, Tom Burns, Thomas Dietz, Jürgen Habermas, Carol Heimer, Michael Howes, Raymond Murphy, Luigi Pellizzoni, Lauren Richter, Arthur Stinchcombe e Thomas Webler. La traduzione in italiano è del curatore. Per quanto riguarda le citazioni, non si sono utilizzate le traduzioni eventualmente esistenti, ma è stata tradotta direttamente la versione presente nel testo. Anche la bibliografia riporta le edizioni citate nel testo.

2 Non c'è penuria di termini per definire l'epoca contemporanea né penuria di dibattiti su quale sia il termine più appropriato. Tutti sono in linea di massima ben noti alla letteratura sociologica e, per ragioni di spazio, non vengono qui analizzati in dettaglio. Dato che stiamo svolgendo una critica comparativa delle varie teorie che impiegano, di questi termini ne abbiamo scelto uno, modernità avanzata, che non è legato né supporta alcuna teoria specifica.

lo sviluppo e perfezionamento di quadri teorici che offrono spiegazioni di tali cambiamenti.

La tecnologia, una delle forze cruciali che guidano questa svolta storica, può essere definita come applicazione di conoscenza e tecnica (strumenti, macchine, apparati e simili) alla trasformazione dell'energia in lavoro, dei materiali in forme usabili, e sfruttamento dell'informazione per finalità strumentali. La crescente complessità tecnologica, guidata in parte dalla crescita della scientizzazione, porta con sé un'inevitabile circostanza concomitante al rischio tecnologico: la probabilità che gli sviluppi della scienza o della tecnica generino non solo benefici, ma anche risultati imprevisti. Insieme alla crescente complessità vi è un accrescimento nel numero, dimensione, gravità e diffusione dei rischi [cfr. Chiles 2001; Fukuyama 2002; Perrow 1999; 2007; Stehr 2001]. La tecnologia complessa[3], come prodotto della modernità e veicolo della modernità avanzata, è inoltre una delle forze principali della globalizzazione, che molti ritengono la principale dinamica della modernità avanzata [cfr. Giddens 2000a]. Pertanto, la globalizzazione di tecnologie complesse equivale alla globalizzazione dei rischi tecnologici: situazioni o eventi dove qualcosa fornito di valore (inclusi gli stessi esseri umani) è in gioco, e in cui il risultato è incerto [cfr. Rosa 1998].

Virtualmente, non c'è ormai alcun luogo sulla terra in cui si possano evitare del tutto le tecnologie complesse, le loro interazioni e, cosa significativa, i loro rischi. Per esempio, un contadino che vive nei remoti campi di riso del Vietnam rurale si trova alle prese non solo con i rischi legati ai tradizionali capricci dell'agricoltura, come il tempo e il mercato, talvolta la fame, ma con una schiera di nuovi rischi propri della modernità avanzata: rischio di malattie derivanti dalla tossicità associata all'introduzione di pesticidi e erbicidi, rischio di piogge acide derivanti dalla combustione di carbone ad alto contenuto di zolfo in India, rischio di inondazioni frequenti e eccessive causate da una diga costruita per produrre elettricità, rischio di esposizione a radiazioni provenienti da un incidente nucleare nella Cina confinante, e molti altri. Il rischio è oggi un carattere talmente centrale e diffuso

3 La tecnologia comprende tre caratteri principali, che assumono evidenza nella modernità avanzata: 1. un accresciuto tasso di diffusione dovuto alla globalizzazione dei processi produttivi e alla crescita del flusso di comunicazioni; 2. un incremento di portata e complessità; 3. una *escalation* nella dimensione e nella distribuzione dei rischi.

nella società che la sua presenza è spesso mascherata dalla sua ubiquità e dal suo radicamento. Il risultato è che rischi crescenti scivolano tipicamente al di sotto della soglia di consapevolezza degli individui esposti. In aggiunta all'aumento incrementale dei rischi tecnologici, vi è la crescita dei rischi improvvisi introdotti dai terroristi che girano per il mondo. La possibilità di imporre una quantità di rischi terroristici è offerta dalle tecnologie moderne (per esempio aerei a reazione e virus bioingegnerizzati) e dalle connessioni globali realizzate dalla tecnologia.

L'incertezza, uno degli elementi che definiscono il rischio, costituisce una minaccia fondamentale alla continuità della società [cfr. Diamond 2005]. Tutti i sistemi sociali devono di conseguenza mettere a punto strategie per valutare e gestire i crescenti rischi (sia incrementali che improvvisi) con cui si trovano inevitabilmente a confronto. Usiamo la parola "gestire" in senso lato, per riferirci alla varietà di compiti che le società devono svolgere per affrontare la serie di sfide alla loro continuità e sopravvivenza; pertanto gestione si riferisce a tali compiti nel senso più esteso possibile, non nel senso ristretto di una gestione economica o burocratica. La gestione sociale comprende azioni come valutare le minacce interne e esterne ai propri sistemi, sovrintendere al funzionamento dei sistemi, concentrare azioni e risorse per evitare o mitigare le minacce, comunicare su tali rischi con i media della comunicazione, una varietà di *stakeholder* e la società nel suo assieme, e mettere a punto risposte adattive quando i rischi si concretizzano.

L'ampiezza e l'estensione geografica dei rischi divengono evidenti nel momento dei disastri tecnologici, come gli incidenti agli *shuttle* spaziali Challenger e Columbia, gli incidenti nucleari a Three Mile Island in Pennsylvania (USA) e a Chernobyl in Ucraina (archetipo del disastro globale, data la diffusione della sua radiazione nucleare in tutto il mondo) e la fuoriuscita tossica a Bhopal, in India. Più di recente ci sono stati i disastri intenzionalmente provocati dagli attacchi terroristici nel mondo. Il riconoscimento che rischi di ampiezza inusitata abbondano nella modernità avanzata corrisponde a riconoscere che il tessuto stesso della società è a rischio [cfr. Short 1984] ed è forse un segnale che la nostra è un'epoca in cui tutte le società sono in una condizione di fragilità senza precedenti [cfr. Stehr 2001]. L'ubiquità e ampiezza dei rischi della modernità avanzata pongono una sfida critica a tutte le società, che non possono sottrarsi a una scomoda domanda di fondo: stanno le società creando rischi più rapidamente di quanto

siano in grado di comprendere e gestire? Quale comprensione teorica abbiamo di tale questione di fondo della modernità avanzata? Quale guida teorica abbiamo per affrontare la sfida gestionale che essa pone?

1.1. *Teorizzare il rischio della società*

Teorici di spicco come Beck [1992a; 1992b], Giddens [1990] e Luhmann [1993] vedono il rischio come una sfida poderosa alla modernità avanzata[4]. Nel prossimo paragrafo tratteggiamo brevemente l'argomentazione di ciascun teorico riguardo al rischio sociale. Il nostro scopo è in sostanza di valutare la capacità di ciascuna teoria di guidare le società verso un più efficace processo di decisione, controllo e gestione delle tecnologie complesse e dei rischi che esse producono. Tutti e tre i teorici considerano in astratto che accresciuta consapevolezza e forte democratizzazione sono meccanismi cruciali per una gestione più efficace del rischio sociale. Tuttavia, i loro quadri teorici, benché illuminanti da un punto di vista diagnostico, sono incompleti: in altri termini, sono inadeguati rispetto a tale compito a causa del loro livello di astrazione circoscritto e all'insufficiente sviluppo delle strategie di gestione individuate. Di conseguenza, guardiamo alla versione della teoria critica sviluppata da Habermas quale cornice più efficace per rispondere alla grande sfida della gestione del rischio sociale nella modernità avanzata. Ironicamente, Habermas

4 Nessuno di questi teorici concorda con la nostra descrizione dell'epoca contemporanea come "modernità avanzata". Beck vede la "società del rischio" quale vestigia in decomposizione della società industriale e inizio di una nuova fase della modernizzazione, che egli chiama inizialmente "modernizzazione riflessiva" [1992b] e successivamente "seconda modernità" [1998], per sottolineare la convinzione che ci troviamo ancora nell'epoca moderna – non nella post-modernità di cui parlano alcuni autori – e per adattarvi una versione riformulata della modernità riflessiva. Giddens preferisce il termine "alta modernità" [1990, 196; 1991, 3; 1994b, 91] e "modernità radicalizzata" [1990, 149-150] per sottolineare l'affermazione che stiamo al momento vivendo le conseguenze della modernità. Luhmann [1982] è più circospetto nella sua definizione dell'epoca contemporanea, ma sembra implicare che i sistemi sociali si sono espansi fino a costituire una "società mondiale" nell'epoca moderna.

non affronta esplicitamente questioni di rischio e ha poco da dire su incertezza e ambiguità in gran parte del suo lavoro. Nondimeno, egli ha sviluppato una prospettiva sulla deliberazione che implicitamente si occupa di asserzioni di verità basate su incertezza e rischio e offre una soluzione normativa per il disegno di un processo discorsivo che promette di offrire tanto una rappresentazione fedele della pluralità quanto una procedura per giungere a decisioni collettivamente vincolanti e politicamente legittime.

In un paragrafo successivo, ripercorriamo brevemente la teoria dell'azione comunicativa di Habermas, mostrando come un approccio habermasiano offra spunti illuminanti sul problema della dipendenza completa dal paradigma dell'azione razionale per la gestione del rischio nella modernità avanzata. Successivamente, illustriamo come la distinzione habermasiana tra mondo della vita e sistemi fornisca un valido ancoraggio teorico per spiegare in modo esaustivo tre paradossi del rischio che si sono finora dimostrati elusivi per la letteratura sul rischio e altri quadri teorici: 1. il paradosso del soggettivo rispetto all'oggettivo; 2. il paradosso della violazione dell'aspettativa razionale; 3. il paradosso dell'orizzonte dell'empatia. Concludiamo con alcuni commenti più generali sull'efficacia della prospettiva teorica di Habermas per rispondere alla sfida della gestione del rischio sociale nella modernità avanzata.

2. *Le prospettive sulla società del rischio di Beck, Giddens e Luhmann*

Ci sono differenze evidenti nei quadri teorici di Beck, Giddens e Luhmann. Tuttavia, essi hanno anche svariati aspetti complementari che possono mettere in risalto la problematica di fondo sul rischio e la sfida gestionale della modernità avanzata. Tali somiglianze sono da individuarsi nella comune descrizione della modernità avanzata come rottura categorica con il passato, nell'indicazione del rischio come carattere chiave e nello sviluppo di una prospettiva teorica per comprendere la minaccia dei rischi sociali e la sfida rispetto al modo di gestirli.

2.1. *L'ordine sociale*

Beck, Giddens e Luhmann concordano che vi è una chiara discontinuità tra la modernità avanzata e ciò che l'ha preceduta per via dell'accelerazione dei rischi prodotti dagli esseri umani e dai sistemi umani: rischi interni o fabbricati. La modernità avanzata è una modernità che ha raggiunto una scala senza precedenti. Le tecnologie della modernità avanzata sono più grandi, più sofisticate e dal potenziale di rischio assai più elevato di quanto sia mai accaduto in passato, con la capacità di coinvolgere un numero assai maggiore di persone, di cose a cui tali persone attribuiscono valore, di aree da esse occupate e di ecosistemi che danno loro sostentamento. Inoltre, dato che sono globali e non si possono evitare, i rischi hanno significativamente incrementato ovunque la vulnerabilità dei sistemi sociali. Tali mutamenti infrastrutturali, si aggiunge, hanno mutato l'assetto della società.

Per Beck [1992b], la modernità avanzata è una "società del rischio": l'ubiquità del rischio informa il carattere stesso della modernità avanzata. Secondo Beck [1992a], la distribuzione relativamente equa dei "mali" (che produce eguaglianza di rischio) supera per significatività sociale la distribuzione ineguale dei "beni" (che produce disuguaglianza di classe)[5]. Nella società del rischio, gli attori sociali sono privati delle tradizionali identità e del tutto individualizzati. Media, educazione e consumo di massa della modernità avanzata contribuiscono notevolmente all'isolamento degli individui [cfr. Beck 1992b].

Per Giddens [1990; 1994a], scienza, tecnologia e industria nella nostra modernità avanzata hanno prodotto rischi che superano le catastrofi naturali di un tempo per frequenza, dimensione, diffusione e potenziale catastrofico. La globalizzazione di questa incertezza fabbricata e questa natura socializzata significa che chiunque è virtualmente esposto ai rischi indipendentemente dal fatto che goda o meno i benefici ad essi collegati o sia coinvolto nelle scelte relative alla loro produzione e accettabilità [cfr. Giddens 1991]. Giddens pertanto distingue l'epoca della modernità

5 Questo punto solleva una opposizione considerevole da parte della sociologia dell'ambiente [cfr. Schnaiberg 1980] e specialmente della letteratura sulla "giustizia ambientale" [cfr. Bullard 1990; Pellow 2000]. Mentre ciò è vero per alcuni rischi, altri, come i depositi di rifiuti tossici, sono geograficamente distribuiti in modo diseguale: spesso il maggiore carico di rischio è sopportato dai gruppi svantaggiati nella società.

avanzata da quelle precedenti sulla base dei rischi prodotti, che sono globali senza possibilità di fuga e hanno un potenziale catastrofico senza precedenti.

Per il teorico dei sistemi Luhmann [1990], la modernità avanzata si caratterizza per una radicale costruzione dei rischi. Sistemi auto-organizzati sempre più numerosi e complessi (p. es. diritto, economia, politica) definiscono le minacce esterne come "pericoli" e quelle interne come "rischi". Come Beck e Giddens, Luhmann sostiene che i sistemi sociali nella modernità avanzata internalizzano sempre più le minacce esterne, trasformandole in rischi che devono quindi essere gestiti. Questo processo accelerato minaccia il funzionamento ordinato dei sistemi sociali perché l'internalizzazione del rischio equivale all'internalizzazione dell'incertezza. Maggiore incertezza significa maggiore ambiguità sistemica, il che mette a repentaglio la stabilità del sistema agendo dall'interno. Tensione intersistemica e vulnerabilità si accrescono dato che la società è priva di un sistema integrativo – o qualsiasi cosa che si avvicini a un meta-sistema – capace di gestire tanto la pluralità, diversità e complessità dei sistemi quanto l'incremento dei rischi internalizzati [cfr. Luhmann 1983; 1984].

2.2. *La conoscenza del rischio*

Nella società del rischio, dunque, le catastrofi tecnologiche, ecologiche o terroristiche trascendono sempre più i confini geografici, politici e economici. Beck e Giddens sottolineano le sfide che si pongono agli individui quando questi guardano alla scienza per acquisire conoscenze sul rischio. In effetti, entrambi ammettono che gli attori sociali individualizzati sono sempre più riflessivi, riconoscendo il ruolo paradossale della scienza, allo stesso tempo creatrice e analista dei rischi. I due studiosi argomentano che gli individui non accettano più acriticamente le valutazioni scientifiche, ma combinano conoscenza scientifica, sapere pratico, esperienza politica e fiducia che la scienza arrivi per via riflessiva a qualche giudizio sui rischi. Giddens è relativamente ottimista sul fatto che la scienza possa svolgere questo ruolo riflessivo, mentre Beck è più scettico. In modo quasi ortogonale a tutto ciò, Luhmann nega agli individui un ruolo di agenti, sottolineando le sfide di una comunicazione intersistemica per via della crescente pluralità dei sistemi e le tensioni che ne derivano.

Per Beck [1992b], la scienza è sia creatrice che analista dei rischi. Questo ruolo ambivalente della scienza costituisce un disturbo strutturale fondamentale che stimola la "modernizzazione riflessiva": set di processi che emergono nell'epoca corrente di incertezza, dove la minaccia costante di una varietà crescente di rischi locali e di mega-rischi globali richiede una continua reinvenzione delle istituzioni scientifiche e politiche. La modernizzazione riflessiva, per Beck [1998], è al tempo stesso una riflessione istituzionale volta a consentire una valutazione critica del mondo e un riconoscimento dei limiti della nostra conoscenza. In parallelo a Giddens [2000a], Beck [1992b] vede la modernità avanzata metaforicamente come macchina inarrestabile che produce sempre maggiore incertezza, e la sua dinamica di globalizzazione come "mondo fuori controllo". L'incertezza cruciale per Beck [1998] riguarda le conseguenze indesiderate o inattese della conoscenza scientifica e dell'innovazione tecnologica e l'ancor più problematica "inconsapevolezza", ciò che identifica un limite fondamentale della conoscenza.

Come Beck, anche Giddens pone in questione il dominante sistema cognitivo scientifico, puntando l'indice sui limiti della nostra comprensione quando i rischi si estendono molto nel futuro e quando le società dipendono esclusivamente dalla scienza e altre forme di *expertise* istituzionalizzata. Allargando il discorso di Beck, Giddens argomenta che l'inconsapevolezza – nei termini di Beck – serve a preservare la nostra sicurezza ontologica: "la fiducia che la maggior parte degli esseri umani hanno nella continuità della loro identità e nella costanza degli ambienti operativi sociali e materiali circostanti" [Giddens 1990, 92]. Tuttavia, rischi occasionali a bassa probabilità e conseguenze notevoli, come i disastri nucleari o gli atti terroristici ad alta visibilità, portano alla luce l'insicurezza ontologica latente. Giddens ritiene quindi che gli individui acquistino maggiore conoscenza dei rischi che stanno loro di fronte mediante due dimensioni della riflessività [cfr. O'Brien 1999]. La prima è una riflessività istituzionale in merito alla conoscenza e al senso, chiaramente basata sulla sua nozione di doppia ermeneutica[6] [cfr. Giddens 1984]. La seconda è una auto-riflessività, dove gli individui verificano

6 La doppia ermeneutica per Giddens è una descrizione di come la scienza sociale si distingue dalla scienza naturale. Dato che il mondo naturale non reagisce mentre lo si esamina, le scienze naturali che lo studiano possono essere descritte come "ermeneutica singola". Per contro, le scienze sociali lavorano in un contesto di "doppia ermeneutica", un processo bidirezionale in cui le scienze sociali spesso mutuano e disciplinano concetti tratti dal

la propria condotta alla luce di una informazione aggiuntiva. Questa seconda dimensione, che rende conto della produzione ricorsiva della vita quotidiana, è stata notevolmente alterata nella modernità avanzata a causa della portata radicalmente accresciuta della conoscenza e dell'informazione che la tecnologia, come internet e il web globale, mette a disposizione degli attori [cfr. Giddens 1990].

Luhmann prende le distanze da Beck e Giddens con il suo costruttivismo radicale [cfr. Luhmann 1987] e l'argomento che *agency* e individualità sono risultati sistemici piuttosto che elementi primari nella creazione dei sistemi [cfr. Fuchs 2001]. Luhmann non nega la possibilità che i sistemi (p. es. la scienza) producano conoscenza "oggettiva" sul mondo, ma sostiene che ciascun osservatore è imprigionato in un sistema sociale che fornisce significati, razionalità e identità costruite. Poiché secondo Luhmann la comunicazione intersistemica è problematica, è quasi impossibile predire in modo accurato i risultati prodotti fuori dai confini sistemici, dove le attività sono co-determinate dalle azioni di altri sistemi. Luhmann [1982] si riferisce a questa incertezza sistemica come a una doppia contingenza, dove ciascun sistema è intrappolato in una rete di contingenze e incertezze esterne (ossia doppie). La tendenza alla pluralizzazione di razionalità specifiche ai sistemi è rafforzata dalla disintegrazione di una conoscenza sociale o meta-razionalità collettivamente approvata e confermata. Il dilemma risultante non è il fallimento delle istituzioni scientifiche o di gestione del rischio, come sostengono Beck [1992b] e Giddens [1994a]. I sistemi cadono piuttosto nella contraddizione inevitabile di spendere energie per la regolazione di un numero crescente di rischi interni, mentre i pericoli esterni (quelli che per altri sistemi sono rischi) sono ciò che la gente teme di più.

2.3. *Risposte istituzionali e politiche*

Come possono le società sviluppare o riconfigurare istituzioni e pratiche al fine di gestire questi rischi pervasivi e dalle gravi conseguenze? Di nuovo, i diversi quadri teorici convergono sulla stessa conclusione: dobbiamo sviluppare nuovi

discorso ordinario o, più spesso, i concetti delle scienze sociali sono adottati dal discorso ordinario. Due esempi al riguardo sono "classe sociale" e "modello di ruolo".

meccanismi istituzionali che estendano l'arena della decisione allo scopo di democratizzare ulteriormente le scelte di rischio. Dato che i rischi della modernità avanzata includono non solo probabilità o altri elementi analitici, ma anche una molteplicità di fattori sociali, politici e psicologici, la loro gestione richiede la partecipazione di un'ampia gamma di interessi. La gestione del rischio nella società del rischio (almeno per Beck e Giddens) non è semplicemente una estensione della democrazia, ma una sua radicalizzazione, o ciò che Giddens [2000a] chiama "democratizzare la democrazia". E Luhmann, nonostante il suo scetticismo verso una soluzione democratica, sottolinea l'importanza della deliberazione – elemento fondativo di una democrazia efficace – per il funzionamento dei sistemi

Per Beck, la conoscenza del rischio è una negoziazione tra scienziati, *stakeholder* politici e comuni cittadini: di fatto, una negoziazione tra epistemologie differenti. In modo alquanto prescrittivo, Beck [1995] fa appello a un maggiore coinvolgimento pubblico e a una estensione dei processi democratici nella valutazione e gestione dei rischi. È una risposta che si unisce a un numero crescente di voci che giungono alla stessa conclusione: per essere efficace, la gestione del rischio nella società avanzata deve essere democratizzata [cfr. Funtowicz, Ravetz 1985; 1993; National Research Council 1996; Renn, Webler, Wiedemann 1995; Rosa, Clark 1999). In primo piano, nell'insistenza di Beck [1994; 1997b] sulla democratizzazione è la sua enfasi sulla politica subsistemica, dove i processi politici sono svolti fuori dalle istituzioni rappresentative consolidate, in luoghi sociali considerati in precedenza non politici. La modernizzazione riflessiva di Beck [1997a] necessita di una subpolitica che dia forma all'azione politica dal basso, mediante una partecipazione spontanea, *ad hoc*, alle decisioni politiche.

In contrasto con Beck, Giddens ritiene che una pratica scientifica e un'*expertise* più riflessive, capaci di incorporare incertezza e ambiguità, sono parte della necessaria risposta alla crisi globale. A un livello micro, Giddens fornisce un meccanismo direttamente prescrittivo che fa il paio con quello offerto da Beck. Egli argomenta che le questioni, profonde e penetranti, su come dovremmo vivere nella modernità avanzata richiedono una democrazia dialogica e "il riconoscimento dell'autenticità dell'altro, le cui vedute e idee si deve essere preparati ad ascoltare e discutere, in un processo condiviso" [Giddens 1994b, 106]. Ciò comporta "la creazione di una arena pubblica in cui le questioni controverse possono

in linea di principio essere risolte, o almeno gestite, attraverso il dialogo anziché attraverso forme predefinite di potere" [Giddens 1994a, 19][7]. Per Giddens, il potenziale della democrazia dialogica – quella che egli chiama "radicalizzazione" della democrazia[8] – dipende in gran parte da una accresciuta consapevolezza dell'ubiquità dei rischi. Da ultimo, in contrasto con Beck, il quale teorizza come fonte dell'influenza istituzionale l'azione individuale sviluppata attraverso sistemi subpolitici, Giddens teorizza che fonte di tale influenza sono gli individui collettivizzati: individui preparati a intraprendere azioni collettive riguardo a rischi inaccettabili o alla loro gestione sociale.

Luhmann non è particolarmente ottimista sulla possibilità di risolvere il dilemma creato dall'azione contraddittoria di sistemi multipli a causa della disgiunzione tra pericoli e rischi. Diversamente da Beck e Giddens, Luhmann non fa appello, quale soluzione, né a una maggiore democrazia né a una migliore comunicazione del rischio. La divisione sistemica tra chi crea e chi sopporta i rischi, nell'assenza di un mezzo comunicativo efficace, è insormontabile. Questo ineluttabile disturbo tra sistemi pone una sfida seria, dall'esito incerto, alla gestione del rischio[9]. Benché scettico riguardo alla capacità potenziale del discorso, Luhmann [1989] argomenta comunque a favore di dialoghi deliberative tra i vari sistemi. In questo contesto, la deliberazione, ben lontana dal risolvere o anche dal riconciliare i conflitti, ha la capacità potenziale di ridurre le pressioni sui conflitti sistemici, fornire una piattaforma per avanzare e contestare affermazioni e guidare le azioni

7 La nozione di democrazia dialogica di Giddens corrisponde al concetto di "situazione discorsiva ideale" e più recentemente di "condizioni discorsive prive di costrizioni" di Habermas [1991b]. La distinzione fondamentale è che la concettualizzazione di Giddens è più approssimata e circoscritta dato che, coerentemente con la sua teoria della strutturazione, egli cerca di evitare di radicare il suo concetto in un qualsiasi quadro teorico di livello macro.

8 Giddens [1998; 2000b; 2001] ha allargato il suo campo di interesse e adottato l'espressione "politica della terza via" per illustrare ciò che egli ritiene siano meccanismi generali per il rinnovamento della democrazia sociale. Pertanto, la democrazia dialogica è concepita come mezzo specifico all'interno di un approccio più ampio alla politica.

9 Va notato che l'incapacità di Luhmann di vedere sistemi, strutture o istituzioni alternative non è condivisa da altri teorici sistemici. Per esempio la Scuola di Uppsala di teoria dei sistemi ha affrontato la questione delle riforme parlamentari e di altre risposte istituzionali nel contesto dei rischi tecnologici della modernità avanzata [cfr. Andersen, Burns 1995].

del sistema politico. Non risolve necessariamente i conflitti, ma allevia le tensioni e quindi rafforza la stabilità e la durata dei sistemi.

Nel loro assieme, le prospettive distinte di Beck, Giddens e Luhmann formano un quadro comune che tratteggia i requisiti istituzionali per comprendere le questioni chiave della modernità avanzata e per affrontare le sfide del funzionamento e della continuità della società. Tuttavia, tale quadro corrisponde solo a un accenno ed è quindi incompleto. La spiegazione offerta da ciascun quadro teorico è grossolanamente incompleta sotto vari aspetti, in particolare riguardo alla specificazione delle procedure normative e delle modalità deliberative nella nuova democrazia. Il problema è esacerbato dalla presenza di pochi esempi concreti che possano fungere da casi esemplari, il che significa che nessuna prospettiva offre il livello di dettaglio necessario a tradurre le raccomandazioni in azioni. L'elemento chiave mancante è una concettualizzazione operativa capace di collegare la teoria della "società del rischio" ai processi di democratizzazione o deliberazione che ciascuna delle teorie prescrive. In più, esse evitano di confrontarsi con i tre paradossi sopra menzionati. Ci volgiamo ora alla teoria critica di Habermas per affrontare questi inconvenienti.

3. *L'efficacia di una teorizzazione più ampia: la Teoria dell'azione comunicativa di Habermas*

Il teorico tedesco Habermas è rimasto significativamente silenzioso riguardo al rischio. Habermas fornisce le basi per il suo riconoscimento in *Legitimation Crisis*, con l'anticipazione del problema del cambiamento climatico ("il limite della capacità dell'ambiente di assorbire il calore derivante dal consumo di energia" [Habermas 1975, 42]) e il riconoscimento che popolazione ed eccessi economici sono i fattori determinanti del degrado ambientale ("una crescita esponenziale della popolazione e della produzione – ossia l'espansione del controllo sulla natura – devono un giorno o l'altro toccare i limiti della capacità biologica dell'ambiente" [*ibidem*]); affermazioni più tardi supportate dall'evidenza empirica [cfr. Rosa, York, Dietz 2004; York, Rosa, Dietz 2003). Tuttavia, come avviene per i settori della scienza ecologica e del rischio, dove – come le navi di

Hawthorne – c'è a mala pena un contatto, Habermas non concettualizza mai il rischio come principio organizzativo né gli attribuisce un ruolo importante nel quadro del suo pensiero sociologico.

Ciò nonostante, riteniamo che la versione habermasiana della teoria critica [cfr. Habermas 1970a; 1970b; 1971], che egli ha più tardi chiamato "Teoria dell'azione comunicativa" (da qui in avanti TCA) [cfr. Habermas 1984; 1987], fornisca una meta-cornice, una valida concettualizzazione operativa, necessaria a legare la teoria del rischio a processi di gestione democratica efficaci. La bussola della TCA è ampia abbastanza da offrire sia un quadro teorico per comprendere la società del rischio che una direttiva morale in direzione di soluzioni alternative alla sfida della gestione democratica della società del rischio. Habermas, benché rompa con i suoi mentori della Scuola di Francoforte su molti temi, rimane fedele all'idea base del progetto di teoria critica di questa scuola: l'emancipazione umana. La TCA è fortemente orientata a proteggere e coinvolgere tutti i cittadini. Questo impegno caratterizza la TCA di Habermas, chiamata talvolta Teoria della competenza comunicativa [cfr. Habermas 1975; 1984; 1987]. Sviluppata ulteriormente da altri [cfr. Apel 1992; Benhabib 1992; Brulle 1992; 2002; Renn, Webler 1998; Webler 1995], la TCA intende costituire un modello per l'autoemancipazione degli esseri umani nella modernità avanzata. Essa si fonda su un modello sociale a due livelli. L'idea base è che il mondo sociale (la Società con la esse maiuscola) consiste di due domini separati: sistemi e mondo della vita (*Lebenswelt*)[10]. Due sistemi dominano le società capitaliste e gli stati sociali avanzati: il sistema economico e quello politico. Lo strumento operativo del primo è l'azione razionale rispetto allo scopo, mentre lo strumento operativo del secondo è il potere. Il mondo della vita comprende tre sfere separate: cultura, società (con la esse minuscola) e persona. I suoi media operativi sono linguaggio, interazione, norme e opinione pubblica. La dinamica della Società – la sua dialettica – sta nell'interazione tra questi due domini, sistemi e mondo della vita, e tra la razionalità strategica dei sistemi economico e politico, da un lato, e la razionalità so-

10 Il termine *Lebenswelt*, che significa mondo dell'esperienza immediata, irriflessa, è il concetto fondativo della fenomenologia, riconducibile a Husserl. Habermas [1970b] riferisce a Huxley, Max Weber, al filosofo pragmatista americano Dewey e al proprio sodale teorico critico Marcuse le basi della distinzione tra sistemi e *Lebenswelt*. Quest'ultima è spesso identificata con la sfera pubblica, o la società civile, da parte dei teorici della politica.

ciale di cultura, società e persona dall'altro; interazione in cui ciascun dominio è capace di condizionare e limitare l'altro. La premessa fondamentale che organizza la nostra interpretazione di Habermas è che la sua meta-cornice poteva includere, ma ha trascurato, il terzo sistema chiave della modernità avanzata: la valutazione e gestione formale del rischio Questo terzo sistema – in epoche precedenti grezzo e su scala e ampiezza ridotta – emerge nella modernità avanzata a causa della portata e della diffusione dei rischi.

3.1. *Elementi fondamentali della TCA*

La premessa di base della TCA è che la gente è in grado di giungere a un accordo razionalmente motivato (ossia un accordo libero da coercizioni di qualsiasi genere) se è provvista di norme procedurali e di uno spazio discorsivo ottimale. Gli atti comunicativi sono intrinsecamente sociali dato che coinvolgono due o più parlanti e ascoltatori in una relazione sociale e sono, quando condotti in un contesto discorsivo appropriato, pienamente dialogici. Questa impostazione teorica, dove gli attori possono riflettere apertamente e criticamente, è stata descritta originariamente da Habermas come "situazione discorsiva ideale", ma ora è chiamata "competenza comunicativa" [cfr. Habermas 1970a] e "condizioni discorsive prive di costrizioni" [cfr. Habermas 1991b; i commenti critici in Warren 1993][11].

Secondo elemento della TCA è il mezzo per realizzare la razionalità comunicativa. Habermas prende come modello la teoria degli atti linguistici. Poiché il mondo della vita è universale e trascende le culture la sua fondazione deve anch'essa riposare su principi universali Questa è la ragione fondamentale per cui Habermas colloca la razionalità sociale nel linguaggio – un mezzo universale con regole grammaticali universali, letteralmente una delle caratteristiche definitorie di ciò che significa essere umano. L'atto linguistico è il mattone elementare della comunicazione. Benché espresso in modi assai divergenti, l'atto linguistico è

11 Habermas [1996] si rammarica di aver impiegato l'espressione "situazione discorsiva ideale" e vorrebbe eliminarla dai suoi scritti precedenti, sostituendola con l'idea di "esperimento mentale".

concettualizzato come unità base del linguaggio e dell'azione umana, chiave per capire la cultura, veicolo per esprimere i significati soggettivi che gli individui hanno a proposito di se stessi e del mondo. In ogni linguaggio, gli atti linguistici seguono regole. Dato che tutti i parlanti condividono tali regole e si impegnano in azioni comunicative quotidiane, il linguaggio è un'abilità universale e quindi, argomenta Habermas, il veicolo più promettente per una comunicazione emancipativa[12]. La razionalità per Habermas non risiede nell'attore sociale riflessivo (come avviene per Beck e Giddens), né essa emerge dalla logica sistemica (come avviene per Luhmann), ma invece si cristallizza in un discorso comunicativo aperto, interpersonale. Lo scambio di argomenti può produrre una razionalità complessiva in un contesto discorsivo dove gli argomenti contano indipendentemente dalle posizioni di potere degli attori coinvolti. Il contesto discorsivo fornisce una cornice culturale in cui le questioni politiche, incluse quelle etiche e normative, possono essere discusse apertamente – dove il discorso, per usare la terminologia di Habermas, ha luogo nello stesso momento in cui vengono avanzati asserti fattuali, normativi o espressivi. Habermas pensa che l'intesa raggiunta in un contesto privo di costrizioni sia libera da considerazioni di potere legate alla razionalità politica e da considerazioni di utilità legate alla razionalità economica. Estendendo questo ragionamento al terzo sistema dell'analisi formale del rischio, non riconosciuta da Habermas, gli accordi collettivi che emergono dal discorso sarebbero anch'essi liberi da una razionalità tecnocratica completa. Essi quindi sono liberi dalle differenze di potere. Di conseguenza, il discorso è libero anche dalle distorsioni associate al potere ed è pertanto socialmente razionale. Ciò esprime la fiducia assoluta di Habermas nella razionalità sociale degli esseri umani.

Terzo elemento della TCA è il pragmatismo partecipativo. Il suo obiettivo è di essere utile al più ampio progetto della teoria critica: l'auto-emancipazione dell'umanità. Habermas, per esempio, non si preoccupa solo di sviluppare una descrizione della società basata sull'evidenza, ma anche una tavolozza normativa per creare una società migliore. Egli pensa che ciò si possa ottenere più facilmente

12 Habermas condivide con Chomsky la supposizione che tutti i linguaggi sono fondamentalmente strutturati allo stesso modo anche se suoni e regole differiscono da linguaggio a linguaggio.

se si sviluppano opportunità di comunicazione aperta, capaci di produrre decisioni socialmente razionali ampiamente accettate.

La conseguenza di un orientamento meta-teoretico di notevole ampiezza è che la TCA implicitamente fornisce linee guida per occuparsi non dei rischi in se stessi, ma delle prospettive che forniscono orientamenti sul rischio e la gestione del rischio. In breve, essa affronta il punto chiave che manca nei quadri teorici di Beck, Giddens e Luhmann. Come oggetto di percezione, il rischio può essere interpretato in modo diverso, in relazione al punto di vista di ciascun attore. Ma questo non preclude la possibilità che tutti gli attori prendano parte a un discorso razionale sul rischio e giungano a accordarsi sulle scelte di gestione sociale [cfr. Habermas 1971; 1984; 1987]. Questo discorso avviene non laddove si ottiene una risoluzione del conflitto tra posizioni in competizione (come per esempio accade nei modelli di risoluzione dei conflitti basati sulla teoria dei giochi), ma laddove si stabiliscono di comune accordo norme o valori sociali [cfr. Renn et al. 1993; Tuler e Webler 1995; Webler 1999]. I partecipanti al discorso non cercano di massimizzare o ottimizzare i risultati sulla base esclusivamente del proprio interesse. Tutti i partecipanti invece concordano volontariamente di accettare le regole del discorso con l'obiettivo di arrivare a principi comuni per stabilire e valutare pretese di valore, e per onorare tali principi attraverso il discorso. La base della partecipazione è la credenza che tali principi siano intuitivamente validi, che essi risuonano negli individui come parte della loro quotidiana esperienza di vita, e che essi si mostrano convincenti anche in situazioni in cui gli interessi personali possono essere danneggiati.

3.2. *Il disincanto del mondo della vita*

Habermas, sulla scia di Weber, concettualizza entrambi i domini (sistemi e mondo della vita) come disincantati: razionalizzati. Ma c'è una chiara e distinta differenza nelle premesse e direttive d'azione di ciascuna razionalità. Un calcolo strategico domina il dominio sistemico. È un calcolo di razionalità strumentale e controllo, un calcolo basato sull'idea che gli attori cercano di realizzare obiettivi prefissati per mezzo di un'azione mirata allo scopo basata sulla valutazione di

alternative. Jaeger et al. [2001] spiegano la logica e la storia di questa forma di razionalità e la definiscono il Paradigma dell'attore razionale (RAP). Secondo il RAP, obiettivi e finalità cui si annette valore sono progettati e considerati in base a un calcolo di razionalità strumentale e lo scopo consiste nel massimizzare o ottimizzare l'utilità o nel minimizzare qualche costrizione o rischio. Il RAP quindi non solo sintetizza le razionalità distinte dell'economia e della politica, i sistemi dominanti della modernità della TCA, ma è anche in grado di includere le razionalità emergenti, come l'ottimizzazione del rischio.

In netto contrasto a ciò, il mondo della vita è dominato da una preoccupazione per la spontaneità, la socialità, i legami sociali e lo sviluppo individuale – valori sociali importanti che stanno fuori dal calcolo del guadagno individuale. Il mondo della vita richiede forma e continuità, che sono precisamente i requisiti soddisfatti dalla cultura – norme, tradizioni e abitudini – e non dal calcolo intenzionale. È qui che evidenziamo il punto chiave del nostro ragionamento. Quello che Habermas ha perso nell'ignorare il rischio – questo il nostro punto centrale – è che la valutazione e l'analisi del rischio si sono sviluppati diventando un altro sistema basato sul calcolo razionale del RAP. Questa evoluzione della società del rischio ha introdotto una nuova tensione tra il mondo sistemico della razionalità calcolatrice e il mondo della vita. Mentre il mondo della vita ha sempre incorporato il rischio, una condizione necessaria alla vita in quanto tale, con l'emergere della società del rischio tale mondo si trova di fonte all'invasione della razionalità sistemica di un ulteriore sistema. Di ciò non esiste forse esempio migliore che la pratica di attribuire valore economico alla vita umana, come il valore di 6,1 milioni di dollari stabilito dall'Environmental Protection Agency americana [cfr. Ackerman, Heinzerling 2004].

3.3. *Tensioni evolutive*

La distinzione fatta da Habermas tra sistemi e mondo della vita è il risultato logico del suo orientamento evolutivo secondo cui le società umane si sono sviluppate lungo due traiettorie indipendenti: una materiale e una morale [cfr. Habermas 1991a]. L'idea di fondo, sulla quale Habermas [1975] sviluppa un'am-

pia gamma di questioni teoriche e morali, è che il mondo della vita nel tardo o avanzato capitalismo (di nuovo, nei nostri termini, modernità avanzata) è stato sempre più colonizzato. Colonizzazione significa estensione inappropriata dei confini di un dominio entro altri domini, che vengono governati dal colonizzatore, come avviene per l'estensione del calcolo economico al mondo della vita. Per esempio, i tentativi di applicare la razionalità sistemica (colonizzare) alle norme culturali porta spesso a irrazionalità sociale o a risultati grotteschi. Se una coppia romantica spiegasse il proprio attaccamento romantico come esito di un calcolo costi-benefici o risultato di condizioni di mercato, otterrebbe in cambio espressioni di sorpresa o di riprovazione.

Il colonizzatore nel tardo capitalismo della modernità avanzata non è altro che la razionalità strumentale del RAP. E, in quanto colonizzatore, il RAP non è solo penetrato, ma ha anche esteso la sua diffusione all'intero mondo della vita. Perfettamente adeguato al sistema economico e ad altri sistemi a razionalità strumentale, come l'analisi formale del rischio, il RAP è una razionalità inappropriata e disfunzionale per il mondo della vita. Come rilevato più sopra, il cambiamento tecnologico gioca un ruolo cruciale nella globalizzazione e nella transizione alla modernità avanzata. Con la rapida crescita della tecnologia, elemento sistemico che rappresenta una delle espressioni più radicate del RAP, una "coscienza tecnocratica", per usare le parole di Habermas [1975], si è estesa al mondo della vita. Ad accompagnare tale coscienza, come teorizzato da Beck e Giddens ma non da Habermas, c'è la coscienza di una società del rischio. Habermas, sulla scia di Marcuse [1964], coglie la colonizzazione tecnocratica del mondo della vita, descrivendola come sviluppo unilaterale della modernità. Ma non si avvede del *free rider* ineluttabile del veicolo tecnologico: il rischio.

Trasportato nel mondo della vita, il RAP e la sua coscienza tecnocratica fanno sì che l'univocità strumentale prevalga sugli standard normativi. Questi ultimi si applicano non solo ai partecipanti al discorso ma alla Società nel suo assieme, o almeno alle istituzioni o ad ampie fasce di popolazione. L'estensione di tali standard al rischio è diretta. Gli standard normativi nel dominio del rischio tecnologico e ecologico includono, per esempio, restrizioni all'inquinamento, limiti di esposizione e standard di prestazione per le tecnologie. Norme e regolamentazioni si applicano a tutti i potenziali emittenti o utenti, senza considerare se essi siano

o meno stati rappresentati nel discorso. La coscienza tecnologica, e lo strumento costituito dal RAP, rappresentano – dovrebbe essere chiaro – un effettivo impedimento alla comunicazione. Essi impediscono il riconoscimento o la creazione di significati culturali condivisi. Queste considerazioni conducono a una questione basilare per Habermas[13]: "Il nostro problema può quindi essere descritto come problema della relazione fra tecnologia e democrazia: come è possibile condurre il potere di controllo tecnico nell'alveo del consenso di cittadini che agiscono e interagiscono?" L'estensione logica è: "Come può il rischio essere posto sotto tale controllo? [Habermas 1970b, 57]"

3.4. *Discernimento involontario*

Uno splendido risultato della formulazione habarmasiana della competenza comunicativa è che, nonostante la sua intenzione di fondo di stabilire un quadro morale e praticabile per l'auto-emancipazione degli esseri umani tramite azione diretta, la TCA fornisce – forse accidentalmente – una risposta teorica a tre paradossi ricorrenti nella letteratura sul rischio. Paradossi che per decenni hanno rappresentato una sfida notevole per gli studiosi del rischio. Essi hanno costituito un enigma non solo per la teoria ma anche, cosa abbastanza importante, per i sistemi di gestione. A tutt'oggi di ciascun paradosso sono state al massimo fornite spiegazioni *ad hoc* e non c'è quadro teorico che li affronti tutti simultaneamente. Habermas senza dubbio ricondurrebbe questi tre paradossi alla perdurante tensione dialettica che si origina nelle azioni volte a colonizzare il mondo della vita che il sistema preposto a valutare i rischi tecnologici ambientali, imperniato sul RAP e la sua coscienza calcolatrice, pone in essere.

Primo, Habermas offre una comprensione teoretica, capace di preservare l'*agency*, dell'asimmetria tra miglioramento nelle oggettive condizioni di vita e credenza della gente che il mondo stia diventando più rischioso. Ciò si spiega con la tensione tra razionalità sistemica del RAP (con i suoi numeri oggettivi che mo-

13 Il rischio non è esplicitamente menzionato qui o altrove da Habermas, ma la sua proposizione continuerebbe a essere applicabile alla TCA anche se la parola "rischio" sostituisse la parola "tecnologia".

strano uno stabile incremento nelle aspettative di vita) e razionalità del mondo della vita, più interessata ad altre minacce alla vita, alla qualità della vita e ai significati culturali. Nel mondo della vita, la gente non si preoccupa di medie statistiche, ma della portata e tipologia delle morti (per esempio dovute a una catastrofe piuttosto che a malattie croniche e prolungate), della minaccia esistenziale alla propria sicurezza ontologica, della crescita delle vulnerabilità sociali e dell'incremento nelle disuguaglianze esperite riguardo alla distribuzione dei rischi.

Secondo, la TCA offre una spiegazione di un altro paradosso del rischio che appare di continuo: l'incommensurabilità tra eventi a bassa probabilità e conseguenze notevoli e eventi ad alta probabilità e conseguenze di portata minore. La gente percepisce queste due forme di rischio in modo asimmetrico. Praticamente sempre si preoccupa più dei rischi a bassa probabilità e conseguenze notevoli (come gli incidenti aerei, che contano un numero ridotto di morti per anno) che dei rischi ad alta probabilità e conseguenze di minor portata (come gli incidenti automobilistici, che contano molti morti per anno) [cfr. Walker, Covello 1984]. Questa risposta disorienta la prospettiva RAP della razionalità sistemica, ma è perfettamente comprensibile dal punto di vista della razionalità del mondo della vita. La razionalità sistemica (RAP) enfatizza la probabilità di effetti indesiderati e il numero complessivo di incidenti potenziali, mentre la razionalità del mondo della vita enfatizza il senso del modo in cui tali incidenti si verificano o le immagini pregnanti dei disastri fabbricati e il loro impatto sull'ordine sociale delle cose. In termini semplici nel mondo della vita, a differenza che nel mondo del RAP, non tutte le morti sono uguali. Inoltre, da un punto di vista amministrativo, il paradosso evidenzia anche il difficile dilemma se orientare gli sforzi organizzativi nella prima direzione (applicazione della razionalità sistemica) o nella seconda (razionalità di mondo della vita).

La tensione spiegata da Habermas tra le due razionalità, sistemica e di mondo della vita, spiega anche un terzo paradosso che si incontra continuamente. In certe decisioni di rischio, come la localizzazione di impianti per i rifiuti (inclusi rifiuti nucleari altamente pericolosi), l'empatia per le future generazioni (benessere intergenerazionale) è un tema saliente e di alta rilevanza per i cittadini [cfr. Norgaard 1994]. Di nuovo, questo contraddice il calcolo del RAP, il quale colloca il punto focale sugli obiettivi del decisore individuale e un

orizzonte temporale immediato, piuttosto che sugli interessi a lungo termine di chi non è ancora nato.

4. Conclusione

Un carattere chiave delle moderne società avanzate e dei processi di globalizzazione che connettono tali società è il rischio. Il rischio ha una presenza centrale nella modernità avanzata e la sua ubiquità è evidente nelle diffuse preoccupazioni riguardo a una varietà di rischi, da quelli drammatici (attacchi terroristici) a quelli complessi (energia nucleare), fino a quelli semplici e a rapida espansione (telefoni cellulari). La teoria sociale si impegna non solo a descrivere e spiegare processi sociali fondamentali come questi, ma anche a tratteggiare i conseguenti disturbi e paradossi che essi comportano, puntando nello stesso tempo l'indice sulle pressioni nei confronti del sistema politico e delle risorse disponibili per affrontarli. Cosa ancora più importante, la teoria può definire le grandi sfide gestionali cui occorre rispondere per assicurare la sostenibilità e perpetuazione delle società.

In questo articolo, abbiamo distillato e sintetizzato il lavoro di Beck, Giddens e Luhmann. Abbiamo ragionato sulla logica delle loro teorie per quanto riguarda il rischio: rischio per intere società, singoli attori sociali e ecosistemi che sostengono entrambi. Le visioni del moderno mondo avanzato di ciascuno dei tre teorici convergono su una idea di fondo: lo sviluppo della tecnologia e la corrispondente incertezza prodotta – il rischio – ha creato nelle fasi avanzate della modernità un mondo dominato da un meccanismo inarrestabile. Tale meccanismo, che implica un processo senza fine di spinta e accelerazione, si scontra con il bisogno di stabilità e continuità sociale e con valori tradizionali di tipo tribale, religioso e etnico. Esso, inoltre, minaccia sempre più di produrre crisi ecologiche e di altro genere.

Pertanto, mentre questo meccanismo spinge in su la materialità, esso è allo stesso tempo tirato giù dal peso di rischi che crescono così rapidamente per numero, portata, effetti, diffusione e esiti catastrofici, di modo che tanto i sistemi sociali che le capacità gestionali della società sono potenzialmente sopraffatti. In effetti, ciò può essere interpretato come crisi gestionale della modernità avanzata, racchiusa nella nostra domanda di apertura: "Stiamo producendo rischi a una

velocità superiore a quella necessaria per comprenderli e gestirli con successo?" Il meccanismo inarrestabile della società del rischio descritta da queste teorie è inevitabilmente pieno di paradossi strutturali e dilemmi morali. Qual è la via per uscire da questa situazione spiacevole? La risposta comune ai tre teorici della società del rischio è: "Non ce n'è nessuna, questo è il fatto compiuto della modernità avanzata". La speranza è di monitorare, evitare quando possibile, mitigare, regolare e adattarsi agli effetti peggiori. Per Luhmann, questo sarebbe presumibilmente uno dei risultati dell'esame auto-referenziale delle conseguenze ecologiche del funzionamento dei sistemi. Giddens e Beck, attribuendo un ruolo più attivo alle azioni e istituzioni sociali, concordano che il mezzo per muoversi su questa strada può essere solo una ricostituita forma di democrazia; non una qualsiasi versione di socialismo politico. Tutti e tre gli studiosi assegnano inoltre un ruolo cruciale ai movimenti sociali, e per Giddens [1990] e Beck [1995], vi è pure un ruolo per una scienza trasformata. Ma questo tratteggio, incompleto come modello per una azione specifica, ci porta alla teoria critica di Habermas (TCA), come via per affrontare la questione della democratizzazione della gestione sociale dei rischi.

L'analisi in due fasi di Habermas, da una diagnosi della crescente ingerenza dei sistemi nel mondo della vita alla perorazione di un rinnovato discorso razionale, si basa su una fiducia di fondo nel linguaggio e la sua universalità come mezzo per una interazione razionale. Pertanto, egli reintegra teoreticamente l'attore sociale non solo nel contesto della subpolitica di Beck ma anche in un contesto di contenuti di carattere attivo, razionale e normativo. In aggiunta, Habermas sottolinea il più ampio contesto, il mondo della vita o *lebenswelt*, e il mezzo, la comunicazione aperta, di un discorso e una azione razionale. Il risultato complessivo è una cornice significativa sia allo scopo di comprendere meglio il mondo della modernità avanzata, sia per affrontare in modo razionale il problema principale di quest'ultimo: la grande sfida della gestione dei rischi globali. Nonostante la loro incompletezza, le teorie del rischio di Beck, Giddens e Luhmann hanno senza dubbio aperto la nostra coscienza teorica alla centralità del rischio nella modernità avanzata. Questo è vero specialmente per quanto riguarda le loro indicazioni per correggere disequilibri e disturbi della modernità avanzata. Con la loro attenzione al rischio e le analisi delle risposte istituzionali ad esso, questi autori offrono

una prospettiva coerente e un vocabolario teorico per comprendere la traiettoria di rischio della modernità avanzata. Anche la teoria comunicativa di Habermas è incompleta[14]. È incompleta in quanto non vede il ruolo centrale svolto dal rischio nella modernità avanzata. Nonostante i loro inconvenienti specifici, messi assieme tutti e quattro i quadri, essi forniscono il tipo di visione necessaria per guidare le soluzioni alla grande sfida posta dalla crescita esplosiva e dalla portata globale dei rischi. Vi è qui la speranza di una gestione democratica della società del rischio. La speranza che alla domanda di fondo – "Stanno le società creando rischi più rapidamente di quanto riescano a capire e gestire?" – si possa rispondere con un sonoro "no".

14 Prese nel loro assieme, tutte e quattro le teorie esaminate non offrono prescrizioni per svincolarsi da costrizioni globali come il tribalismo, il conflitto etnico, le divisioni postcoloniali o magari i conflitti transnazionali. Queste omissioni sono o potenzialmente fatali a tutte e quattro le teorie oppure indicano la necessità di specificare il campo di applicazione (p. es. solo le società che hanno fatto esperienza di processi democratici) di ciascuna di esse.

Bibliografia

Ackerman, F., Heinzerling, L.
2004 *Priceless*, New Press, New York.

Andersen, S., Burns, T.
1995 *The European Community and the Erosion of Parliamentary Democracy*, in S. Andersen, K. Eliassen (a cura di), *European Union—How Democratic Is It?*, Sage, London, pp. 227-251.

Apel, K.
1992 *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik*, in K. Apel, M. Kettner (a cura di), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 29-61.

Beck, U.
1992a *From Industrial Society to the Risk Society*, Theory, Culture, and Society, 9, pp. 97-123.
1992b *Risk Society*, Sage, London.
1994 *The Reinvention of Politics*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization*, Stanford University Press., Stanford, pp. 1-55.
1995 *Ecological Enlightenment*, Humanities, New York .
1997a *The Reinvention of Politics*, Polity Press, Cambridge.
1997b *Subpolitics*, Organization and Environment, 10, pp. 52-65.
1998 *Democracy Without Enemies*, Polity Press, Cambridge.

Benhabib, S.
1992 *Autonomy, Modernity, and Community*, in A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe e A. Wellmer (a cura di), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MIT Press, pp 39-61.

Brulle, R.
1992 *Jürgen Habermas*, Human Ecology Bulletin, 8, pp. 29-40.
2002 *Habermas and Green Political Thought*, Environmental Politics, 11, pp. 1-20.

Bullard, R.
1990 *Dumping in Dixie*, Westview Press, Boulder (CO).

Chiles, J.
2001 *Inviting Disaster*, Harper Business, New York.

Diamond, J.
2005 *Collapse*, Penguin, New York.

Fuchs, S.
2001 *Against Essentialism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Fukuyama, F.
2002 *Our Posthuman Future*, Picador, New York.

Funtowicz, S., Ravetz, J.
1985 *Three Types of Risk Assessment*, in C. Whipple, V. Covello (a cura di), *Risk Analysis in the Private Sector*, New York, Plenum Press, pp. 217-231.
1993 *Science for the Post-Normal Age*, Futures, 25, pp. 739-752.

Giddens, A.
1984 *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley.
1987 *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge.
1990 *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
1991 *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford.
1994a *Beyond Left and Right*, Stanford University Press, Stanford.
1994b *Living in a Post-Traditional Society*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization*, Stanford University Press, Stanford, pp. 56-109.
1998 *The Third Way*, Polity Press, Cambridge.
2000a *Runaway World*, Routledge, Routledge.
2000b *The Third Way and Its Critics*, Polity Press, Cambridge.
2001 *The Global Third Way Debate*, Polity Press, Cambridge.

Habermas, J.
1970a *Towards a Theory of Communicative Competence*, Inquiry, 13, pp. 360-375.

1970b *Toward a Rational Society*, Beacon, Boston.
1971 *Knowledge and Human Interests*, Beacon, Boston.
1975 *Legitimation Crisis*, Beacon, Boston.
1984 *Theory of Communicative Action: Volume 1*, Beacon, Boston.
1987 *Theory of Communicative Action: Volume II*, Beacon, Boston.
1991a *Communication and the Evolution of Society*, Polity Press, Cambridge.
1991b *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge.
1996 *Comunicazione personale*, 3 giugno.

Jaeger, C., Renn, O., Rosa, E., Webler, T.
2001 *Risk, Uncertainty and Rational Action*, Earthscan, London.

Luhmann, N.
1982 *The World Society as a Social System*, International Journal of General Systems, 8, pp. 131-138.
1983 *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1989 *Ecological Communication*, Polity Press, Polity Press.
1990 *Technology, Environment, and Social Risk*, Industrial Crisis Quarterly, 4, pp. 223-231.
1993 *Risk*, Aldine de Gruyter.

Marcuse, H.
1964 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston.

National Research Council
1996 *Understanding Risk*, National Academies Press, Washington.

Norgaard, R.
1994 *Development Betrayed: The End of Progress and the Revisioning of the Future*, Routledge, London.

O'Brien, M.
1999 *Theorizing Modernity*, in M. O'Brien, S. Penna, C. Hay (a cura di), *Theorizing Modernity*, London, Addison Wesley Longman, pp. 17-38.

Pellow, D.
2000 *Environmental Inequality Formation*, American Behavioral Scientist, 43, pp. 581-601.

Perrow, C.
1999, *Normal Accidents*, Basic Books, New York.
2007 *The Next Catastrophe*, Princeton University Press, Princeton.

Renn, O., Webler, T.
1998 *Der kooperative Diskurs—Theoretische Grundlagen, Anforderungen, Möglichkeiten*, in O. Renn, H. Kastenholz, P. Schild, U. Wilhelm (a cura di), *Abfallpolitik im kooperativen Diskurs*, Hochschulverlag, Zurich, pp. 3-103.

Renn, O., Webler, T., Rakel, H., Dienel, P., Johnson, B.
1993 *Public Participation in Decision Making*, Policy Sciences, 26, pp. 189-214.

Renn, O., Webler, T., Wiedemann, P. (a cura di)
1995 *Fairness and Competence in Citizen Participation*, Kluwer, Dordecht.

Rosa, E.
1998 *Metatheoretical Foundations of Post-normal Risk*, Journal of Risk Research, 1, pp. 15-44.

Rosa, E., Clark, D.Jr.
1999 *Historical Routes to Technological Gridlock*, Research in Social Problems and Public Policy, 7, pp. 21-57.

Rosa, E., York, R., Dietz, T.
2004 *Tracking the Anthropogenic Drivers of Ecological Impacts*, AMBIO, 33, pp. 509-512.

Schnaiberg, A.
1980 *The Environment*, Oxford University Press, New York.

Short, Jr., J.
1984 *The Social Fabric at Risk*, American Sociological Review, 49, pp. 711-725.

Stehr, N.
2001 *The Fragility of Modern Societies*, Sage, London.

Tuler, S., Webler, T.
1995 *Process Evaluation for Discursive Decision Making in Environmental and Risk Policy*, Human Ecological Review, 2, pp. 62-74.

Walker, R., Covello V.
1984 *Low-probability High-consequence Risk Analysis*, Plenum Press, New York.

Warren, M.
1993 *Can Participatory Democracy Produce Better Selves?*, Political Psychology, 14, pp. 209-234.

Webler, T.
1995 *"Right" Discourse in Citizen Participation*, in O. Renn, T. Webler, P. Wiedemann (a cura di), *Fairness and Competence in Citizen Participation*, Dordrecht, Kluwer, pp. 35-68.
1999 *The Craft and Theory of Public Participation*, Risk Research, 2, pp. 55-71.

York, R., Rosa, E., Dietz, T.
2003 *Footprints on the Earth: The Environmental Consequences of Modernity*, American Sociological Review, 68, pp. 279-300.

Alfredo Agustoni

Mente ecologica e mente locale. Globalizzazione, ambiente e dimensione locale, al di là dell'età neotecnica

1. *Introduzione*

Parlando di globalizzazione e di realtà locali, stiamo facendo riferimento a fenomeni tipicamente "spaziali": l'abbattimento tecnologico delle distanze (con l'accresciuta mobilità e le inedite possibilità di comunicazione "simultanea" e despazializzata) intrattiene, come vedremo in seguito, una serie di rapporti contraddittori con la dimensione locale. D'altro canto, con altrettanta immediatezza, stiamo facendo riferimento ad aspetti e variabili di carattere "ecologico": nel corso della propria decimillenaria diaspora attraverso gli spazi del globo, i differenti gruppi umani si sono integrati, con i propri modi di vita e i propri "saperi", all'interno di equilibri ecologici la cui fragilità rischia di sfuggire alla nostra analisi, così come la complessità dei legami di tali contesti con gli equilibri globali. Le incrinature nella fiducia "sviluppista" caratteristica della cosiddetta "età dell'oro" (che almeno in parte è stata l'"età dell'oro nero") sembra fornirci occasione per un complesso di riflessioni critiche.

2. *Il lungo secolo del petrolio. L'umanità tra paleotecnica e neotecnica*

"Datemi il mulino a vento e vi darò il signore feudale, datemi la macchina a vapore e vi darò il padrone capitalista": in questa celebre e brutale sintesi della

loro "concezione materialistica della storia", Marx ed Engels [1958] sembrano quasi identificare le "forze produttive materiali" con le fonti energetiche prevalentemente utilizzate nelle diverse epoche storiche. Paiono seguire questo tentativo, sia pure in un'ottica non marxista, Geddes agli inizi del Novecento e, in una forma più compiuta, negli anni sessanta, lo storico americano Mumford [1964]. Ad un'epoca "antropotecnica" e "zootecnica", dove le principali fonti energetiche erano costituite dal lavoro servile e dalla forza degli animali (più o meno, questo corrisponde al marxiano "modo di produzione servile")[1], si sostituisce, nei secoli centrali del medioevo, un'epoca "eotecnica" (dove il vento, come fonte di energia, viene ad assumere un rilievo crescente), seguita a sua volta dall'epoca "paleotecnica" (quella del carbone, delle ferrovie, del telegrafo a fili: della prima industrializzazione dell'Europa) e "neotecnica" (l'epoca del petrolio, dell'automobile, delle telecomunicazoni, delle grandi *corporation* e della fabbrica fordista). Senza correre il rischio di cadere in una certa ingenuità deterministica, che forse a tratti informa il lavoro di Mumford, possiamo condividere l'affermazione di Roberts, per cui "si potrebbe ribattezzare la rivoluzione industriale "rivoluzione energetica", dal momento che le economie industriali dell'Ottocento non sarebbero nate e non si sarebbero sviluppate senza una parallela economia energetica a sostenerle (…). Paese dopo Paese, regione dopo regione, aumentò di pari passo la domanda di energia. Per soddisfare questa crescente domanda, dovette cambiare la stessa industria energetica" [Roberts 2004, 14].

Le tecniche d'estrazione del carbone conoscono straordinari avanzamenti nell'Inghilterra del primo Settecento, alla vigilia della rivoluzione industriale. La disponibilità di grandi quantità di combustibile fossile di buona qualità si lega ad una fondamentale trasformazione nell'uso del medesimo: da un utilizzo prevalentemente legato alla trasformazione dell'energia chimica in energia termica, si passa alla trasformazione della stessa in energia cinetica. L'energia del carbone non fa andare soltanto i macchinari delle fabbriche ma, a questo punto, anche treni e battelli a vapore: "Inevitabilmente, una così forte domanda portò sulla scena nuovi produttori. La Germania, la Francia, il Belgio seguiti, anche se con

1 È Janne [1963], allievo di Mumford, ad aggiungere l'epoca "antropotecnica" alle altre tre. Secondo Rocher [1988] l'epoca antropotecnica è stata a sua volta preceduta da un'epoca litotecnica.

un certo ritardo, dagli Stati Uniti (…). Prima del 1850, la maggior parte degli Americani non sapeva neppure che il carbone potesse bruciare, ma alla fine del secolo le miniere statunitensi producevano più di quelle inglesi" [ivi, 13-14].

Siamo, con questo, alla fine dell'Ottocento, nonché alle soglie di una nuova rivoluzione, che apre il nuovo secolo con un complesso d'innovazioni nel campo delle perforazioni petrolifere, proprio negli anni in cui la nascente industria automobilistica sta cercando il proprio combustibile d'elezione: nel 1903, anno del primo volo aereo, Henry Ford ha anche approntato il Modello A, la prima automobile a benzina. Le conseguenze dell'avvento della nuova era sono notevolissime, sul piano sia degli stili di vita (si pensi al crescente pendolarismo, allo *sprawl* urbano, al turismo di massa), sia dell'organizzazione economica e aziendale[2]: "Spindletop e le successive scoperte di giacimenti ancora più grandi in Texas, Oklahoma, Messico e Venezuela inondarono il mercato di milioni di barili di petrolio, dando all'industria nascente l'impulso di cui aveva bisogno (…) con la diminuzione del prezzo del petrolio, chi utilizzava il carbone lo abbandonò presto (…). Fu comunque il motore a combustione interna, alimentato a benzina, a sancire il definitivo dominio del petrolio" [ivi, 21]. Tali conseguenze sono rilevanti anche sul piano dei rapporti geopolitici e, in fin dei conti, dei rapporti tra stato ed economia: "Era ormai chiaro che l'attività petrolifera era divenuta qualcosa di più del semplice business (…) troppo importante per lasciarla in mano ai privati o alle leggi della domanda e dell'offerta (…) il greggio era un bene politico, soggetto non soltanto alle leggi della domanda e dell'offerta, ma anche all'agenda nazionale" [ivi, 24-25].

L'autore prosegue riportando il caso della Gran Bretagna. Quest'ultima, nel 1908, per non rimanere indietro nella corsa agli armamenti che la contrappone soprattutto alla Germania, decide di sostituire l'alimentazione della propria flotta militare, passando dal carbone al petrolio. La decisione, per un Paese ricco di carbone e assolutamente sprovvisto di petrolio, dà vita ad una sorta di circolo vizioso: per essere militarmente più potente, la Gran Bretagna si trova costretta a

2 Se alla Ford si inaugura l'organizzazione "taylorista", la Standard Oil di Rockfeller costituisce il primo esempio di azienda ad "integrazione verticale", che gestisce il processo produttivo dall'estrazione alla distribuzione finale, per ovviare gli inconvenienti che gli irregolari flussi petroliferi avevano sulle fasi intermedie del processo (raffinazione ecc.).

garantirsi di approvvigionamenti petroliferi, aumentando il proprio controllo sul Mediterraneo. Si trova, quindi, ad essere maggiormente dipendente dalla propria stessa potenza militare marittima. L'epoca del petrolio, qualificabile come "neotecnica" nel gergo di Mumford, sembra recare già *ab origine*, portandoli a maturazione nelle follie totalitarie del periodo interbellico, i caratteri di quella che numerosi studiosi, primo fra tutti Hobsbawm [2006], definiscono l'"età dell'oro" (1944-1971): un crescente intervento dello stato nell'economia e una crescente interdipendenza della sfera politica e di quella economica, con una decisa tendenza della prima ad esercitare sulla seconda un controllo egemonico; una forte fiducia nello sviluppo, di cui sembra farsi garante l'attività d'indirizzo razionale della sfera politica sulla potenziale anarchia della sfera economica; l'esplosione, nelle nazioni capitalistiche avanzate, dei consumi di massa e di una cultura "consumista"; il crescente peso, negli equilibri geopolitici, del fattore energetico.

Con grande maestria, per esempio, Corm [2005] illustra l'intreccio tra la guerra fredda, la decolonizzazione, la questione petrolifera e le dinamiche di potere locale nello sviluppo degli equilibri geopolitici mediorientali tra gli anni quaranta e settanta. L'Opec, nata nel 1960 per iniziativa del Venezuela, inizialmente "assomiglia ad un piccolo sindacato di percettori di provincia, che cercano di difendere il loro scarso potere d'acquisto di fronte al dinamismo e alla potenza delle società petrolifere" [Corm 2005, 51]. Farà tuttavia avvertire il proprio potere negli anni settanta, quando le due crisi petrolifere si collocheranno tra le concause del collasso dei meccanismi virtuosi dell'età dell'oro. Evidenzieranno in questo modo come tali equilibri poggiassero ampiamente, tra le altre cose, su prezzi tenuti artificialmente bassi dalle compagnie petrolifere, con l'effetto di accelerare artificialmente la scomparsa dell'economia a carbone e con un "crescente squilibrio nel corso degli anni tra la domanda e l'offerta, che l'irresponsabile gestione delle compagnie aveva oscurato" [ivi, 50].

3. *Lo spazio, "dimensione nascosta": l'oblio dei classici e il contributo di Innis*

Ma tutte le trasformazioni in questione risultano meno chiare se dimentichiamo che, anche grazie alle nuove fonti energetiche, ci stiamo muovendo in un mondo sempre più piccolo. Ancora agli inizi del XVIII secolo, ricorda lo

storico francese Chaunu [1974], esistono tre cerchi concentrici al cui interno si articolano le relazioni economiche e sociali. Nei pochi chilometri di raggio del primo, si scambia circa il 90% di ciò che è prodotto; nelle poche centinaia di chilometri quadrati del secondo, si scambia la gran parte del rimanente 10%. Il terzo cerchio, planetario, mobilita una quota crescente della produzione mondiale, che tuttavia non supera l'1%. Questo, in un contesto che, soprattutto a seguito delle scoperte geografiche della prima età moderna, sembra caratterizzarsi per un crescente livello di globalizzazione, quantomeno alla luce del ritratto che ce ne fornisce Braudel [1983]. "Il XVIII secolo, e soprattutto la sua seconda metà, rappresentano il momento nel quale questi equilibri ancestrali cominciano a vacillare (…). Una dinamica economica, commerciale e anche industriale sempre più insistente comincia a scontrarsi con la massiccia immobilità dell'insieme della società" [Castel 2007, 247].

L'Ottocento "paleotecnico" ha ridotto le distanze tra le diverse parti del globo attraverso i cavi del telegrafo, che dagli anni trenta del secolo funzionano ad impulsi elettrici, e grazie al treno e al battello a vapore. Il Novecento "neotecnico" lo fa attraverso l'automobile, il telefono, il telegrafo senza fili e la sua naturale evoluzione, cioè la radio, il telex, il radar e poi la televisione. Il primo cavo telefonico transcontinentale, nel 1956, ha per il breve secolo del petrolio la stessa rilevanza simbolica che il primo cavo telegrafico transoceanico, nel 1866, aveva avuto per il secolo del carbone. Come osserva acutamente Hugill [2002], nella sua attenta analisi del rapporto tra tecnologie comunicative e geopolitica, i due eventi evidenziano anche i mutati equilibri geopolitici planetari. I cavi che, a partire dagli anni sessanta dell'Ottocento, avvolgono il globo, sottolineano l'egemonia britannica nel campo delle telecomunicazioni, facendo della Gran Bretagna il centro del sistema delle telecomunicazioni mondiale. In generale, l'impegno britannico nello sviluppo di tecnologie comunicative, dovuto al fatto che essa "era un impero di estensione mondiale e, di conseguenza, investiva pesantemente nelle telecomunicazioni (…) ne rallentò il declino come potenza egemone e aiutò a garantire che il successore nell'esercizio dell'egemonia fossero gli Stati Uniti piuttosto che la Germania" [ivi, 326-327]. Soltanto dopo la seconda guerra mondiale, "gli Stati Uniti arrivarono alla fine a controllare, dopo il 1956, le telecomunicazioni

mondiali, attraverso i cavi analogici sottomarini della Bell e il sistema satellitare digitalizzato realizzato con Intelsat" [ivi, 340].

I classici, come dicevamo, con la sola parziale eccezione di Simmel, non sembrano avere attribuito un particolare rilievo, nella loro analisi della modernità, alla variabile spaziale, che nel loro lavoro sembra svolgere, entro una certa misura, il ruolo del convitato di pietra. Un tale oblio è per certi versi paradossale, perché l'epoca in cui scrivono Pareto, Simmel, Weber e Durkheim è attraversata dalle rivoluzioni di cui abbiamo appena parlato, che realizzano una "simultaneità despazializzata", il cui impatto sulle visioni del mondo e sull'esperienza quotidiana è stato brillantemente descritto da Kern [1998]. Può suonare quindi strano che il rilievo di una tale "simultaneità despazializzata" sia stata colta da ricostruzioni storiografiche di circa un secolo successive[3] (la cui attenzione è probabilmente comprensibile alla luce della nuova ondata d'innovazioni tecnologiche che a quel punto investe il pianeta), piuttosto che non dall'analisi sociologica dei contemporanei. Non manca al contrario chi, come Innis [1923; 1950; 1951; 1952] attribuisce a tale fattore un ruolo di primo piano, seguito in questo dal suo ben più celebre allievo, Mc Luhan. L'analisi storica che Innis propone dei rapporti tra la periferia (le zone più remote del Canada) e il centro (le aree urbane degli Stati Uniti), dalla fine del XVIII agli inizi del XX secolo, sottolinea la rilevanza cruciale di alcuni "mezzi di comunicazione": il treno, l'abbigliamento e il giornale. Il centro si dimostra in grado di procurarsi risorse (nella fattispecie legname e pellami) dalla periferia, grazie ad un rapido "mezzo di comunicazione", cioè di trasporto, che è il treno (quest'ultimo, rapidamente, soppianta le slitte). Restituisce poi le risorse drenate attraverso altri "mezzi di comunicazione", cioè di mediazione simbolica, che sono gli abiti all'ultima moda e i prodotti cartacei dell'industria editoriale. In questo modo, si configura quella che, con lo storico canadese, potremmo definire la relazione imperiale: un centro drena risorse materiali e restituisce risorse simboliche[4].

A questo punto, l'attenzione di Innis si sposta sulle popolazioni indiane del Canada settentrionale, sulle loro consuetudini, sulle loro pratiche comunicative e

3 Tra gli altri, ci riferiamo agli studi di Kern [1998] e Hugill [2002].

4 E quindi, con Durkheim, "modi di fare, di sentire e di pensare", ovvero, con Weber, "visioni del mondo".

sulle loro percezioni del mondo. Nel modo di comunicare e di attribuire un senso alla realtà che li circonda, caratteristico della loro cultura "orale", la dimensione espressiva e l'immediatezza emotiva del presente non hanno ancora ceduto il passo alla natura analitica e alla coerente sequenzialità del pensiero logico, proprie delle culture "scritte". In virtù del suo carattere di concatenamento di pensieri astratti, in cui ordinatamente gli effetti seguono le cause, il pensiero logico sostituisce ad una percezione frammentaria ed incoerente del tempo una concezione fondamentalmente lineare. Come conseguenza di questo tipo di rapporto di subordinazione simbolica, quelli che erano antichi "centri", autonomi nell'attribuire un senso al mondo, si trasformano in un'anonima periferia dipendente dalla logica del centro imperiale. Innis ha vissuto abbastanza da assistere alla motorizzazione di massa (quantomeno negli Stati Uniti), alla repentina diffusione di "nuove tecnologie comunicative" a cavallo tra XIX e XX secolo, ma il suo ragionamento si ferma al binomio ottocentesco treno-carta stampata. Nel suo lavoro troviamo alcune delle problematiche che diventano centrali nelle più recenti analisi della globalizzazione e che potremmo sintetizzare nei seguenti punti. Anzitutto, il rapporto problematico tra centro e periferia (dove, rispetto ai tempi in cui Innis lavora, oggi ci troviamo tipicamente di fronte ad una "geografia flessibile", cioè non più di fronte ad un centro industrialmente avanzato e ad una periferia arretrata, dove i rapporti tra l'uno e l'altra sono chiari, stabili e definiti). In secondo luogo, ed in stretto legame con questo primo aspetto, il problema dell'impatto sociale e culturale dei media (dei media scritti, come il giornale, ma anche di quelli che, al pari dell'abbigliamento "alla moda", legano piuttosto le proprie potenzialità al "linguaggio del corpo"). Terzo aspetto, il problema delle comunicazioni e della riduzione "tecnologica" degli spazi, che chiama immediatamente in causa un'altra problematica, cioè quella energetica. Infine, ed in stretto legame con quest'ulteriore punto, il problema delle risorse (pelli e legno, in questo caso) che il "sistema mondo" deve essere in grado di procurarsi.

Tornando al problema della comunicazione, il medium, la comunicazione mediata, introduce una rivoluzione nei rapporti tra gli uomini, lo spazio e il tempo, nel senso che svincola la comunicazione umana dall'immediata compresenza fisica. Le pareti dipinte delle grotte di Lascaux e di Altamira ci permettono, in un certo qual modo, di "ricevere", inaspettati destinatari, messaggi che sono stati

emessi in epoca glaciale. Di nuovo, Innis introduce una fondamentale distinzione. Da un lato, abbiamo mezzi di comunicazione *rigidi* (di "tipo 1"), dall'altro mezzi di comunicazione *flessibili* (di "tipo 2"). I primi utilizzano supporti pesanti o estremamente fragili, difficili comunque da trasportare, ma resistenti. Questo tipo di *medium* consente un'agevole controllo del tempo e, se non si dimostra ottimale nel coordinare in modo rapido ed efficace sistemi sociali complessi diffusi nello spazio, tende per altro verso a stabilizzare nel tempo determinati modelli d'organizzazione sociale e favorisce, tra il centro e la periferia, un'organizzazione di carattere decentrato e gerarchico. Pensiamo a quello straordinario *medium* che è la cattedrale medievale. Attorno alla miriade di messaggi e significati che essa sprigiona, si perpetuano riti e pratiche collettive che garantiscono continuità temporale ad un determinato ordine simbolico. Una struttura gerarchica che, dalla cattedrale di S. Pietro a Roma, va alle altre cattedrali e alle grandi abbazie, per scendere fino alle piccole chiese di campagna, consente un riconoscimento di quelle stesse forme e pratiche, nonché delle rappresentazioni religiose che vi si legano, attraverso i vasti spazi della cristianità medievale, evidenziando nel contempo, attraverso una precisa gerarchia dei luoghi, le relazioni gerarchiche interne alla collettività che è in questo modo spazialmente organizzata. Tale struttura attribuisce ai singoli centri autonomia, sottolineando le relazioni di subordinazione e sovrordinazione e garantendo il perpetuarsi di "modi di fare, di sentire, di pensare".

Una realtà di questo genere è in qualche modo rappresentata in una delle più significative espressioni della teoria sociologica del primo Novecento, la *Sociologia* di Simmel e, in particolare, nel capitolo sulle forme spaziali della società: "Tratterò alcuni esempi di questo fenomeno, che rappresenta propriamente un'azione reciproca tra la determinatezza sociologica interiore e quella spaziale. Per le chiese è una politica estremamente saggia, in periodi di diaspora, quella di istituire subito una cappella e una situazione stabile per la cura delle anime in tutti i luoghi in cui viva anche solo il più piccolo numero d'aderenti all'interno di un distretto. Questa fissazione locale diviene un centro di rotazione per le relazioni e la coesione dei fedeli (…) in questo la Chiesa cattolica è di gran lunga superiore a quella evangelica. Nella diaspora essa non aspetta una comunità formale di persone per costruirla spazialmente, ma comincia a costruirla attorno al nucleo

più piccolo, e questa localizzazione costituisce innumerevoli volte il punto di cristallizzazione di una vita comunitaria che cresce interiormente e numericamente" [Simmel 1998, 539]. Per tenere insieme in maniera dinamica gli elementi tra loro distanti in un gruppo spazialmente molto esteso – prosegue Simmel [ivi, 572] – le epoche molto sviluppate elaborano un sistema di mezzi molteplici, in primo luogo ogni aspetto uniforme della cultura oggettiva, il quale viene accompagnato dalla coscienza che esso è qui appunto il medesimo che si ritrova in ogni punto della stessa cerchia.

La nostra impressione è che al sociologo berlinese, che pure vive nell'epoca in cui le diaspore transoceaniche di milioni di europei sono accompagnate da un dirompente sviluppo dei mezzi di comunicazione, la logica dei media pesanti sia più familiare della logica dei media flessibili, la seconda delle due categorie considerate da Innis. Questi ultimi, nell'analisi proposta da Innis, sono mezzi di comunicazione leggeri, che consentono di controllare strategicamente lo spazio piuttosto che non di perpetuare un determinato modello nel tempo, di coordinare le differenti unità che sono disperse attraverso il pianeta. I mezzi di comunicazione flessibili danno vita a forme di relazionalità maggiormente estesa, centralizzata e meno gerarchica. Più che dalla ripetizione policentrica di un determinato modello, il legame è, in questo caso, garantito dalla connessione, dalla creazione di una socialità articolata in rete.

4. *Accumulazione economica, accumulazione politica*

Media pesanti e media leggeri, per lo meno in un primo tempo, giocano un ruolo di primaria importanza nella costruzione dello stato nazionale. I media pesanti (si pensi agli edifici pubblici, ai monumenti celebrativi, alle reliquie della storia recuperate e rilette alla luce della mitologia nazionale) hanno un enorme rilievo nello sviluppo di una ritualità pubblica e della connessa memoria comune di una "comunità immaginata" [cfr. Anderson 1998], in relazione con quei fenomeni congiunti che Mosse [2004] definisce la "nazionalizzazione delle masse" e Hobsbawm l'"invenzione della tradizione". La compressione delle distanze, garantita dall'innovazione tecnologica nel campo delle comunicazioni e dei tra-

sporti, conferisce allo Stato un controllo crescente sul proprio territorio e sulle popolazioni che vi sono stanziate – sulla loro quotidianità, sulle loro abitudini, sulle loro mentalità. Le comunità fondate sulla prossimità fisica, che nel mondo tradizionale sopra descritto da Chaunu non conoscevano alternativa funzionale, subiscono la concorrenza ideologica della "comunità immaginata" nazionale, che affonda le proprie radici e legittima la propria esistenza in un passato trasfigurato fino ad essere trasformato in mitologia.

Recuperando le parole di Arendt [2008], processo complementare all'accumulazione del capitale, nonché inscindibile dallo stesso, è l'accumulazione del potere politico da parte delle istituzioni statali, sotto forma di un controllo sempre più pervasivo dei propri territori e di una spinta espansionistica di carattere imperialistico: "un'illimitata accumulazione del potere rendeva possibile un'illimitata accumulazione del capitale (…). La concezione imperialistica dell'espansione come fine a se stessa fece la sua comparsa nel pensiero politico quando divenne evidente che una delle più importanti funzioni dello Stato nazionale sarebbe stata la costante estensione del potere (…). Il potere viene inteso come motore di ogni azione politica, che non si ferma mai, si alimenta da solo e corrisponde alla leggendaria interminabile accumulazione di denaro che genera denaro" [ivi, 191]. Il legame inscindibile tra l'accumulazione illimitata del capitale e l'accumulazione senza fine del potere politico si rese evidente allorché la prima "raggiunse i suoi limiti naturali, i confini della nazione, e la borghesia comprese che soltanto con un rinnovato processo di accumulazione del potere, all'insegna dell'"espansione è tutto", sarebbe stato possibile riavviare il vecchio motore" [ivi, 200-201]. In poche parole (e questo costituisce, a nostro modo di vedere, l'aspetto dell'opera di Arendt maggiormente attuale nell'interpretazione del tempo presente, come vedremo tra poco), "le crisi che aprirono l'epoca dell'imperialismo, fecero capire per la prima volta alla borghesia che *il peccato originale d'estorsione*, che secoli prima aveva consentito l'"accumulazione primitiva del capitale" (…) *doveva essere ripetuto in futuro affinché il motore non si arrestasse* all'improvviso" [ivi, 200-201]. Questo, a dispetto delle variegate connotazioni ideologiche dietro cui può nascondersi la logica dell'accumulazione illimitata del potere, tanto che "la necessità del processo d'accumulazione del potere per la difesa dell'accumulazione del capitale determinò l'ideologia "progressista" del tardo XIX secolo, preannunciando l'ascesa

dell'imperialismo (…). [Mentre] nell'epoca dell'imperialismo l'élite scoprì presto che la sete di potere, su cui era imperniata la sua filosofia, poteva essere soddisfatta solo con la distruzione. Questo fu il motivo essenziale del suo nichilismo che, particolarmente vistoso in Francia al passaggio del secolo e in Germania negli anni venti, sostituì la volgare superstizione del progresso con l'altrettanto volgare superstizione del disastro" [ivi, 199-201].

5. *Ancora il secolo degli idrocarburi? Globalizzazione, dimensione locale e questione ambientale*

I contributi citati di Innis e di Arendt risalgono ai primordi di quella che abbiamo sopra definito l'età dell'oro, mentre il lavoro di Mumford risale al suo apogeo, nella prima metà degli anni sessanta. L'età dell'oro, come si diceva, è caratterizzata da elevati tassi di crescita che si spiegano in virtù della presenza di una fonte energetica artificialmente calmierata e di un'elevata domanda di beni, grazie alle crescenti disponibilità economiche a livello di massa, quantomeno nei paesi industriali avanzati, e alla parallela diffusione di una cultura del consumo. Sembra possibile applicare allo "sviluppismo" dell'epoca le critiche che Benjamin rivolgeva polemicamente alla socialdemocrazia tedesca, in seno alla quale "il conformismo, che è stato sempre di casa (…) non riguarda soltanto la tattica politica, ma anche le idee economiche (…). Nulla ha corrotto la classe operaia tedesca come l'opinione di nuotare nella corrente. Lo sviluppo tecnico era il filo della corrente con cui credeva di nuotare. Di qui, c'era solo un passo all'illusione che il lavoro di fabbrica, trovandosi nella direzione del progresso tecnico, fosse già un'azione politica (…). Il lavoro, come è ormai concepito, si risolve nello sfruttamento della natura, che viene opposto – con ingenuo compiacimento – allo sfruttamento del proletariato" [Benjamin 2008, 81-82]. Nel quadro dell'ottimismo "sviluppista" della *golden age*, non manca chi sottolinea, in ogni caso, la naturale tendenza del capitalismo verso la stagnazione [cfr. Baran, Sweezy 1966], nonché il carattere "drogato" della crescita dell'epoca. Drogato, in particolare, da una domanda di beni di consumo relativamente sostenuta, ma destinata ad una repentina saturazione, nonché da un'elevata domanda pubblica, solo parzialmen-

te legata alla costruzione del *welfare state*, ma, in buona parte, legata alle spese militari: dapprima, la seconda guerra mondiale e il Piano Marshall riuscirono a dare all'economia americana quella boccata d'ossigeno che il *New Deal* non si era rivelato capace di garantire; in seguito, la corsa agli armamenti legata alla guerra fredda finì per svolgere, parzialmente, quel medesimo ruolo [cfr. Bellamy, Foster, Magdoff 2008].

Rispetto all'età dell'imperialismo e agli incubi del ventennio interbellico, che Arendt descrive nel suo lavoro, ci troviamo in un contesto storico e politico assai differente, ma il processo di accumulazione del potere politico non sembra essersi arrestato. L'intervento dello Stato sembra esercitare (al di qua della cortina di ferro) un ruolo di primo piano nel garantire la continuità dell'accumulazione capitalistica. L'avvento di nuovi beni sul mercato sembra fare altrettanto, creando interessanti occasioni d'investimento. Per non fare che un esempio, l'industria automobilistica non invade soltanto di veicoli le strade e i sogni dei consumatori dei Paesi industriali avanzati, trasformandosi in occasione d'investimento, ma apre ulteriori significative occasioni d'investimento, per esempio in termini di "urbanizzazione del capitale" [cfr. Harvey 1989]: costruzione di strade, autostrade, stazioni di servizio, realizzazione di centri commerciali possibili in virtù della crescente mobilità, e di altre infrastrutture parimenti destinate a modificare i paesaggi della nostra esistenza quotidiana.

A partire dagli anni settanta, nel momento in cui la crisi dell'"età dell'oro" si faceva sempre più evidente, una nuova ondata d'innovazioni tecnologiche ha investito la nostra quotidianità. Si tratta di una situazione abbastanza consueta, stando alla teoria dei cicli di Kondratieff, in concomitanza con la conclusione di un ciclo d'accumulazione, come la stessa "*golden age*" era stata, allorché i capitali si mettono in cerca di nuovi sbocchi e nuove occasioni di investimento. Si tratta, in linea di massima, di un complesso di fattori tra loro strettamente connessi, tanto da ricordare i fenomeni di "estinzione di massa", mirabilmente descritti da Gould e Lewotine: interi complessi di tecnologie e forme di organizzazione economica e sociale sono resi obsoleti e sostituiti da nuovi complessi. Rimane il fatto che, come osserva Hugill [2002], l'ulteriore spostamento in direzione di tecnologie che Innis definiva di "tipo 2", ovvero flessibili e meno costose, non attribuisce all'ultima rivoluzione tecnologica un potenziale "anticiclico" parago-

nabile a quello delle precedenti (in particolare, come si è visto, al potenziale scatenato dall'avvento dell'automobile e, soprattutto, dalla motorizzazione di massa del dopoguerra). Contribuisce tuttavia alla costruzione di uno spazio despazializzato, fatto di simultaneità e reversibilità [cfr. Castells 2004a], che costituisce l'"infrastruttura planetaria" di un altro fenomeno, da molti definito "finanziarizzazione dell'economia" [cfr. Sweezy, Magdoff 1987; Harvey 2005; Bellamy, Foster, Magdoff 2008]: in mancanza di sbocchi produttivi, il capitale si indirizza verso una crescente sfera d'improduttività finanziaria, dove la relazione marxiana denaro – merce – denaro è sostituita da una relazione denaro – denaro. Di nuovo alla ricerca di occasioni d'investimento, i capitali globalizzati danno vita ad un fenomeno che Harvey [2006] definisce di "nuova *enclosure*", ovvero di "accumulazione per espropriazione" e Shiva [2004] "economia del Far West". Quest'ultima consiste nella sussunzione all'interno del sistema capitalistico di realtà che in precedenza gli erano estranee: parliamo di beni pubblici, magari legati al settore dell'industria pubblica o alle istituzioni di *welfare* (sanità, istruzione), o di "beni comuni" che non erano mai stati, in precedenza, oggetto di appropriazione alcuna: "Fu nei campi minerari dell'Occidente americano che il concetto da Far West di proprietà privata e la regola dell'appropriazione emersero per la prima volta. La dottrina dell'appropriazione stabiliva il diritto assoluto per priorità, ivi compreso quello di comprare e vendere l'acqua" [Shiva 2004, 36].

L'acqua, il potenziale "oro blu" di un secolo caratterizzato da un numero crescente di persone assetate, costituisce a questo proposito un esempio per eccellenza (fino al limite del patrimonio genetico, delle varietà biologiche che diventano oggetto di brevetto): "Sul fatto che il mondo si trovi di fronte ad una crisi idrica tutti sono d'accordo (…). A spiegare la crisi dell'acqua ci sono due paradigmi contrastanti: il paradigma di mercato e quello ecologico. Il primo vede la scarsità idrica come un problema derivante dall'assenza di un commercio dell'acqua (…). I presupposti del mercato non vedono i limiti ecologici imposti dal ciclo dell'acqua, né quelli economici imposti dalla povertà. L'ipersfruttamento dell'acqua e la sua scarsità assoluta" [ivi, 31]. Così, "sotto le mentite spoglie dello Stato anonimo, i ricchi e i potenti usano lo stato per togliere l'acqua alla natura e alla gente" [Ivi, 38]. Questo, con buona pace di chi, soprattutto negli anni novanta, in un contesto di emergente consapevolezza della realtà della globalizzazione, ha

ritenuto che quest'ultima e la fine dell'"età dell'oro" abbiano in qualche modo inficiato la teoria di Arendt ed interrotto il processo di accumulazione del potere politico, conducendo, al limite, ad una progressiva obsolescenza della politica statale, nel quadro di una cittadinanza cosmopolita in un ordine planetario liberale [cfr. Guehenno 1993; Ohmae 1996].

L'effetto è stato, semmai, quello che Sassen [2008] ha definito il "disincastro territoriale", ovvero la redistribuzione del potere, da un lato verso l'alto, con la cessione, da parte degli Stati, di quote della propria sovranità ad istituzioni transnazionali, il cui operato è difficilmente sottoponibile a forme di controllo democratico; dall'altra verso il basso, attraverso la cessione di un complesso di prerogative centrali a livelli amministrativi minori (regionali, municipali): il passaggio da un *welfare* "universalistico" ad una territorializzazione del *welfare* è, a questo proposito, indicativa. "Processi e formazioni globali possono avere, e hanno, un effetto destabilizzante sulla gerarchia scalare imperniata sullo Stato nazione (…). Il progetto globale di potenti imprese, le nuove capacità tecniche associate alle tecnologie d'informazione e comunicazione e l'aumento delle componenti sopranazionali nell'attività dello Stato, stanno cominciando a costruire scalarità strategiche al di là di quella nazionale" [ivi, 225, 14-15]. La territorializzazione delle politiche coincide anche, in molti settori, con una progressiva evanescenza dei confini tra pubblico e privato, dove soggetti privati (economici e non) vengono in misura crescente coinvolti nei processi di *governance* e la gestione di un numero crescente di servizi viene appaltata a realtà private. Questo travaso di potere verso l'alto e verso il basso ha, in qualche modo, luogo nel contesto di quello che Veltz [1996] e Pichierri [1997] definiscono, rispettivamente, "economia arcipelago" e "modello anseatico": un'economia a rete, integrata a livello planetario e a geometria variabile, che enfatizza maggiormente il ruolo economico dei "nodi" locali e regionali che non dei contenitori nazionali. Lo Stato si vede limitato, nelle sue prerogative, dalle direttive provenienti dall'alto e dalle pressioni provenienti dal basso. Comunque esso sembra avere conservato un ruolo di primo piano nella gestione degli scenari globali, come dimostrano le vicissitudini geopolitiche degli ultimi due decenni. All'interno dei suoi territori conserva un ruolo di primo piano, arbitro nelle diverse forme di *governance*. Diventa centrale nella legittimazione delle istituzioni statali e delle élite politiche il problema della

sicurezza, della lotta al crimine, che finisce per costituire una delle più rilevanti *issue* politiche e delle principali fonti di preoccupazione per l'opinione pubblica [cfr. Simon 2008].

Di nuovo il secolo degli idrocarburi? In una situazione di incertezza relativa alle opzioni energetiche, il controllo della risorsa petrolifera non sembra avere perduto il rilievo esercitato nell'"età dell'oro": "L'economia del petrolio non è certo figlia del nostro secolo, eppure cerca ancora ostinatamente ed arrogantemente di governarlo" [Pitasi 2007, 15]. Le decisioni del governo provvisorio di Bagdad circa lo sfruttamento dei giacimenti iracheni si rivelano a questo proposito significative.

6. *Concludendo: monocolture, monoculture e saperi locali*

Torniamo agli interrogativi che ci eravamo inizialmente proposti per constatare che la globalizzazione, nel suo caratterizzarsi come abbattimento delle distanze tecnologicamente indotto, intrattiene un rapporto ambivalente con le realtà locali. All'enfatizzazione del ruolo di determinati contesti regionali e locali, in relazione con quello che Sassen [2002; 2008] definisce la "nuova geografia della centralità", si collega quella che, con Sennett [2006], potremmo definirne la "doratura", cioè l'esigenza di creare un'immagine differenziale, un'identità, nel quadro di un ordine spaziale fondamentalmente indifferenziato, per attirare determinati flussi (turistici, di capitale, ecc.): una sintesi appositamente studiata di qualità ambientale e storia sembra svolgere un ruolo di primo piano nella costruzione di una simile identità che, per altro verso, assume una crescente rilevanza politica, nel quadro della crisi delle forme politiche tradizionali [cfr. Castells 2004b].

D'altro lato, le realtà locali (come contesti ambientali e come quadro della vita quotidiana) sono soggette alle ripercussioni delle dinamiche globali. La distruzione delle mangrovie nel Sud Est asiatico, legata alla coltura dei gamberi per il mercato globale, è alla base di una serie di ripercussioni ecologiche, come un'accresciuta distruttività delle alluvioni ed una progressiva salinizzazione e desertificazione dei suoli. La distruzione della mangrovia, per tali motivi, rende i territori in questione maggiormente soggetti alle conseguenze dei cambiamenti

climatici. Si tratta di fenomeni destinati a produrre profughi ambientali, che alimentano il gigantismo urbano delle periferie del mondo e, forse, prendono in seguito la via dell'Europa e dell'America Settentrionale [cfr. Shiva 2004; Sassen 2002]. La coltura dei gamberi, come quella degli eucalipti in India [cfr. Shiva 2000], sembra un tipico esempio di "monocoltura della mente", dove esiste un legame inscindibile tra la "cultura" e la "coltura", tanto che "le monocolture prima invadono la mente e poi si trasferiscono nella pratica" [ivi, 11]. Una cultura univocamente improntata a criteri di ottimizzazione nella resa, lamenta l'ecologista indiana, si traduce in colture destinate alla distruzione degli ecosistemi, intesi come complessi equilibri ecologici al cui interno i "saperi locali"[5] sono intimamente integrati. Una simile mono-cultura, prosegue Shiva, era già ampiamente presente nello "sviluppismo" dell'"età dell'oro", in progetti di sviluppo ad un tempo semplicistici e faraonici (dalla "rivoluzione verde" alla realizzazione di gigantesche dighe), prodotto di un sapere tecnocratico del tutto avulso dalle specificità dei contesti locali. La ritroviamo nella filosofia delle "nuove *enclosure*", per cui solo l'appropriazione privata, finalizzata al profitto, è in grado di garantire una gestione "efficiente" delle risorse.

"Le montagne – leggiamo sul rapporto *Mountain Watch* del 2002 – possono essere concepite come un'isola di biodiversità circondata dalle monocolture". Nel 2002 si è svolto a Bishkek, in Kirghizistan, il summit mondiale dedicato agli ecosistemi montani, in occasione del quale è stato stilato il rapporto citato. Tali ecosistemi sono estremamente fragili, quanto ricchi d'identità e di biodiversità, e parimenti soggetti a forme di *stress* globale. Anche i territori montani si spopolano, e tra il degrado ambientale e lo spopolamento si istituisce una sorta di circolo vizioso, che vede la montagna perdere i propri custodi e i loro "saperi locali", che erano parte di equilibri ecologici sedimentati nei millenni.

Se i processi globali investono i contesti locali, le trasformazioni che interessano questi ultimi non mancano di far sentire il proprio impatto a livello globale. Fenomeni come la recrudescenza di malattie a nostro dire "antiche" basterebbe a commentare quanto appena sostenuto. Tubercolosi e malaria sono le malattie

5 Si tratta della *lay knowledge* della vita quotidiana, la cui delegittimazione a solo vantaggio di saperi specialistici e univocamente quantificabili costituisce, a dire di Peter Dickens [1996], uno degli aspetti dell'alienazione contemporanea.

di cui, nel nostro Paese, morivano i nostri antenati, ma sono anche le principali cause di morte a livello planetario. Situazioni legate alle dinamiche globali (menzionavamo sopra il caso del gigantismo urbano delle periferie del mondo e della precarietà delle condizioni di vita al loro interno) non sono prive di legami con la crescente diffusione di tali morbi che, in un mondo caratterizzato da distanze ridotte e da accresciuti flussi umani, non sono così lontani dalle nostre stesse case.

Bibliografia

Anderson, B.
1998 *Comunità immaginate*, Manifesto Libri, Roma.

Arendt, H.
2008 *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino.

Baran, P., Sweezy, P.
1966 *Monopoly Capital. An Essay on the American Economy and Social Order*, Monthly Review Press, New York.

Bellamy Foster, J., Magdoff, F.
2008 *The Great Financial Crisis*, Monthly Review Press, New York.

Benjamin, W.
2008 *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

Braudel, F.
1983 *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Einaudi, Torino.

Castel, R.
2007 *Le metamorfosi della questione sociale. Cronache del salariato*, Sellino, Avellino.

Castells, M.
2004a *L'emergere della società in rete*, Università Bocconi, Milano.
2004b *Il potere delle identità*, Università Bocconi, Milano.

Chaunu, P.
1974 *Histoire, science sociale: la durée, l'éspace et l'homme à l'époque moderne*, SEES, Paris.

Corm, G.
2005 *Petrolio e rivoluzione*, Jaca Book, Milano.

Dickens, P.
1996 *Reconstructing Nature: Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, Routledge, London.

Guehenno, J.
1993 *La fine della democrazia*, Rizzoli, Milano.

Harvey, D.
1989 *L'esperienza urbana*, il Saggiatore, Milano.
2005 *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano.
2006 *La guerra perpetua*, il Saggiatore, Milano.

Hobsbawm, E.
2006 *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.

Hugill, P.
2002 *Breve storia delle telecomunicazioni mondiali*, Feltrinelli, Milano.

Innis, H.
1923 *A History of the Canadian Pacific Railway*, Toronto University Press, Toronto.
1950 *Empire and Commnications*, Clarendon Press, Oxford.
1951 *The Bias of Communication*, University of Toronto Press, Toronto.
1952 *Changing Concepts of Time*, Toronto University Press, Toronto.

Janne, H.
1963 *La technique et le système sociale*, in H. Janne et al. (a cura di), *Technique, développement economique et democratie*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.

Kern, S.
1998 *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna.

Marx, K., Engels, F.
1958 *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

Mosse, G.
2004 *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna.

Mumford, L.
1964 *Tecnica e cultura*, il Saggiatore, Milano.

Ohmae, K.
1996 *La fine dello stato nazione*, Baldini e Castoldi, Milano.

Pichierri, A.
1997 *Città stato. Economia e politica nel modello anseatico*, Marsilio, Venezia.

Pitasi, A.
2007 *Sfide del nostro tempo*, Aracne, Roma.

Roberts, P.
2004 *Dopo il petrolio*, Einaudi, Torino.

Rocher, G.
1988 *Introduzione alla sociologia generale*, Sugarco, Milano.

Sassen, S.
2002 *Globalizzati e scontenti*, il Saggiatore, Milano.
2008 *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino.

Sennett, R.
2006 *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna.

Shiva, V.
2000 *Monocolture della mente*, Einaudi, Torino.
2004 *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano.

Simmel, G.
1998, *Sociologia*, Comunità, Milano.

Simon, J.
2008 *La politica della paura*, Cortina, Milano.

Sweezy, P., Magdoff, F.
1987 *Stagnation and the Financial Explosion*, Monthly Review Press, New York.

Veltz, P.
1996 *Mondialisation, villes et territoirs*, PUF, Paris.

Giorgio Osti

Energia e società: alcuni elementi di base

1. *Introduzione*

Il problema energetico è in questa fase storica di grande attualità. I governi dei Paesi occidentali sono impegnati in ambiziosi piani per un uso più razionale dell'energia. Ne è testimone il pacchetto di misure dell'Unione Europea che con efficace slogan è stato definito 20-20-20. Venti per cento di energia da fonti rinnovabili, 20 per cento di incremento dell'efficienza energetica, 20 per cento di riduzione dei gas climateranti. Questa linea di condotta si somma ad antiche preoccupazioni relative alla sicurezza degli approvvigionamenti, preoccupazioni che hanno pesanti ripercussioni di tipo geopolitico, data la concentrazione spaziale delle maggiori fonti. Come per il cibo, anche per l'energia vi è un'ampia considerazione per la sicurezza nazionale. Ma mentre il cibo ha fonti diffuse, derivanti da centinaia di migliaia di aziende agricole e di pesca, per l'energia si presenta la duplice concentrazione delle fonti e delle imprese in grado di fornire energia. Gli aspetti geopolitici ed economico-commerciali dell'approvvigionamento energetico sono stati, e sono tutt'ora, al centro di ampi studi e trattazioni, mentre l'aspetto più propriamente sociale del fenomeno è stato in larga misura trascurato. La ragione di ciò sta probabilmente proprio nell'elevata concentrazione delle moderne fonti energetiche. Gas, petrolio e uranio richiedono trattamenti che nel tempo hanno prodotto l'affermarsi di grandi imprese nazionali e multinazionali. Per le citate ragioni di sicurezza, queste imprese sono entrate in circuiti speciali che ne hanno decretato l'isolamento dalla società. Acqua e carbone, seppure più diffuse

sul territorio, hanno subito la stessa sorte; mentre solo la legna ha mantenuto un accesso "popolare", ma al prezzo di essere del tutto marginale nell'economia energetica di ciascun Paese.

Ora, invece, il tradizionale isolamento del settore energetico rappresenta un problema sotto diversi profili. È in contrasto con i principi democratici di condivisione allargata delle scelte, non rispetta i dettami della trasparenza e completezza dell'informazione, mortifica i tentativi di trovare soluzioni alternative alle fonti tradizionali, crea concentrazioni di potere tecnico e finanziario capaci di condizionare i governi nazionali e sovranazionali. Non da ultimo, l'isolamento relativo del sistema energetico preoccupa per la scarsa capacità interna di riformarsi e di tenere in conto l'esaurimento delle principali fonti. Isolamento significa infatti poca permeabilità a istanze innovative provenienti ad esempio dai fruitori di energia. Per tutte queste ragioni, una maggiore interpenetrazione fra società e settore energetico viene vista come salutare ed auspicabile. Tuttavia, una simile interazione è stata poco tematizzata; in particolare, la sociologia ha per ora dimostrato scarso interesse per la materia. L'articolo si pone l'obiettivo non certo di colmare tale lacuna, ma di avviare alcune piste di riflessione teorica sull'argomento. Il testo è articolato in quattro parti, corrispondenti ad altrettanti filoni teorici che potrebbero gettare luce sul nuovo rapporto fra energia e società.

2. *L'approccio ecologico alla relazione energia-società*

Possiamo inquadrare la complessa relazione società-energia con uno dei primi approcci che hanno permesso di "scoprire" la questione ambientale. Si tratta di quell'approccio ecologico che, grazie ad autori come Dunlap e Catton [1994], ha consentito di mettere in luce l'esistenza di un *bias* negativo della sociologia nei confronti dell'ambiente. La preoccupazione per spiegazioni del tutto sociali dei fenomeni sociali, secondo l'invito di Durkheim [1897], oppure la paura di cadere in forme di determinismo biologico secondo quanto riferisce Acot [1988], hanno spinto i sociologi a trascurare del tutto i pesanti condizionamenti ambientali della vita sociale. Per tale ragione, Dunlap e Catton hanno sollecitato un cambiamento di paradigma nel quale fosse ribadita la chiara appartenenza del genere umano a

specifici habitat. Evidentemente, cambio di paradigma è progetto ambizioso, che poi ha fatto molta fatica a tradursi in modelli e indicatori. Ciò è servito però a porre all'attenzione degli studiosi di scienze sociali l'esigenza incontrovertibile di includere l'ambiente nelle spiegazioni dei fenomeni[1].

Se l'idea di considerare anche gli aspetti ambientali può essere considerata alquanto generica, il punto di svolta più evidente è rappresentato dall'idea di *limite*. Parlando della storia degli studi sull'energia, Rosa et al. sostengono che "il lavoro di White e Cottrel fu seguito, come fu per quello dei suoi predecessori, da decadi di silenzio. Questo venne rotto dall'economista Nicholas Georgescu-Roegen [1971; 1976], il quale attaccò l'ortodossia economica, in particolare la sua fondamentale fede nella crescita economica, per aver fallito nel riconoscere che la seconda legge della termodinamica mette sull'avviso sui limiti della crescita economica. Dato che la crescita economica dipende dall'energia e dato che la crescita dell'energia è in ultima analisi vincolata dalla seconda legge, la crescita economica non può continuare indefinitamente. Inoltre, poiché periodi sostenuti di crescita economica plasmano i caratteri delle moderne società industriali, i limiti fisici comporteranno cambiamenti fondamentali in tali caratteri. Diventerà imperativo mettere in discussione la fede scontata nella crescita economica, dato che le tensioni sui limiti energetici porteranno alla crisi delle società moderne" [Rosa e al. 1988, 153][2]. Il secondo principio della termodinamica stabilisce che una parte dell'energia, quando viene trasformata in lavoro, si disperde sotto forma di calore che non viene in alcun modo recuperato. Ciò porta ad un aumento del disordine complessivo dell'orbe terracqueo (entropia) con effetti cumulativi di degrado per ogni tipo di materia, compresa quella avente potere energetico. Vi sono importanti ri-

1 Segnali di un cambiamento di paradigma si hanno in realtà prima che Catton e Dunlap denunciassero la miopia sociologica verso l'ambiente. Questi possono essere fatti risalire agli studi sulla cibernetica, prima, e sui sistemi di seconda generazione poi [cfr. Wiener 1950; Luhmann 1984; 1986]; in questi non vi è una preoccupazione ambientalista, come noi la conosciamo, ma una considerazione per catene ininterrotte di interdipendenze da contrapporre ai modelli causali e lineari (centrale infatti è il concetto di feed-back). Tali catene o circuiti spiegano in maniera più aderente il funzionamento degli ecosistemi [cfr. Capra 1996; Pieroni in questo volume].

2 Ove non diversamente indicato le traduzioni delle citazioni sono dell'autore.

cadute sul piano sociale di tale principio: l'uso di energia – come si è appena detto – non può procedere all'infinito; ha un limite nella completa dispersione di calore non più utilizzabile da piante ed animali. Gli uomini devono rendersi conto che esiste una freccia del tempo; una irreversibile tendenza verso uno stato di maggiore entropia o disordine termico.

Una simile prospettiva ribalta completamente l'ottimismo tipico della modernità, poiché svanisce la convinzione che l'umanità segua un inarrestabile percorso verso un maggiore sviluppo e benessere. Le risorse, *in primis* quelle energetiche, sono limitate e il periodo di straordinaria crescita di efficienza nell'uso delle fonti fossili potrebbe essere una piccola parentesi, rispetto ad un processo che va nella direzione opposta, verso un crescente disordine ambientale. L'argomento è controverso: c'è chi sostiene che la terra, essendo un sistema chiuso (non isolato), riceve energia dal sole che permette ai sistemi viventi di riorganizzare o riordinare i bilanci di energia e materia. La terra non andrebbe quindi verso una situazione di progressivo degrado [cfr. Gerelli 1995]. Una posizione più morbida non nega l'irreversibilità dell'entropia, ma ritiene che i ritmi di tale processo siano talmente lenti da rendere possibili modifiche sostanziali nell'uso efficiente dell'energia [cfr. Rifkin 1989]. Da notare – a questo punto – che le tre posizioni esistono anche in riferimento all'effetto serra: c'è chi ritiene ormai superato il limite di riassorbimento dell'anidride carbonica da parte della terra, per cui sicuramente si arriverà a sconvolgimenti climatici; chi nega l'esistenza dell'effetto serra, adducendo che i cambiamenti finora rilevati sono normali ondeggiamenti del clima; e chi, infine, pensa che il problema esista, ma sia ancora possibile trovare aggiustamenti nelle emissioni di anidride carbonica tali da scongiurare effetti devastanti come lo scioglimento dei ghiacci polari e l'innalzamento di parecchi centimetri dei mari.

È facile constatare che queste interpretazioni delle ricadute del secondo principio della termodinamica non sono solo speculazioni scientifiche, ma hanno pesanti ripercussioni sul sentire della gente e sulla politica. Le scienze sociali si sono infatti prodigate proprio in tali due direzioni: hanno sviluppato molto i sondaggi di opinione sui problemi ambientali (un esempio per tutti è l'Eurobarometro) e si sono prodigate nello studio delle *policies* ambientali. Le une e le altre sono risposte deboli alla presunta crisi energetica, nel senso che attestano una neutralità

della sociologia rispetto al problema, la quale si limita a constare come si dividono le opinioni dei cittadini e come le istituzioni organizzano le risposte.

L'approccio ecologico, invece, è più ambizioso: presuppone l'esistenza di un reale condizionamento ambientale rispetto al quale le società reagiscono con diversi livelli di adattamento. Tale adattamento non ha niente di meccanico, ma dipende molto da quanto le società sono efficienti e da quanto sono sobrie nei consumi. Il modello Stirpat, sviluppato da York, Rosa e Dietz [2003], è un buon esempio di come si possa usare un approccio ecologico per studiare il consumo di energia. Esso parte dall'equazione Impatto = Popolazione x ricchezza x tecnologia, per arrivare ad un modello stocastico nel quale sono inseriti dei *fattori di elasticità* per ciascun determinante dell'impatto. È evidente che il numero di abitanti di un Paese, il suo grado di benessere e la densità tecnologica portano ad un maggiore consumo di energia; ma tale consumo potrà variare di molto, in base ai costumi della popolazione, agli stili di vita, ai percorsi tecnologici adottati. In tal modo, gli autori riescono a spiegare le differenze di impatto fra Europa occidentale e Stati Uniti. Il consumo di energia procapite è molto più elevato in questi ultimi, pur avendo livelli tecnologici e di benessere abbastanza simili. Se ne conclude che è il particolare stile di vita dell'americano medio ad incidere sugli impatti ambientali.

Il modello Stirpat è un modo concreto e plausibile di integrare le dimensioni ecologiche con quelle sociali. Rende bene l'idea che norme, valori, organizzazione dei servizi, pacchetti tecnologici si combinino in maniera diversa e impattino in maniera diversificata sugli ecosistemi. Il problema con simili approcci è, da un lato, quello tipico di ogni disegno statistico (validità e attendibilità degli indicatori, il dibattito sul Pil è eloquente in tal senso) e, dall'altro, il fatto che lasciano spesso del tutto impregiudicati i reali meccanismi che provocano l'impatto ambientale. Ad esempio, se in una assodata relazione fra popolazione e impatto ambientale si inserisce l'appartenenza religiosa della maggior parte della popolazione e si constata che ciò migliora il modello (spiega una maggiore quantità di varianza), ancora si sa poco delle ragioni profonde dei diversi atteggiamenti dei credenti verso l'ambiente. Spesso si "tira in ballo" la religione (cattolici *versus* protestanti oppure cristianesimo *versus* religioni orientali) per spiegare atteggiamenti e impatti, ma essa resta una scatola nera difficilmente sondabile.

L'analisi ecologica dunque se, per un verso, permette di includere in maniera piena i condizionamenti ambientali nelle scienze sociali, superando l'idea di una società autosufficiente, dall'altro è ancora poco attrezzata per cogliere le tante sfumature delle società umane che rendono la loro interpretazione così difficile. La critica diventa più radicale quando si sostiene che l'approccio ecologico non tiene conto degli elementi di *agency*, quali potrebbero essere i movimenti ambientalisti o gli attori fattivamente impegnati nelle fonti rinnovabili. In realtà, la critica non coglie nel segno perché sarebbe possibile costruire indicatori di attivismo ambientale per diverse unità territoriali. Il problema è che tali indicatori rischiano di essere così generici da risultare inservibili. Ad esempio, come misurare il capitale sociale di un Paese africano, di un Paese del sud Europa o degli Stati Uniti, supponendo che esso sia correlato con diversi livelli di consumo di energia? In ogni caso, il tentativo di esperienze come Stirpat di assemblare variabili sociali ed ecologiche e di collegarle con i consumi di energia appare uno sforzo lodevole, che richiede perfezionamento degli strumenti piuttosto che un drastico cambiamento di rotta teorico.

3. *La* political economy *dell'energia*

Chi osa maggiormente sul piano interpretativo, a costo però di ridurre la propria capacità di estendere i modelli a tutti i contesti spazio-temporali, è l'approccio che qui chiameremo per comodità *political economy*. "È necessario chiarire come la tradizione disciplinare della *political economy* sia in realtà costituita da una pluralità di correnti e solo alcune di queste – più vicine alla sociologia – introducono gli attori come variabili intervenienti tra il contesto istituzionale e la regolazione dei sistemi economici" [Barbera, Negri 2008, 101]. Dunque la *political economy* tiene in maggiore considerazione gli aspetti di *agency* di quanto potessero fare i modelli ecologici. "Cionondimeno, le strategie degli attori possono essere introdotte in due modi distinti. Da una parte, è possibile mettere a tema i complessi rapporti fra interessi, identità e preferenze degli attori, dall'altra, far derivare in modo diretto le strategie da presunti "interessi oggettivi" degli attori" [ivi, 102]. È chiaro dunque che il *political economy approach* ha come proprio basilare elemen-

to il concetto di interesse, sia esso inteso in senso più soggettivo, come frutto di una strategia, che oggettivo, quindi come fattore esogeno all'attore. Dentro tale dilemma si rispecchia il tentativo di questo approccio di affrancarsi dall'analisi del materialismo storico, dove appunto classi ben delineate presentavano interessi oggettivi e contrapposti. Lo schema marxista viene ammorbidito aggiungendo due importanti corollari. Il primo riguarda le istituzioni; esse non sono più una mera espressione subordinata dei rapporti di produzione, ma svolgono un ruolo indipendente di regolazione della vita economica. Il secondo riguarda il tipo di interessi; non si guarda solo alla difesa o incremento del capitale economico, ma anche a interessi legati al prestigio, al capitale culturale, all'affermazione della propria organizzazione. Resta di fondo l'idea che ogni attore, anche l'istituzione pubblica, persegua un proprio interesse, ma che tale interesse si pluralizzi. In tal senso, l'approccio *political economy* mostra una certa affinità con la corrente della *rational choice*, nel senso che si assume che l'attore sia sempre e comunque orientato a massimizzare un proprio tornaconto, uno specifico obiettivo che gli procura piacere [cfr. Hahn 1990].

In questo quadro analitico, trovano posto due principali filoni di studio del rapporto società-energia. Quello di tipo organizzativo e quello riferibile al sistema mondo. Il filone di tipo organizzativo mira a descrivere quali possano essere i *caratteri delle imprese* che si occupano di energia, come si muovano le rispettive *organizzazioni di categoria*, come le *istituzioni pubbliche regolino il settore*. Il primo aspetto (caratteri organizzativi) sonda le dimensioni e la struttura delle imprese che erogano energia. Possiamo così vedere che esiste una elevata stratificazione secondo diversi parametri. *Dimensione aziendale*: in genere si tratta di grandi imprese che operano su mercati internazionali, ma accanto a queste vi sono molto imprese locali che curano la fase finale di distribuzione dell'energia. *Distribuzione a rete o puntuale*: per quanto riguarda il gas-metano e l'elettricità abbiamo strutture distributive a rete; anche gli approvvigionamenti avvengono grazie ad una pluralità di gasdotti-elettrodotti e punti di raccordo. La distribuzione a rete individua quasi sempre dei *monopoli naturali.* Per il gas e derivati del petrolio è possibile anche il trasporto e la distribuzione di singole unità discrete (autobotti, stazioni di servizio). *Trasformazione della fonte primaria* di energia in flusso effettivamente fruibile: vi sono varie funzioni: pompaggio, raffinazione,

trasformazione eventuale in energia elettrica. Quest'ultima operazione richiede degli impianti o centrali in genere di notevoli dimensioni.

L'elemento comune appare essere la facile calcolabilità del valore dell'energia. Sia che si tratti di gas o derivati del petrolio sia che si tratti di vettori, come l'energia elettrica, la misurazione delle quantità erogate è piuttosto agevole attraverso opportuni strumenti (meter o contatori). Il riflesso di questo aspetto per la modellistica è chiaro. Le organizzazioni possono lavorare in regimi di relativa certezza del prodotto, possono cioè calcolare abbastanza agevolmente i costi di esercizio e i metodi più efficienti di trasformazione ed erogazione. Quando abbiamo a che fare con ingenti quantità di un bene, la cui contabilizzazione è relativamente semplice, l'attesa è di trovare grandi imprese, molto automatizzate, con una gerarchia interna molto pronunciata, se non invertita (molti manager e tecnici, pochi operai). Ciò dipende dal fatto che l'elevata meccanizzazione della produzione di energia richiede soprattutto mansioni di controllo dei processi e poche mansioni esecutive. Allo stesso tempo, la complessità dei macchinari richiede manutentori e supervisori molto esperti. Anche i manager, per non essere surclassati dai tecnici, debbono essere dotati di elevata *expertise* specifica. Insomma, la forma organizzativa dell'impresa del settore energetico si pone in maniera piuttosto pronunciata come situazione polare rispetto ad imprese in cui la meccanizzazione dei processi e la valutazione del prodotto è molto meno agevole. Pensiamo, solo per fare un esempio, a imprese che lavorano nel campo del *design*.

Il secondo aspetto (assetto sindacale delle imprese) presenta alcuni caratteri di fondo. Il livello di protezione sindacale del lavoro è generalmente alto. I margini di guadagno certi e piuttosto elevati, l'alta professionalità di molti lavoratori, i rapporti di lavoro stabili, i *fringe benefit* per tutte le maestranze rendono le relazioni sindacali del settore piane e consensuali [cfr. Accornero, Treu 2009]. Il livello di organizzazione fra aziende del settore rappresenta uno dei casi più eclatanti di "*policy community*" [cfr. Howlett, Ramesh 1995; Toke 2000], ossia di un esiguo numero di aziende, capaci di mantenere rapporti privilegiati con i corrispondenti settori della pubblica amministrazione senza grandi interferenze esterne. La chiusura del sistema di *lobbying* energetico viene spiegato con ragioni molto simili a quelle addotte per la forma organizzativa. Il settore è importante per la sicurezza e lo sviluppo del Paese; ha un alto tasso di meccanizzazione che

lo rende oscuro ai saperi laici; è formato da poche aziende in grado di trovare agevolmente accordi. In conclusione, tutto lascia intendere l'esistenza di cartelli energetici, dotati di notevoli risorse per far pressione sulle istituzioni.

E ciò ci introduce al terzo aspetto dell'analisi organizzativa (interazione con le istituzioni). Il settore energetico per molti anni ha goduto di una sorta di trattamento speciale per quei motivi di sicurezza e sviluppo indicati in precedenza. Inoltre, la convinzione che le risorse energetiche fossero pressoché inesauribili (si tenga conto che la crisi del 1973 fu interpretata non come problema di disponibilità di petrolio, quanto come conseguenza del rafforzamento dell'Opec), spingeva per una depoliticizzazione del tema. Si favoriva così un rapporto privilegiato fra specifici segmenti della PA, nella fattispecie i ministeri nazionali, e i vertici delle aziende energetiche. Se poi si tiene conto del fatto che molte di queste erano "parastatali", il corto circuito fra ministeri e aziende era molto probabile. Il modello parla di corto circuito fra segmenti della burocrazia statale e associazioni di categoria del settore energetico, ma, nello specifico caso dell'Italia, bisogna tenere in considerazione il rapporto fra partiti e burocrazia, certamente poco assimilabile ai *cliché* ricavabili dalle teorizzazioni [cfr. Isernia 1990]. In Italia, il livello di opacità delle istituzioni è molto elevato, per cui spesso è più utile parlare di "fusioni" fra burocrazia e politica piuttosto che di ruoli reciproci [cfr. Lippi, Morisi 2005]. Detto questo, bisogna anche storicizzare il ruolo regolativo delle istituzioni. Sicuramente, in tutta Europa si è assistito nell'ultimo decennio ad un grosso sforzo per privatizzare e liberalizzare il settore energetico [cfr. Bellantuono 2009]. La matassa politico-giuridica che presiede a questi due fenomeni è troppo intricata per poter essere qui trattata in maniera esaustiva. Si deve però menzionare sul piano organizzativo-istituzionale la creazione delle *Authority* per l'energia, da un lato, e di borse dell'energia, dall'altro.

Il settore energetico è quindi mutato: vi è un maggior numero di fornitori; i consumatori, specie aziende, si sono consorziate per spuntare condizioni migliori; le *Authority* vigilano e regolano in base ad una situazione prevista dalla *political economy*, ossia la presenza di una pluralità di interessi che trovano dei compromessi grazie all'azione di organismi regolativi. Infatti, essa deve compensare i fallimenti del mercato, evitare i *trust*, tutelare i consumatori. Ciò nonostante, il settore mantiene fortissime asimmetrie fra aziende piccole e grandi, fra fornito-

ri e consumatori, fra finalità socio-ambientali (*governance*, responsabilità sociale d'impresa) e tecnico-finanziarie (investimenti in grossi impianti, quotazione in borsa).

Il fatto che esistano forti squilibri trova spiegazioni plausibili anche nell'altro filone riconducibile in qualche modo alla *political economy*: il sistema mondo. Esso ci permette di concettualizzare meglio il complesso rapporto che esiste fra aree di approvvigionamento energetico, aree di trasformazione dell'energia e aree in cui avviene il suo consumo, il tutto su una scala praticamente planetaria. Ma anche la scala temporale diventa importante. Gli studiosi, secondo l'approccio del sistema mondo, guardano con particolare acutezza ai passaggi storici scanditi dall'introduzione di nuove forme di energia. Ad esempio, Podobnik [2006] studia il passaggio prima al carbone e poi al petrolio per cercare di capire cosa potrebbe succedere nella transizione energetica che vedrà l'inevitabile declino delle fonti fossili. Egli è alieno da ogni forma di determinismo tecnologico. Infatti, "Podobnik vuole mostrare che i sistemi energetici sono sistemi sociali: la transizione da un sistema energetico all'altro non è stato un risultato della scarsità, né è il risultato dell'inerente superiorità della nuova fonte energetica, come qualche studioso in passato è stato incline ad assumere. La transizione tra sistemi energetici è stato assai più un prodotto dell'organizzazione del capitale, della politica nazionale, dell'instabilità del lavoro e della rivalità geopolitica" [McKinnon 2007, 349].

Un simile approccio ci permette di cogliere alcune categorie importanti; la prima è quella di regime. Possiamo infatti immaginare che l'energia sia parte integrante di un sistema di potere che si realizza grazie al controllo di risorse strategiche. Podobnik fa l'esempio della Gran Bretagna per il carbone e degli Stati Uniti per il petrolio. Nel primo caso, la disponibilità di carbone e il controllo sulla tecnologia delle macchine a vapore permise una forte egemonia britannica sul mondo intero. Lo stesso accadde con gli Usa a partire dalla prima guerra mondiale, conflitto nel quale furono decisivi i motori alimentati a derivati del petrolio, una risorsa che gli Usa avevano in casa e che hanno ampiamente controllato almeno fino al 1973. Si creano dunque, nei vari periodi storici, *regimi energetici* [cfr. Toke, Kenichi 2007; Droege 2008], sistemi di sfruttamento e di controllo di una fonte energetica, che permettono supremazia militare e industriale. Dal

punto di vista teorico, il regime non è molto lontano dall'approccio istituzionale. Significa che un particolare rapporto di forza fra entità pubbliche e private si è consolidato e ha prodotto norme, sistemi di controllo e di repressione della devianza. Certamente, nella visione del sistema mondo, l'accumulazione di ricchezza materiale – prima ancora che lo sviluppo tecnologico, i sistemi culturali o la potenza miliare – rappresenta il costante *deus ex machina* di ogni spiegazione.

Ciò porta ad una certa rigidità del modello su due aspetti importanti dello sfruttamento energetico. Da un lato, la disponibilità fisica di una risorsa: è evidente che le risorse energetiche sole, acqua, vento, fossili etc. sono distribuite in maniera eccentrica rispetto alla forza economica degli Stati. In una fase di transizione energetica, la disponibilità della Svezia di grandi superfici arboree le permette di avere immense riserve; così, lo sfruttamento del vento è possibile in molte zone rurali del sud Italia, ma non nella ricca pianura padana. Il secondo aspetto di rigidità deriva dallo sviluppo tecnologico. Questo fattore può essere controllato attraverso l'acquisto di *know how* e di imprese R&S, ma fino ad un certo punto. Dato che la tecnologia è fortemente intrecciata (lo vedremo tra poco con i modelli cognitivi) con fattori di tipo culturale, cognitivo e sociale, essa può modificare in misura rilevante gli equilibri finanziari e militari dei regimi energetici. È il caso della Germania, che grazie a massicci incentivi all'energia fotovoltaica e a quella eolica si trova ora ad avere una supremazia tecnologica nella fabbricazione rispettivamente di pannelli e di pale. Tale superiorità tecnico-industriale pesa certamente nei regimi, anche se – per stare nell'ultimo esempio – solare ed eolico hanno un'incidenza percentuale bassissima rispetto a gas, petrolio e nucleare.

4. *Gli approcci cognitivi*

Gli approcci cognitivi hanno avuto molta risonanza negli studi della questione ambientale [cfr. Hannigan 1995]. Essi prendono spunto dalla *svolta linguistica* [cfr. Ferrara 1999] per impostare in termini culturali il problema energetico. L'idea di fondo resta quella di Berger e Luckmann: compito degli scienziati sociali è svelare gli assunti, i presupposti, i *frame* che riguardano i vari discorsi su

un qualche tema o problema. La costruzione sociale non riguarda solo temi di tipo umanistico, come la visione del mondo, la religione o l'arte, ma anche temi considerati capisaldi del sapere oggettivo. È convinzione degli studiosi di questo approcci che anche scienza e tecnica siano socialmente costruite e come tali vadano analizzate [cfr. Bijker 1995]. Si può capire la portata di questo approccio, pensando a quanto rilevanti siano gli aspetti tecnico-scientifici nella questione energetica (cfr. Pellizzoni in questo numero). Gli elementi analitici degli approcci cognitivi vanno perlomeno citati. Il primo, quello cui si è ispirato Schutz, è che quotidianamente utilizziamo cliché, la cui stabilità e correttezza viene data per scontata. Essi sono cornici o ricette cognitive che aiutano a sveltire la comunicazione e forniscono sicurezza agli attori in interazione. Talvolta tali *frame* hanno una struttura narrativa, sono allora degli *script*, dei canovacci, che inquadrano la comunicazione nel tempo, forniscono agganci per una serie di interazioni. Lo stesso temine *convenzioni*, utilizzato da Boltanski e Thévenot [1991], mira a ritagliare la pluralità degli schemi ideologici con cui possiamo inquadrare la realtà sociale. Una simile visione delle cose permette anche di delineare un ruolo per l'esperto di scienze sociali. Egli è chiamato ad impostare la ricerca sui metadiscorsi, ossia sui commenti che possono essere fatti sui contenuti e le regole della comunicazione. Ciò lo aiuta a focalizzare meglio i temi e, funzione questa spesso richiesta, a smussare i conflitti. Il metadiscorso permette infatti di definire meglio la posta in gioco rispetto alla quale imbastire trattative o figurare compensazioni di varia natura.

Gli approcci cognitivi servono inoltre a mettere bene in luce il senso della *path e past dependency*, ossia del fatto che percorsi tecnologici avviati in un lontano passato continuano a influire sulle scelte del presente, pur essendo venuti a mancare i presupposti delle scelte iniziali. In campo energetico, ciò è importante nella misura in cui vi sono consolidati regimi tecnico-culturali di sfruttamento e fruizione. L'argomento è già stato toccato, ma conviene riprenderlo: i regimi tendono a perpetuarsi, al di là della convenienza tecnico-economica; i cambiamenti avvengono a fatica ed hanno il sapore della svolta nella percezione del problema. È indubbio che una cosa simile è avvenuta con il passaggio da un'idea di energia illimitata a quella di energia (fossile) scarsa, costosa e fonte di inquinamento. Non è detto però che i cambiamenti siano rapidi e totali. L'importante

è che cambi la visione delle cose, la mentalità, il modo di fare. All'opposto della metanoia, vi sono le routine; le possiamo considerare uno degli elementi basilari degli approcci cognitivi. Si segue uno schema fisso per svariate ragioni, anche se questo modo di fare non è più conveniente. La ripetizione dei comportamenti si fa per pigrizia, per paura del nuovo, per ossequio alla tradizione, per rigidità mentale, per pregiudizio. Questo insieme di motivi emerge con chiarezza negli studi sul risparmio energetico. Ad esempio, nel settore dell'edilizia vi sono interessi e prassi così consolidate che diventa difficilissimo modificarli in senso ecologico (bioedilizia), anche se i costi della conversione non sono molto più alti. Saperi pratici e organizzazioni finalizzate ai modi tradizionali di costruire le case sono una barriera enorme alla diffusione di tecniche costruttive e installazione di *device* atti a ridurre il consumo di energia: "metodologie e agende standardizzate alimentano lo sviluppo di una relativamente uniforme comunità epistemica di ricerche sull'energia" [Guy, Shove 2000, 9].

Gli approcci cognitivi sono poi utili per mettere in luce squilibri di potere derivanti dalle diverse capacità argomentative e retoriche degli attori in campo. Vi è una tradizione di ricerca che si ispira a Bourdieu, la quale fissa una sorta di parallelo fra potere sociale e capacità di manipolare simboli culturali. Non è alieno da questo fenomeno il caso dell'energia, laddove si confrontano i saperi lungo tutta la filiera che va dagli ingegneri delle perforazioni petrolifere, ai tecnici della raffinazione, fino a tutti gli esperti sull'uso delle energie. A questo proposito, possiamo recuperare una vecchia ma ancora utile distinzione fra saperi facilmente oggettivabili e saperi più contestuali. Nel caso dell'energia, appare chiaro come le innovazioni per aumentare l'efficienza energetica siano catalogabili come maggiormente brevettabili, mentre tutte le tecnologie per il risparmio energetico abbiano un grado di contestualità più alto. Infatti, è più facile brevettare una caldaia ad alto rendimento che le tante procedure necessarie per isolare dal punto di vista termico uno stabilimento o una abitazione.

Nel secondo caso, entrano in campo molti più saperi contestuali, i quali devono essere assemblati fra loro. Forse, ciò spiega perché le società industriali abbiano fatto enormi passi in avanti nel miglioramento dell'efficienza degli impianti di produzione di energia piuttosto che nel settore della ristrutturazione in senso ecologico dell'immenso patrimonio edilizio privato. Quindi, laddove

i saperi sono più riconoscibili scattano meccanismi assai noti: la possibilità di enuclearli, codificarli e poi venderli; la formazione di culture e lobby professionali; una più agevole trasmissibilità attraverso la comunicazione verbale. Tutto ciò segnala anche una asimmetria di potere. I saperi meglio codificabili e isolabili hanno maggiore valore di quelli contestuali. I possessori dei primi possono usarli in maniera più esclusiva e allo stesso tempo più esplicita. Spesso i portatori di saperi contestuali non hanno neanche consapevolezza delle proprie capacità [cfr. Foray 2000]. Ciò genera un'evidente asimmetria anche fra coloro che sono titolati per insegnare e coloro che sono tenuti ad apprendere. Si rimanda così al potere delle scuole di pensiero (più spesso istituzioni accademiche) di esercitare un'ampia influenza sulla società. Non a caso, una fonte di isomorfismo delle organizzazioni, secondo Di Maggio e Powell [1991], sono proprio le scuole riconosciute come le migliori, dove si formano i dirigenti delle imprese e delle amministrazioni.

La diffusione della conoscenza sull'efficienza e il risparmio energetico non sono in ultima analisi un processo che si uniforma ai classici modelli epidemiologici (avvio lento, poi impennata fino alla quasi saturazione dei casi), nei quali gli unici ostacoli sono considerati i pregiudizi dei potenziali innovatori. Nei modelli costruttivisti si dà molta importanza alla capacità dei diversi attori di definire la situazione in maniera plausibile e vincente. Ciò dipende non solo dai mezzi economici e dalle strategie, ma anche da un sapiente uso della retorica e dei mezzi di comunicazione. Il rischio maggiore che si corre in simili casi riguarda l'assolutizzazione dei discorsi degli attori; la ricerca spesso finisce per essere una ricostruzione dei pareri e delle opinioni di coloro che hanno maggiori risorse retoriche e comunicative. Il ricercatore rinuncia a proporre una propria chiave interpretativa per paura di essere troppo oggettivo o astratto. È evidente che quella del ricercatore è una ricostruzione della realtà fra le tante, con la differenza però che egli la propone con un elevato rigore definitorio e sottopone gli enunciati a verifica empirica. In caso contrario, valgono le critiche di relativismo e genericità mosse agli approcci costruttivisti.

5. *Gli approcci relazionali*

Gli approcci relazionali hanno goduto negli ultimi anni di molta attenzione da parte delle scienze sociali. In alcuni ambiti di studio, come la società civile, le migrazioni e i processi di sviluppo, il concetto di rete è stato abbondantemente utilizzato. È sembrato un buon espediente per rifuggire alla classica dicotomia fra attore e sistema. La rete infatti rappresenta un *mesolivello*; contempera gli elementi di discrezionalità degli attori nello scegliere come e con chi dialogare con i condizionamenti esterni che pur sempre l'appartenere ad una rete comporta. In altra sede, è stato tratteggiato un modo per distinguere gli approcci relazionali [cfr. Osti 2006]. Vi sono quelli in cui si accentua l'aspetto meccanico del contatto reciproco e si studia come si formi un carattere emergente derivante dall'imprevedibile insieme dei contatti. Wellman [1988] sostiene che la vera analisi di rete è quella che mette in luce appunto l'effetto rete, la qualità emergente di un numero elevato di contatti. Ciò si traduce, come ben sanno gli esperti di *network analysis*, in rappresentazioni grafiche di contatti e nodi e in misurazioni del grado di centralità relazionale di ciascun soggetto [cfr. Scott 2000]. Un simile modo di concepire la rete permette anche di mettere in luce i buchi strutturali ossia legami esclusivi fra *clique* altrimenti non comunicanti [cfr. Burt 1992]. Allora, accanto alle misure di centralità in un unico gruppo, vi saranno misure di forza di nodi che sono in contatto esclusivo con nodi di altre reti.

In questa concezione, che chiameremo strutturale, si accentuano gli aspetti funzionali della rete. Il numero di contatti dà forza e prestigio; quando questi sono esclusivi vi è la possibilità di sfruttare la posizione di ponte o passaggio obbligato. Non è un caso che la sociologia economica abbia una lunga tradizione in questo senso (un nome per tutti è quello di Granovetter). Non abbiamo infatti attori razionali isolati, quanto piuttosto persone in rete, i cui contatti sono preziosi per la riuscita economica del singolo come del gruppo. In ciò consiste la forza persuasiva di un concetto come il capitale sociale, non a caso sviluppato proprio da un sostenitore della *rational choice* [cfr. Coleman 1990]. Vi è un secondo approccio allo studio delle reti che punta maggiormente a mettere in luce le qualità intrinseche della relazione nella sua forma elementare, quella diadica. In questa tradizione, la rete è formata da legami sociali basati sulla

reciprocità. Vediamo gli elementi analitici. In primo luogo si parla di legami e non di contatti; ciò presuppone l'esistenza di un rapporto che dura nel tempo e che è basato su vincoli normativi (fiducia, affetto, stima, etc.). In genere, si distingue la relazione di reciprocità – duratura, simmetrica, disinteressata – da altri tipi di rapporto. Nello schema di Polanyi essi sono gli scambi di mercato e le relazioni di tipo redistributivo fra un'autorità e i suoi sottoposti. Nelle analisi il terzo polo – quello che in ultima istanza si distingue dalla coppia stato-mercato – assume diversi nomi; si parla di *clan* [cfr. Ouchi 1980], di *network* [cfr. Powell 1990], di *reciprocità* [cfr. Polanyi 1977]. Streeck e Schmitter [1985] distinguono *associazione* da *comunità* arrivando così a quattro tipi ideali. Volendo anche Parsons, con la tipologia dei media generalizzati di scambio, era arrivato al numero di quattro. L'aspetto importante è però l'idea che l'interazione possa essere qualificata in modi diversi e uno di questi sia caratterizzato da elevata indeterminazione dei termini di scambio. Ciò che Godbout [2007] inserisce nel principio dello scambio di doni.

In questa polarizzazione fra rete come struttura emergente dai contatti e rete come insieme dei legami basati sul dono reciproco possiamo inserire il tema energia. Esso all'apparenza sembra avulso, visto che la fornitura e il consumo di energia appaiono essere come atti puramente strumentali, azioni che servono a raggiungere un determinano scopo (il profitto per l'impresa fornitrice e l'uso pratico per il consumatore). In realtà, l'energia è essa stessa avviluppata in relazioni sociali altamente simboliche. "Adams estende il tema argomentando che i flussi di energia sono anche flussi di informazione, con l'effetto che i flussi di energia sono anche la base per trasmettere significati culturali" [Rosa et al. 1988, 153]. In altre parole, i flussi di energia sono potenti mediatori culturali. Ciò non vale solo per le società altre e gli studi antropologici, ma riguarda anche le società ultramoderne, nelle quali è quanto mai avanzata l'automazione nei servizi energetici, sia che si tratti di forniture che delle relative transazioni economiche (si pensi solo al ruolo del termostato nelle abitazioni o alla delega di pagamento delle bollette energetiche alla banca). In realtà, ciò che si credeva un gesto del tutto tecnico e automatico, sta ri-diventando un gesto ad alto significato simbolico.

Ciò dipende da due fattori: il fatto che famiglie e imprese non diano per scontati consumi di energia; il fatto che le grandi imprese di erogazione abbiano

adottato piani per personalizzare il rapporto con il cliente. Entrambi i fattori portano a rendere le relazioni fra fornitore e cliente più incerte, più aperte, più dense di significati. Liquidare il tutto come più raffinate tecniche di marketing significa perdere importanti aspetti. La liberalizzazione del mercato delle forniture di gas ed energia elettrica ha permesso a nuovi operatori di inserirsi; essi evidentemente cercheranno di accattivarsi i clienti; i moderni strumenti di monitoraggio permettono di differenziare i contratti per fasce orarie e di consumo. L'obbligo di immettere in rete una quota di energia elettrica verde permette di fornire, anche se non in maniera specifica, energia verde al cliente che la chiede. Da ultimo, moderni impianti di mini-eolico, mini-idroelettrico, fotovoltaico sul tetto, energia geotermica a misura di singola abitazione palesano la possibilità di una "cofornitura", ossia di mantenere il collegamento alla rete e, allo stesso tempo, produrre e immettere in questa una quota di energia eccedente il proprio fabbisogno [cfr. Watson 2004]. In sintesi, la liberalizzazione dei mercati, la miniaturizzazione degli impianti, la diversificazione della clientela rendono sempre più interessante e centrale "la relazione" fra cliente e fornitore di energia. Essa è una relazione meno asimmetrica, più tecnica ed anche più simbolica, dimostrando una volta di più come gli aspetti tecnici e quelli culturali siano intrecciati in un "tessuto unico" [cfr. Bijker 1995]. Significati e flussi materiali di energia circolano in modo nuovo nella relazione fra attori della filiera energetica.

Gli approcci relazionali mettono in luce un nuovo aspetto dell'uso dell'energia. La liberalizzazione, anche se parziale, ha reso meno monolitici i rapporti fra attori; il loro scambio diventa allo stesso tempo più ampio e più incerto. Non si tratta solo di ampliare la gamma degli attori con cui contrattare un prezzo, come dovrebbe essere in ogni sana economia di mercato, ma anche di ampliare il numero di oggetti che circolano nello scambio. Appare evidente come le comunità locali non siano più disposte ad un prelievo indiscriminato di risorse o all'installazione di impianti di forte impatto. Ciò che prima veniva compensato con qualche opera pubblica o con la promessa di assunzioni non basta più; le comunità locali, in tal senso, risultano più politicizzate. Coloro che vogliono insediare una nuova unità energetica – ad esempio una centrale termoelettrica – hanno consapevolezza di questo e adottano strategie di cosiddetto scambio allar-

gato[3]. Mettono sul piatto della trattativa non pure compensazioni economiche, ma forme più raffinate di prestazione, come assistenza tecnica, eventi culturali, progetti di sviluppo, assistenza sociale e sanitaria. Se i nostri studi di sociologia fossero un po' più ampi del territorio nazionale, potremmo facilmente vedere come le grandi società del petrolio e del gas adottino da tempo strategie simili nei Paesi fornitori. Ma non si tratta di pura strategia, le scelte e gli investimenti nascono effettivamente da relazioni con i soggetti locali, i quali non esercitano solo il ruolo di destinatari passivi degli aiuti allo sviluppo.

Sul piano concettuale gli approcci di rete promettono quindi di essere molto fecondi. Sulla e nella rete che fa circolare l'energia passano molte altre cose. La trappola consiste però nel pensare che tutto sia fluido e contingente. In realtà, le posizioni consolidate, le asimmetrie di *know how* e potere esistono e sono particolarmente forti nel settore energetico. L'approccio relazionale libera il campo da eccessive fissità strutturali, ma non deve essere pensato come un approccio esaustivo; emerge invece il suo ruolo complementare, in particolare rispetto agli approcci istituzionali. La rete si coagula in certi punti in maniera così densa da rappresentare un fattore imprescindibile. Ad esempio, come si potrebbe comprendere il pratico fluire delle trattative sui diritti di sfruttamento di certi bacini petroliferi senza considerare il ruolo delle sovranità nazionali (vedasi le recenti nazionalizzazioni in America latina) e degli eserciti che ciascuna è capace di mobilitare? In tal caso, lo stato e l'esercito sono istituzioni estremamente pesanti.

La complementarità si ottiene stratificando le reti secondo gerarchie di importanza di vario tipo; possono essere graduatorie di forza economica e finanziaria, di capacità innovativa; lo Stato stesso è articolato in livelli gerarchici, anche se con la *multilevel governance* si pretenderebbe di porre i vari livelli in posizioni più simmetriche. Un altro modo di stabilire una complementarità consiste nel catalogare le relazioni secondo il livello di normazione esterna cui sono sottoposte in una data società. Gli studiosi si sono cimentati in questo quando parlano di *reti* [cfr. Hedström 2005, 118] o *ruoli categoriali* [cfr. Hannerz 1990, 277]. Esse sono una

3 In letteratura si parla piuttosto di scambio generalizzato [cfr. Gillmore 1987] per intendere il fatto che i soggetti hanno scambi indiretti, A – B, B – C e C – A; in questo caso, lo scambio allargato somiglia maggiormente all'idea di fatto totale di Mauss: nello scambio passano molte cose diverse, come l'onore, il prestigio, la lealtà, l'abilità ed anche, ovviamente, lo scopo materiale o funzionale.

via di mezzo fra relazioni completamente fluide e contingenti e relazioni completamente dominate dalle norme.

6. *Conclusioni*

In questa stagione di crisi ambientale, l'energia rischia di oscillare fra le posizioni più cupamente pessimistiche e quelle che la vedono come una questione tecnica che verrà facilmente risolta. Infatti, nella letteratura corrente si affrontano o ricostruzioni di tutta la vicenda umana a partire dall'energia – una sorta di determinismo o messianismo energetico – oppure asettici quanto generici bollettini degli aspetti fisico-tecnici della fornitura di energia. La mediazione sociale di questo importante fattore di sviluppo viene nella maggior parte dei casi trascurata. Eppure la ricchezza di approcci e spiegazioni sociali qui accennata dovrebbe aver reso chiaro quanto bisogno vi sia di includere nelle analisi dei flussi energetici il funzionamento dei sistemi sociali.

La sfida per la sociologia in particolare è molto forte. Non sembra esservi un principio evolutivo in base al quale incasellare le diverse teorie o approcci. Un approccio desueto, almeno in Europa, come l'ecologia umana è ora un presupposto imprescindibile per una comprensione piena dei processi energetici. Non si deve però neppure invocare una sorta di accomodamento fra approcci con la scusa dell'assenza di un paradigma forte. Per l'energia si nota quello che emerge per altre questioni ambientali; sono dominate interamente da prospettive tecnico-economiche all'insegna del criterio dell'efficienza, ma i dirigenti delle organizzazioni che presiedono alla loro gestione percepiscono la rilevanza degli aspetti sociali e simbolici. Così per i rifiuti urbani colgono quanto sia importante sondare valori e prassi dei cittadini, per affinare le tecniche di raccolta e smaltimento. Tuttavia, rimane in questi la convinzione che tali tecniche non siano a loro volta passibili di un'analisi socio-culturale, che ne metta in luce la genesi e il consolidamento dentro specifici percorsi. L'analisi sociologica viene chiamata solo ad intervenire per rimuovere gli ostacoli all'avanzamento di tecnologie considerate intrinsecamente efficienti. Il rischio per la disciplina di cadere in un ruolo ancillare diventa allora assai forte.

Nello specifico caso dell'energia, ciò emerge ogniqualvolta si propone la realizzazione di infrastrutture a forte impatto ambientale. Le discipline sociali vengono chiamate in causa per studiare il grado di resistenza della popolazione locale all'opera e, semmai, sperimentare tecniche di partecipazione che diano un certo qual senso di coinvolgimento e dignità ai residenti locali. Si tratta di superare la nota sindrome Nimby. Se questa appare una evidente distorsione e diminuzione delle potenzialità delle discipline sociologiche rispetto al compito di aumento del sapere e svelamento dei rapporti di potere, essa, d'altro canto, mette in luce una difficoltà dei modelli sociologici nel ricostruire con chiarezza e parsimonia il complesso rapporto fra energia e società. Nessuno dei modelli qui presentati è in grado di garantire un'ampia rappresentazione di tale rapporto. Guardare a come sono avvenuti in passato i passaggi cruciali da una fonte energetica ad un'altra aiuta poco, essendo ora molto più reticolare la circolazione dei flussi energetici. Su tutto poi incombe l'avvento di innovazioni che anche casualmente potrebbero modificare di molto gli equilibri e gli squilibri attuali.

Che direzione allora conviene prendere con la ricerca sociale sull'energia? Si insiste molto sul fatto che l'energia sia poco tematizzata perché è un flusso ai più invisibile. Questo avrebbe frenato anche le ricerche. Allora una pista di ricerca, che poi si inscrive bene nella tradizione sociologica *actor-oriented*, attiene 1. alla costruzione sociale della scarsa visibilità dell'energia; 2. all'individuazione di quei segmenti della società che in maniera pionieristica hanno reso problematico e quindi più manifesto il rapporto con l'energia; 3. alle modalità con cui le organizzazioni che forniscono energia adottano strategie di inclusione nei confronti dei propri clienti fino a farli diventare co-fornitori. Con un'agenda di lavoro simile la ricca modellistica delle scienze sociali ha sicuramente un severo banco di prova.

Bibliografia

Accornero, A., Treu, T.
2009 *La grande trasformazione nel settore elettrico. Le relazioni industriali in Enel e nelle aziende locali (1987-2007)*, Angeli, Milano.

Acot, P.
1988 *Histoire de l'écologie*, Puf, Paris (tr. it., *Storia dell'ecologia*, Lucarini, Roma 1989).

Barbera, F., Negri, N.
2008 *Mercati, reti sociali, istituzioni*, il Mulino, Bologna.

Bellantuono, G.
2009 *Contratti e regolazione nei mercati dell'energia*, il Mulino, Bologna.

Bijker, W.E.
1995 *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs*, MIT Press, Cambridge (MA) (tr. it., *La bicicletta e altre innovazioni*, McGraw-Hill, Milano 1998).

Boltanski, L., Thévenot, L.
1991 *De la justification. Les economies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

Burt, S.R.
1992 *Structural Holes: The Social Structure of Competition*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Capra, F.
1996 *The Web of Life*, Doubleday, New York (tr. it., *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, 1997).

Coleman, J.S.
1990 *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (tr. it., *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna 2005).

DiMaggio, P.J., Powell, W.W.
1991 *The iron cage revisited: institutional isomorphism and collective rationality*, in W.W. Powell, P. J. Di Maggio (a cura di), *The New Institutionalism in Organizational Analysis,* University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 63-82.

Droege, P.
2008 *La città rinnovabile. Guida completa ad una rivoluzione urbana*, Edizioni Ambiente, Milano.

Dunlap, R., Catton, W.
1994 *Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology*, American Sociologist, 25, 1, pp. 5-30.

Durkheim, E.
1897 *Le suicide*, Alcan, Paris; (tr. it., *Il suicidio*, Rizzoli, Milano 1987).

Foray, D.
2000 *L'économie de la connaissance*, La Découverte, Paris; (tr. it., *L'economia della conoscenza*, il Mulino, Bologna 2006).

Hannerz, U.
1990 *Exploring the City*, Columbia University Press, New York; (tr. it., *Esplorare la città: antropologia della vita urbana*, il Mulino, Bologna 1992).

Hannigan, J.
1995 *Environmental Sociology*, Routledge, London.

Hedström, P.
2005 *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge; (tr. it., *Anatomia del sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2006).

Howlett, M., Ramesh, M.
1995 *Studying Public Policy: Policy cycles and policy subsystems*, Oxford University Press, Oxford; (tr. it., *Come studiare le politiche pubbliche*, il Mulino, Bologna 2003).

Hahn, R.W.
1990 *The political economy of environmental regulation: towards a unifying framework*, Public Choice, 65, pp. 21-47.

Gerelli, E.
1995 *Società post-industriale e ambiente*, Laterza, Bari.

Gillmore, M.R.
1987 *Implications of general versus restricted exchange*, in K. S. Cook (a cura di), *Social Exchange Theory*, Sage, Beverly Hills (CA), pp. 170-189.

Godbout, J.
2007 *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, Paris; (tr. it., *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008).

Guy, S., Shove, E.
2001 *A Sociology of Energy, Buildings and the Environment: Constructing Knowledge, Designing Practice*, Routledge, London.

Isernia, P.
1990 *I rapporti tra politica e burocrazia. Modelli e Fattori Esplicativi*, Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione, 2, pp. 3-34.

Lippi, A., Morisi, M.
2005 *Scienza dell'amministrazione*, il Mulino, Bologna.

Luhmann, N.
1984 *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; (tr. it., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990).
1986 *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher, Opladen; (tr. it., *Comunicazione ecologica*, Angeli, Milano 1989).

McKinnon, A.M.
2007 *For an 'energetic' sociology, or, why coal, gas, and electricity should matter for sociological theory*, Critical Sociology, 33, pp. 345–356.

Osti, G.
2006 *Il contributo dell'IC Leader allo sviluppo territoriale*, in A. Cavazzani, G. Gaudio, S. Sivini (a cura di), *Politiche, governance e innovazione per le aree rurali,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 387-423.

Ouchi, W.G.
1980 *A framework for understanding organizational failure,* in J. R Kimberly, R. H. Miles (a cura di), *The organizational cycle life,* Jossey Bass, San Francisco, pp. 395-429; (tr. it., *Uno schema per comprendere il fallimento dell'organizzazione*, in S. Zan (a cura di), *Logiche di azione organizzativa,* il Mulino, Bologna 1980, pp. 217-250.

Podobnik, B.
2006 *Global Energy Shifts. Fostering Sustainability in a Turbulent Age*, Temple University Press, Philadelfia.

Polanyi, K.
1977 *The Livelihood of Man*, Academic Press, New York; (tr. it., *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche,* Einaudi, Torino 1983).

Powell, W.W.
1990 *Neither market nor hierarchy: network forms of organization*, Research in Organizational Behavior, 12, pp. 295-336.

Rifkin, J.
1989 *Entropy. Into the greenhouse world*, Bantham, New York; (tr. it., *Entropia*, Baldini&Castoldi, Milano 2000).

Rosa, E.A., Machlis, G.E., Keating, K.M.
1988 *Energy and society*, Annual Review of Sociology, 14, pp. 149-72.

Scott, J.
2000 *Social network analysis. A Handbook*, Sage, London; (tr. it., *L'analisi delle reti sociali*, Carocci, Roma 2003).

Streeck, W., Schmitter, P.
1985 *Comunità, mercato, stato e associazioni? Il possibile contributo dei governi privati all'ordine sociale*, Stato e mercato, 13, pp. 47-86.

Toke, D.
2000 *Policy network creation: the case of energy efficiency*, Public Administration, 78, 4, pp. 835-854.

Toke, D., Kenichi, O.
2007 *Comparing market-based renewable energy regimes: the cases of the UK and Japan*, International journal of green energy, 4, 4, pp. 409-425.

York, R.F., Rosa, E.A., Dietz, T.
2003 *STIRPAT, IPAT, and ImPACT: analytic tools for unpacking the driving forces of environmental impact***,** *Ecological Economics*, 46, pp. 351-365.

Watson, J.
2004 *Co-provision in sustainable energy systems: the case of micro-generation*, Energy Policy, 32, pp. 1981–1990.

Wellman, B.
1988 *Structural Analysis: from Method and Metaphore to Theory and Substance*, in B. Wellman, S. D. Berkowitz (a cura di), *Social structures: a network approach,* Cambridge University Press, Cambridge; (tr. it., *Analisi strutturale: un paradigma alternativo*, in F. Piselli (a cura di), *Reti*, Donzelli, Roma 1995, pp. 27-49.

Wiener, N.
1950 *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, New York; (tr. it., *Introduzione alla cibernetica,* Boringhieri, Torino 1966).

Osvaldo Pieroni

Sostenibilità, sistemi sociali e sistemi viventi

1. *Premessa. L'insostenibilità*

Morte della natura[1]. Non esiste più una natura indenne dagli effetti prodotti dalle società umane. La natura non è più natura, ma piuttosto un concetto auto-ingannatorio, un'immagine riflessa del soggetto che la definisce e che la vorrebbe indipendente da sé, dal proprio ruolo di distruttore e costruttore. La socializzazione della natura – per dirla con Marx – è oggi compiuta. Le più piccole ed invisibili parti della materia e del vivente possono essere strumentalmente osservate e manipolate. Ciò che un tempo chiamavamo natura, definendo quel che mano o strumento umano non potevano produrre o creare, diviene oggi prodotto, clone artificiale, nuova "creazione". Tuttavia, nel medesimo tempo, possiamo domandarci se esistono – ancora oggi – prodotti delle società umane indenni dalle determinazioni della natura? Esiste un'attività, un'opera, una creazione dell'ingegno, oppure un'organizzazione o anche un'istituzione che non abbia relazione alcuna con l'energia naturale, con il ciclo biologico della vita e della morte o quantomeno con la nostra umana capacità, inevitabilmente biologica, di descriverla e comunicarla?

Come classificare il buco dell'ozono, il mutamento climatico, gli organismi geneticamente modificati, il virus dell'AIDS, i prioni della BSE e la mucca pazza,

1 Riprendo qui il titolo del saggio di Merchant [1980]. Il riferimento è anche alle osservazioni sviluppate in proposito da Beck [1995, 36-42]. Attorno alla "fine della natura" argomenta anche Latour [2000, 20 e ss.].

la precocemente defunta pecora Dolly e i successivi cloni animali? Sono prodotti della natura o della società? E gli effetti che ne discendono, sono problemi attinenti le scienze naturali o morali, riguardano l'ecologia, la sociologia o la politica? Sono questioni tecniche o sociali? Può la natura sostenere il peso della società in queste condizioni e può la società sostenere il *feed-back* dell'imprevedibilità della natura? Morte della natura, allora, o piuttosto morte di un'idea di natura? Ciò che viene a cadere – mi sembra – è la separazione, l'istituzione della distanza e della differenza tra natura e società. Cede fragorosamente – nonostante molta ufficiale sordità – l'opposizione tra natura e cultura e con essa l'assioma del dualismo soggetto/oggetto, interno/esterno, socio-antropologico/ecologico. Cede l'impianto teorico, ideologico ed immaginario di una modernità, costruita attorno alle opposizioni binarie, ai dualismi, alla separazione di natura e società, la quale, a ben vedere, è un prodotto storico.

Eppure mai come oggi e negli ultimi decenni si è parlato di natura e di ambiente, posti sotto la lente dell'osservazione e del dibattito politico e sociale, dell'osservazione e del dibattito scientifico, della discussione filosofica ed a proposito dell'etica e parimenti della natura come nuovo oggetto della contemplazione. Si rivela così calzante l'affermazione di Heidegger: ci si accorge delle cose quando esse svaniscono, vanno in rovina, iniziano a comportarsi stranamente o in qualche modo ti deludono. Ma si potrebbe anche sostenere che questa nuova insistenza sulla natura non sia altro che una giustificazione, una "idea di natura inventata per avvelenarla" [Latour 2000, 267]. La questione non riguarda soltanto ambiente e natura. Ciò che appariva fuor di discussione e che invece balza agli occhi, paradossalmente, quando non c'è più o sfugge dileguandosi, riguarda molti capisaldi della stessa società. Fine della storia, è stato scritto. Fine della modernità. Si può ragionevolmente non essere d'accordo, ma è altrettanto legittimo e plausibile osservare che questioni come quella dell'identità, dell'appartenenza, della comunità – giusto per citare solo alcune figure centrali nel pensiero sociologico classico e contemporaneo – divengono problematiche, difficili da definire come se, appunto, avessero perso consistenza nella vita vissuta, stessero svanendo.

Incertezza, destrutturazione di ciò che era familiare, vortici caotici ed effetti inattesi caratterizzano ormai la prospettiva di vita di ciascuno e non sono soltanto nuovo linguaggio della scienza [cfr. Prigogine 1997]. Tutto appare più complica-

to, ma vi è una parola – purtroppo anch'essa abusata – che sembra rimettere ordine nella confusione: complessità. L'etimologia del termine è rivelatrice. Derivato di "complesso", ha origine dal latino *complexus* [abbraccio, stretta], participio passato di *complecti*, che vuol dire abbracciare (da cui "comprendere") [cfr. De Mauro, Mancini 2000, 443]. Il termine indica quindi un insieme di elementi, di parti associate e interdipendenti. E, nello stesso tempo, la parola nel linguaggio comune denota ciò che presenta difficoltà per la comprensione o l'orientamento, dovuta ad una molteplicità di elementi o di aspetti [cfr. Devoto, Oli 1992]. A ben vedere, allora, complessità – parola entrata nell'uso di diverse discipline scientifiche soprattutto dopo gli anni '70 del Novecento – è termine analogo a sistema, parola che in italiano troviamo sin dal 1500, ma che solo nella parte recente del secolo passato è divenuta trasversale a tutte le discipline scientifiche. Quest'ultimo termine deriva dal tardo latino *systema* e, a sua volta, dal greco *sustema* [riunione, raccolta] derivato di *sunistemi*, che vuol dire "io metto insieme". Il termine sistemico entra nel nostro vocabolario attorno al 1950 e, più di recente, complessità e sistema si accoppiano in "sistema complesso", mostrando la reciproca affinità. Sistema complesso dovrebbe dunque indicare ciò che io metto insieme per descrivere ciò che mi appare come una totalità di parti interrelate non riducibile alla semplice somma delle singole componenti. Esistono versioni differenti di questo concetto, che variano da accenti ancora in parte riduzionistici (è complesso ciò di cui ancora non conosciamo sufficientemente struttura e funzioni) ad approcci olistici e globalisti, in altre parole antiriduzionistici. Nel caso di sistemi viventi, la complessità indica l'intrinseca imprevedibilità di un insieme in grado di agire e di evolversi autonomamente in relazione all'ambiente. Irregolarità, imprevedibilità, spontaneità caratterizzerebbero i sistemi complessi viventi, impedendo così la legittimazione di leggi riconoscibili che sarebbero alla base dell'evoluzione dei fenomeni. Il concetto, così inteso, segna un mutamento paradigmatico (dal paradigma legalistico al paradigma evolutivo) di portata rivoluzionaria ed investe anche le discipline sociologiche, mettendo in crisi le stesse interpretazioni sistemiche di tipo funzionalista.

Agli anni '60 risale l'introduzione del termine ecosistema, anch'esso sistema complesso, con il quale s'intende l'insieme di un ambiente fisico (biotopo) e di una comunità biologica (biocenosi) che interagiscono spontaneamente evolven-

do in un *climax* (condizione di equilibrio dinamico). Ma a proposito di ecosistema, generalmente distinto dal sistema sociale, occorre dire che se in origine esso indicava in special modo condizioni naturali di equilibrio "esterne" all'azione umana, risulta molto difficile, se non fuorviante, non considerare che una parte sempre più consistente e potenzialmente globale del nostro pianeta non è più occupata da biocenosi naturali, ma da ciò che ad esse la società umana ha sostituito, alterandole, manipolandole o sopprimendole. Da qui la definizione di ecosistemi artificiali (come ad esempio gli ecosistemi agricoli o gli ecosistemi urbani o, ancora, quelli che potremmo definire ecosistemi socio tecnici), in genere caratterizzati dal fatto di non trovarsi in condizioni di equilibrio, comunque sostenuti da apporti di energia sotto forma di lavoro, di fertilizzanti, di *input* elaborati e prodotti, e così via.

Se tuttavia consideriamo l'occupazione planetaria che deriva dalla colonizzazione umana, diretta ed indiretta, in continua accelerazione, gli esiti dell'impatto ambientale sulla superficie terrestre e sui mari, i livelli di inquinamento dei suoli, dell'aria, delle acque e dei mari, le alterazioni globali che minano la capacità di resistenza e di risposta adattiva di popolazioni e comunità naturali, le due sfere – ecosistema naturale ed ecosistema artificiale – appaiono distinte solo in termini concettuali, dal momento che concretamente si sovrappongono e tendono a coincidere. Effetto serra, deposizioni acide, rarefazione e buco nello strato di ozono, diffusione di composti tossici nell'aria, nel suolo, nel sottosuolo, nei sistemi idrici e marini, la diffusione di molecole estranee ai sistemi biologici ed il loro accumulo (bioaccumulo), la deforestazione, la riduzione della biodiversità, l'esaurimento di risorse – in particolare energetiche e fossili – e gli effetti sinergici dell'insieme di questi fenomeni in larga parte recenti nell'intensità e nella globalità dell'impatto, tutto ciò testimonia la caduta concreta della distinzione tra naturale ed artificiale.

L'ecosistema è in questo quadro interno all'azione e al progetto umani. La società ha occupato la natura imponendo su scala planetaria la sua impronta: perciò possiamo dire che la natura è morta. Ma questa è una metafora ed illustra soltanto una faccia del problema, poiché il paradosso (apparente) è che la natura è entrata nella società. Non è un fatto nuovo. È stato così da sempre fino alla modernità, che imprigionando la natura in leggi ha creduto di poterla separare dalla società

per dominarla. Oggi la natura – fin qui muta, esterna, inerte – torna dentro la società con clamore, vitalità, allarme. Che dire degli organismi geneticamente modificati, della manipolazione del DNA e del trattamento del genoma umano e non umano, dei tumori indotti dall'amianto, dal cesio dalla radioattività, della BSE, della salute e della malattia che parlano "attraverso" corpi umani? Oggi abbiamo sempre più a che fare con oggetti incerti, ibridi, "quasi-oggetti" – come li chiama Latour [1995, 2000] – composti di molteplici connessioni mai del tutto chiuse, in grado di mettere in moto conseguenze inattese anche a lungo termine, e per questo tanto più imprevedibili e incontrollabili. Oggetti che lo stesso soggetto umano non solo co-produce, ma incorpora e che rendono indistinguibile la stessa separazione tra oggetto e soggetto. Ecco allora che l'espressione "la natura è morta" assume un senso non naturalistico: in realtà è morta l'idea di natura, un'idea storica prodotta dall'immaginario sociale della modernità che l'ha reclusa nell'oggettualità della conoscenza scientifica.

La questione ecologica è questione sociale non perché vi sia una natura esterna da proteggere e salvare, ma perché la deriva evolutiva della società stessa è una questione ecologica. Ed è – nella misura in cui siffatta questione comprende relazioni tra esseri umani e tra questi ed ecosistemi, le quali rinviano a scelte e decisioni oppure le reclamano – questione politica. Così come, inevitabilmente, parlare di società implica un discorso politico, parimenti oggi parlare di natura è discutere di politica. Il tema della complessità implica che l'osservazione venga orientata sui legami, sulle relazioni e sulle interrelazioni che coinvolgono le parti, siano esse componenti di sistemi oppure sistemi di vario grado e metasistemi nel proprio ambiente. Questa nozione implica, da un lato, il pensare per reti attraverso le cui maglie avvengono connessioni circolari con effetti boomerang, effetti di retroazione che modificano l'origine da cui lo stimolo è partito e non connessioni lineari; dall'altro, essa implica l'assunzione della nozione di emergenza, quale proprietà "superadditiva" specifica di un complesso organizzato unitariamente (o di un sistema), che è nel medesimo tempo più e meno della somma delle sue parti [cfr. Morin 2001, 120]. La logica implicita in questo punto di vista comporta che si considerino distinzioni piuttosto che separazioni e che, comunque, vengano lasciate cadere opposizioni dualistiche, di modo che alle ragioni presuntuose della certezza dell'*aut-aut* si sostituiscano quelle più sagge della modestia dell'*et-et*.

Chi può, ad esempio, con certezza dire quanto dureranno le risorse non rinnovabili e se e quali innovazioni tecnologiche saranno in grado di sostituirle? Con quali effetti sull'ecosistema e, di converso, con quali mutamenti nell'organizzazione sociale? In questo quadro, ancora ad esempio, uno dei pilastri dell'economia standard, ovvero l'ipotesi *coeteris paribus*, che si riferisce all'invarianza delle condizioni di contesto in cui si svolge l'azione, viene a cadere di fronte alla complessità, ovvero all'interdipendenza circolare che lega azione e contesto, con effetti in larga parte imprevedibili, esiti incerti e altamente variabili. Il tema della sostenibilità, che emerge negli anni '40 nell'ambito dell'ecologia e successivamente investe le scienze sociali, fa inizialmente riferimento alla capacità degli ecosistemi di "sopportare" il peso dell'azione antropica e della sua riproduzione in quanto società umana. Seppur in termini differenti, siffatta capacità di sostenere gli sviluppi della popolazione umana e delle sue attività economiche viene messa in discussione da autori classici come Malthus [1798] e J. S. Mill [1857]. Tuttavia in questi casi l'attenzione non è centrata sulle interrelazioni tra natura e società, quanto piuttosto – ancora in termini lineari – sull'impatto che popolazione in crescita, consumo di risorse per l'economia e, più tardi, intervento tecnologico esercitano sull'ambiente.

Secondo alcuni autori [cfr. Grundy 1997], il concetto di sostenibilità appare per la prima volta nel 1968, ad una conferenza intergovernativa di esperti sulla Biosfera, tenuta a Parigi. Ma esso diviene a tutti noto – fino ad entrare nell'uso comune – a partire dalla pubblicazione di *Our Common Future* (altrimenti chiamato Rapporto Brundtland) del 1987 [cfr. WCED 1987]. Il concetto ed i principi ad esso correlati saranno approfonditi, dagli anni '80 in poi, in una lunga serie di conferenze, pubblicazioni, programmi internazionali ed europei[2]. È soprattutto nel 1992, al summit mondiale dell'ONU di Rio de Janeiro, che la sostenibilità

2 Qui di seguito citiamo soltanto alcune delle conferenze internazionali che riguardano, dal Settanta alla fine degli anni Novanta del XX secolo, la sostenibilità:

- nel 1972, la Conferenza ONU su *Human Environment* (Stoccolma);
- nel 1980, la pubblicazione su *The World Conservation Strategy* (Programma ONU relativo all'ambiente, WWF, IUCN - The World Conservation Union);
- nel 1987, la pubblicazione di *Our Common Future* (Commissione ONU su Ambiente e Sviluppo, presieduta dalla Sig.ra Brundtland);
- nel 1990, la Dichiarazione dell'Unione Europea sullo sviluppo sostenibile (Bergen);

diviene non soltanto definizione complessa, ma anche programma al contempo sociale, politico e ambientale (Dichiarazione di Rio). Ma a dieci anni di distanza da allora, la verifica del programma rivela il suo gran fallimento: la conferenza di Johannesburg è, di fatto, epitaffio della sostenibilità. Ciò che in un solo decennio si poté verificare, al di là di uno scenario per nulla comune nel presente e nel futuro delle nazioni, fu un netto peggioramento dei più significativi indicatori che a Rio concorrevano a definire la sostenibilità stessa. Così, ad esempio, le emissioni globali di anidride carbonica aumentarono di quasi il 10%, sebbene fossero diminuite nelle economie in transizione dell'ex Unione Sovietica e nell'economia in rapido sviluppo della Cina (di oltre il 7% tra il 1995 e il 2000). Le emissioni sono aumentate proprio nei Paesi che si erano riconosciuti come responsabili di gran lunga principali del cambiamento del clima globale, come gli USA, e si erano, ufficialmente e persino – in qualche caso – legalmente, impegnati a diminuirle. Dal 2000 al 2006, le emissioni di CO2 sono cresciute del 3,1% l'anno, più del doppio del tasso di crescita degli anni '90 dello scorso millennio.

Nei grandi oceani, le barriere coralline danneggiate passarono dal 10% al 27%. Le morti per AIDS aumentarono di ben sei volte, concentrate soprattutto nell'Africa sub-sahariana. La spesa per gli armamenti raggiunse e superò i due

---

- nel 1992, la Dichiarazione di Rio su Ambiente e Sviluppo e sulla Agenda 21, nonché i relativi trattati e protocolli (ONU, Summit Mondiale);
- nel 1993, il 5° Programma Azione Ambiente (*Towards Sustainability*) elaborato dall'Unione Europea;
- nel 1994, la Carta di Aalborg su *Sustainable Cities and Towns*;
- nel 1995, la Conferenza sulle Agende 21 Mediterranee (Roma);
- nel 1996, la Conferenza Europea su *Sustainable Cities and Towns* (Lisbona);
- nel 1996, la Conferenza dell'ONU su *Human Settlements* (Istanbul);
- nel 1996, la Dichiarazione di Newcastle (Australia) su *Pathways to Sustainability: Local Initiatives for Cities and Towns*;
- nel 1997, la Risoluzione di Goeteborg fatta dagli assessori e dai ministri regionali per l'ambiente degli Stati Membri dell'Unione Europea su *EU regulation, Regional Agenda 21, Sustainable Development and Structural* Funds;
- nel 1997, la Dichiarazione di Brema su *Business and Municipalities (New Partnerships for the 21st Century)*
- nel 1997, il Protocollo di Kyoto su *Climate Change* (ONU, Summit Mondiale)
- nel 1998, il 4° meeting mondiale sul Cambiamento Climatico (Buenos Aires)

miliardi di euro per giorno. Le differenze di reddito tra i Paesi più ricchi e i Paesi più poveri, invece di ridursi, risultarono ulteriormente allargate. La qualità della vita peggiorò in molti Paesi: dalla Russia al Sud Africa, dalla Romania al Kenya. L'elenco delle ombre potrebbe continuare a lungo. Nel decennio 1992-2002, il prodotto interno lordo del mondo è aumentato del 30%, ma gli aiuti allo sviluppo sono diminuiti del 23%, passando da 69 a 53 miliardi di dollari. A Rio de Janeiro, i Paesi ricchi si erano impegnati non solo ad aumentare la quota degli aiuti allo sviluppo, ma anche a ridurre il debito che stritola le economie e le società dei paesi poveri. Al contrario, da allora al 2002, il debito crebbe del 34%, raggiungendo la cifra di 2.500 miliardi di dollari, tanto che oggi gli interessi sul debito che il Terzo Mondo paga al Primo Mondo finiscono per sopravanzare gli aiuti allo sviluppo. In pratica, in dieci anni c'è stato un flusso netto di risorse che si è trasferito dalle tasche dei poveri alle tasche, già strapiene, dei ricchi. In definitiva, nell'ultimo decennio del millennio scorso, le disuguaglianze economiche sono aumentate, i grandi problemi ambientali si sono aggravati e la solidarietà internazionale è crollata. La crisi finanziaria dei giorni nostri ha incrementato i divari ed il disastro ecologico-ambientale. Secondo Attali "il valore dell'impatto ecologico delle emissioni in CO2 dei paesi del nord è stato valutato in 300 miliardi di dollari, maggiore delle perdite legate all'attuale crisi finanziaria […]. Se la sregolazione climatica accelererà così velocemente come è avvenuto per la crisi finanziaria, si verificheranno, a partire da un certo momento, alcuni sviluppi irreversibili: centinaia di milioni di persone potranno essere costrette a traslocare" [Attali 2008, 38].

La ragione di questo fallimento sta, a nostro avviso, nel fatto che il concetto di sostenibilità è stato associato esplicitamente al concetto di sviluppo e che quest'ultimo – esplicitamente o implicitamente – si riferisce in primo luogo alla crescita economica, che appare oggi come principale fattore dell'insostenibilità ambientale. D'altro canto, l'ambiguità – o, se si vuole, l'ossimoro – relativo al concetto si rivela nel proliferare di differenti definizioni: Jacobs [1995] ne menziona addirittura 386; nell'ambito della sola letteratura economica esse sono più di 100, di volta in volta riferite a settori separati (economia, ambiente, cultura, ecc.) o centrate su aspetti manageriali, tecnici, politici ed anche filosofici [cfr. Munasinghe 1993; Pearce et al. 1989]. Sarebbe necessaria, a questo punto, una considerazione

critica non solo a proposito dell'insostenibilità della crescita economica, ma soprattutto della stessa idea di economia maturata nel corso degli ultimi due secoli. Economia, nel linguaggio moderno, è un termine che nel medesimo tempo si riferisce tanto all'attività concreta quanto alla scienza che studia quest'attività, ed in questo caso la relazione tra i due ambiti appare molto forte, in quanto la scienza economica non soltanto legittima l'attività, ma entra a far parte della stessa fornendo strumenti e modelli d'azione. Sia pur brevemente, possiamo qui far riferimento alle tesi di Latouche [2000], per il quale l'economia è un'invenzione moderna e la sua costruzione avviene in una triplice dimensione semantica, storica e sociale relativamente recente, ma così forte da impregnare radicalmente il nostro immaginario e tale, quindi, da giustificare l'ingiusta (mi si perdoni il gioco di parole) situazione esistente, votata a quella catastrofe umana ed ecologica che chiamiamo globalizzazione. "L'apparato concettuale uscito dal campo semantico costitutivo dell'economico (bisogno, scarsità, utilità, valore, produzione, lavoro e così via) predispone tutto un immaginario e trasforma insidiosamente il giudizio di fatto in giudizio di valore. Questi concetti, in effetti, non sono dati da una realtà naturale, non sono puramente e semplicemente descrittivi di uno stato di cose evidente. Hanno senso solo sulla base di presupposti naturalistici, edonistici ed individualistici usciti dai Lumi" [Latouche 2003, 53-54]

L'artifizio economicista consiste nella costruzione di una sfera autoreferenziale di concetti vuoti, che tuttavia costituiscono i presupposti ideologici di percezione del mondo, per cui l'economia appare come un dato naturale, oggettivo. L'universo mentale implicito da cui scaturisce la visione economica del mondo si organizza attorno a diversi livelli interdipendenti (antropologico, sociopolitico, psicotecnico), ciascuno dei quali è caratterizzato da proprie dimensioni (naturalismo, edonismo, individualismo il primo; contrattualismo, interesse, privatismo il secondo; scarsità, tecnicismo e lavorismo il terzo). L'immagine che Latouche utilizza come metafora è quella aristotelica di un tetraedro costituito da facciate triangolari (ciascuna delle quali rappresenta un livello analitico), a loro volta caratterizzate da tre lati, che indicano tre diverse dimensioni. All'interno di questa figura, si iscrive e si definisce autoreferenzialmente la sfera economica. Attraverso l'analisi del linguaggio economico, della sua persistenza e degli slittamenti semantici che dai fisiocratici pervengono ai neoclassici, al marginalismo

ed agli epigoni neo-liberisti, Latouche ricostruisce e decostruisce l'ontogenesi dell'economico e mina le fondamenta della sua assiomatica, della indiscutibilità di principio dell'economia. Il principio economico appare allora non più un dato umano naturale, un universale antropologico, ma si rivela come costruzione teorica e pratica sostenuta da un immaginario "inventato". La potenza di questa costruzione "inventata" si esplica, in definitiva, nella gabbia d'acciaio weberiana o, in versione più attuale, nella oggettivazione funzional-sistemica dell'economia che ci restituisce la teoria autopoietica di Luhmann e che, ancora con parole di Latouche, potremmo chiamare "megamacchina tecno-economica".

L'economia scaccia dal suo dominio la morale, i valori, ingloba la società ridefinendo i rapporti ed i legami sulla base del calcolo, impone il suo linguaggio come verbo (e pensiero) unico, semplifica la realtà riducendola soltanto a ciò che è compatibile con la sua stessa semantica. L'individuo in carne ed ossa, la molteplicità delle donne e degli uomini viventi sono ridotti a *homo economicus* e, paradossalmente, un sistema centrato sull'individualismo trasforma gli esseri in cose ed in mezzi, nega – in altri termini – lo stesso individuo. Le relazioni tra persone divengono relazioni tra oggetti e rapporti tra segni, la qualità incommensurabile delle emozioni e dei sentimenti che portano a stringere legami reciproci e sociali diviene quantità calcolabile. La *vita activa* [cfr. Arendt 1964] è oppressa, quasi scompare. La distanza dal mondo "naturale" diviene incolmabile, perché la natura sezionata e ridotta ad entità misurabile nelle sue più infinitesimali parti è puro oggetto di manipolazione, esterno, altro dalla società. L'immaginario economico appare allora un velo totalizzante. E da questa visione di fondo – dalla banalità economica del male (il riferimento, che spesso Latouche utilizza, è al concetto di banalità del male di Arendt) – non riesce a liberarsi nemmeno la critica marxista dell'economia, ancorata ad un'idea di lavoro e di sviluppo anch'essa economicamente fondata e – soprattutto – al feticismo dello sviluppo delle forze produttive.

A ben vedere, l'economia non è altro che il compimento della credenza dualistica che scinde l'essere in materia e spirito, assegna al mondo materiale un'assoluta autonomia e considera la natura senza valore. A questa idea è dunque associato il dominio degli esseri umani sulla natura e dalla convinzione che questo dominio non solo è possibile, ma che esso stesso è una missione, un imperativo

che ci distingue dagli altri esseri viventi, discende la fede nel progresso[3]. Fede per definizione irrazionale, che cela i suoi esiti catastrofici dietro le pretese di una razionalità scientifica e tecnologica. Nella visione ereditata dai Lumi, l'economia non è che la realizzazione della ragione. Ma la crisi ecologica planetaria, la possibilità concreta di autodistruzione del mondo, le crescenti diseguaglianze e lo scandalo dell'iniqua ripartizione delle risorse della Terra mostrano l'irrazionalità di questa credenza ed il fallimento, mai ammesso, dello sviluppo: in definitiva, la sua insostenibilità.

2. *Sistemi complessi e reti*

"La prospettiva sistemica può offrire uno sguardo penetrante sulla complessità, le difficoltà, i paradossi, sui quali si può incappare maneggiando la nozione di sostenibilità" [Volta 2005, 9]. Si può essere d'accordo sul senso della proposizione. Restano l'ambiguità e, meglio, l'equivoco del concetto di sostenibilità. Si può discutere sulla plausibilità dell'ossimoro dello sviluppo sostenibile per metterne in luce la funzione di *passepartout*, adatto alla politica dello struzzo o quella di chiave per un'improbabile modernizzazione ecologica[4]. Resta il fatto che l'insostenibilità si presenta sempre più come esito dello sviluppo, come processo che mina le sue stesse condizioni; e che, per converso, lo sviluppo appare incapace di sostenere gli esiti del mutamento ecologico. Se, ancora come scrive Volta, ci attendiamo "un qualche cambiamento del modello di sviluppo del XX secolo" [Ivi, 10], forse non è opportuno iniziare a discutere non soltanto del modello, ma anche e soprattutto del concetto di sviluppo e dell'immaginario che lo sostiene? Volta suggerisce che una delle possibili dimensioni della sostenibilità – oltre quelle riferite a tempo e spazio – concerne i valori, ovvero le differenti prospettive. Egli le definisce, da un lato, antropocentriche e, dall'altro, ecocentriche e le connette alla dimensione spaziale in cui si colloca l'osservatore. L'ambito locale comporterebbe una visione prevalentemente antropocentrica,

3 "L'universalismo dell'economia e della modernità poggia sulla costituzione della natura come nemico radicale del genere umano", sostiene con forza Latouche [2000, 89].

4 Sul concetto di modernizzazione ecologica si veda Spaargaren et al. (2000).

quello globale una visione ecocentrica. Senza entrare nel merito specifico della questione (ci si potrebbe domandare, ad esempio, che senso abbia il noto programma "*act locally, think globally*"), forse sarebbe opportuno interrogarsi sulla valenza di questa contrapposizione, che indubbiamente richiama un'immagine ordinaria assai comune. La domanda – provocatoria quanto si vuole – è la seguente: è possibile un pensiero umano sulla natura che non sia parte della natura stessa? La risposta, ovviamente, ci rinvia ad una separazione (esseri umani/natura) che diamo per scontata, ma che in effetti appare essere piuttosto un prodotto storico della modernità e che quindi tanto scontata non è. Una volta preso atto della diversità dell'epoca presente, ovvero dello straordinario mutamento che si è verificato nel mondo nel corso del XX secolo, forse risulta inadeguata una siffatta contrapposizione.

McNeill, nella sua storia dell'ambiente del XX secolo [cfr. McNeill 2002], pone in relazione quattro affermazioni in base alle quali: 1. la dimensione cambiamento che si è verificata in ordine all'intervento umano e la sua rilevanza sono "al di fuori dell'ordinario"; 2. siffatta peculiarità è in larga parte conseguenza "non calcolata" di scelte e modelli di ordine sociale, culturale, politico ed economico; 3. i nostri modelli culturali, di produzione e di consumo, i nostri stili di vita paiono adatti all'abbondanza del XX secolo di acqua ed energia a buon mercato, ad una crescita rapida della popolazione rapportata ad una crescita economica ancora più rapida; 4. in caso di mutamento delle circostanze, tali scelte e tali modelli "non sono facilmente adattabili". Il fatto è, sottolinea McNeill, che stanno fortemente aumentando "le probabilità di un rapido cambiamento delle circostanze attuali" e "abbiamo creato un regime di disturbo ecologico permanente", che è soprattutto un prodotto inconsapevole della recente evoluzione sociale. Ciò che è a rischio non sembra tanto la sopravvivenza biologica della specie umana, simile ai ratti nelle sue capacità di adattamento, quanto piuttosto un'organizzazione sociale, che – benché tipica nei fatti di un quarto dell'umanità – si è consolidata sino a divenire dominante nel corso del secolo, secondo un modello di adattamento simile a quello degli squali. Una lettura di questo tipo implica "che la storia ecologica del pianeta in epoca contemporanea e la storia socio-economica dell'umanità acquistano pienamente senso soltanto se considerate unitariamente" [ivi, XIV]. In altri termini: "la storia del pianeta e la storia dei popoli rimangono

strettamente connesse; forse oggi più che in gran parte del passato. Separate l'una dall'altra risultano poco comprensibili" [ivi, XVII].

Se assumessimo che fare la storia del pianeta – della sua evoluzione ecologica – implicasse una prospettiva ecocentrica, mentre fare la storia dei popoli umani implicasse invece una prospettiva antropocentrica, sia l'una che l'altra in epoca attuale risulterebbero incomprensibili. Da questo punto di vista, opereremmo una separazione che, in un caso o nell'altro, offre una prospettiva cieca o, comunque, strabica. L'emergenza congiunta della crisi ecologica e del rischio di crisi dell'organizzazione sociale ci indicano l'impossibilità di continuare ad immaginare ambiente o natura da un lato e società umana, la sua storia e la sua politica, dall'altro. Sia le prospettive che – in siffatta separazione – fanno perno sulla capacità antropocentrica di dominio nei confronti di una natura matrigna e capricciosa, sia quelle più "morbide" che vedono in una natura benigna e nutrice il fondamento per la fiducia nella creatività degli esseri umani, sia infine quelle che prospettano una "natura-madre" offesa, umiliata fino al punto di morte e quindi bisognosa di nuovo ecocentrico riconoscimento e di cura, tutte implicano in qualche modo una divisione concettuale che è anche ed all'origine una distorsione cognitiva. Il riflesso di questa distorsione cognitiva può apparire evidente nella congiunzione della duplice crisi ecologica e sociale, e nel fatto che questa ultima – come rischio di crisi della organizzazione ed in definitiva del modello e delle aspirazioni umane del XX secolo – si presenta come crisi politica. Volta cita McNeill: "La politica perseguita nel XX secolo è consistita nel cercare di sfruttare al massimo le risorse, di spremere al massimo la Natura sperando nella buona sorte" [McNeill 2002, XVII]. Il concetto di sostenibilità, fatta salva la sua ambiguità (meglio sarebbe forse dire ipocrisia), è un concetto pienamente politico e contiene, se si vuole, indicazioni che riguardano il problema "di come riorientare, cioè modificare, controllare la deriva di questa evoluzione" [Volta 2005, 12].

Se si esce dall'errore che ha disgiunto natura e società, e che in seguito ha contrapposto antropocentrismo ed ecocentrismo, oppure ha cercato giustificazioni nel concetto ambiguo di sostenibilità, ci si potrà rendere conto che la Natura è politica, così come, oggi, la Politica è natura. Ha scritto provocatoriamente Latour: "Quando gli ecologisti più frenetici urlano tremanti: "La natura sta per morire", non sanno quanto hanno ragione. Grazie a Dio, la natura sta per morire. Sì, il

grande Pan è morto! Dopo la morte di Dio e quella dell'uomo, finalmente anche la natura doveva cedere. Ed era ora: presto non sarebbe più stato possibile fare alcuna politica" [Latour 2000, 20]. E la provocazione vuol dire chiaramente che occorre superare il divario tra una conoscenza che si vuole scientifica, incaricata di comprendere il mondo naturale, e una politica, che ha il compito di regolare "l'inferno del sociale", come lo chiama Latour, poiché è da una certa concezione della scienza che dipende non solo l'idea di natura, ma anche l'idea di politica. È allora necessario un mutamento concettuale che consenta di superare la moderna, eppur già tradizionale, dicotomia natura/società, che riduce la politica ad un ruolo molto limitato, lasciando invece campo libero non soltanto ad una scienza apparentemente svincolata dalla politica stessa, ma ad un progresso scientifico e tecnologico che è appunto quello che abbiamo conosciuto, come modalità indiscriminata di uso delle risorse ecologiche, sperando poi nella buona sorte.

3. *Autopoiesi, allopoiesi*

L'approccio sistemico è certamente un buon modo di descrivere le interrelazioni tra ambiente e società senza sfuggire ai problemi della complessità. Tuttavia, anche in questo caso, l'osservatore ha a disposizione una molteplicità di prospettive sistemiche, le quali non fanno capo soltanto alla teoria che egli adotta, ma dipendono anche dalla situazione e dall'immaginario sociale cui egli si riferisce (consapevolmente o no). Da Pareto in poi, le scienze sociali hanno incluso nel loro armamentario teorico il concetto di sistema. Con le importanti precisazioni di Von Bertalanffy, e specialmente a partire dall'opera di Parsons, i termini sistema (in generale) e sistema sociale sono stati definitivamente adottati dalla comunità scientifica delle scienze sociali. Ciò tuttavia non vuol dire che a tali termini sia stato attribuito un significato univoco, anzi è piuttosto vero il contrario: si può affermare che sotto il cielo dei sistemi regni una certa confusione. Un sistema è – nella definizione più stringata e semplice – un insieme di relazioni, ovvero un'entità che mantiene la propria esistenza attraverso l'interazione reciproca delle sue parti. Per distinguersi, ovvero possedere un'esistenza propria ed un'identità da mantenere, un sistema deve essere differente da altri sistemi. Nella misura in

cui esso entra in relazione con questi, essi costituiscono il suo ambiente. In realtà, queste operazioni di distinzione sono messe in atto dall'osservatore, mediante la propria capacità di astrazione (pur sempre relativa) dal sistema che osserva.

Una particolare interpretazione della prospettiva sistemica è quella dell'autopoiesi. In questo caso, originariamente, ci si riferisce a sistemi viventi che sono in grado di autoriprodursi grazie alla loro chiusura operazionale. Maturana e Varela sono gli artefici della teoria dell'autopoiesi [cfr. Maturana, Varela 1985; 1998; Maturana 1988; 1993], una teoria che ha origine nella osservazione dei sistemi biologici e che, nel medesimo tempo, è anche una teoria della conoscenza. Si tratta, in altri termini, di "una interpretazione che non concepisce il conoscere come una rappresentazione "del mondo là fuori", bensì come permanente produzione *di un* mondo attraverso il processo stesso del vivere" [Maturana, Varela 1998, 31, nostra trad.].

Da questo punto di vista, la tesi di Maturana e Varela – che attinge tra l'altro alla fenomenologia e che per alcuni versi si avvicina al costruttivismo, pur temperandolo nei suoi aspetti più radicali – afferma l'indissolubilità di conoscenza, esperienza ed azione: "questa indissolubilità fra essere in un modo particolare ed il modo in cui il mondo ci appare, ci dice che *ogni atto di conoscenza ci porta un mondo fra le mani*" [ivi, 45]. Già in questa affermazione viene a cadere la contrapposizione illuminista e poi positivista che tuttora caratterizza parte del pensiero moderno (scientifico e comune) e della prassi operativa (ivi inclusa economia e tecnologia) tra natura e cultura. La conoscenza che ci porta un mondo fra le mani è nel medesimo tempo azione su quel mondo e riflessivamente su se stessi.

Due sono gli aforismi attorno ai quali ruota la costruzione teorica: "Ogni azione è conoscenza ed ogni conoscenza è azione" e "Ogni cosa è detta da qualcuno" [ivi, 27]. Essi definiscono l'azione umana ed in particolare l'azione nel campo più propriamente umano, quello del linguaggio – "la nostra forma particolare di essere uomini e di rimanere nell'agire umano" [ivi, 26]. Per Maturana e Varela, non c'è discontinuità fra il sociale umano ed il biologico umano, campi che hanno le medesime fondamenta. Per cui, anche *scelte e valori*, che sottendono ogni azione, hanno la stessa radice nella "biologia della conoscenza". Senza qui ancora entrare nel merito dell'analisi sistemica di Maturana e Varela, ci preme sottolineare che, poiché ogni atto umano si realizza nel linguaggio ed ogni atto ci porta a

contatto del mondo che creiamo con gli altri, la convivenza ne è presupposto ed effetto. Per questo – sottolineano i due autori – ogni atto umano, poiché implica il legame fra gli esseri umani, ha senso etico "come riflessione sulla legittimità della presenza dell'altro [*ibidem*]. Per ciò che concerne il carattere sistemico delle relazioni tra esseri viventi, si tratta di spiegare la logica del vivente, cogliendo ciò che accomuna ogni organismo. Consideriamo sistema vivente una unità di interazioni che esiste in un ambiente e con il quale interagisce. Un sistema vivente non può essere definito indipendentemente dal suo ambiente (sarebbe come sospeso nel vuoto), ma, nel medesimo tempo, il suo ambiente non può essere definito indipendentemente dal sistema vivente che appunto lo specifica. In questo quadro, il ruolo dell'osservatore – ovvero di colui che cerca di conoscere – non è marginale, poiché chi osserva entra a far parte della realtà che egli stesso osserva. Osservatore, sistema vivente e ambiente saranno dunque considerati nelle loro ricorrenti relazioni.

Ogni sistema vivente presenta la duplice caratteristica di stabilità e mutamento: mantiene la propria identità (invarianza) e tuttavia cambia continuamente (evoluzione). Ciò che garantisce questo processo è l'*autonomia* dei sistemi viventi, la loro *chiusura operazionale* (agiscono in base alla logica ed alla dinamica della loro organizzazione) e la loro capacità *autopoietica* (ovvero la capacità di produrre i propri stessi componenti). Tuttavia, chiusura non significa isolamento: ogni sistema vivente interagisce con l'ambiente nella misura in cui da quest'ultimo provengono stimoli e perturbazioni, che non causano il cambiamento, ma – per così dire – lo innescano. Il cambiamento, infatti, dipenderà dall'organizzazione interna del sistema stimolato. Una reiterazione di interazioni genera una storia di cambiamenti (che viene definita *ontogenesi*), nel corso della quale si stabiliscono regolarità nella relazione tra sistema vivente ed ambiente: pur restando distinti, essi assumono comportamenti dinamici coerenti, ovvero tra essi avviene un accoppiamento (definito appunto *accoppiamento strutturale*).

Come si noterà, questo approccio al mondo vivente si differenzia non soltanto dalle concezioni dualistiche (di derivazione cartesiana), ma anche dalle teorie sistemiche che considerano un sistema come una "scatola nera" informata da *input* ed in grado di produrre *output*. Oggi, ad esempio, è noto che le immagini che noi percepiamo, pur essendo proiezioni della retina sul cervello, dipendono dalle

coerenze interne del sistema cerebrale. Ciò che raggiunge il cervello dalla retina contribuisce per meno del 20% alla formazione della visione! Nel considerare gli organismi viventi dotati di sistema nervoso, l'approccio tradizionale consiste nel ritenere che l'organismo funzioni a partire dal contenuto informativo delle istruzioni che provengono dall'ambiente, elaborando una rappresentazione fedele all'ambiente stesso (approccio rappresentazionista). L'approccio dell'autopoiesi, invece, ritiene che il sistema nervoso sia definito dai suoi differenti stati di coerenza interna: in termini più semplici, ciò vuol dire che ciò che vediamo dipende più dal modo in cui siamo fatti, che non dal modo in cui è fatto l'ambiente.

Dal punto di vista della evoluzione, quest'ultimo approccio ribalta la concezione darwinista dell'adattamento ottimale basato sulla "selezione naturale", secondo il quale, banalizzando, gli organismi che sopravvivono si rivelano i migliori, i più forti. Nella concezione dell'autopoiesi e dell'accoppiamento strutturale, la continua riorganizzazione degli organismi, il cui scopo è in sé (mantenere la propria identità, ovvero coerenza interna), genera piuttosto diversità (il che è l'opposto dell'ottimizzazione dell'adattamento]. Si noterà come questa impostazione dell'interazione tra sistemi viventi ed ambiente costituisca una sorta di rivoluzione nel campo della conoscenza, spostando il significato della conoscenza da quello della formazione di una immagine o rappresentazione del mondo ("lì fuori", esterno ed oggettivo) a quello della costruzione del mondo attraverso un processo di reciproca specificazione di un organismo e del suo ambiente, che co-emergono simultaneamente. Questa concezione permette di non separare, ad esempio, interno ed esterno e – per quel che qui ci riguarda – ciò vale non solo per organismo ed ambiente, ma anche per società umane ed ambiente naturale. La medesima prospettiva, laddove venga accettata, impone un ripensamento dei paradigmi tradizionali delle scienze sociali, dell'idea di progresso, delle concezioni deterministiche e di quelle utilitaristiche. Le stesse società umane appariranno al contempo strutture biologiche e sociali, con la peculiarità del linguaggio, che le fa appunto emergere in quanto tali. L'azione degli individui, come quella delle collettività viventi che costituiscono un sistema sociale, appariranno libere ed al contempo responsabili. In altri termini, e senza negare i condizionamenti della struttura sociale, possiamo sostenere che ciò che conosciamo e ciò che facciamo dipende da noi stessi.

Il linguaggio umano è alla base delle società umane ed è precisamente un esempio di coordinamento che emerge da ricorrenti interazioni, che possiamo considerare in termini di accoppiamenti strutturali. "Ciò che la biologia ci mostra è che l'unicità degli esseri umani risiede esclusivamente in un accoppiamento strutturale sociale che passa attraverso il linguaggio, generando a. le regolarità proprie della dinamica sociale, come ad esempio l'identità individuale e la coscienza di sé, e b. la ricorrenza delle dinamiche sociali che implica una riflessione che ci mette in grado di vedere che come esseri umani noi abbiamo soltanto il mondo che creiamo con altri – che esso ci piaccia o no" [ivi, 246, nostra trad.].

Una cellula costituisce una unità vivente di "primo ordine". Un organismo metacellulare – il corpo umano ad esempio – è un sistema di "secondo ordine", il cui accoppiamento strutturale e la cui ontogenesi dipendono dalla propria struttura composita. In questo quadro, la vita di un organismo composito mostra una fenomenologia differente da quella delle semplici unità che la compongono. In altri termini, la vita di un organismo si basa sul funzionamento delle sue componenti, ma non è determinata dalle loro proprietà. Gli organismi dotati di sistema nervoso possono prendere parte ad interazioni ricorrenti ad un altro livello o, per dire la stessa cosa, di un nuovo ordine: i sistemi sociali sono in questo modo sistemi di "terzo ordine". Essi comportano una fenomenologia interna del tutto particolare, che implica un comportamento di coordinamento reciproco che chiamiamo comunicazione e che si fonda sul linguaggio.

Dal momento che gli esseri viventi appartenenti ad una medesima specie – come gli esseri umani – possiedono una struttura simile, dalla loro interazione emergono mondi simili, il che permette loro di condividere la medesima esperienza (*dominio consensuale*). Ma, anche in quest'ambito, la comunicazione non è il risultato della trasmissione di informazioni, quanto piuttosto l'esito di un coordinamento di comportamenti che risulta dall'accoppiamento strutturale. Ad un elevato livello di complessità, il sistema vivente può non soltanto accoppiarsi con il proprio ambiente o con altri sistemi viventi, ma anche con se stesso, facendo così emergere un mondo di esperienza interiore, che per noi esseri umani rappresenta il pensiero, la coscienza, ed è intimamente legato al linguaggio. In questo modo di considerare conoscenza ed esperienza, essere vivente ed ambiente, ontogenesi e coordinamento di comportamenti e così via, emerge una nuo-

va visione del mondo e della vita, che mette in discussione l'idea di equilibrio, di opposizione tra ordine e disordine, tra stabilità e cambiamento. Alla radicale alternativa dell'*aut-aut* ed alla logica lineare di causalità, si sostituisce la complementarità dell'*et-et* e la logica della circolarità. Balza in primo piano, rispetto alla struttura materiale dell'essere vivente, la rete di relazioni che precede la struttura stessa in cui l'essere vivente si concretizza.

Nella deriva evolutiva, nel ripetersi di storie di congruenza o nel generarsi di interazioni distruttive non vi è alcun determinismo. L'avvenire non è tracciato, al contrario appare imprevedibile e, in luogo delle certezze, appaiono *potenzialità o possibilità*. La teoria della Scuola di Santiago[5] ci consente, da un punto di vista sociologico, di immaginare la possibile costruzione di una teoria della interazione tra ambiente (inteso come sistema ecologico, bio-fisico) e società utilizzando una prospettiva sistemica che non cada in una visione strutturalista o funzionalista, ma che intenda piuttosto recuperare una teoria dell'attore e dell'azione. Non ho ovviamente intenzione di proporre in questa sede una teoria della società, né tantomeno entrare nel merito delle difficoltà che una teoria come quella di Maturana comporta per una sua traduzione in termini sociologici. Mi limiterò pertanto ad alcuni spunti che invece questa offre per una riflessione sociologica e per alcune considerazioni che riguardano la teoria dei sistemi.

In questo quadro, la società non è un "dato" oggettivato, benché mantenga la sua relativa eppur importante cogenza sull'agire degli individui, ma è piuttosto il risultato delle interazioni tra individui e della loro soggettività, che comprende l'unità di coscienza e disposizione dinamica del corpo (emozione). Senza dubbio, l'intersoggettività produce oggettivazioni che riguardano non solo la descrizione del mondo fisico e la istituzione di strutture normative e culturali, ma la stessa produzione di oggetti materiali e la trasformazione dell'ambiente. Tutto ciò costituisce una serie di condizionamenti per la conoscenza e per l'agire, che tuttavia – in un processo circolare – producono a loro volta nuove trasformazioni, che possono anche essere negazione delle strutture condizionanti. Se la tradizione sociologica da Durkheim allo struttural-funzionalismo ha privilegiato gli aspetti determinanti e coercitivi della società, come oggettiva realtà *sui generis*, dotata di

5 Questa denominazione va fatta risalire a Capra [1996] come *popular label* per indicare le teorie che fanno capo al lavoro di Maturana e Varela.

esigenze proprie che si impongono agli individui, vi è un altro versante che possiamo far risalire a Weber e a Simmel e che, per certi aspetti, si prolunga nella elaborazione della Scuola di Francoforte di Adorno e Horkheimer, il quale focalizza l'attenzione sull'agire degli individui, senza ovviamente tralasciare l'influenza che valori e significati culturali condivisi esercitano sull'orientamento dell'azione. In questa seconda prospettiva, assume rilevanza il tema della intersoggettività [cfr. Husserl 2008], che risulterà centrale per la elaborazione del concetto di costruzione della realtà sociale: la società, da questo punto di vista, può essere considerata come il risultato di un processo in cui gli individui, in rapporto con le condizioni materiali e sociali che li precedono e li accompagnano, svolgono un ruolo attivo di produzione del mondo in cui vivono. Nella prospettiva dell'azione e dell'interazione come processi di costruzione della società, il linguaggio viene ad assumere una funzione cardinale, sia dal punto di vista della conoscenza del mondo, sia dal punto di vista della sua (ri)definizione o trasformazione attiva. Benché una visione sistemica della società sia generalmente associata alla prima prospettiva – quella di derivazione Durkheimiana, per intenderci –, mi sembra che invece un approccio anch'esso sistemico quale quello della Scuola di Santiago – laddove i sistemi sociali sono designati come "sistemi di terz'ordine" – possa essere considerato molto più coerente con la seconda prospettiva.

Tuttavia, in questa prospettiva, la società non può essere considerata sistema autopoietico, mancando in essa i presupposti per la produzione delle proprie componenti – gli individui in carne ed ossa – ed essendo peraltro incerti i confini che la differenziano dall'ambiente. Maturana considera i sistemi sociali come sistemi che emergono o che sono costituiti dall'interattività dei propri partecipanti, quindi non come unità astratte date a priori. I sistemi sociali si realizzano in primo luogo nel dominio linguistico e nella consensualità (*linguistic consensual domains*). Il che, ovviamente, non esclude il conflitto. Il carattere di un sistema sociale dipende dalle specifiche interazioni tra i suoi partecipanti e quindi varia a seconda dei mutamenti in siffatte interazioni (frequenza, appartenenza, vicinanza e così via). In quanto ambiente (*medium*), il sistema sociale esercita una influenza sui singoli partecipanti attraverso suggerimenti semantici (*affordances*)[6] e regola-

6 Maturana utilizza il termine inglese *affordances*, coniato da Gibson [1979] in relazione all'ambiente: "Le *affordance* dell'ambiente sono tutto ciò che questo offre all'animale, ciò

rità nelle reciproche interazioni e questa influenza è ricorsivamente esercitata sul sistema sociale che emerge attraverso le ripetute interazioni. I partecipanti possono operare in più sistemi sociali, sebbene in ciascuno di questi essi funzionino come se fossero impegnati in un distinto campo di interazioni.

Come già scritto, i sistemi sociali sono unità di terzo ordine, ovvero costituite da fenomeni sociali tra organismi (di qualunque tipo essi siano). Un sistema sociale, in generale, manifesta una fenomenologia "in cui le ontogenesi individuali di tutti gli organismi partecipanti avvengono fondamentalmente come parte della rete di co-ontogenesi che essi intessono nel costituire unità di terzo ordine"[Maturana, Varela 1998, 193, nostra trad.]. Per Maturana, un sistema sociale non è autopoietico in quanto non è definito come una rete chiusa di produzione di componenti. In altri termini, le società non sono definite in termini di produzione, ma piuttosto in termini di interazioni tra esseri viventi che, attraverso le loro condotte, le costituiscono. Anche Varela dissente dall'attribuzione del carattere autopoietico alle istituzioni umane e la considera un errore concettuale. Istituzioni sistemiche, come l'impresa, mostrano autonomia piuttosto che autopoiesi [cfr. Varela 1979]. Varela, infatti, considera l'autopoiesi come uno specifico e distinto caso di autonomia nel quale un sistema produce le sue proprie componenti (la sua struttura), come nel caso paradigmatico della produzione chimica nei sistemi viventi. "I tipi di relazione che definiscono unità come un'azienda […] o una conversazione […] sono meglio descritti come operazioni piuttosto che come produzioni. Simili unità sono autonome, ma con una chiusura che è caratterizzabile in termini di relazioni quali istruzioni e accordo linguistico" [Varela 1981, 38, nostra trad.]. Inoltre, una produzione autopoietica di proprie componenti implica un confine fisico (*topological boundary*) nello spazio. Ed è

che questo provvede, fornisce, in bene o in male. Il verbo "*affor*" si trova sul dizionario, ma il nome "*affordance*" no, l'ho coniato io. Con questo voglio significare qualcosa che si riferisce sia l'ambiente sia all'animale come nessun termine esistente fa. Esso implica complementarità tra animale e ambiente. Le *affordance* sono proprietà delle cose considerate in riferimento a un osservatore ma non proprietà dell'esperienza dell'osservatore. Esse non sono valori soggettivi" [ivi, 127]. La direttività semantica fa riferimento al concetto di *affordance*: le proprietà percepite degli oggetti suggeriscono le operazioni che possono essere fatte, cioè tramite inviti e vincoli d'uso questi oggetti danno forti suggerimenti circa il loro funzionamento.

proprio l'esistenza di questo confine fisico che costituisce uno dei criteri formali per la definizione di autopoiesi. Per contro, i sistemi sociali non mostrano, secondo Varela, questo confine fisico[7]. I limiti del sistema sociale sono invece operazioni di distinzione che rimandano all'osservatore, alla sua consistenza biologica *e* culturale, al suo punto di vista e sono quindi *anche* associati a valori, interessi o presupposizioni, essi sono una sorta di "cornice" che rivela tanto l'artigiano che l'ha montata, quanto il suo specifico contesto [cfr. Varela 1979]. Il fatto che sia l'osservatore colui che definisce un sistema sociale, distinguendolo egli stesso come unità sistemica dal suo sfondo (ambiente), contrasta con il principio che un sistema autopoietico si definisce per la sua propria organizzazione.

4. *L'impossibile separazione*

Assumere l'autopoiesi come proprietà dei sistemi sociali implica una serie di operazioni che lasciano aperti molti interrogativi. Un siffatto procedimento, infatti: 1. estendendo alla società la teoria dell'autopoiesi costruita sulla biologia e sull'autopoiesi dell'organismo umano individuale, la de-biologizza, separando biologia e conoscenza (il che è esattamente il contrario della teoria di Maturana e Varela); 2. per utilizzare il concetto di autopoiesi nell'ambito del sistema sociale, si devono espellere gli individui dal sistema sociale stesso (per il quale questi saranno "ambiente" piuttosto che componenti-partecipanti); 3. per reintrodurre la coscienza e l'autocoscienza nel rapporto con il sistema sociale, si deve istituire un

7 Più precisamente, Varela scrive: "Ciò che è insoddisfacente per quanto riguarda l'autopoiesi per la caratterizzazione di altre unità […] appare evidente da questa stessa descrizione. Le relazioni che caratterizzano l'autopoiesi sono relazioni di produzione di componenti […]. Data la nozione di produzione di componenti, ne consegue che i casi di autopoiesi che concretamente possiamo mostrare, come i sistemi viventi o altri modelli, hanno come criterio distintivo confini topologici e i processi che li definiscono avvengono in uno spazio simile a quello fisico. Perciò l'idea di autopoiesi è, per definizione, limitata alle relazioni di produzione di un certo tipo e si riferisce a confini topologici. Queste due condizioni sono chiaramente insoddisfacenti se riferite ad altri sistemi che mostrano autonomia" [Varela, 1979, 54, nostra trad.]. Tra questi ultimi, Varela indica esplicitamente le società animali ed umane.

sistema psichico autonomo tanto dal sistema sociale, quanto dall'ambiente biologico; 4. la corporeità è quindi espulsa dalla società (per la quale il corpo umano, la sua dinamica, i suoi stati sono ambiente che non comunica) e, nel medesimo tempo, finisce per essere disgiunta dallo stesso sistema psichico. Caso esemplare è la costruzione teorica di Luhmann. Egli assume come centrale il concetto di autopoiesi, esplicitamente derivato da Maturana e Varela, per descrivere la società in quanto sistema. Dallo struttural-funzionalismo parsonsiano si passa ad un funzionalismo-struttural-sistemico. La società è allora un sistema autopoietico basato sulla comunicazione. L'idea di Parsons che le funzioni della società derivino dalla struttura viene ribaltata nel suo contrario: sono le funzioni che determinano la struttura, in quanto funzioni operative di riduzione della complessità (compito quest'ultimo inerente qualsiasi forma di conoscenza e quindi di determinazione sociale). Sono i sistemi che costruiscono azioni e non viceversa.

La sociologia classica, secondo Luhmann, non è in grado di offrire una teoria della società adeguata al mondo moderno e di comprenderne l'evoluzione. I concetti che apparivano validi per rendere ragione delle società segmentarie, delle società gerarchizzate e delle società stratificate non valgono più per la complessa società moderna, che si è evoluta sotto il segno di una crescente differenziazione. La differenziazione priva di centri e di gerarchie il sistema sociale, in modo che ciascun sottosistema diviene autonomo in base alle proprie funzioni, non può essere sottoposto a vincoli da altri e non può sottoporre a vincoli altri sottosistemi. Ogni sottosistema funzionalmente specializzato definisce propri codici (distinzioni semantiche) in base ai quali comunica con l'esterno attraverso selezioni compatibili con i codici stessi. Da questo punto di vista, la chiusura semantica è condizione operativa e, nel medesimo tempo, condizione della relativa apertura all'esterno (l'ambiente del sistema, ovvero tutti gli altri sistemi). La logica della specializzazione funzionale conduce ogni sistema all'autoreferenzialità, ovvero al fatto che nel compiere le proprie operazioni il sistema si riferisce solo a se stesso. Dall'esterno provengono soltanto stimoli o perturbazioni che possono essere selezionate in base alle specifiche distinzioni semantiche del sistema. Dal processo di differenziazione deriva una perdita di "ridondanza" dei sistemi, che divengono via via più specifici e specializzati nei loro compiti, che non possono essere svolti da altri. Tale aumento di precisione e di efficienza funzionale, da un lato, implica

una riduzione del raggio di azione del sistema, che però diviene insostituibile e, dall'altro, implica che anche gli altri sistemi svolgano il proprio compito con sempre maggior precisione ed efficienza.

In questo quadro, la rappresentazione degli elementi del sistema sociale che la teoria sociologica ha tramandato deve essere ribaltata, operando una riconversione "da unità sostanziali [individui] ad operazioni autoreferenziali che possono essere prodotte solo nel sistema e solo con l'ausilio di un reticolato di operazioni analoghe [autopoiesis]" [Luhmann 1989, 68]. L'operazione della comunicazione – che per Luhmann è sempre autoreferenziale – è la più adatta a questo scopo. Per società, dobbiamo dunque intendere l'intero sistema sociale di tutte le comunicazioni reciprocamente riferentesi. L'oggetto della sociologia è la differenza di sistema sociale ed ambiente, o meglio "l'unità della differenza del sistema sociale e del suo ambiente" [ivi, 67]. Il mondo intero è dunque visto attraverso la referenza sistemica del sistema sociale. Tale referenza è per definizione autoreferenziale. Il paradigma, che in Maturana e Varela costituisce la relazione tra organismo vivente (auto poietico) ed ambiente, viene qui trasferito al sistema sociale. Dal momento che la società è l'insieme di comunicazioni e non di corpi viventi, di persone, lo stesso concetto di comunicazione è de-soggettivizzato. La comunicazione è indotta da comunicazione ed è proprio siffatta spersonalizzazione che garantisce l'incessante sviluppo della società sotto il segno – secondo Luhmann – della democrazia. I meccanismi sistemici dovrebbero essere garanzia di democrazia e di integrazione. In tal senso, la separazione dei sottosistemi economico, giuridico, politico, scientifico, educativo, e così via, in entità autonome ed autoreferenziali, che rispondono a codici propri funzionalmente determinati, impedisce ingerenze e sovrapposizioni arbitrarie. Di fronte all'incertezza ed alla crescente complessità, per il sociologo tedesco solo la differenziazione funzionale è garante tanto della laicità e della libertà delle scelte individuali, quanto della integrazione democratica.

L'osservazione della realtà, tuttavia, se, da un lato, ci porta a constatare la crescente differenziazione funzionale e l'autoreferenzialità dei sistemi, dall'altro, ci restituisce un quadro fortemente problematico in termini di efficienza del sistema complessivo, sia per ciò che concerne l'identità e la stabilità di gruppi ed individui (e quindi l'integrazione), sia per ciò che concerne la democrazia, sia per

ciò che concerne la stabilità ecologica e la capacità di riproduzione materiale delle risorse fisiche, sia per ciò che concerne infine il funzionamento dell'economia, che sotto l'egida del mercato appare generare non solo crescente esclusione, ma anche crisi del sistema stesso.

5. *Insostenibilità dell'autopoiesi del sistema sociale*

Nell'accezione luhmanniana, il tema dello sviluppo sostenibile sarebbe – come in effetti è anche da differenti punti di vista – insostenibile. Dal momento che il riferimento centrale del concetto di sviluppo è il sistema economico, la cui finalità è appunto lo sviluppo dell'economia, la sostenibilità non può che essere autoreferenziale. Per definizione, in tal senso, lo sviluppo è sostenibile e non riguarda in alcun modo l'ambiente ecologico. Dal lato esterno al sistema provengono soltanto disturbi o stimoli che possono essere accettati nella misura in cui risultano traducibili nella semantica del sistema e compatibili con la sua auto poiesi. Nel testo *Comunicazione ecologica* [Luhmann 1989], Luhmann è rudemente esplicito: la società può minacciarsi soltanto da sola. Dal momento che la comunicazione è un'operazione esclusivamente sociale, "l'ambiente del sistema sociale non ha alcuna possibilità di comunicare con la società […]. L'ambiente si può rendere percettibile solo attraverso l'irritazione o il disturbo della comunicazione e questa deve quindi reagire a se stessa" [ivi, 97].

Senza dubbio, l'analisi di Luhmann rende conto della forte refrattarietà o della vera e propria sordità delle funzioni e delle comunicazioni (codici, linguaggi, procedure) dei sistemi sociali moderni, sia a fronte della questione ecologica sia anche a fronte delle condizioni personali-esistenziali degli individui viventi.

La chiusura di Luhmann nei confronti della minaccia ambientale – pur restando fermi i suoi capisaldi teorici – appare sia pur di poco attenuarsi in *Sociologia del rischio* [Luhmann 1996]. Qui, a ben vedere, si aprono delle contraddizioni che coinvolgono la teoria funzional-sistemica e l'assioma dell'autopoiesi. Innanzitutto, Luhmann definisce il rischio in opposizione al pericolo (e non alla sicurezza): il rischio, infatti, fa capo a decisioni (rischio della decisione) ed è interno al sistema, mentre il pericolo è dovuto a fattori esterni (ed è quindi attribuito all'ambiente in

senso generale). Il criterio di attribuzione è dunque fondamentale e costituisce la differenza. Da questo discende la distinzione tra decisori e coinvolti, poiché per i primi la decisione rinvia ad un rischio (che si ritiene accettabile) per chi l'assume, mentre per i secondi questa costituisce un pericolo, nella misura in cui ci si sente impossibilitati a sottrarvisi e dunque la si subisce. Il fumatore si espone al rischio del cancro e ne assume la possibilità, il non fumatore subisce ineluttabilmente il pericolo del cancro. L'ingegnere ed il politico decidono di fare il Ponte sullo Stretto di Messina considerando accettabili i vantaggi rispetto al rischio sismico ed alla irreversibilità dell'impatto paesaggistico-ambientale, gli abitanti ed i cittadini subiscono questa decisione e ne restano colpiti non riconoscendo in essa vantaggi e scontandone il danno sul piano della sensibilità estetica, dell'interesse economico, del degrado del contesto di vita.

Nei confronti del rischio – su cui qui non mi dilungo – il rapporto società-ambiente espone il sistema alla possibilità di perdita di coesione, rende difficilmente trattabili in termini di razionalità sistemica i problemi e, comunque, legittima il senso della protesta. In questo senso, il Luhmann di *Sociologia del rischio* attenua i drastici (pre)giudizi sull'ambientalismo espressi in *Comunicazione ecologica* e riconosce la centralità che la questione del rischio assume nella società attuale, soprattutto rispetto alle capacità di cui un sistema funzionalmente differenziato, autoreferenziale e sganciato autopoieticamente dal suo ambiente dispone. È d'altro canto proprio la protesta – nel nostro caso, ad esempio, ambientalista – che introduce temi che "nessun sistema parziale [né la politica, né l'economia, né la religione, né l'educazione, né la scienza, né il diritto] riconoscerebbe come propri" [ivi, 163]. Benché per Luhmann i movimenti di protesta possano "come i cani da guardia […] solo abbaiare e mordere", "la rapida affermazione dell'attenzione alle questioni ecologiche è dovuta a tali movimenti, come a loro si deve anche la crescente messa in discussione della fiducia nella tecnica" [*ibidem*].

Il rischio si presenta come un Giano bifronte e la coppia rischio/pericolo presenta il dilemma irresolubile relativo alla osservazione contemporanea dei due lati, che non possono essere colti insieme. Non soltanto "il rischio dell'uno è un pericolo per l'altro" [ivi, 126], ma i tempi della decisione e i tempi del coinvolgimento sono differenti, inevitabilmente condizionati dall'irreversibilità del tempo umano. Ed è proprio nei contesti ecologici che ci sono "1. delle distanze tempo-

rali molto ampie tra le cause e gli effetti e 2. un numero estremamente elevato di fattori concomitanti, che escludono la possibilità di valutare i valori di soglia, il momento in cui accadrà il danno e il tempo per delle misure di reazione" [ivi, 139]. In altri termini, siffatta situazione esclude che nella decisione possa essere incluso il calcolo del rischio ed espone ad una condizione di estrema incertezza. Si giunge così al paradosso che la differenziazione sistemica e la chiusura autopoietica quali condizioni volte a garantire funzionalità, selezione e riduzione della complessità si espongono al cortocircuito generando crescente incertezza.

La questione diviene ancor più critica, mettendo in crisi lo stesso concetto di autopoiesi, nel caso della tecnologia. Luhmann affronta questo tema in uno specifico capitolato intitolato *Il caso particolare delle alte tecnologie*. A ben vedere, non sembra in primo luogo opportuno confinare in una particolarità il caso delle tecnologie moderne che si avvalgono dei contributi della fisica, della chimica, della biologia, dal momento che la rapidità e la pervasività delle applicazioni tecnologiche caratterizzano ben più di altre componenti l'attuale società. In quest'ambito, il problema del rischio è ancor più accentuato, sia per la difficoltà nella attribuzione di responsabilità e di riconoscibilità del decisore, sia per gli effetti incontrollabili ed imprevedibili delle applicazioni tecnologiche, sia infine per il fatto che – restando in un ambito sistemico – i problemi tecnologici possono, afferma Luhmann, essere affrontati soltanto attraverso soluzioni tecnologiche, con il rischio di moltiplicare i rischi anziché ridurli. Gli esempi che si possono addurre sono moltissimi e fanno riferimento a disastri verificati ed ad eventi che convenzionalmente si fanno partire dalla esplosione di Chernobyl, ma che in realtà precedono questa catastrofe nucleare e coinvolgono aspetti più diversi della relazione tra sfera sociale e sfera ecologica, dalla ingegneria genetica applicata al mondo vegetale, animale ed infine umano, fino alla produzione di nuovi materiali, farmaci, fitofarmaci, all'uso di risorse energetiche e ed elettromagnetiche, e così via.

È paradossalmente, osserva Luhmann, il fatto che la tecnica funzioni e raggiunga i suoi scopi a scatenare i problemi ecologici: "certamente anche le conseguenze collaterali, se note, possono essere considerate più o meno come problemi da risolvere tecnicamente, ma questo significa soltanto che queste tecniche secondarie possono scatenare da parte loro dei problemi ecologici" [ivi, 112]. Tuttavia

i problemi ecologici, dal momento che per la tecnica si presentano nella forma di conseguenze collaterali non volute dell'agire pianificato (benché spesso, almeno a nostro avviso, questa sia una affermazione giustificativa se non una manifestazione di ipocrita malafede nel senso della *self-deception*), essi si presentano in una forma che non è ecologica, ovvero, sempre per usare il linguaggio luhmanniano, come irritazioni del sistema che utilizza la tecnica. In tal senso, lo sviluppo tecnologico, d'altro canto, ha un effetto di implementazione nei confronti dei più importanti sistemi di funzione, caratterizzati da autoreferenzialità e autopoiesi, che tenderanno a trascurare i problemi ecologici, in quanto questi si presentano come effetti collaterali non voluti.

Alla luce delle alte tecnologie, in un contesto di teoria dei sistemi, è evidente che "i sistemi di funzione più importanti, soprattutto la scienza, l'economia, il diritto e la politica, di per sé non sono adatti a trattare problemi ecologici. La scienza, per esempio, fa ricerca partendo dallo stato della ricerca, pone i suoi problemi con l'aiuto delle teorie e dei metodi, mentre i problemi ecologici vengono per così dire introdotti collateralmente, non sono di casa in nessuna disciplina e di solito non assumono la forma di un problema scientifico […]. Anche l'economia, per decidere su investimenti e produzione, cerca di orientarsi a se stessa, cioè al mercato, e non all'ambiente della società. La politica si occupa, come sostengono alcuni, della questione di allocare i valori; cerca di produrre e soddisfare i desideri che dipendono da decisioni vincolanti per la collettività. Che subentrino dei problemi ecologici in questo contesto non è un tema nuovo né apprezzato, ma piuttosto un'irritazione che si cerca poi di respingere, come al solito, con delle belle promesse. La stessa cosa vale per tutti gli altri sistemi di funzione. Sono immagini della tecnica in quanto dipendono dalla chiusura operativa e dalla specificazione funzionale" [ivi, 113]. Il tema della comunicazione in relazione ai problemi che ciascun sistema specializzato deve affrontare è, come si vede, centrale. Si comunica soltanto su ciò che la funzione autoreferenziale impone: questa, in estrema sintesi, appare essere la teoria di Luhmann. Torniamo però ai concetti che la fondano: differenza, sistema, ambiente, chiusura operativa, autopoiesi. Occorre a questo punto chiedersi: in quale posizione le alte tecnologie, che pervadono la società, si collocano rispetto al sistema sociale e all'ambiente? Qual è il confine che marca la differenza tra tecnologia, società ed ambiente?

È Luhmann stesso ad affermare che tali tecnologie non possono essere concepite come separabili dalla natura su cui intervengono. "Gli artefatti tecnici stessi sono installati sul piano della realtà fisica, chimica e organica" [ivi, 114]. Essi realizzano materialmente "qualcosa *al di fuori* del sistema sociale della società" [*ibidem*] e dunque riguardano operazioni non comunicative. Le cosiddette alte tecnologie, dunque, si installano direttamente nel contesto ecologico e ne fanno parte. La questione non riguarda soltanto le conseguenze ecologiche della tecnologia, ma assume una rilevanza teorica se la tecnica "in fondo è essa stessa una fattispecie ecologica" [Marzocca 1999, 108]. La separazione tra tecnica ed ambiente (natura) svanisce e la tecnica finisce "per collocarsi in posizione trasversale rispetto al confine tra ambiente e società" [*ibidem*]. In tal modo – ovvero attraverso una "operazione non comunicativa", nel linguaggio di Luhmann – viene a costituirsi un rapporto immediato tra ambiente e società che l'autopoiesi del sistema sociale non può istituire in base ad una comunicazione autoreferenziale. Pertanto, i problemi ecologici causati dall'intervento tecnologico – gli effetti collaterali non voluti – non possono essere oggetto di autocomunicazione e quindi travolgono la società, divenendo incontrollabili ed irresolubili. L'incremento di insicurezza, in altri termini, "nasce dal fatto che non ci si pongono autonomamente i problemi ma in certa misura si è travolti da essi" e […] l'essere coinvolti diventa insondabile" [Luhmann 1996, 113]; rischio e pericolo, in quest'ambito, si confondono ed il primo sempre più spesso appare rovesciarsi nel secondo. Attraverso la tecnica realizzata materialmente che si installa nell'ambiente ecologico, trasformato in una sorta di "seconda natura" (o natura socializzata), quest'ultimo entra in rapporto diretto con i sistemi sociali che utilizzano la tecnica, indipendentemente dal fatto che essi ne facciano oggetto di comunicazione. L'impatto sociale è dirompente in termini di perdita di controllo, di insicurezza e di instabilità. La perentoria affermazione – "l'ambiente del sistema sociale non ha alcuna possibilità di comunicare con la società" [Luhmann 1989, 97] – che racchiudeva il senso della trattazione del problema in *Comunicazione ecologica*, viene così fortemente relativizzata. "Potrebbero morire pesci o uomini, il bagno nei mari e nei fiumi potrebbe causare malattie, potrebbe non esserci più benzina nei distributori e la temperatura media potrebbe crescere o calare: fino a che su di questo non si comunica, ciò non ha alcun effetto sociale" [ivi, 96-97] – potevamo leggere in

quel testo. Benché in *Sociologia del rischio* Luhmann ribadisca il suo impianto fondamentale, il giudizio è fortemente ridimensionato e – di fronte al paradosso dell'intrico di rischio e pericolo, di decisori e coinvolti, di tecnologia e ambiente – emergono preoccupate domande: "come può un ordine sociale sopportare una cosa del genere?" [Luhmann 1996, 126]; "fino a che punto […] è sufficiente migliorare lo stile comunicativo e la disponibilità all'accordo?" [ivi, 136].

L'ambito delle tecnologie – per quanto possa esser definito particolare – è cruciale nell'analisi della relazione tra società ed ambiente, oltre ad essere oggi un tema centrale per la società e la lettura che ne fornisce la sociologia. Se, da un lato, come già d'altra parte mostrava con evidenza Ellul [2009], l'autoreferenzialità appare come una caratteristica costituente la tecnologia, dall'altro il fatto che essa realizzi materialmente interventi ed opere all'interno del contesto ecologico sino a divenire essa stessa "una fattispecie ecologica", la quale a sua volta entra in rapporto con la società attraverso operazioni non comunicative, rende problematico il suo concorso all'autopoiesi del sistema sociale. Si può pensare – come giustamente sottolinea Marzocca [1999, 111] – che la tecnologia "apra un varco sempre più ampio di allo-poieticità ingovernabile mediante le sue realizzazioni esterne non comunicabili?". E, inoltre,: "non ne potrebbe risultare una destabilizzazione complessiva dell'applicazione luhmanniana della teoria dell'autopoiesi" al rapporto società-ambiente?" [*ibidem*].

A mio avviso, la risposta a queste domande è contenuta nella stessa teoria dell'autopoiesi, così come è stata formulata da Maturana, cui Luhmann ha attinto estendendo un concetto che si riferisce alla chiusura operative ed all'autoriproduzione dei sistemi biologici alla società ed alla sua relazione con l'ambiente. Concordo infatti con Ardigò, il quale, nel commentare *Comunicazione ecologica*, sosteneva che astrarre il concetto di autopoiesi dalle sue connotazioni biologiche, generalizzandolo ai sistemi non viventi, ovvero ai sistemi di pura comunicazione (come Luhmann definisce i sistemi sociali), costituisce "una scelta […] niente affatto motivata" [Ardigò 1989, 23-24]. L'analogia tra sistemi sociali e sistemi biologici ha caratterizzato la sociologia sin dal suo nascere (si pensi alla rappresentazione della società come organismo), ma – al di là della metafora tradizionale – Luhmann intende sfuggire ai pericoli del socio-biologismo o di una "naturalizzazione" del sociale e pertanto nella trasposizione del concetto di autopoiesi

dal dominio biologico a quello sociale debiologizza il concetto stesso, marcando una netta cesura non soltanto tra ambiente ecologico e società, ma tra questi e gli individui (sistemi personali e coscienza), relegati nell'ambiente della società.

Nel concetto di autopoiesi elaborato da Maturana il dato biologico è per contro fondante; in tanto si può parlare di autopoiesi in quanto, potremmo dire, autopoiesi equivale a vita. La parola autopoiesi – racconta Maturana [cfr. Maturana, Varela 1985, 30] – ha una data di nascita ed un riferimento preciso nell'ambito delle conversazioni tra egli stesso e Varela a proposito della formalizzazione del concetto di organizzazione circolare, come caratterizzazione dei sistemi viventi in quanto unità autonome. L'autopoiesi, come capacità di un sistema vivente organizzato in modo da auto-produrre le proprie componenti e da rigenerare le relazioni che le hanno prodotte, presuppone uno spazio fisico. Maturana definisce sistema autopoietico "un'unità composita la cui organizzazione può essere descritta come un reticolo chiuso di produzioni di componenti che, attraverso le loro interazioni, costituiscono essi stessi il reticolo di produzioni che li produce e ne determinano l'estensione generandone i confini nel loro dominio di esistenza" [*ibidem*]. Inoltre, un sistema vivente è definito come un sistema autopoietico i cui componenti sono molecole. Esso – in quanto sistema fisico – trasforma dentro se stesso materia in modo che il prodotto del proprio operare sia la sua stessa organizzazione. La presenza di tutte le relazioni energetiche e termodinamiche è implicita, in quanto "se i componenti possono materializzarsi vuol dire che l'organizzazione può fare altrettanto" [Maturana, Varela 1992, 43]. "Un sistema fisico, se è autopoietico, è vivente" [Maturana, Varela 1985, 135].

Dati questi presupposti, occorre invero domandarsi se è legittimo "devitalizzare" la nozione di autopoiesi, ovvero sciogliere il significato di questo processo dal suo legame con la forma della vita – "una situazione empirica a priori" – e trasferirlo in un dominio che non è più quello dell'organizzazione del vivente. A ben vedere, infatti, è la stessa autopoiesi a generare un "dominio fenomenologico" specifico, che è il "dominio cognitivo": in esso vanno inquadrate le descrizioni e le valutazioni dell'osservatore. Ora, se assumiamo la comunicazione come una prassi di tipo cognitivo, essa avrà luogo in un ambito che non riguarda l'organizzazione del vivente [la realizzazione dell'autopoiesi], quanto piuttosto in un ambito che riguarda la descrizione e che quindi dipende dall'osservatore e dalla sua esperienza.

Maturana e Varela specificano che "i concetti di codificazione e trasmissione delle informazioni non hanno significato nella determinazione di un sistema autopoietico concreto, perché non sono suoi elementi causali […]. Dire che il sistema o parte di esso codifica la propria specificità non è soltanto sbagliato, ma induce anche in errore; infatti, dicendolo non si riformula un concetto, bensì si riconduce un processo che avviene nello spazio dell'autopoiesi a un processo che avviene nello spazio della descrizione umana [eteropoiesi]" [Maturana, Varela 1992, 44]. Ancora, con più puntualità: "Il concetto di codificazione è una nozione cognitiva che rappresenta le interazioni dell'osservatore e non un fenomeno operativo nel dominio fisico" [*ibidem*]. "Se ci atteniamo al punto di vista di Maturana e Varela – osserva Marzocca – la teoria luhmaniana dell'autopoiesi sociale […] è forse addirittura insostenibile per il fatto che l'autopoiesi implica necessariamente la netta distinzione tra la sfera in cui essa si dà in quanto processo vitale immediato e gli ambiti tanto della descrizione teorica che dell'autodescrizione comunicativa dei sistemi, viventi o non viventi che siano" [Marzocca 1999, 114]. Nel dominio della descrizione umana, ciò che noi possiamo dire altro non è che spiegazione della prassi o delle prassi condivise in cui viviamo, "commento", narrazione o riflessione che riguarda i processi di interazione, di socializzazione, di istituzionalizzazione del nostro vivere in società.

Da un lato, allora, il concetto di autopoiesi applicato ai sistemi sociali appare incompatibile con la stessa nozione di autopoiesi e, dall'altro, la descrizione teorizzata da Luhmann si riferisce a fenomeni che non sarebbero a rigore autopoietici. L'esclusione degli individui umani, in quanto unità aupoietiche complesse, dal sistema sociale come sistema comunicativo autoreferenziale e chiuso pone comunque un duplice problema: da un lato, relativo ad un processo che resta in ogni caso di tipo descrittivo-cognitivo (e quindi allo- o etero poietico) e, dall'altro, riguardante il fatto che esso dipende dall'osservazione di esseri viventi ed è generato – in quanto conoscenza – dall'autopoiesi di questi stessi, siano essi sociologi oppure romanzieri, ingegneri, muratori oppure biologi. Ma se ammettessimo che le società umane fossero sistemi autopoietici (come sistemi di terzo ordine) nel senso di Maturana e Varela (e non nel senso di Luhmann), cosa ne conseguirebbe? In primo luogo, la fenomenologia individuale degli esseri umani, componenti del sistema, sarebbe subordinata all'autopoiesi della società volta a

mantenere costante il suo funzionamento come unità, con il vincolo del mantenimento del ruolo autopoietico degli individui. Ma, in secondo luogo, "una volta stabilita una società autopoietica, sarebbe molto difficile, per gli uomini che la costituiscono, interferire con la sua dinamica auto poietica" [Maturana, Varela 1992, 80]. In altri termini, gli individui sarebbero funzione della società e le loro capacità sarebbero coercitivamente subordinate alla riproduzione dell'unità sociale.

Anche i sistemi sociali, in quanto comunità umane, dispongono di una relativa chiusura operativa, che deriva dall'accoppiamento strutturale dei loro componenti, ma essi esistono come unità *per* i loro componenti nel dominio del linguaggio. Gli esseri umani – come più sopra abbiamo visto – sono qui intesi "non solo come organismi, in senso generale, ma anche come componenti di domini linguistici che costituiscono la storia evolutiva dell'uomo" [ivi, 175]. Il dominio linguistico – generato dagli esseri umani stessi – è centrale per il funzionamento del sistema umano e la condizione necessaria per la realizzazione del linguaggio è la plasticità comportamentale ontogenetica. Se l'organismo limita le proprietà e la creatività dei componenti, il sistema sociale per contro amplia la creatività individuale. Nell'un caso le unità esistono in funzione dell'organismo, nell'altro *è il sistema ad esistere in funzione dei componenti*. Come si noterà, questa impostazione è esattamente opposta a quella proposta dalla visione luhmanniana (con la differenza, ovviamente, che per il sociologo tedesco gli esseri umani non sono componenti del sistema sociale). In essa, organismi e sistemi sociali non possono essere equiparati, altrimenti verrebbero negate le caratteristiche proprie dei rispettivi componenti. È possibile tuttavia immaginare una società umana in cui, attraverso meccanismi coercitivi e spersonalizzanti, siano controllate tutte le dimensioni comportamentali dei membri, ma in questo caso ["come è stato il caso di Sparta" – notano Maturana e Varela – o come potrebbe essere una società orwelliana] si tratterebbe di "sistemi sociali umani sviliti" [ivi, 199].

Per la prospettiva autopoietica di Luhmann – oltre a quanto sin qui ho potuto notare – vale il giudizio di Habermas: "Ravviso la debolezza metodologica di un funzionalismo sistemico assoluto proprio nel fatto che esso sceglie i concetti teorici fondamentali *come se fosse* già compiuto quel processo i cui primordi sono stati concepiti da Weber; *come se* una burocratizzazione divenuta totale *avesse* di-

sumanizzato la società nel suo complesso, l'avesse cioè integrata in un sistema che si è disancorato da un mondo vitale strutturato in modo comunicativo, mentre quest'ultimo dal canto suo è stato abbassato allo *status* di un sottosistema accanto ad altri. Questo "mondo amministrato" era per Adorno la visione dell'estremo orrore; per Luhmann è divenuta banale premessa" [Habermas 1986, 965]. Non è un caso che, per Luhmann, non abbia senso parlare di ecosistema e che anzi egli neghi la possibilità di considerare l'esistenza di un ecosistema[8]. Al contrario, ritengo che non sia possibile, per la stessa sociologia, comprendere la relazione tra società ed ambiente indipendentemente dal concetto di ecosistema, ovvero senza adottare una prospettiva ecosistemica. Come giustamente ha sottolineato Manghi, i due termini "ambiente" ed "ecosistema" – d'uso abbastanza recente – introducono significati recenti: "Il primo […] si riferisce a "ciò che sta intorno" rispetto al sistema-soggetto […] e lascia sfuocata la dinamica delle relazioni tra il sistema stesso e ciò che, appunto, gli sta intorno […]. Il secondo termine […] fa delle relazioni, e cioè di quanto accade tra i sistemi e i loro ambienti, uno specifico e prioritario fuoco d'attenzione" [Manghi 2000, 30]. Il concetto di ambiente, in fondo, implica una visione della realtà per cui tutto ciò che è esterno al sistema di riferimento esiste indipendentemente da esso, ovvero dalla relazione che lega i due termini ambiente e sistema. In questa prospettiva, trova spazio e legittimazione – anche in una accezione sistemica – l'affermazione che l'ambiente sia un dato esterno, un "là fuori" con il quale rapportarsi frontalmente. Il concetto di ecosistema, al contrario, comprende sia l'ambiente che il sistema di riferimento (sia esso il sistema sociale, un altro sistema vivente o un sistema abiotico) e mette a fuoco quella che, usando una terminologia mutuata da Bateson, si può definire come danza interattiva delle parti, ovvero la trama relazionale che connette ambienti e sistemi. In questo senso, la chiusura operativa dei sistemi, siano essi autopoietici o allo poietici, è condizione della loro apertura e quindi dell'accop-

8 Nel glossario in appendice al testo *Comunicazione ecologica*, alla voce ecologia, troviamo la seguente definizione: "con ecologia si intende qui l'insieme di tutte le ricerche scientifiche che sempre, a qualche livello della formazione sistemica, si occupano delle conseguenze della differenziazione di sistema ed ambiente per l'ambiente del sistema. Il concetto non presuppone alcun sistema di tipo particolare ("ecosistema")" [Luhmann 1989, 246-247].

piamento strutturale o della interazione che genera "domini consensuali": interno ed esterno si rimandano l'un l'altro continuamente.

La relazione tra le parti stabilisce la "giusta misura" che regola la crescita di ciascun sistema e detta il limite affinché la relazione necessaria sia mantenuta. Valga un banale esempio: l'organismo umano ha bisogno di vitamine e minerali, ma tutti sanno che oltre un certo limite ciò che è benefico diviene tossico. Il caso del cibo è classico, ma esso vale in ogni campo. L'automassimizzazione sistemica, che la logica luhmanniana suggerisce, diviene distruttiva. Così, ad esempio, se il sistema economico mira al massimo rendimento ed il suo obiettivo funzionale è la crescita, il suo sviluppo non soltanto può distorcere la relazione con l'ambiente, ma inevitabilmente potrà divenire "tossico" per lo stesso sistema economico. Possiamo ben vedere il paradosso della crescita economica, nell'ambito della logica autoreferenziale del mercato, nel rapporto tra prelievo continuo di risorse per la produzione ed esaurimento di risorse non rinnovabili, nel rapporto tra produzione, circolazione e consumo di merci – in particolare prodotti usa-e-getta – e insostenibilità della gestione dei rifiuti; nel rapporto tra emissioni gassose che derivano dalla produzione ed inquinamento dell'aria, effetto-serra, buco nell'ozono e così via. L'autoreferenzialità – in altri termini – implica l'equilibrio (nel senso di mantenimento della organizzazione dell'unità considerata e del suo ambiente) nell'accoppiamento strutturale e nella relazione. Dovremmo quindi considerare: 1. un ambito (o dominio) dei cambiamenti di stato, ovvero dei cambiamenti strutturali che un sistema è in grado di sopportare senza incorrere in cambiamenti distruttivi (e quindi scomparire come unità), e 2. un ambito (o dominio) delle perturbazioni, ovvero delle interazioni che innescano cambiamenti di stato senza provocare perdita di identità del sistema, ovvero senza provocare, anche in questo caso, cambiamenti distruttivi (i quali ultimi ricadrebbero invece nel "dominio delle interazioni distruttive"). L'unità di analisi da considerare, pertanto, è sempre il sistema *e* il suo ambiente e quindi il focus dell'osservazione sarà la relazione tra elementi (o sistemi) dell'ecosistema. Ogni entità sistemica è parte di una formazione ecosistemica più ampia con la quale intrattiene relazioni interattive caratterizzate da circolarità e *feedback* (capacità di retroazione). Ciò consente ad un sistema di "apprendere", ovvero di imparare a variare le proprie risposte alle perturbazioni evitando quelle reazioni massimizzanti che, mettendo

in discussione la relazione con l'ambiente, rischiano di mettere in discussione la stessa identità del sistema. Una società funzionalmente differenziata, ancorata ad una autoreferenza che implica costantemente la massimizzazione delle proprie funzioni e l'invarianza delle proprie operazioni, espone se stessa a forti pericoli.

Un altro aspetto del pensiero ecosistemico che occorre sottolineare riguarda la relazione tra osservatore e osservato. In nessun caso l'osservatore potrà essere considerato esterno alla relazione che osserva ed al sistema in cui è integrato (e che egli stesso peraltro concorre a integrare). La sua capacità di riflessione potrà portarlo a descrivere linguisticamente il mondo che osserva *come se* egli ne fosse esterno, ma si tratterà di un'osservazione di secondo ordine, ovvero della descrizione di una descrizione, che prende l'avvio da *un* punto di vista e da *un* atto conoscitivo. Anche e soprattutto in ciò è implicita una dinamica relazionale, che implica a sua volta due aspetti: 1. la relazione tra l'osservatore e ciò che egli osserva; 2. la relazione tra l'osservatore e tutti gli altri che osservano. Tanto la relazione con il mondo (che possiamo qui definire come ambiente non umano), quanto la relazione con gli altri umani comportano un agire creativo, che a sua volta richiama una responsabilità: *abbiamo a disposizione solo il mondo che creiamo con gli altri.* "Pretendiamo che il mondo abbia un divenire indipendente da noi, per giustificare la nostra mancanza di responsabilità nelle azioni, e confondiamo l'immagine che cerchiamo di proiettare, il ruolo che rappresentiamo, con l'essere che realmente costruiamo durante la nostra vita quotidiana" [Maturana, Varela 1999, 241, nostra trad.].

6. *Una nota conclusiva*

La proposta di Volta, a proposito di una "analisi sistemica della sostenibilità" [cfr. Volta 2005], è senza alcun dubbio interessante e getta un ponte tra ambiti disciplinari differenti e purtroppo ancora separati. Il campo della teoria dei sistemi – in quanto metateoria – può essere invece luogo dell'incontro e del confronto e la questione della relazione tra ambiente e società, che viene sintetizzata nella pur ambigua nozione di sostenibilità, può essere l'oggetto attorno al quale costruire una nuova, per quanto incerta, alleanza [cfr. Gallino 1992] tra scienze naturali

e scienze sociali. Le osservazioni che ho svolto in queste pagine attingono ad una prospettiva sistemica e tuttavia intendono suggerire che l'attenzione alla conoscenza del mondo di cui siamo parte vada in primo luogo rivolta alle relazioni ed alle interazioni che avvengono tra sistemi, piuttosto che alla specifica definizione dei sistemi stessi. Ciò che mi sembra più interessante studiare è la "rete" che ingloba e connette (e probabilmente precede) i sistemi, piuttosto che questi ultimi come entità distinte ed isolate. Ho poi cercato di argomentare come il concetto di autopoiesi, riferito ai sistemi viventi (e quindi anche agli esseri umani in quanto organismi viventi), appaia inapplicabile – in generale – ai sistemi sociali, che, per quanto evoluti sotto il segno della differenziazione, sono – almeno a mio avviso ed in ultima istanza – produzione e funzione dei loro umani componenti. In altri termini di noi stessi, che, pur essendone condizionati ed influenzati, non esistiamo in funzione della società, proprio perché quest'ultima avrebbe il compito (che noi appunto le affidiamo) di espandere la nostra individuale creatività e libertà. Ho, infine, cercato di mostrare come il mondo che ci circonda rechi il segno della nostra responsabilità e come, inoltre, se il concetto di sostenibilità ha ancora un senso, la coerenza di comportamenti virtuosi vada ricercata nel senso del limite e in quel principio di precauzione che emerge dalla coscienza della nostra pur sempre imperfetta conoscenza del mondo e di noi stessi. Non trovo a questo punto parole più appropriate di quelle che nel 1959 Bateson rivolgeva ad una platea di psichiatri di Chicago, interrogandosi sul modo in cui l'essere umano può sondare se stesso, scoprendosi parte di una rete di relazioni che lo pongono in sintonia con ciò che chiamiamo natura: "Noi, scienziati sociali, faremmo bene a tenere a freno la nostra fretta di controllare un mondo che comprendiamo così imperfettamente. Non dovremmo consentire all'imperfezione della nostra comprensione di alimentare la nostra ansia e di aumentare così il bisogno di controllo. I nostri studi potrebbero piuttosto ispirarsi a una motivazione più antica, anche se oggi appare meno rispettabile: la curiosità per il mondo di cui facciamo parte. La ricompensa per questo lavoro non è il potere ma la bellezza" [Bateson 1998, 30].

Bibliografia

Ardigò, A.
1989 *Presentazione*, in N. Luhmann, *Comunicazione ecologica*, Angeli, Milano, pp. 7-44.

Arendt, H.
1964 *Vita Activa*, Bompiani, Milano.

Attali, J.
2008 *Le Tsunami climatique*, L'Express, 7 octobre 2008, http://blogs.lexpress.fr/attali/2008/10/le-tsunami-climatique.php.

Bateson, G.
1998 *Cos'è l'uomo?,* in S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, pp. 25-30.

Beck, U.
1995 *Ecological Politics in an Age of Risk*, Polity Press, Cambridge.

Capra, F.
1996 *The Web of Life*, Doubleday-Anchor Book, New York.

De Mauro, T., Mancini, M.
2000 *Dizionario etimologico*, Garzanti, Milano.

Devoto, G., Oli, G.C.
1992 *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze.

Ellul, J.
2009 *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano

Gallino, L.
1992 *L'incerta alleanza*, Einaudi, Torino.

Gibson, J.J.
1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston (MA).

Grundy, K.J.
1997 *Sustainable management: a sustainable ethics*, Sustainable Development, 5, 3, pp. 119-129.

Jacobs, M.
1995 *Sustainable Development – From Broad Rhetoric to Local Reality*, Conference Proceedings From Agenda 21 in Cheshire, 1st. december 1994, Chesire County Council, Document N°. 49.

Habermas J.
1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, vol. II.

Husserl, E.
2008 *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata.

Latouche, S.
2000 *L'invenzione dell'economia*, Arianna, Casalecchio.
2003 *Giustizia senza limiti*, Bollati Boringhieri, Torino.

Latour, B.
1995 *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano.
2000 *Politiche della natura*, Cortina, Milano.

Luhmann, N.
1989 *Comunicazione ecologica*, Angeli, Milano.
1996 *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano.

Malthus, T.R.
1798 *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future improvement of Society. With Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers*, Johnson, London.

Manghi, S.
2000 *Ambiente/Ecosistema*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave*, Carocci, Roma, pp. 29-36.

Marzocca, O.
1999 *Il sistema in pericolo. Luhmann e il rompicapo ecologico*, Oikos, 7, pp. 99-120.

Maturana, H.
1988 *Ontology of Observing, The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence*, *Conference Workbook: Texts in Cybernetics*, American Society for Cybernetics Conference, Felton (CA), pp. 18-23, October, in: http://www.inteco.cl/biology/ontology/index.htm
1993 *Autoscoscienza e realtà*, Cortina, Milano.

Maturana, H., Varela, F.
1985 *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia.
1992 *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma.
1998 *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding,* Shambala, Boston & London.

McNeill, J.R.
2002 *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Einaudi, Torino.

Merchant, C.
1980 *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution,* Harper and Row, San Francisco.

Mill, J.S.
1857 *Principle of Political Economy*, Parker, London.

Morin, E.
2001 *Il metodo 1. La natura della natura*, Cortina, Milano.

Munasinghe, M.
1993 *Environmental economics and biodiversity management in developing countries*, Ambio, 22, 2-3, pp. 126-135.

Pearce, D., Markandya, A., Barbier, E.
1989 *Blueprint for a Green Economy*, Earthscan, London.

Prigogine, I.
1997 *La fine delle certezze*, Bollati Boringhieri, Torino.

Spaargaren, G.
2000 *Ecological Modernization Theory and the Changing Discourse on Environment and Modernity*, in G. Spaargaren, A. Mol, F. Buttel, *Environment and Global Modernity*, Sage, London, pp. 41-71.

Varela, F.
1979 *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier, New York.
1981 *Describing the logic of the living*, in M. Zeleny (a cura di), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization,* New York, Elsevier, pp. 36-48.

Volta, G.
2005 *A System View on Sustainable Development*, in E. M. Tacchi (a cura di), *Sustainability Development and Environmental Risk*, Foxwell & Davies, London, pp. 9-14.

WCED [World Commission on Environment and Development]
1987 *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford.

Dario Padovan

Organismi naturali e sistemi sociali: intersezioni e scambi metabolici tra società e natura nelle scienze sociali

1. *Introduzione*

La sociologia contemporanea non si trova a suo agio quando deve discutere, pensare, indagare teorizzare la natura dal punto di vista del sociale. Tale difficoltà è ben fondata. Ultima arrivata tra le discipline umanistiche a occuparsi di ambiente ed ecologia, la sociologia ancora fatica a capire dove si situi l'interfaccia tra società e ambiente, a comprendere un oggetto di ricerca – l'ambiente – che possa giustificare un approccio sociologico. Tali difficoltà, che la sociologia italiana subisce più di altre sociologie nazionali, ha diverse motivazioni, alcune con radici lontane nel passato, altre più attuali che dipendono da una generale apatia della disciplina in questo primo decennio del nuovo secolo. Eppure, a ben guardare, i sociologi di tutte le epoche si sono occupati delle relazioni tra società e ambiente, in vari modi e con vari approcci. Scienziati sociali dell'epoca classica come Kropotkin o Reclus avevano intuito che la visione che abbiamo del mondo naturale influenza profondamente l'immagine che sviluppiamo dei mondi sociali, anche se asseriamo la "supremazia e l'autonomia della cultura sulla natura" [cfr. Bookchin 1987; 1988; 1992; Padovan 1999]. Dalla interpretazione della natura si possono trarre indicazioni anche per gli individui e le società umane. In questo modo, la natura diviene specchio cognitivo della società stessa, forse addirittura un'utopia positiva per i suoi membri.

Solo i più inavvertiti non possono riconoscere quanto le problematiche poste dall'azione e dai vincoli ambientali alle società umane facciano parte di diritto

dell'oggetto di riflessione e ricerca della sociologia. Quando apparvero i movimenti ambientalisti agli inizi degli anni '60 dello scorso secolo, colpevolmente la sociologia si disinteressò ai temi di cui erano portatori. Eppure, i sociologi avevano buone opportunità per aprire un fruttuoso confronto con tali problematiche [cfr. Huber 2002]. La sociologia industriale aveva buone *chance* per poter ampliare il suo orizzonte di studi abbracciando i temi ambientali. Diverso tempo passò prima che qualcuno si occupasse dei movimenti ambientalisti – non dell'ambiente, si badi bene –, inserendoli nel contesto dello studio del cambiamento dei valori o dei processi di mobilitazione nell'orizzonte dell'azione collettiva.

La stessa sociologia ambientale si è raramente occupata delle relazioni tra processi naturali e pratiche sociali. Si è piuttosto preoccupata di interpretare i problemi ambientali in quanto "dilemmi" socialmente costruiti, deviando l'attenzione dalle connessioni con i cambiamenti negli ecosistemi. Il complesso società/natura è stato, in sostanza, studiato alla luce di una causalità unidirezionale, dal sociale al naturale [cfr. Murphy 1995]. Se le scienze sociali classiche consideravano i sistemi ecologici umani *embedded* negli ecosistemi naturali, per le scienze contemporanee è invalso considerare questi ultimi parte del sistema ecologico umano globale. In realtà, non solo il "naturale" è profondamente implicato in tutte le forme sociali [cfr. Williams 1980], ma i sistemi sociali sono ancora per molti aspetti parte dei sistemi naturali. Di conseguenza, come suggerito da Goldman, non solo la società deve essere studiata in quanto costitutiva della natura e viceversa, ma la natura deve essere afferrata come un attore dotato di una materialità congiunta alla società. In questa prospettiva, la sociologia dovrebbe diventare una scienza riflessiva che studia il potere politico, le pratiche sociali, i processi ecologici, le strutture economiche, i valori e i significati sociali in quanto fenomeni parte di contesti ecologicamente situati [cfr. Goldman, Schurman 2000].

2. *Prospettive metaboliche*

In alcuni precedenti articoli mi sono occupato delle metafore che i sociologi dell'Ottocento misero in campo per spiegare la società a partire dalla natura [cfr. Padovan 2000; 2003]. In questo contributo provo a dimostrare che la sociologia

positivista delle origini si era sviluppata non solo mimando o metaforizzando le scienze naturali, ma incorporando l'ambiente nei modelli e nelle tipologie di descrizione e spiegazione dei fondamenti del sociale. I modelli sociologici prevalenti, con minime differenze, insistevano sulla co-evoluzione di natura e società facendo leva essenzialmente su un'intuizione che era più di una semplice analogia: il metabolismo. Lo scambio incessante di teorie, analogie, metafore tra diverse discipline quali biologia, astronomia, fisica, economia, fisiologia, sociologia fornì la possibilità di descrivere gli organismi viventi (dal più piccolo invertebrato alle società umane) in termini di sistemi metabolici. Una prospettiva metabolica permette di capire dove il ricambio organico tra natura e società presenta patologie, quali sono le resistenze e i limiti che incontra, dove si riscontra una diminuzione delle risorse che comporta un freno allo sviluppo, perché a un certo punto le popolazioni di organismi viventi di un dato ecosistema, o di un dato sistema sociale, iniziano a mostrare perturbazioni se non vere e proprie crisi nei processi riproduttivi, le cause che alterano il processo di scambio materiale e il rischio di mettere a repentaglio la sopravvivenza delle società. L'analogia metabolica può funzionare non solo per le società proto-capitaliste, le quali presentavano un profilo metabolico relativamente semplice, ma soprattutto per le società avanzate, proprio perché il metabolismo è storicamente determinato, dipendendo dalla varietà di sistemi sociali che organizzano e regolano lo scambio tra società e natura.

Gli ultimi secoli sono stati evidentemente caratterizzati dall'egemonia del sistema economico globale capitalista che ha direttamente disegnato e manipolato le interazioni con la natura [cfr. Clark, York 2005]. L'economia, che costituisce una parte cospicua del processo metabolico, si basa sul consumo continuo di risorse e merci – frigoriferi, automobili, mobili, vestiti – e sulla colonizzazione contemporanea della natura e del mercato. Entrambi non sono illimitati, perché risorse e acquirenti sono in numero limitato e il consumo di merci non può aumentare al di là della capacità di consumo del sistema sociale e della capacità del sistema naturale di assorbirne i residui. Si può pensare a una sostituzione di oggetti, come sta avvenendo ora nel campo della cosiddetta *green economy*, ma la massa dei rifiuti derivati dal consumo di queste merci e il loro smaltimento finiscono per provocare ulteriori danni e costi che limitano l'espansione del mercato. Una società può sopravvivere solo se riesce a evitare un metabolismo ipertrofico

che consumando avvelena l'ambiente e minaccia la sopravvivenza dello stesso sistema sociale. Ma l'economia classica e neoclassica sono state segnate da un così estremo antropocentrismo – che faceva e fa perno sul concetto di lavoro e di bisogni umani soggettivi illimitati – e da un'inebriante teoria dell'espansione e della crescita da dimenticare quasi completamente il problema delle patologie del metabolismo socio-economico.

Definire la società un sistema metabolico potrebbe essere ritenuto una forzatura, o una semplificazione indebita, perché rischia di occultare le singolarità nel calderone delle statistiche relative all'appropriazione, trasformazione, consumo, eiezione di risorse naturali. Tuttavia, il fatto di usare tale analogia per dar conto anche del funzionamento del sistema sociale non è di per sé un errore teoretico [cfr. Burkett 1999; Dickens 2004; Foster 1999; Hayward 1994; Moore 2000]. Nelle scienze sociali, così come in quelle biologiche ed ecologiche, la società è stata ritenuta a lungo "analogicamente" un organismo metabolico di ordine superiore, ma essa è anche "concretamente" un sistema metabolico, così come lo sono i suoi sottosistemi (imprese, organizzazioni, comunità, famiglie, individui). Gli scambi di materia, energia e informazioni di tali sottosistemi con il loro ambiente, o i consumi di ambiente in termini di bio-capacità, sono ormai rilevati da sofisticate e formalizzate metodologie di *accountability* basate su approcci interdisciplinari derivati da approcci metabolici [cfr. Fischer-Kowalski, Haberl 1998; York et al. 2003; Haberl et al. 2004].

Studiare il complesso società/natura dal punto di vista metabolico aggiunge sul piano gnoseologico elementi di realtà alla vecchia conoscenza astratta della natura formalizzata dalle scienze naturali, inserisce una materialità e un realismo che risiedono nella sfera spazio temporale delle pratiche umane. Non sono le persone e neppure gli scienziati a produrre la conoscenza astratta della natura, bensì le loro azioni reciproche sullo sfondo di una sfera temporale che comprende la natura stessa. Il materialismo di questo approccio deriva dall'assunzione marxiana che la storia umana è parte della storia naturale ed è completamente dominata in ultima istanza dalle necessità materiali. Quando queste necessità prendono una forma sociale o socializzata mediata dal lavoro, la natura si prolunga nella forma della storia umana [cfr. Sohn-Rethel 1977, 35-36].

Oggi sappiamo che esistono certe differenze tra il metabolismo cellulare di un organismo vivente, il metabolismo di un ecosistema e il metabolismo sociale (definito a volte sistema economico). Nel caso del metabolismo cellulare, viene usata normalmente una prospettiva biochimica che rende conto delle trasformazioni interne di cellule, organi e organismi, ma che non prende in considerazione l'interfaccia ambiente-organismo. Nel caso del metabolismo degli ecosistemi, esso viene usato per indicare la conversione di energia e il ciclo nutritivo che permette la loro riproduzione. È ormai accettato che le comunità biotiche e gli ecosistemi hanno proprietà auto-organizzanti, che permettono loro di ottimizzare l'utilizzo di energia e nutrienti. In entrambi i casi, il metabolismo costituisce un complesso sistema autopoietico in virtù del quale l'organismo è in grado di mutare la propria struttura, mantenendo la sua organizzazione, per adattarsi alla variabilità dell'ambiente [cfr. Fischer-Kowalski 2003]. Mentre il metabolismo degli organismi cellulari o degli ecosistemi è sostanzialmente teso a sostenere la vita in virtù di meccanismi, quali la circolazione e l'osmosi di sostanze liquide e gassose e grazie a reazioni chimiche, che non mutano nel lungo periodo proprio perché mantengono la stabilità dell'organismo [cfr. Rignano 1928], il metabolismo sociale è invece sottoposto a continue trasformazioni. Esso implica non solo lo studio quantitativo degli scambi che avvengono tra società e ambiente naturale (qui non ci occupiamo degli altri ambienti della società come le menti individuali), ma anche l'analisi della struttura, trasformazione, qualità delle interfacce che rendono possibile tale scambio. Visto il complesso di pratiche, conoscenze, tecniche, tecnologie, comunicazioni che rendono possibile tale metabolismo, è rilevante che manchi quasi del tutto una sociologia dello scambio metabolico, del modo in cui i sistemi sociali e i loro sottosistemi (sistemi economici nazionali, società locali, classi, gruppi, imprese, organizzazioni, famiglie, individui) consumano "ambiente", ossia la sua bio-massa e la sua bio-capacità riproduttiva. Lo studio del profilo metabolico dei sistemi che prendiamo in considerazione e delle pratiche messe in atto per trasformare materia ed energia in oggetti da consumare ci dice molte cose sulle caratteristiche di tali sistemi [cfr. York et al. 2005]. La prospettiva metabolica ci offre una presa conoscitiva sulla società che reintroduce la natura nella riflessione sociologica. Come aveva già notato Le Play, la conciliazione tra bisogni

umani di socialità e qualità della vita dipende dalla "energia produttiva delle forze naturali" [Le Play 1879, vol. I, 79].

Le scienze sociali trovarono nelle scienze della natura un sostanziale supporto per sviluppare una lettura metabolica dell'evoluzione e strutturazione sociale, anche perché le stesse scienze naturali erano debitrici alle scienze sociali dei loro fondamenti epistemici [cfr. Padovan 2000]. In biologia era normale ritenere che vi fossero tre qualità peculiari degli organismi viventi: la forma, che fornisce i tratti caratteristici ai corpi viventi; il metabolismo, ossia la relazione di interscambio con l'ambiente esterno, che costituisce il processo di acquisizione ed emissione di materia, mentre la forma non muta durante tale processo; il movimento, ossia la facoltà di muoversi nello spazio. Queste, sosteneva Driesch, sono le tre principali leggi della natura [cfr. Driesch 1908, 16]. Esse non erano rilevanti allo stesso modo: i problemi suscitati dalla forma e dal movimento costituivano un dilemma per la filosofia più di quanto non lo fossero i dati empirici sul metabolismo. Era la forma a costituire il cuore delle speculazioni biologiche, ma essa costituiva anche la chiave per lo studio del metabolismo e della sua fisiologia funzionale. La fisiologia metabolica era dunque importante, secondo i biologi, anche per lo studio delle forme e dunque della morfogenesi degli organismi viventi. L'aumento di complessità morfogenetica degli organismi che crescono e invecchiano richiede o implica un metabolismo che muta, che causa e viene causato dal mutamento di forma dell'organismo vivente stesso. Tale studio veniva chiamato fisiologia dello sviluppo e del mantenimento, qualora i sistemi viventi siano in grado di riacquisire la loro forma anche a fronte di perturbazioni [cfr., ivi, 20]. Tale definizione, trasportata su un piano non più individuale ma sistemico, ossia sul piano filogenetico, poteva facilmente soddisfare le esigenze di una sociologia dei processi metabolici.

È difficile concepire oggi un avvicinamento tra scienze della natura e scienze sociali, in grado di acquisire un punto di vista sostantivo del metabolismo sociale per l'analisi delle pratiche e strategie di consumo all'altezza della crisi ambientale, proprio perché il campo della natura è stato egemonizzato dalle scienze naturali a scapito di quelle sociali. Sforzi e tentativi in questa direzione comunque non mancano e questi potrebbero acquisire in futuro una definitiva stabilità oltre l'occasionalità. Come ha rilevato Latour [1991], la filosofia (politica) non ha mai

riconsiderato i confini tra scienze sociali e naturali. Per la teoria sociale vi è una reale, utile e importante differenza tra le scienze che si occupano del mondo umano e quelle che si occupano del mondo non-umano. Sebbene vi siano numerosi esempi che si prestano a rivedere le connessioni tra aspetti tecnici, scientifici, etici e politici, dal riscaldamento climatico al buco dell'ozono o alle piogge acide, per le scienze sociali non vi sono ragioni per abbandonare la vecchia dicotomia tra società e natura. Anzi, più di qualcuno si adopera per rendere tale dicotomia ancora più cogente. Eppure molti sociologi e naturologi del diciannovesimo secolo erano più che convinti che non esistessero frontiere definitive tra le loro discipline e che la comprensione della società dipendesse da quella della natura e viceversa. Non vi erano buone ragioni scientifiche per costruire un fossato così profondo tra i due regni scientifici, neppure il fatto che le scienze naturali crescessero più velocemente di quelle sociali, aspetto peraltro vero fino a un certo punto. L'ermeneutica fu inventata proprio per colmare il *gap* metodologico che si stava formando fra scienze della natura e scienze dello spirito, un modo per far parlare "di riflesso" gli oggetti della ricerca sociale. Il kantismo, lo storicismo e l'idealismo culturalista di fine ottocento furono forse i principali responsabili di questa definitiva separazione che resiste ancor oggi, anche se occorre dire che sia Weber sia Durkheim si occuparono di problemi molto vicini all'ambiente, come la questione agraria, l'energetica sociale, l'impatto demografico sulla fisiologia dell'organismo sociale. Ma una storia di questa separazione deve ancora essere indagata a fondo, e tale sforzo potrebbe portare in superficie interessanti aspetti epistemologici ed eticomorali riguardanti la storia della sociologia, come per esempio la lunga egemonia del pensiero razziologico.

Quantunque sia oggi difficile avvicinare discipline ormai strutturate e divise da confini invalicabili, una sociologia dei processi metabolici era già stata in qualche modo pensata, non solo a livello teoretico, ma anche all'altezza della sua complessità operativa. In uno sconosciuto libretto dedicato alla statistica [cfr. Geddes 1881; Martinez-Alier 1991], il biologo Geddes proponeva di classificare i fatti sociali secondo una modalità molto vicina alla prospettiva metabolica che qui stiamo discutendo. Secondo Geddes, prima di tutto una società esiste entro certi limiti di tempo e spazio; secondo, essa è costituita da un numero dato di organismi viventi; terzo, questi modificano la natura che li circonda, essenzialmen-

te appropriandosi di parte della sua materia ed energia; quarto, essi usano questa materia ed energia per il loro sostentamento vitale, per esempio per sostenere le loro funzioni fisiologiche. Egli definiva queste proposizioni "assiomi sociologici", principi che, per quanto non potessero dar completamente conto di una società, costituivano dettagliati indicatori per la definizione del suo profilo metabolico. Questi assiomi permettevano di classificare i fatti sociali nel seguente modo [cfr. ivi, 12]: 1. fatti collegati ai limiti di tempo e spazio occupato da una data società; 2. fatti collegati alla materia ed energia utilizzata dalla società a partire dalla natura circostante; 3. fatti connessi agli organismi che compongono la società; 4. fatti collegati all'applicazione di materia ed energia utilizzata da dati organismi.

La classificazione dei fatti sociali suggerita da Geddes aveva ben poco da spartire con l'analoga definizione di "fatto sociale" che Durkheim avrebbe proposto un ventennio più tardi, totalmente piegata sui fenomeni culturali e simbolici. La proposta di Geddes era quasi completamente orientata alla rilevazione del consumo di territorio e ambiente, alla misurazione della sua scarsità dovuta a eventi naturali o ad azioni sociali quali la scoperta, conquista, colonizzazione di territorio. Anche il consumo di energia e materia era un obiettivo di misurazione, così come venivano prese in considerazione le modalità principali attraverso le quali materia ed energia grezza vengono trasformate in oggetti da consumare. Il processo di trasformazione dei materiali grezzi individuato da Geddes era composto generalmente da tre stadi: il primo, definito di sfruttamento, includeva l'agricoltura, le miniere e l'ingegneria applicata; il secondo era quello della manifattura; il terzo quello del movimento realizzato dalle agenzie di trasporto e scambio verso il luogo dell'applicazione ultima ai bisogni della società quali la protezione, l'alimentazione, lo stimolo nervoso. Geddes aggiungeva infine un'ultima forma di consumo della materia grezza, presente nelle società più complesse, che riguardava la loro conversione in apparati a servizio dello sfruttamento, manifattura e trasporto denominati "prodotti intermedi". Una parte importante dell'energia e della materia viene così dissipata e disintegrata nel corso dei vari stadi di produzione senza essere direttamente utilizzata e quindi perduta. Vi era qui già chiara l'idea del consumo indiretto di energia e materia associabile al consumo primario di merci e prodotti, e questo consumo veniva classificato sulla base delle forme di adattamento differenziato dell'organismo all'ambiente.

3. *Sistema e ambiente*

Come hanno più volte sostenuto i teorici dei sistemi, la prima distinzione che ci permette di identificare un sistema o un organismo intelligibile e dotato di certe peculiarità è quella con il suo ambiente. Tale distinzione fa riferimento ovviamente ai confini del sistema, oltre i quali si distende il suo ambiente, confini tracciati dal sistema stesso attraverso le sue operazioni. In questa prospettiva, i sociologi positivisti avevano già compreso che la società è dotata di un suo proprio ambiente, differente dall'ambiente riferito all'individuo o ad altri sistemi, come un'organizzazione. Per la società, l'ambiente è il mondo fisico e organico nel quale essa è situata e sussiste. Per l'individuo, l'ambiente è la società stessa. Può anche accadere che il mondo fisico e organico nel quale è situata la società (o allo stesso modo il mondo fisico, organico e sociale nel quale è situato l'individuo) non sia realmente l'ambiente. Al contrario, sulla base di un'inversione cognitiva, può accadere che sia la società o l'individuo a essere ritenuti "ambiente", e questo dipende da chi si crede al centro. Qui l'ambiente non era inteso in rapporto alla posizione dell'osservatore, quanto piuttosto, come aveva già messo in luce Comte, all'insieme degli elementi che la natura fornisce alla società e che questa utilizza per i propri scopi [cfr. Worms 1907, 18-19]. Worms aveva coerentemente definito l'ambiente anche come gli elementi non-umani della società, distinguendoli in due classi: quelli propriamente naturali e che costituiscono l'ambiente e quelli che devono la loro forma al lavoro umano.

Ma quali sono gli elementi che costituiscono l'ambiente del sistema sociale? Worms ne identificava numerosi: il suolo sul quale la società ha fissato il suo habitat; il sotto-suolo, dal quale la società preleva vari materiali e che altri organismi usano per nutrirsi, contribuendo indirettamente all'alimentazione umana; e poi il sopra-suolo, con i suoi elementi quali l'atmosfera, la pioggia, l'energia solare; infine gli organismi vegetali e animali, insostituibile per la vita sociale [cfr. ivi, 19-20]. L'azione di questi elementi è considerevole, notava Worms, al punto da ritenere impossibile la vita sociale in assenza dell'ambiente. Era chiaro, nel ragionamento sociologico dell'epoca, il ruolo sociale attribuibile a questa lunga serie di elementi non umani, ed era molto lontana l'idea che essi fossero sostituibili con prodotti analoghi ma di origine sintetica e inorganica. La combinazione di

natura e società era da Worms resa dalla semplice affermazione che "l'uomo è ciò che mangia". In breve, l'ambiente spiega in maniera consistente le caratteristiche sociali, soprattutto il modo in cui società e ambiente si scambiano materia e energia. Non mancava in Worms, così come in Comte, la consapevolezza che la società modifica il suo ambiente, ma è proprio il modo in cui essa lo manipola, lo trasforma, lo utilizza che segnala il tipo di società cui ci si trova di fronte e in fondo che tipo di individui ne fanno parte. Il processo metabolico è di per sé un fattore trasformante, notava Worms, ma dipende dall'organizzazione sociale il successo o insuccesso della cooperazione tra il sistema sociale e il suo ambiente [cfr. ivi, 29-30].

Worms parlava di cooperazione, ma la moderna teoria dei sistemi ha in qualche modo riesumato la tradizione spenceriana che vedeva nell'ambiente non solo una risorsa da curare, ma anche un complesso di resistenze fisiche da superare ed abbattere in una logica di competizione per permettere l'espansione e la crescita dei sistemi dominanti. Le posizioni relative a tale relazione non sono ovviamente univoche, ma, in una prospettiva sociologica, possiamo dire che il sistema sociale costituisce il sistema dominante in un complesso di relazioni asimmetriche tra sistema e ambiente. Il sistema è il soggetto che riduce la complessità ambientale per mantenersi in vita, che descrive l'ambiente a suo uso e consumo, che agisce sull'ambiente per ridurre la propria instabilità, che proietta nell'ambiente il caos interno per riacquisire stabilità. Ma, così facendo, il sistema crea le condizioni per un aumento della sua stessa incertezza. Nella prospettiva sociologica, il sistema si appropria dell'ambiente solo ed esclusivamente per i suoi fini, creando una cortina di ignoranza sulle conseguenze di tale sottrazioni per l'ambiente e i sistemi vitali che lo compongono. Una visione metabolica ha le potenzialità per farci rinunciare a una prospettiva neo-darwinista e per sviluppare una sociologia critica dei processi di appropriazione o colonizzazioni dell'ambiente, analogamente alla habermasiana colonizzazione dei mondi vitali. In questa prospettiva, le pratiche di regolazione ambientale che coinvolgono i processi lavorativi dovrebbero essere studiate al fine di mettere in luce quanto vi è di manipolatorio, di regolativo o di trasformativo in tali processi, sottolineando il ruolo della natura in quanto attore dei processi metabolici socio-economici.

4. *Organismi metabolici*

Come ho anticipato, il metabolismo è un concetto nato nel campo della biologia per riferirsi ai processi interni di un organismo vivente. L'organismo mantiene un continuo flusso di materia, energia (e informazioni) con il suo ambiente a beneficio del suo funzionamento, della sua crescita e riproduzione. In modo analogo, le società sono organismi metabolici che scambiano materia ed energia con il loro ambiente per avere a disposizione le materie prime per la produzione di oggetti e servizi necessarie alla riproduzione delle condizioni che permettono la continuità bio-psico-sociale dei loro membri, così come delle istituzioni che ricreano continuamente la possibilità di esistenza della società stessa. Un modello metabolico implica una stretta interdipendenza tra natura e società, permette di spiegare l'evoluzione del sociale in stretta dipendenza con il naturale, presuppone un approccio complesso ai temi della produzione e del consumo. In breve, la sociologia di impronta metabolica riunisce natura e società sull'orizzonte del consumo e trasformazione di materia ed energia, ed è in grado di tipizzare le diverse forme sociali sulla base delle modalità con le quali le risorse sono estratte, trasformate, consumate ed eiettate.

Il fatto di considerare la società un organismo metabolico di ordine complesso non è certo una novità. Gli scienziati sociali dell'Ottocento, da Marx a Le Play, da Comte a Spencer, hanno sempre pensato che la società non fosse solo un'entità *sui generis*, ma un organismo vivente che basava la sua riproduzione su un fondo di materia (non solo di lavoro) che andava concettualizzato sia da un punto di vista bio-fisico, sia con gli strumenti stessi della filosofia e della sociologia. Dall'ipotesi metabolica derivava la necessità di studiare alcuni peculiari fenomeni, costituiti da complessi di pratiche foggiati da innumerevoli pratiche singolari di viventi umani e non-umani, quali il consumo, lo scambio, la trasformazione, la conservazione, la dissipazione, la crescita, la strutturazione, l'evoluzione, la colonizzazione e così via. L'ipotesi metabolica contiene pure una prospettiva mutualista, poiché ogni organismo vivente scambia con il suo ambiente energia e materia di modo che entrambi possano riprodursi. Di qui la possibilità di chiamare tale approccio metabolico allo studio delle società "fisiologia" sociale, come suggeriva Kropotkin. L'interpretazione reciproca di natura e società diffusasi agli

albori della sociologia costituiva largamente un punto di vista metabolico. La società appariva come un corpo vivente, la più alta manifestazione del processo di evoluzione organica causato da un'incessante relazione tra l'organismo e il suo ambiente. Comte riteneva che lo studio dell'uomo dovesse necessariamente passare per lo studio delle condizioni esteriori nelle quali esso si riproduce simultaneamente come specie biologica e come società. A seconda che la filosofia pretendesse di fondarsi sul movimento gnoseologico che va dall'uomo al mondo che lo circonda o da questo all'uomo, ne derivavano filosofie molto differenti, l'una teleologica, a volte mischiata con un punto di vista metafisico, e l'altra positiva. La prevalenza di una visione antropocentrica comportava che i fenomeni venissero letti e interpretati sulla base di volontà extra-naturali, e non di leggi naturali. Si trattava invece, secondo Comte, di conciliare le due prospettive, subordinando comunque la conoscenza dell'uomo a quella del mondo vivente [cfr. Comte 1838, lezione 40, 269-271].

Come definire la vita, secondo Comte? Egli la considerava la condizione di esistenza degli esseri organizzati o, usando le parole di M. de Blainville tratte dal manuale di Anatomia Comparata, un "fenomeno caratterizzato da un duplice fenomeno interno, generale e continuo, di composizione e decomposizione" [ivi, 295]. Tale definizione, come ammetteva lo stesso Comte, non può che essere coestensiva all'inseparabilità dell'organismo con il suo ambiente; non può che suggerire il duplice pensiero di un'organizzazione disposta in modo da permettere questo continuo rinnovamento interno e di un ambiente in grado di assorbire e di emettere. In breve, viventi sono gli organismi dotati di processo metabolico. Ogni singolo organismo non può avere una vita indipendente dall'ambiente che lo circonda. La "vita" non è la proprietà di un particolare tipo di sostanza, come ritenevano i metafisici. Essa è la combinazione, o piuttosto l'armoniosa cooperazione di due inseparabili elementi, l'organismo e l'ambiente o il *milieu* [cfr. ivi, 289]. Il vivente e il suo ambiente si trovano dunque in una situazione di mutua collaborazione e dipendenza. Inoltre, più complesso è l'organismo, più complesso deve essere l'ambiente che lo circonda. E questo principio valeva in particolar modo per le società umane, per le quali le cose e gli eventi erano generalmente lontani sia nel tempo che nello spazio. L'uomo non può vivere che in funzione del più complesso insieme di condizioni esteriori favorevoli, sia atmosferiche sia

chimico-fisiche [cfr. ivi, 292]. In breve, non vi era alcuna evidenza che potesse sostenere l'indipendenza dei corpi viventi dalle loro condizioni ambientali. Certo, gli organismi erano non solo in grado di adattarsi passivamente all'ambiente, ma di interagire liberamente con esso, modificandolo. Da questa capacità di trasformazione dell'ambiente derivava la facoltà dell'organismo di sopportare alti livelli di variabilità delle condizioni ambientali, proprietà che oggi chiameremmo "resilienza sistemica".

Il vivente era "impensabile" se non si considerava l'ambiente parte integrante della vita: "Se tutto ciò che circonda i corpi viventi tendesse realmente a distruggerli, la loro esistenza sarebbe, proprio per ciò, radicalmente inintelligibile" [ivi, 289]. Solo un ambiente profondamente perturbato poteva mettere a repentaglio il vivente, proprio perché il modo di esistenza dei corpi viventi è nettamente caratterizzato da una stretta dipendenza dalle influenze esterne, sia per la molteplicità delle diverse azioni delle quali è richiesto il concorso determinato, sia per quanto riguarda il livello speciale d'intensità di ciascuna d'esse. Comte rifiutava quindi sia l'idea della totale indipendenza dell'organismo dall'ambiente, sia la concezione di un organismo deformabile passivamente sotto la pressione dell'ambiente circostante, contingenza che negava ogni spontaneità individuale al vivente. Tuttavia, Comte non si sottraeva a un gerarchico scientismo e a un rigido antropocentrismo. Egli glossava il dualismo cartesiano tra estensione e pensiero, ritenendolo l'unica condizione di possibilità del progresso universale, sia biologico sia sociale. Il progresso non era altro che l'asservimento e il controllo della materia da parte della totalità della vita, alla luce di una soggettività sociale innata che negava ogni forma di comportamentismo derivato dall'ambiente. La vita doveva "fare lega" ed ergersi in una estenuante lotta contro la materia inorganica, contro la materia morta. Il primo dovere dell'Umanità verso la vita, sosteneva Comte nelle sue ultime opere, è "di unire sempre più tutta la natura vivente per un'immensa lotta permanente contro l'insieme del mondo inorganico" [Comte 1864, cit. in Bridges 1881, 680]. La politica positiva doveva quindi "dirigere tutta la natura vivente contro la natura morta, allo scopo di sfruttare il dominio terrestre" [ivi, 681]. Era questa la via, di taglio ontologico, attraverso cui Comte rivendicava alla sociologia il ruolo guida nella spiegazione del progresso umano, ma così facendo egli stabiliva un principio di subordinazione naturale

a fondamento di un aggressivo antropocentrismo e positivismo industriale [cfr. Canguilhem 1975, 61-74].

Di Comte va infine notata la capacità di estendere in senso sociologico la relazione costitutiva di organismo e ambiente. Una volta riconosciuta come necessaria alla manifestazione dei diversi fenomeni vitali la co-relazione e reciproca azione di organismo e ambiente, si trattava di definire la serie di atti o azioni che li costituisce. Si trattava, secondo Comte, di legare costantemente, non solo in maniera generale ma anche peculiare, la coppia indissolubile organismo-ambiente con l'idea di *funzione*. La funzione corrispondeva a una serie di atti o azioni in virtù dei quali non solo l'ambiente modifica con la sua azione l'organismo, ma l'organismo stesso mutando trasforma il suo ambiente. Tale reciprocità di azione, analoga all'azione fisica e meccanica di azione e reazione, costituiva in sostanza la funzione, ossia il duplice esito della tensione tra organismo e ambiente. Intuizione ingegnosa, la quale presupponeva non solo che si manifestasse una serie di pratiche reciproche tra sistema e ambiente, ma anche che qualunque mutamento interno al primo causato da tali azioni mettesse in movimento trasformazioni ulteriori nell'ambiente [cfr. Comte 1838, 301-302]. La co-evoluzione, così come l'anello retroattivo o ancora la doppia contingenza luhmanniana, avevano qui già trovato esplicitazione.

Per quanto fosse un acceso sostenitore del più estremo liberismo, il sistema bio-psico-sociologico messo a punto da Spencer era indubbiamente di taglio sistemico e metabolico. Non solo Spencer pensava che vi fosse una stretta correlazione tra vita vegetale e animale, ma che si potesse individuare una correlazione tra la quantità di energia spesa da ogni specie animale e la quantità di energia emessa dalle piante durante l'ossidazione [cfr. Spencer 1880, 182]. Tale legge generale di trasformazione ed equivalenza energetica riguardava non solo le forze vitali, ma anche quelle sociali. La fisionomia di una società dipende da enti organici o inorganici, più precisamente dalla combinazione delle forze fisiche indirette che la circondano, da queste stesse forze fisiche dirette dagli uomini e dalle forze degli uomini medesimi. Una dimostrazione chiara della correlazione esistente tra fenomeni sociali e vitali era, secondo Spencer, fornita dall'influenza riscontrabile della popolazione sui tratti distintivi della società che contribuiva a formare. Più ampia è la popolazione più vasto e vario è l'insieme delle pratiche sociali esibite dal siste-

ma. Allo stesso modo, l'attività sociale varia sulla base della grandezza delle forniture di materia organica e inorganica provenienti dall'ambiente. Abbondanti risorse naturali hanno ovviamente un'influenza positiva sul profilo complesso della società, facendo crescere l'organismo sociale in attività e complessità [cfr. ivi, 189-190]. L'efficacia e l'ampiezza del metabolismo sociale e dello scambio con l'ambiente determinano, secondo Spencer, la ricchezza della società e, qualora tali risorse non siano ottenibili dal territorio già colonizzato, esse sono importate da altre regioni a spese di altre forze ed energie. L'indifferenza del consumo di energia e materia per il luogo dal quale queste risorse provengono era già chiara, così come il fatto che vi fosse alla base di tutto una disponibilità infinita di energia appropriabile dagli organismi viventi, l'energia solare. La capacità specifica della società umana era quella di poter utilizzare e appropriarsi anche delle più sottili e difficilmente rintracciabili fonti di forza ed energia, quali il carbone, il vento o l'acqua, grazie a strumenti e tecniche inventati dalla stessa specie umana. La prosperità di una società non poteva che dipendere dalla prosperità delle forze vitali che la circondano e che le forniscono gli elementi necessari alla sua evoluzione. Queste stesse forze situate nell'ambiente costituiscono contemporaneamente un limite al movimento di crescita ed espansione del sistema sociale, il confine oltre il quale le resistenze diventano sempre più cogenti e complesse [cfr. ivi, 240]. Il dilemma spenceriano si situa qui, nell'assenza di un teoria del limite, o meglio nell'adesione all'idea antropocentrica della crescita continua dell'organismo sociale a scapito delle altre specie viventi e delle stesse altre società umane, che con la loro presenza minacciano l'esistenza di ogni altro organismo sociale. È qui che il darwinismo bio-sociologico spenceriano, distorcendo i presupposti darwiniani, prende forma, alimentando l'idea di un'incessante opera di spostamento dei confini tra società e ambiente, di una permanente colonizzazione dell'ambiente, sia che si tratti di quello naturale che di quello sociale.

Schäffle fu tra quei sociologi che meglio interpretarono il metabolismo sociale. Proveniente dalla scuola del cosiddetto "socialismo della cattedra", per Schäffle ogni attività delle componenti – piccole o grandi – del corpo sociale presupponeva come condizione un "fondo" (*Vorrath*) di forza-lavoro sotto forma di popolazione e di beni. Ogni lavoro effettivo consumava una parte di questo "fondo" di forza e rendeva necessario il loro rinnovamento. Il corpo so-

ciale esigeva quindi uno scambio di materia che compenetrava tutte le parti del corpo sociale: produzione, circolazione, distribuzione, scambio intermediario, uso ed eliminazione di materie necessarie al mantenimento personale e istituzionale delle unità sociali [cfr. Schäffle 1881]. In effetti, continuava Schäffle, ogni giorno una massa immensa di materie e di forze della natura vengono, per mezzo dell'attività lavorativa, fatte proprie dal corpo sociale, per poi essere, mediante la produzione, adattate e distribuite nelle varie parti mediante la circolazione, trasformate in tessuto sociale mediante l'assorbimento alimentare delle istituzioni e degli individui e, finalmente, disciolte e restituite al grembo della natura mediante il consumo dei beni e delle forze corporali. Schäffle delineava in modo chiaro il meccanismo del metabolismo sociale, in base al quale l'energia e la materia della natura permettevano al corpo sociale di conservarsi. Inoltre, lo scambio di materia non serviva solo alla conservazione del substrato bio-organico della società, ossia alla conservazione dei corpi biologici; esso era indispensabile soprattutto al mantenimento della parte extra-organica del corpo sociale: le funzioni della vita sociale, comprese quelle spirituali, religiose, ideali, culturali, simboliche non potevano fare a meno dello scambio di materia. Pur nella sua elementarità, la consapevolezza dell'interdipendenza ecologica di società e natura non poteva apparire più nitida.

Lo scambio economico e fisiologico di materia non comportava la distruzione della materia e dell'energia, ma la loro riorganizzazione in fondi energetici e in istituzioni per il loro uso sociale. In sostanza, Schäffle applicava alla scambio sociale di energia e materia i principi della termodinamica, secondo i quali energia e materia non si distruggono ma vengono solo trasformate, disorganizzate e riorganizzate per usi differenti. Un efficiente meccanismo di metabolismo sociale non poteva ammettere la dissipazione dell'energia o una crescente entropia, pena la crisi dell'organismo sociale stesso. Schäffle distingueva tra scambio *progressivo* e scambio *regressivo* di materia. Il primo corrispondeva alla produzione e alla manipolazione della materia grezza; il secondo corrispondeva al consumo e all'eliminazione delle materie usate (rifiuti). Tale distinzione attribuiva allo scambio sociale di materia compiuto dalla comunità umana un carattere affatto peculiare, diverso da quello degli animali e dei vegetali. Sebbene il processo organico di trasformazione della materia fosse simile nell'uomo e nell'animale al livello del

corpo, Schäffle sosteneva a ragione che l'economia sociale dello scambio di materia era molto diversa dall'economia naturale di scambio degli altri organismi.

La regolazione economica del metabolismo sociale dipendeva dai bisogni coscienti e razionali sviluppati specificamente dalla società. I beni socialmente manipolati a partire dalla materia grezza scambiata contenevano, secondo Schäffle, un *quid* di singolarità, spiritualità, razionalità, lavoro e tecnica sociale che li rendeva completamente diversi dai beni necessari alla vita animale. In queste parole, sembrano aleggiare liberamente scampoli di riflessione marxiana. Era il lavoro che rendeva possibile lo scambio sociale di materia, e questo lavoro era in grado elevato cosciente, spirituale, guidato dalla razionalità. L'attività razionale dell'intelligenza, del sentimento, della volontà metteva a disposizione dell'uomo l'energia e la materia della natura, modificandole, disorganizzandole, riorganizzandole per i propri bisogni. Lo stesso processo di produzione del cibo, sostenuto dall'agricoltura e dall'allevamento degli animali, si giovava razionalmente di tutto il regno organico della natura: la nutrizione diventava agricoltura razionale e arte culinaria.

Non intendo soffermarmi oltre sul metabolismo sociale di Schäffle. Voglio solo aggiungere alcuni concetti che Schäffle usava per spiegare l'economia sociale. Il primo era quello di *natura*, inteso come "sorgente" e come "luogo di deiezione" dello scambio di materia. La natura era uno dei tre fattori della produzione individuati da Schäffle, da associare al lavoro e al capitale [cfr. ivi, vol. I, 974 e ss.). La natura presentava due aspetti contrastanti nella sua relazione con il lavoro sociale: da un lato, una resistenza all'uso della sue risorse ed energie che doveva essere vinta dall'intelligenza razionale dell'uomo; dall'altro, tuttavia, la natura poteva anche fornire alla società un aiuto, senza che questo dovesse essere scambiato con lavoro sociale. Schäffle faceva così riferimento alla luce, al calore, alle piogge, all'aria che si respira, ossia a una congerie di "beni liberi" (*res communes*) o servizi forniti gratuitamente dai sistemi ecologici alla società per il funzionamento del sistema di supporto della vita della Terra. Il secondo concetto era quello di *scarsità*. Per Schäffle, la scarsità quantitativa e la carenza qualitativa di risorse naturali erano alla base della nascita del bisogno e quindi dell'economia sociale dello scambio, in quanto complesso di mezzi per la soddisfazione del bisogno. Il suo punto di vista appare qui quello dell'economia classica, sebbene occorra ricordare che

questo saggio è stato scritto nel 1874. Terzo concetto era quello di *lavoro*, ossia nel senso fisico più esteso della parola, ogni spiegamento di forza viva. È lavoro, secondo Schäffle, sia il lavoro della persona, sia ogni servizio (utilità) reso da una cosa, ogni servizio e ogni uso personale.

Lo schema metabolico costituisce solo un frammento della complessa articolazione della teoria sociologica di Schäffle. Teoria che non aggiungeva molto a quanto già schematizzato da Spencer, ma che forniva un angolo di lettura nuovo, teso a incorporare in un sistema sintetico analogia e realtà del corpo sociale. La distinzione tra Spencer e Schäffle era forse anche più sottile, come ebbe a commentare Albion Small: "La differenza si riduce a questo: Spencer non va oltre nella sua interpretazione della società all'idea che si tratti di un'*organizzazione di meccanismi*. La concezione centrale di Schäffle è che si tratti di un'*organizzazione di lavoro*" [Small 1905, 167]. Sebbene i meccanismi implichino lavoro e il lavoro implichi meccanismi, è interessante notare che l'estensione del concetto di "funzione" operato da Schäffle in quanto lavoro metabolico, riproduttivo e strettamente legato al consumo diretto e indiretto di energia e materia, pone la sua opera su un piano più avanzato di quella di Spencer. In breve, egli delineava non solo "come" gli uomini e le donne si associano, ma anche "ciò che gli uomini e le donne fanno" per mezzo di queste strutture.

5. *Metabolismo come appropriazione*

I sociologi di cui ci siamo occupati avevano intuito che un metabolismo ipertrofico o entropico, ed ecologicamente inefficiente e anomalo, avrebbe potuto danneggiare lo stesso processo di riproduzione sociale. Tuttavia, essi erano convinti che il processo di adattamento dell'organismo all'ambiente avrebbe evitato che la società diventasse un agente di sfruttamento o di conquista. Ma lo scambio di materia ed energia tra sistema sociale e ambiente non è normalmente improntato alla semplice riproduzione non teleologica del sistema stesso, come nel caso del metabolismo individuale o degli ecosistemi. In questi casi, le modalità di recupero e trasformazione degli elementi necessari alla riproduzione della vita dell'organismo cambiano molto lentamente nel tempo e soprattutto, quando

raggiungono un equilibrio, si mantengono nel tempo. Il metabolismo sociale o socio-economico non è invece orientato a una condizione di equilibrio, ma alla crescita continua. Per le scienze sociali classiche, non vi erano limiti alla crescita fisica del sistema sociale e degli oggetti a disposizione da consumare e da rigettare nell'ambiente. In questa prospettiva, la relazione metabolica tra sistema sociale e ambiente si costituisce nella forma dell'appropriazione, della colonizzazione o dell'imperialismo. Non è un segreto che il sapere scientifico elaborato nella società capitalista sia orientato al controllo e al dominio dell'altro in senso lato. Appropriazione della natura significa che "la si fa propria, che l'uomo rende la natura simile a sé, l'assimila. Nell'appropriazione materiale ciò accade attraverso il lavoro e il consumo: alla natura viene impressa forma umana oppure essa viene integrata dal corpo umano" [Böhme, Grebe 1992, 112].

Il processo di appropriazione della natura o la trasformazione della natura in "natura appropriata" implicano alcuni fenomeni che dovrebbero essere oggetto di riflessione da parte della sociologia perché costituiscono interfacce socio-tecnico-cognitive che dovrebbero essere di pertinenza della ricerca sociologica. Eccone solo alcune. 1. La moltiplicazione tecnologica del metabolismo uomo-natura, che porta ad un aumento costante del consumo di risorse naturali per estrarre e consumare socialmente altre risorse di prima necessità come il cibo. A questo va aggiunta anche la prospettiva della "sostituibilità" promossa dall'economia neo-classica: qualora la bio-capacità della natura venga compromessa o messa a repentaglio, è possibile sostituire le sue funzioni e forniture con manufatti tecnici artificiali. 2. La crescita senza fine del ritmo di consumo delle materie prime e delle fonti primarie di energia, al punto da raggiungere picchi di consumo impensabili e ponendo il problema della rinnovabilità delle risorse. 3. La crescita senza fine della conversione di materia ed energia, al punto da raggiungere dimensioni paragonabili ai processi geofisici e biologici globali (come per esempio il consumo di CO2 stoccata nel suolo e rimessa nell'atmosfera). 4. Lo sviluppo di conoscenze crescenti sui meccanismi di riproduzione naturali e la conseguente messa a punto di dispositivi tecnologici in grado di regolare, trasformare, alterare tali meccanismi di riproduzione del vivente ad uso e consumo della società. Non si tratta più solo di adattare la società umana all'ambiente, ma, al contrario, di adattare quest'ultimo alle finalità di un sistema sociale dato.

Riflettere e analizzare nell'orizzonte metabolico significa che la sociologia deve applicarsi allo studio dell'azione reciproca di uomo e natura in quanto "processo naturale organizzato socialmente", quale lo intendevano i sociologi ottocenteschi. Marx aveva già intuito che il processo di produzione capitalistico fondato su lavoro socialmente utile è il principale *medium* di interscambio tra società e natura: "Il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico (metabolismo) fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere" [Marx 1964, vol. I, 211-212].

La visione di Marx del processo di appropriazione della natura suggerisce alcune riflessioni. 1. Il processo è essenzialmente "materiale", nulla di idealistico si manifesta in questo frangente, l'insieme delle pratiche sociali è diretto a controllare e regolare le potenze della natura. Tale processo implica l'utilizzo "da parte dell'operaio delle proprietà meccaniche, fisiche e chimiche delle cose, per farle operare come mezzi per esercitare il suo potere su altre cose, conformemente al suo scopo" [ivi, 213]. 2. Il processo di appropriazione è storicamente determinato, ossia muta sulla base del grado di evoluzione della società: essenzialmente l'avanzamento tecnico del processo di lavoro, come già notato dai sociologi dell'epoca. Il processo metabolico indica quindi anche la complessità socio-tecnica del sistema sociale. 3. Infine, il processo di appropriazione affermatosi nel capitalismo turba il metabolismo tra uomo e terra, ossia il ritorno alla terra delle risorse naturali consumate sotto forma di mezzi di sostentamento. Esso turba la naturale durevole fertilità del suolo, distruggendo "insieme la salute fisica degli operai urbani e la vita intellettuale dell'operaio rurale […]. Ogni progresso dell'agricoltura capitalistica costituisce un progresso non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo […]. La produzione capitalistica sviluppa quindi la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale

solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio" [ivi, 551-553].

Il punto di vista di Marx non venne mai adeguatamente approfondito dall'economia politica, ma trovò una recezione indiretta e non dichiarata tra sociologi, ecologisti, biologi, geografi di orientamento liberale o socialdemocratico. Alcuni notarono che l'evoluzione aveva trasformato l'uomo da "creatura bruta" in competizione con gli altri animali a dominatore dell'intero pianeta, in grado di assoggettare la terra ai suoi bisogni. Ma la nascita e lo sviluppo dei sistemi sociali, edificati dall'uomo civilizzato a immagine della propria individualità biologica, hanno comportato anche conseguenze negative sia per la natura sia per le altre società. Kidd sottolineò più volte come la lotta per la sopravvivenza che stava alla base dell'evoluzione dei sistemi sociali avesse portato alla scomparsa di intere civiltà e popolazioni indigene, oltre all'appropriazione irrazionale di una grande quantità di risorse naturali [cfr. Kidd 1894]. Secondo Kidd, gli anglo-sassoni avevano sterminato i popoli meno sviluppati con i quali erano entrati in competizione, non solo con cruente guerre di sterminio, ma anche imponendo leggi e statuti non meno mortali. Ma forse la principale arma della civiltà occidentale sono state l'occupazione dei territori usati dagli indigeni per sfruttarne le risorse e la loro sottrazione al controllo delle popolazioni autoctone. Sebbene non ne fosse consapevole, quella di Kidd era una descrizione moraleggiante ma chiara del colonialismo dell'epoca o dell'imperialismo ecologico europeo descritto a tinte forti da Crosby in un libro ormai diventato un classico [cfr. Crosby 1988].

Kidd alludeva a un fenomeno che nello stesso periodo veniva denunciato dai geografi, quello della *Raubwirtschaft*. La *Raubwirtschaft*, letteralmente "economia di rapina" [cfr. Raumolin 1984] costituisce il versante negativo del metabolismo sociale. Il termine indica le distorsioni locali provocate dal capitalismo industriale nell'equilibrio della natura, ma il suo utilizzo nelle scienze geografiche ottocentesche era essenzialmente di natura morale, privo di conseguenza di un preciso significato teorico quale aveva provato a fornire Marx. Fu il geografo Friedrich il primo a sistematizzare tale nozione, partendo dall'idea condivisa con gli altri scienziati naturali e sociali dell'epoca che un ricambio razionale di risorse ed energia tra natura e società deve garantire la durata e migliorare la disponibilità delle risorse naturali. L'evoluzione umana in sistemi sociali sempre più complessi non

può che aumentare l'aggressiva pressione sulle risorse naturali al punto da costituire gravi squilibri. La principale spinta alla *Raubwirtschaft* viene dalla tendenza sociale al movimento, fenomeno che implica il consumo irreparabile delle risorse energetiche come il carbone. Tale consumo irrazionale di risorse riguarda non solo le miniere, le foreste o il terreno agricolo, come già notato da altri, ma anche il lavoro umano, il quale può a sua volta essere vittima della *Raubwirtschaft*. Ma, come i sociologi di cui ci siamo occupati prima, anche Friedrich pensava che, di fronte allo sfruttamento ambientale, ci sarebbe stata una presa di coscienza che avrebbe portato a misure di regolazione e protezione delle risorse naturali, una posizione propria dell'ottimismo positivista venata da ipocrisia e auto-indulgenza, non dissimile da quella attuale.

Diversi scienziati naturali e sociali misero in relazione la *Raubwirtschaft* e la degradazione dell'energia o entropia. Brunhes mostrò come l'attività umana provocasse disordine nella natura vivente e suggeriva di usare la nozione di entropia non solo per indicare fenomeni di dissipazione energetica nella natura, ma anche processi di degrado dell'ambito sociale. Sociologi come de Roberty si occuparono di energetica sociale, mentre intellettuali come Rosa Luxembourg usarono la metafora metabolica per sostenere che lo sviluppo capitalistico si nutre della distruzione delle forme economiche precapitalistiche, comprensive di risorse naturali ed umane.

Più di recente, un termine per dar conto di tale economia di rapina è quello di *colonizzazione* [cfr. Fischer-Kowalski, Haberl 1998). Per mantenere il loro metabolismo, le società trasformano i sistemi naturali in modo da massimizzare la loro utilità per scopi sociali. Gli ecosistemi naturali vengono così sostituiti da ecosistemi agricoli progettati per produrre quanto più bio-massa utilizzabile possibile o vengono convertiti in spazio da edificare. Gli animali vengono addomesticati, i codici genetici delle specie alterati per migliorare la loro resistenza ai parassiti e ai pesticidi o per produrre farmaci. Tali interazioni tra sistemi naturali e sociali non possono però essere più definite scambi metabolici di materia ed energia. Queste modalità di intervento nei sistemi naturali costituiscono una vera e propria colonizzazione, ossia un insieme di attività sociali che deliberatamente cambiano importanti parametri dei sistemi naturali e attivamente li mantengono in condizioni differenti da quelle che si sarebbero manifestate in assenza di tali

interventi. La colonizzazione può essere considerata una strategia tesa a garantire la futura disponibilità di risorse naturali, che implica allo stesso tempo uno straordinario aumento di lavoro manuale e cognitivo, lo sviluppo eccezionale di un *general intellect* crescentemente energivoro. Il destino dell'umanità è prigioniero di questo dilemma: il controllo e la regolazione delle risorse naturali richiedono un illimitato aumento del loro consumo.

6. *Consumi e metabolismo*

Un approccio metabolico capovolge ovviamente l'ordine di importanza dei fattori sociali che lo regolano, permettendo così il passaggio da un prospettiva industriale e lavorista a quella consumerista, che tuttavia implica anche l'erogazione di lavoro in quanto *medium* di consumo metabolico. Consumare energia, risorse, materie significa anche lavorare, ma non solo. Il lavoro di Kropotkin [cfr. 1907; 1913] è interessante perché tentò di capovolgere il punto di vista dell'economia politica classica e neoclassica, ma anche marxista, orientato essenzialmente all'analisi dei processi produttivi, dei mezzi impiegati per la produzione di ricchezza, quali la divisione del lavoro, l'organizzazione industriale, l'impiego di macchinari, l'accumulazione di capitale, la dinamica di valore e prezzi. Egli opponeva a questa prospettiva quella del consumo, ossia l'analisi dei bisogni che sono alla base dello sviluppo e del governo della produzione, bisogni che devono essere soddisfatti dalla produzione. In questa visione, l'economia politica si trasformava nello "studio dei bisogni della specie umana e dei mezzi per soddisfarli con il minimo possibile spreco di energia umana" [Kropotkin 1913, 238]. Il nome di una tale disciplina doveva dunque essere "Fisiologia della società", ed essa doveva costituire una scienza parallela alla fisiologia delle piante e degli animali, la quale studia i loro bisogni e i modi più vantaggiosi per soddisfarli. Nello campo delle scienze sociali, l'economia delle società umane doveva ricoprire l'analogo ruolo svolto dalla fisiologia dei corpi organici nel campo delle scienze biologiche. Kropotkin insisteva su un fenomeno universale peculiare del sistema di produzione che lui chiamava "spreco di energia umana", dal quale dipendeva l'inadeguato consumo dei lavoratori [cfr. ivi, 241]. La fisiologia sociale doveva

occuparsi dunque dello studio dei bisogni umani, la cui completa soddisfazione avrebbe portato verso un sistema sociale completamente differente da quello capitalistico al tempo (ma ancor oggi) dominante. Nella prospettiva di Kropotkin, consumo, produzione e scambio di risorse con la natura costituivano un sistema unico e integrato dal quale far dipendere la soddisfazione dei bisogni sociali. Si trattava di una prospettiva innovativa che sfidava il punto di vista antropocentrico dell'economia neoclassica, introducendo una nozione complessa di consumo, implicante un modello metabolico, poiché si riferiva allo spreco di energia umana considerata anche dal lato del consumo indiretto delle risorse naturali necessarie al suo mantenimento e riproduzione.

Il capovolgimento dello sguardo socio-economico dalla produzione al consumo anticipava alcuni attuali punti di vista i quali, pur non avanzando un modello metabolico che credo costituisca la prospettiva conoscitiva in virtù della quale il consumo può ricombinarsi con la produzione, ritengono necessario partire dai consumi per analizzare la crisi ambientali. Chiediamoci cosa accadrebbe se le scienze sociali incorporassero nel proprio orizzonte epistemico tale prospettiva metabolica, includendo sia i fenomeni di ordine macro sia quelli di ordine micro. Si produrrebbe a mio avviso, nel campo della teoria sociologica, un capovolgimento della lettura delle relazioni società-natura, passando da una prospettiva produttivista a una prospettiva di consumo. L'appropriazione, così come la colonizzazione, l'imperialismo o la *Raubwirtschaft* costituiscono forme di consumo irrazionale che vanno lette in questa direzione logica e non in quella produttivistica, che si occupa solo dell'erogazione del lavoro lasciando inalterata tutta la sfera del consumo indiretto. La produzione fornisce gli strumenti per il consumo di risorse naturali, essa è un *medium* dell'azione metabolica che esige energia naturale, lavorativa e sociale per il proprio compimento. La produzione permette agli uomini associati di trasformare le risorse naturali in valori d'uso da consumare, ma mentre le trasforma per un consumo futuro essa consuma altre risorse. È questa la prospettiva che la sociologia dei processi metabolici dovrebbe assumere e che alcuni sociologi dei consumi stanno perseguendo [cfr. Hertwich 2005]. In effetti, la ricerca su consumi e ambiente sta uscendo dalla sua fase iniziale grazie a un approccio metabolico e un crescente interesse per il consumo di bio-massa, ossia per i consumi indiretti impliciti nei consumi tradizionali dei consumatori.

Mi sembra di intravedere una crescente consapevolezza del fatto che chi usa un prodotto è oggettivamente parte dei cicli di vita di quel prodotto, che i nuclei famigliari costituiscono una parte importante dei bilanci energetici e ambientali, che le imprese industriali consumano mentre producono. Lo studio dei consumi, allontanandosi dai classici paradigmi differenzialisti, identitari o razionalisti, è in grado di suggerire importanti domande di ricerca, chiudere il *gap*, almeno nel campo degli studi ambientali, tra produzione e consumo, delineare un quadro scientifico di studi sui limiti biologici e materiali del pianeta.

Da un punto di vista metabolico, abbiamo già notato come la conservazione e riproduzione della vita sociale dipendano dai rapporti con il nostro ambiente. In quanto prodotti dell'evoluzione, gli esseri umani dipendono dal complesso di relazioni inorganiche, organiche e biotiche che instaurano con gli ecosistemi locali, regionali e globali. Tale complicata ed estesa rete di interazioni biotiche tra organismi e ambiente costituisce la sfera primaria del consumo, sfera che può naturalmente essere forzata, ampliata, estesa al punto da costituire un problema o mettere a repentaglio le capacità rigenerative degli stessi ecosistemi. Una sociologia dei processi metabolici dovrebbe occuparsi proprio di queste forme di consumo, che possono essere divise in tre categorie: il consumo direttamente biotico, il consumo produttivo, il consumo consumistico [cfr. Immler 1996]. È lapalissiano constatare che i sociologi dei consumi si sono occupati solo ed esclusivamente del consumo cosiddetto consumistico, che rappresenta solo una modesta parte dell'enorme consumo materiale, energetico e informativo che sta dietro i consumi quotidiani. Occuparsi dei consumi biotici e produttivi non significa inoltre aggiungere solo l'aggettivo "consumeristico" alle pratiche di consumo. Significa prendere in considerazione la costellazione di pratiche di consumo che tacitamente consumano biocapacità, scomponendole e ricomponendole a livello analitico per togliere quel velo di opacità che le rende apparentemente neutre verso la natura.

7. *Evoluzionismo metabolico*

"La lotta per la vita è principalmente una competizione per l'energia disponibile" [Boltzmann 1886, cit. in Martinez-Alier 1991, 35]. L'evoluzionismo orga-

nicista e sistemico dei sociologi dell'Ottocento è stato sovente criticato per la sua insensibilità e meccanicismo nel trasportare presunte forme di selezione naturale riscontrabili nel campo dei sistemi ecologici nel campo dei fenomeni sociali. Tale improvvida torsione di un modello teorico, che giustamente riunificava in un unico sistema co-evolutivo ambiente e società, ha significato la sua stessa messa la bando. I sistemi ecologici che costituiscono la complessa architettura della cosiddetta natura co-evolvono in stretta relazione, così come si trasformano in correlazione con l'azione umana e sociale. Essi tendono meno a competere che a cooperare; così pure avviene in molti campi della vita sociale. L'assenza tuttavia di una relazione continua di ambiente e società ha emancipato l'una a scapito del soverchio utilizzo e consumo dell'altro. La selezione naturale era stata inizialmente concepita come un processo di aggiustamento dell'organismo al suo ambiente, così come a un certo punto sembrò che il medesimo principio potesse essere applicato ai fenomeni sociali della vita umana. In questa prospettiva, la società umana era considerata, come annunciato da Spencer, una conseguenza di cause naturali così ampie da comprendere il processo cosmico. La società non è dotata di proprie leggi, differenti da quelli naturali, sosteneva Giddings, e la sociologia deve appunto tentare di rendere conto delle origini, crescita, struttura e attività della società dal punto di vista dell'attività congiunta nel processo evolutivo dei fenomeni fisici e vitali [cfr. Giddings 1896].

I sociologi come Giddings avevano ragioni da vendere nel sostenere che le leggi dell'evoluzione sociale sono le medesime che governano l'evoluzione naturale. In effetti, alcuni processi e meccanismi, quali l'integrazione e la differenziazione, o il passaggio dall'omogeneità disorganizzata all'eterogeneità organizzata, sono riscontrabili in entrambi i campi vitali. Tuttavia, l'idea di fondo è che l'adattamento della società al proprio ambiente sarebbe stato armonico, indolore, completamente irenico, così come lo sono le leggi della natura. Se c'erano mutamenti, essi erano solo temporanei e finalizzati al raggiungimento dell'equilibrio, come nel caso delle leggi termodinamiche che individuarono la tendenza universale al bilanciamento energetico tra corpi. Di qui l'idea della "statica" e della "dinamica" sociale, ritenute discipline complementari per lo studio dell'equilibrio e dei mutamenti sociali, la cui sintesi finale era, in termini spenseriani, lo studio

dell'"equilibrio dinamico", ossia dei continui processi di adattamento tra sistema e ambiente al fine di raggiungere un equilibrio irraggiungibile.

Ma la società non agisce come la natura. La società si appropria della natura a partire da pratiche, processi, meccanismi che solo inizialmente mimano quelli naturali, ma poi se ne allontanano in maniera definitiva. La società converte e sostituisce il processo naturale di evoluzione in un processo artificiale, in virtù del quale decide volontariamente il proprio destino [cfr. ivi, 11]. Da processo meccanico e non teleologico, l'evoluzione diviene teleologicamente progressiva, guidata idealmente e non più fisicamente da certe cogenti "idee-forza" [cfr. Fouillée 1890; 1905]. Qui la sociologia scopre la necessità di combinare le due grandi prospettive: quella oggettiva connessa all'evoluzione fisica, e quella soggettiva correlata alla volontà sociale. Una vera sociologia, sosteneva Giddings, deve combinare le interpretazioni soggettive e oggettive. L'evoluzione metabolica della società portava necessariamente verso una distinzione la quale implicava la sostituzione delle primordiali *driving forces* di natura fisica, necessarie alla costituzione della società, con forze di natura sociale. Nel caso di Giddings, si trattava della coscienza di specie, un fenomeno centrale della vita sociale che permetteva comunque di tenere collegati i vari stadi dell'evoluzione umana. In termini più analitici, la coscienza di specie è formata dall'associazione delle menti individuali appartenenti alle società umane, come aveva sostenuto Lester Ward [1884]. Le modalità associative che scaturiscono dalla combinazione delle menti costituiscono un nuovo ambiente per gli individui, quel *medium* che si situa tra la coscienza individuale di specie e il mondo esterno della natura. Si delinea, in questo passaggio, l'interfaccia primaria tra società e natura, un sistema psico-sociale che è ancora dipendente dalla natura esterna, ma che insensibilmente e gradualmente si emancipa dai bisogni immediatamente materiali costruendo una prima distinzione tra interno ed esterno, tra noi e l'altro [cfr. Giddings 1896, 25]. In questo modo, le attività sociali sono state in grado di creare una "meravigliosa struttura" di relazioni esterne che agisce causalmente sull'ambiente, modificando la superficie della terra. Il processo di adattamento si sbilancia per la prima volta a favore della società, preannunciando lo sganciamento della società della natura.

8. *Conclusioni*

In questo articolo ho provato a mettere in luce come un approccio metabolico alle relazioni tra società e natura sia utile ai fini della conoscenza sociologica, più fruttuoso di quanto non lo siano approcci di natura culturalista, simbolica, percettiva. In realtà, il fatto che i consumatori siano periodicamente interrogati sulle loro preoccupazioni ambientali non aggiunge molto a quello che già si sa, ossia che senza radicali politiche, movimenti, pratiche l'inerzia sociale non si sposta dal suo binario, la *path dependency* stabilita da politiche dissimulatrici non s'interrompe, le tecnologie miopi e unidirezionali non vengono sostituite, le inegualitarie configurazioni sociali rimangono egemoni. Gli approcci metabolici qui discussi aprono al contrario interessanti opportunità, sia scientifiche sia pratiche.

Una sociologia dei processi metabolici avrebbe il merito di occuparsi dei seguenti aspetti: 1. contabilizzare le risorse, bio-capacità e bio-diversità naturali che vengono realmente consumate dal metabolismo socio-economico, offrendo alcuni strumenti per valutare l'efficacia delle politiche ambientali pubbliche. 2. Ricomporre a livello teorico il *gap* tra produzione e consumo che ha assillato le scienze sociali per decenni, riconoscendo che dal punto di vista ambientale quasi ogni pratica, atto, azione comporta il consumo di natura. Il consumo biotico è intrinseco – quasi come una sostanza metafisica, pur non essendola – al consumo produttivo e a quello genericamente sociale. 3. Identificare le complesse interfacce tra società e natura indagabili dalla sociologia. Si tratta ovviamente di identificare quello spazio complesso e denso di pratiche, conoscenze, discorsi, tecniche, organizzazioni e tecnologie che permette alla società e ai suoi sottosistemi di riprodursi grazie all'appropriazione di risorse naturali. Questo spazio del "contatto" tra sistema sociale e sistema naturale costituisce il sistema sociale di appropriazione della natura così come si è evoluto nella storia e che oggi si sta spingendo ai punti apicali della colonizzazione o dell'appropriazione, mettendo al lavoro tutte le risorse umane che sono a disposizione nel sistema sociale. 4. Tracciare profili metabolici dei sistemi socio-economici locali, regionali, nazionali e globali in grado di comparare l'efficienza, l'efficacia e le finalità etico-morali delle pratiche di appropriazione della natura. 5. Evitare di importare modelli biologici nelle spiegazioni dei fenomeni sociali. L'approccio metabolico si occupa

degli scambi tra natura e società, ma elude la biologicizzazione del sociale che spesso si insinua surrettiziamente nei tentativi di combinare i due mondi, come nel caso della sociobiologia. Lo studio del ciclo metabolico non intende piegare il funzionamento del sociale al determinismo delle leggi naturali, quanto piuttosto individuare gli effetti che la frattura metabolica (*metabolic rift*) genera contemporaneamente sul sistema naturale e su quello socio-economico.

Bibliografia

Böhme, G., Grebe, J.
1992 *Scienza sociale della natura. Sull'elaborazione scientifica del rapporto metabolico tra uomo e natura*, in E. Bosco (a cura di), *Ecologia e politica*, Angeli, Milano, pp. 111-132.

Bookchin, M.
1987 *Libertà e necessità nel mondo naturale*, Volontà, 2/3, pp. 7-37.
1988 *The Modern Crisis*, Agalev, Bologna.
1992 *A philosophical naturalism*, The International Journal of Political Ecology, 1, 2, pp. 60-88.

Bridges, J.H.
1881 *Comte's definition of life*, Fortnightly Review, 174, pp. 675-688.

Burkett, P.
1999 *Marx and Nature*, St. John's Press, New York.

Canguilhem, G.
1975 *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX siècle*, in Id., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris.

Clark, B., York, R.
2005 *Carbon metabolism: global capitalism, climate change, and the biospheric rift*, Theory and Society, 34, 4, pp. 391-428.

Comte, A.
1838 *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris, vol. III.
1864 *Cours de philosophie positive*, Baillière et Fils, Paris, vol. IV.

Crosby, A.W.
1988 *Imperialismo ecologico*, Laterza, Roma-Bari.

Dickens, P.
2004 *Society and Nature*, Polity Press, Cambridge.

Driesch, H.
1908 *The Science and Philosophy of the Organism*, Adam and Charles Black, London.

Fischer-Kowalski M.
2003 *On the history of industrial metabolism*, in D. Bourg, S. Erkman (a cura di), *Perspectives on Industrial Ecology*, Greenleaf, Sheffield, pp. 35-45.

Fischer-Kowalski, M., Haberl, H.
1998 *Sustainable development: socio-economic metabolism and colonization of nature*, International Social Science Journal, 158, pp. 573-587.

Foster, J.B.
1999 *Marx's theory of metabolic rift: Classical Foundations for Environmental Sociology*, American Journal of Sociology, 105, n. 2, pp. 366-405.

Fouillée, A.
1890 *L'évolutionnisme des idées-force*, Alcan, Paris.
1905 *Les éléments sociologique de la morale*, Alcan, Paris.

Geddes, P.
1881 *The Classification of Statistics and its Results*, Adam and Charles Black, Edinburgh.

Giddings, F.H.
1896 *The Principles of Sociology*, MacMillan, London.

Goldman, M., Schurman, R.
2000 *Closing the "great divide": new social theory on society and nature*, Annual Review of Sociology, 26, pp. 563-584.

Haberl H., Fischer-Kowalski, M., Krausmann, E., Weisz, H., Winiwarter, V.
2004 *Progress towards sustainability? What the conceptual framework of material and energy flow accounting (MEFA) can offer*, Land Use Policy, 21, 3, pp. 199-213.

Hayward, T.
1994 *Ecological Thought*, Polity Press, Cambridge.

Hertwich, E.G.
2005 *Consumption and industrial ecology*", Journal of Industrial Ecology, 9, 1–2, pp. 1-6.

Huber, J.
2002 *Environmental sociology in search of profile*, Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 3, pp. 23–36.

Immler, H.
1996 *Economia della natura*, Donzelli, Roma.

Kidd, B.
1894 *Social Evolution*, MacMillan, London.

Kropotkin, P.
1907 *Fields, Factories and Workshops*, Putnam's Sons, New York.
1913 *The Conquest of Bread*, Chapman and Hall, London.

Latour, B.
1991 *The impact of science studies on political philosophy*, Science, Technology and Human Values, 16, 1, pp. 3-19.

Le Play, F.
1879 *Les ouvriers européens. Etudes sur le travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe*, Alfred Mame et Fils, Tours, vol. I.

Martinez-Alier, J.
1991 *Economia ecologica*, Garzanti, Milano.

Marx, K.
1964 *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, vol. I.

Moore, J.W.
2000 *Environmental crises and the metabolic rift in world-historical perspective*, Organization & Environment, 13, 2, pp. 123-157.

Murphy, R.
1995 *Sociology as If nature did not matter: an ecological critique*, British Journal of Sociology, 46, 4, pp. 688-707.

Padovan, D.
1999 *Social morals and ethics of nature: from Pietr Kropotkin to Murray Bookchin*, Democracy and Nature, 3, pp. 485-500.
2000 *Come si costruisce la società pensando la natura: i dilemmi teorici delle prime scienze sociali*, Futuribili, 1-2, pp. 73-88.
2003 *The concept of social metabolism in classical sociology*, Revista Theomai/Theomai Journal, 2, pp. 26-40.

Raumolin, J.
1984 *L'homme et la destruction des ressources naturelles: la «Raubwirtschaft» au tournant du siècle*, Annales, 4, pp. 798-819.

Rignano, E.
1928 *Sociology, its methods and laws. Part one. Of methods*", American Journal of Sociology, 34, 3, pp. 429-450.

Schäffle, A.
1881 *Struttura e vita dei corpi sociali*, Utet, Torino (ed. or. 1874).

Small, A.
1905 *General Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.

Sohn-Rethel, A.
1977 *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Feltrinelli, Milano.

Spencer, H.
1880 *First Principles*, A. L. Burt Publisher, New York, (1a ed. 1862).

Ward, L.F.
1884 *Mind as a social factor*", Mind, 9, 36, pp. 563-573.

Williams, R.
1980 *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Verso, London.

Worms, R.
1907 *Philosophie des sciences sociales*, vol. III, Giard et Brière, Paris.

York, R., Rosa, E., Dietz, T.
2003 *Footprints on the Earth: the environmental consequences of modernity*, American Sociological Review, 68, 2, pp. 279-300.

Luigi Pellizzoni

Dalla costruzione alla coproduzione. Natura e società nel recente dibattito su ambiente e tecnoscienza

In questo articolo esamino un approccio affacciatosi di recente alla ribalta nell'ambito della sociologia dell'ambiente e della tecnoscienza e imperniato sull'idea di "coproduzione" dell'ordine sociale e naturale. Primo obiettivo è ricostruire la genesi di tale approccio. Il secondo è riflettere sulla portata del suo contributo alla teoria sociale.

1. *Realismo e costruzionismo nella sociologia dell'ambiente e della scienza*

Sociologia dell'ambiente e sociologia della scienza (con l'eccezione pressoché isolata di Merton per quanto riguarda quest'ultima) fioriscono a cavallo degli anni Settanta, non solo e non tanto in base a percorsi e esigenze interne alla disciplina quanto in seguito alle mobilitazioni sulla tecnocrazia, il degrado ambientale, gli "effetti collaterali" di scienza e tecnica e il loro "coinvolgimento distruttivo nella guerra del Vietnam, la Guerra Fredda e le politiche di sviluppo nel terzo mondo" [Jasanoff 1999, 61][1]. Fin dall'inizio, dunque, e in modo forse più evidente che in altri campi della sociologia, troviamo intrecciate descrizione e prescrizione, teoria e indagine sul campo, analisi e critica sociale [cfr. Buttel 1997]. Ben presto emerge inoltre una diatriba tra orientamenti "realisti" e costruzionisti"[2], che si fa partico-

1 Ove non diversamente indicato le traduzioni delle citazioni sono dell'autore.

2 Costruzionismo e costruttivismo sono espressioni spesso usate in modo equivalente. Nel prosieguo mi adeguo a Hacking, per il quale costruzionismo si riferisce a una varietà di

larmente accesa tra gli anni Ottanta e Novanta. I primi sociologi dell'ambiente se la prendono con il *mainstream* sociologico, che tiene ben distinti società e cultura da natura e materialità, dando importanza pressoché esclusiva alle prime. Per capire i problemi ecologici, essi sostengono, occorre superare tale indebita frattura. L'idea di verità come corrispondenza a un mondo accessibile alla conoscenza scientifica gioca un ruolo centrale al riguardo. Il "Nuovo paradigma ecologico" di Catton e Dunlap [1980] auspica un dialogo tra scienze sociali e naturali in cui le prime facciano tesoro delle acquisizioni obiettive delle seconde. Su questa linea, ad esempio, si ragiona in termini di "metabolismo sociale": le società "sostengono un metabolismo almeno uguale alla somma del metabolismo dei loro membri umani" [Fischer-Kowalski 1997, 121], ma una parte del metabolismo di questi ultimi non viene sostenuto attraverso scambi diretti con l'ambiente (come avviene per esempio respirando) bensì attraverso scambi con altri esseri umani, ciò che introduce il fattore organizzativo e, dietro ad esso, quello culturale. Per neomarxisti come Schnaiberg [1980] idee e discorsi sull'ambiente celano poi ideologie da rivelare. Per criticare il capitalismo avanzato, reo di sfruttare la natura allo stesso modo in cui sfrutta il lavoro umano, occorre guardare ancora una volta alle basi materiali della società.

L'interesse per la "costruzione sociale dei problemi ambientali" si fa strada tuttavia velocemente [cfr. Hannigan 1995], grazie in particolare a contributi come quello di Mary Douglas [cfr. Douglas, Wildavsky 1982]. Ispirandosi a Durkheim, l'antropologa sostiene che forme diverse di organizzazione sociale producono visioni della natura, dei rischi e delle responsabilità altrettanto diverse. Tuttavia, se non è difficile ammettere che le questioni ambientali acquistano salienza in base a processi di attribuzione di senso e competizione sulla ribalta pubblica, si tratta pur sempre di problemi che chiamano direttamente in causa processi biofisici. L'intenzionalità e riflessività dei comportamenti sociali sembrano qui esclusi, la qual cosa rende più problematico che altrove in sociologia parlare di costruzione. Molti si concentrano in effetti su sviluppo ed effetti sociali dei *claims* sull'ambiente restando agnostici in merito agli aspetti biofisici [cfr. Burningham, Cooper

"progetti sociologici, storici e filosofici che mirano a delineare o ad analizzare le interazioni sociali effettive e storicamente collocate" [1999, tr. it. 2000, 43], laddove costruttivismo si riferisce specificamente a un filone della matematica.

1999). Per altri, ciò significa comunque adagiarsi sulla tradizione sociologica e rinunciare a confrontarsi davvero con la sfida ecologica.

Nei *Science and technology studies* (STS) l'ascesa del costruzionismo incontra minore resistenza. Bersaglio della *sociology of scientific knowledge* (SSK) è la sociologia della scienza mertoniana e in particolare il legame da essa istituito tra un presunto eccezionalismo normativo (universalismo, comunitarismo, disinteresse personale e dubbio sistematico come fondamenti dell'istituzione scientifica) e un altrettanto presunto eccezionalismo cognitivo (scienza come unica forma di sapere valido e universale). Eccezionalismo di cui il falsificazionismo popperiano offre un resoconto sofisticato e influente nel combinare costruzionismo epistemico (le teorie sono costrutti degli scienziati) e realismo ontologico (le teorie sono smentite dai fatti). Per la SSK, "la conoscenza si basa su immagini sociali, la necessità logica è una specie di obbligo morale e l'obiettività è un fenomeno sociale" [Bloor 1976, 141]; i fatti sono "prodotto di comprensioni socialmente negoziate del mondo naturale, [dunque] cose il cui *status* deve essere spiegato piuttosto che dato per scontato" [cfr. Jasanoff 1999, 62]. Il "programma forte" della SSK [cfr. Bloor 1976] afferma quattro principi metodologici: causalità (attenzione alle condizioni che determinano credenze o stati cognitivi); imparzialità (verso verità o falsità, successo o fallimento di asserzioni scientifiche); simmetria (rispetto alla spiegazione di credenze vere o false); riflessività (i modelli esplicativi della scienza vanno applicati anche alla SSK). I critici obiettano però che la SSK dimentica di applicare a se stessa quest'ultimo principio. Essa è infatti empirista rispetto ai processi sociali indagati, dunque assegna alle proprie asserzioni lo statuto cognitivo che nega alle scienze naturali [cfr. Ashmore 1989].

Una nuova stagione di studi mette in parte in sordina queste critiche. Sulla scia del lavoro etnografico di Latour e Woolgar [1979], l'interesse di molti studiosi si sposta dalle istituzioni e argomentazioni scientifiche alle pratiche, all'attività degli scienziati. Attività che non risulta consistere nella mera registrazione di fatti usualmente descritta dai resoconti scientifici, presi per buoni da tante riflessioni sulla scienza. Come a suo tempo rilevato da Fleck [1935], c'è nelle scienze sociali un rispetto eccessivo per i fatti scientifici. L'approccio etnografico ne rivela lo statuto artigianale, il carattere di assemblaggio di elementi eterogenei. I fatti scientifici emergono da un *network* di relazioni, negoziazioni e compromessi che legano tec-

nologia, mondo sociale, interazioni tra scienziati, idee, mondo biofisico. "L'attività scientifica non è 'riguardo alla natura': è una lotta furibonda per *costruire* la realtà", dicono Latour e Woolgar [1979, 242]. Non si tratta qui però solo della costruzione di argomenti. Il frammischiarsi degli scienziati con la materialità delle cose è più importante dei loro interessi o quadri culturali nel dare vita a quelle che Knorr Cetina chiama "culture epistemiche", vale a dire "sistemazioni e meccanismi – legati da affinità, necessità e coincidenza storica – che, in un dato ambito, configurano il modo in cui conosciamo ciò che conosciamo" [Knorr Cetina 1999, 1].

Principale referente teorico di questo approccio è l'Actor-Network Theory (ANT), sviluppata negli stessi anni da Latour, Callon e Law. Ispirata in parte all'antropologia e all'etnometodologia (sospensione del giudizio sulle pratiche osservate), in parte alla semiotica (specialmente Greimas), in parte a Foucault (il campo d'azione come problema piuttosto che punto di partenza; conoscenza, potere e identità come risultato di relazioni piuttosto che proprietà degli enti), l'ANT sostiene un principio di "simmetria generalizzata", rispetto a natura e società piuttosto che alle teorie scientifiche vincenti e perdenti. Tutti gli elementi in un *network*, umani e non umani, vanno trattati allo stesso modo, dato che le differenze tra di essi sono generate entro il *network* relazionale piuttosto che presupposte a quest'ultimo [cfr. Latour 2005]. In altri termini, "la capacità degli attori umani di forzare gli attanti nei *network* tecnologici non deve godere di uno *status* superiore a quello della capacità degli attanti di legare o disciplinare gli attori" [cfr. Jasanoff 1996, 396]. In questo modo, l'ANT si smarca dalle comuni posizioni realiste e costruttiviste, negando precedenza esplicativa tanto alla natura quanto alla società. "Più il costruzionismo muove verso il polo materialista [di un asse idealismo-materialismo], più esso mette in questione le pretese capacità costruttive universali della (inter)soggettività umana e considera gli attori umani come mutuamente costruiti/costruttivi tra altri attori, tra cui testi, grafi, edifici, denaro e macchine" [Dean 1998, 191]. Per l'ANT, verità e realtà, epistemologia e ontologia non hanno insomma statuto assoluto, ma dipendono da assemblaggi contingenti di enti eterogenei; dalla dialettica di resistenza e accomodamento tra persone, teorie, strumentazioni e fenomeni sperimentali [cfr. Pickering 1995].

2. *Il costruzionismo tra teoria e critica sociale*

Secondo Hacking, la diatriba tra realismo e costruzionismo può essere riassunta in tre punti. Il primo è prettamente metafisico. Per i costruzionisti "i fatti sono conseguenze dei modi in cui rappresentiamo il mondo. La concezione costruzionista è qui meravigliosamente antica. È una specie di nominalismo" [1999, trad it. 2000, 30]. Il secondo riguarda la stabilità delle conoscenze scientifiche: se essa abbia spiegazioni interne o esterne; se cioè dipenda da prove cogenti o da fattori sociali e culturali come quelli che Kuhn pone alla base delle rivoluzioni scientifiche. Il terzo è la contingenza delle acquisizioni tecno-scientifiche: se esse non possano essere altro da quelle che sono o se una società, una storia, una cultura diverse potrebbero rilevare fenomeni, produrre evidenze e fornire interpretazioni altrettanto diverse. Vi sono inoltre due tipi di costruzionismo. Il primo pratica la decostruzione con finalità di confutazione, ponendosi sullo stesso livello della tesi attaccata per dimostrarne la falsità. Il secondo ha finalità di smascheramento. Si tratta di indebolire una tesi evidenziandone la funzione extrateorica: per suo tramite, si istituiscono relazioni di autorità che rispondono a specifiche finalità di dominio.

La diatriba sul costruzionismo in sociologia dell'ambiente e della scienza sembra in questo senso svolgere un gioco caratteristico: la confutazione è posta in gran parte al servizio dello smascheramento; la discussione su questioni teoriche ha spesso come effettiva posta in gioco la critica sociale. Così, in prima battuta, i sociologi ambientali "realisti" se la prendono con il costruzionismo perché esso nega vi siano "aspetti del mondo che esistono indipendentemente dal discorso e dalla costruzione sociale" [Dickens 1996, 74], o comunque considera "la presenza indipendente del mondo non umano nelle nostre vite marginale a un punto tale che finisce per scomparire" [Benton 1994, 45]. La confutazione verte qui sul tradizionale paradosso scettico: se la decostruzione si applica a qualsiasi forma di conoscenza, perché le affermazioni costruzioniste dovrebbero essere prese come le sole vere e solide? Il punto è però, a ben vedere, un altro. Negare che "i fenomeni materiali, naturali o non sociali debbano essere considerati provvisti di efficacia causale, e che sia possibile fare asserzioni (oggettiviste) sulla loro realtà" [Burningham, Cooper 1999, 299] indebolisce le possibilità di critica. "Trattare il mutamento ambientale globale […] come una costruzione sociale scoraggia l'investigazione delle cause e conseguenze sociali dei problemi ambientali globali, e

delle possibilità di miglioramento" [Dunlap, Catton 1994, 20]. Da una posizione costruzionista, insomma, non è possibile criticare l'ordine sociale esistente e i suoi effetti letali sull'ambiente, dato che tutti i discorsi sono posti sullo stesso livello.

Quanto agli STS, la loro capacità di smascheramento suscita l'interesse iniziale non solo di sociologi e ambientalisti, ma anche di scienziati preoccupati per gli usi potenzialmente pericolosi del sapere tecnoscientifico. "Con lo sfumare dell'atmosfera di crisi degli anni Sessanta e Settanta" [Jasanoff 1999, 61], l'esercizio della critica passa tuttavia in secondo piano. Molti si sentono privi di mandato, capacità e interesse al riguardo, il che comporta però una perdita di attrattiva per scienziati e decisori "tuttora in larga parte legati a una visione precostruttivista della scienza" [ivi, 63]. La decostruzione dell'attività scientifica finisce per risultare nient'altro che una forma di relativismo radicale piuttosto che "un impegno a [capire] come le cose funzionano realmente" [Dean 1998, 198] o "il tentativo più mirato di afferrare la natura della realtà" [Jasanoff 1999, 66]. Lo stigma negativo che ne deriva si traduce in ripetuti attacchi da parte di scienziati e filosofi volti a ridicolizzare quelle che vengono definite "narrative postmoderne" della scienza [cfr. Sokal, Bricmont 1997].

Anche in questo caso, tuttavia, la confutazione risulta spesso al servizio dello smascheramento; dietro alla teoria fa capolino la politica. La SSK viene sovente assimilata alla "sinistra accademica" [cfr. Gross, Levitt 1994]. In effetti, negli STS rimane diffusa l'idea che la decostruzione della tecnoscienza possa o debba "prendere le parti dei diseredati" [Demeritt 2002, 773], rafforzando "le parti deboli, quelle provviste di minore credibilità scientifica o autorità cognitiva" [Jasanoff 1996, 399]. Interessi politici e economici "forti" svolgono per contro anch'essi un'azione di smascheramento, sfruttando proprio le acquisizioni della SSK. L'obiettivo è di "decostruire le basi della legislazione su salute e sicurezza […], indebolendo lo *status* di esperti dei propri oppositori e quindi della 'scienza' stessa, come risorsa politica" [*ibidem*]. La strategia si sviluppa dopo il summit di Rio del 1992 raggiungendo l'apice con le amministrazioni di George W. Bush. In pratica, si argomenta che la mancanza di prove ultimative su cause e conseguenze del degrado ambientale impone un blocco o un rinvio delle norme restrittive invocate da un supposto *danger establishment* di scienziati, giornalisti, politici, burocrati e ambientalisti interessati a esagerare i problemi o pregiudizialmente contrari all'in-

novazione [cfr. Freudenburg et al. 2008]. Per decostruire le tesi avversarie, l'"organizzazione negazionista" [cfr. Jacques et al. 2008] si appella quindi alla certezza scientifica sul mondo "in quanto tale", ma impiegandola in modo controfattuale, ossia rinviandola al futuro. Se questo è quanto avviene sul tema del cambiamento climatico, vedremo però che altrove le cose vanno diversamente.

3. *L'idioma della coproduzione*

A partire dagli anni Novanta, si registrano negli STS significativi cambiamenti. Cambia innanzitutto l'oggetto di indagine: "dalle istituzioni formali della scienza (laboratori, siti e metodi sperimentali, riviste scientifiche) alle più ampie dimensioni del coinvolgimento del pubblico […]: il consumo spicciolo, l'essere quotidianamente alle prese con scienza e tecnologia; l'organizzazione delle comunicazioni attraverso le voragini epistemiche presenti nella "società della conoscenza" e il basilare intreccio tra scienza, stato e mercato" [Epstein 2008, 166]. Il laboratorio, insomma, va stretto: l'attenzione si volge a temi come la comprensione pubblica della scienza [cfr. Wynne 1995]; il sapere profano e locale [cfr. Irwin 1995]; il modo in cui i confini disciplinari e organizzativi vengono demarcati e gli interessi e le prospettive mediate nei diversi contesti istituzionali [cfr. Gieryn 1995; Guston 2000]. A tutto ciò, non è probabilmente estranea la crescente salienza di problematiche "trans-scientifiche" o "post-normali" [cfr. Funtowicz, Ravetz 1993]: questioni come il cambiamento climatico o l'impatto degli organismi geneticamente modificati e delle scorie radioattive, dove il classico approccio sperimentale risulta inapplicabile a causa della scala dei fenomeni considerati, della posta in gioco e, spesso, dell'urgenza delle decisioni.

Cambia anche il modo di intendere l'idea di costruzione sociale. La sociologia delle pratiche scientifiche e l'ANT lasciano il segno: non si tratta più di anteporre i fatti sociali (istituzioni, discorsi, valori, interessi) a quelli naturali, ma di vedere come "affermazioni scientifiche e prodotti tecnologici complessi sono assemblati a partire da materiali di costruzione eterogenei" [Jasanoff 1999, 66]. È in questo contesto che si sviluppa l'idea di coproduzione. L'articolazione più compiuta al riguardo è offerta per il momento da un volume curato da Jasanoff [2004a], il

cui titolo, *States of knowledge*, si riferisce sia all'interconnessione tra il farsi della conoscenza e il farsi dello Stato, sia al cristallizzarsi della conoscenza in specifici stati ontologici, organizzativi, materiali, espressivi. Per Jasanoff, più precisamente, il termine coproduzione va inteso come "abbreviazione della proposizione per la quale il modo in cui conosciamo e rappresentiamo il mondo (tanto la natura quanto la società) è inseparabile dal modo in cui scegliamo di viverci. La conoscenza e le sue espressioni materiali sono al tempo stesso prodotti del lavoro sociale e costitutivi di forme di vita sociale" [Jasanoff 2004b, 2). Si vuole quindi evitare di considerare la scienza un riflesso della verità o un mero epifenomeno di interessi politici e sociali. Il principio di simmetria generalizzata svolge al riguardo un ruolo centrale: "Mentre è possibile separare il fisico dal sociale in termini di convenienza analitica, è importante riconoscere che il sociale è inerente a ciò che usualmente è visto come fisico, così come il fisico è spesso parte integrante di ciò che è percepito come sociale" [Freudenburg et al. 1995, 386]. Occorre, in particolare, scongiurare il rischio di una lettura asimmetrica in cui il sociale e i significati annessi al mondo fisico finiscono per costituire variabili indipendenti e non ciò che deve a sua volta essere spiegato in relazione a tale mondo [cfr. Pickering 1996].

La coproduzione, tuttavia, è secondo Jasanoff un idioma, "una maniera di interpretare e rendere conto di fenomeni complessi [piuttosto che] una teoria pienamente sviluppata, con pretese di coerenza formale e potere predittivo" [Jasanoff 2004b, 3]. Il termine coproduzione, tra l'altro, è uno dei tanti che circolano a partire dagli anni Novanta – cyborg [cfr. Haraway 1991], ibridi [cfr. Latour 1991], mutua contingenza, costituzione congiunta [cfr. Freudenburg et al. 1995; Pickering 1996], materialità congiunta [cfr. Demeritt 1998], e via discorrendo – ciascuno dei quali ha una genealogia e assume sfumature in parte diverse, con relativi distinguo e polemiche più o meno velate. Per comodità, comunque, continuerò a utilizzare l'espressione coproduzione riferendomi all'insieme di questo ambito di studi. "Nessuna teoria o scuola di pensiero domina il settore, ma vi sono forti elementi di condivisione […]. Uno è il riconoscimento che ciò che prendiamo come fatti riguardo al mondo fisico sono conquiste sociali significative che possono variare a seconda del contesto storico o culturale. Un altro è l'idea che tecnologie apparentemente inanimate – come l'ingegneria

genetica, le centrali nucleari, i telescopi spaziali o le banche dati computerizzate – incorporano in effetti credenze e pratiche sociali, quali regole legali o giudizi culturali di equità. Ulteriore aspetto è che la capacità di produrre forme particolari di conoscenza e comprensione scientifica è legata indissolubilmente ad altri tipi di capacità sociale e politica" [Jasanoff 1999, 66-67]. Perché l'idioma della coproduzione si sviluppa proprio negli STS? L'influsso degli studi etnografici è senz'altro determinante; ma, soprattutto, come notano Callon e Latour, "questo è quasi l'unico luogo nelle scienze sociali dove il numero dei casi limite tra 'natura' e 'società' è così grande che esso frantuma la linea di divisione. La teoria sociale classica, o la filosofia della scienza, non hanno mai affrontato questo problema, dato che essi ignoravano o le cose oppure la società" [Callon, Latour 1992, 351]. In sociologia dell'ambiente, l'idea di coproduzione è catturata in certa misura dal modello di "coevoluzione" dei sistemi sociali e ambientali [cfr. Woodgate, Redclift 1998], secondo cui "i fattori ambientali influenzano l'idoneità adattiva di specifici aspetti dei sistemi sociali e questi ultimi a loro volta influenzano l'idoneità adattiva di aspetti particolari dei sistemi ambientali" [Norgaard 1997, 161]. Al di là di ciò, l'idioma coproduzionista si fa strada nella misura in cui le tematiche ecologiche incrociano questioni tecnoscientifiche. Quanto alla sociologia generale, l'idea di coproduzione non è del tutto inedita. Per esempio, la teoria della strutturazione di Giddens [1984] guarda alla connessione tra azione sociale e strutture istituzionali, il che implica un processo di coproduzione, che rimane tuttavia essenzialmente interno alla sfera sociale. Il realismo critico [cfr. Bhaskar 1979] propone a sua volta un resoconto stratificato della realtà che pure evoca l'idea di coproduzione, ma assume una posizione tradizionale rispetto alle sue basi materiali. La realtà è concepita come stratificata: vi è un livello attuale (il regno dei fenomeni e degli eventi che sussistono indipendentemente dall'osservazione), un livello empirico (il regno dell'esperienza e dell'osservazione) e un livello profondo (il regno degli oggetti e dei meccanismi causali, che gli scienziati cercano di afferrare). Gli strati sono connessi, ma irriducibili l'uno all'altro (se il livello attuale e empirico corrispondessero le leggi causali sarebbero riproducibili e direttamente osservabili). Mentre però il livello attuale e quello profondo sono indipendenti da quello empirico, quest'ultimo non è indipendente dagli altri. Il mondo osservato, quindi, non è costruito, ma coprodotto dalla percezione

umana e dal mondo attuale con i suoi meccanismi causali sottostanti, su cui gli esseri umani speculano; il mondo attuale esiste tuttavia indipendentemente da percezioni e speculazioni, mentre non è vero l'opposto.

In sintesi, ciò che contraddistingue l'idioma della coproduzione è che esso "sottolinea l'intreccio costante tra cognitivo, materiale, sociale e normativo" [Jasanoff 2004b, 6]. Si attua così un sottile ma importante riassetto della problematica natura/società sul versante della confutazione e quindi, di riflesso, su quello dello smascheramento; cosa che tuttavia non mi sembra sia stata finora messa a fuoco dalla letteratura critica [cfr. Demeritt 2002; Carolan 2005]. I tre punti di conflitto tra realismo e costruzionismo (statuto epistemico della conoscenza, fonti della sua stabilità, sua eventuale contingenza) risultano ribaditi, e in certo senso rafforzati, dall'idioma della coproduzione, il quale tuttavia sposta decisamente l'accento sull'ultimo aspetto. Se la stabilità del sapere dipende da un intreccio complesso di fattori scientifici ed extrascientifici, umani e non umani, materiali e ideali, e se l'oggettività è una conseguenza e non una causa del lavoro scientifico, ciò non accade per un predominio del sociale sul biofisico e neppure per una insussistenza o inattingibilità di quest'ultimo, ma perché il mondo è ontologicamente (e non solo epistemicamente) plastico: non c'è un unico modo di descriverlo perché non c'è un unico modo in cui esso si dà; o, viceversa, il modo in cui esso si dà è legato al modo in cui scegliamo di esperirlo.

Inoltre – e anche questo non mi pare sia stato finora ben evidenziato – la letteratura sulla coproduzione si incentra su quattro differenti tipi di problemi. Il primo è la *relazione soggetto-oggetto*. Le fonti di questa prospettiva sono varie. L'ANT e Latour sono le più dirette[3]. Per il filosofo francese [cfr. Latour 1991], la divisione tra natura e cultura è una creazione della civilizzazione moderna, ed è anzi precisamente questa separazione teorica, mai concretizzata (o concretizzabile), che consente ai moderni di agire al punto di intersezione tra umano e non

3 Tra le influenze indirette vi è, a mio avviso, anche la teoria dell'autopoiesi dei sistemi viventi sviluppata da Maturana e Varela [1999], nella misura in cui essa ha costituito un'innovazione concettuale di notevole impatto anche nelle scienze sociali ed è incompatibile con una nozione della conoscenza come rappresentazione di un mondo "esterno" [cfr. Pieroni, in questo numero]. Sorprende in tal senso che nessuno dei contributi ospitati nel libro curato da Jasanoff [2004a], come in genere la letteratura riferibile al tema della coproduzione, ne faccia menzione.

umano in modo potente e al tempo stesso a cuor leggero (o irresponsabilmente), ciò che conduce alla proliferazione di innovazioni ibride. Anche Stengers [1997] sottolinea che i fatti si danno proprio in quanto fabbricati; che l'obiettività è il risultato della cornice artificiosa del laboratorio; che gli oggetti sono ciò che è reso capace di resistere, obiettare a quello che viene detto tramite produzione di "prove", "testimonianze affidabili", in un contesto sperimentale. Il pensiero femminista gioca anch'esso un ruolo importante con la sua critica di naturalismo, essenzialismo e obiettività [cfr. Butler 1993; Haraway 1991]. Sfondo di molte considerazioni sono senza dubbio le riflessioni di Foucault sulla costituzione del soggetto moderno, i processi di normalizzazione e classificazione implicati nella governamentalità e la relazione tra sapere e potere. Foucault è importante perché mostra come la diatriba tra realismo e costruzionismo possa essere tranquillamente aggirata. L'alternativa tra "valutazione delle proprie affermazioni da una posizione di sovranità scientifica/epistemica, o accettazione che tutte le pretese di verità hanno lo stesso valore" [Rouse 2003, 108] – ciò che corrisponde anch'esso, a ben vedere, ad una posizione di sovranità epistemica –, non ha per il filosofo francese alcun senso, dato che campi di conoscenza e processi di costruzione della verità, "formazioni discorsive" e "regimi di verità", sono storicamente situati e includono gli stessi oggetti in discussione. "I tipi di oggetti nei propri domini non sono già demarcati, ma vengono ad esistere solo insieme alle formazioni discorsive che rendono possibile parlare di loro" [Ivi, 96]. Dalle pratiche di veridizione, discendono quindi programmi di condotta che producono effetti nella realtà.

In un secondo senso, coproduzione significa *co-operazione tra saperi diversamente posizionati* (in particolare tra sapere esperto e profano/locale) nella produzione della conoscenza sociale. Produzione in cui esperti e utenti risultano connessi sempre più strettamente [cfr. Nowotny et al. 2001]. Il bersaglio polemico qui non è solo il modello dominante di divisione del lavoro e i relativi regimi di giustificazione pubblica [cfr. Boltanski, Thévenot 1991], che attribuiscono agli esperti un accesso privilegiato alla realtà e una competenza speciale nell'identificare e risolvere i problemi [cfr. Pellizzoni, Ylönen 2008], ma anche l'idea di democrazia tecnica come "dialogo pubblico" basato sul confronto aperto tra governi e portatori di interesse: dialogo in cui gli scienziati mantengono la loro giurisdizione esclusiva sui fatti [cfr. Callon 2000; Wynne 2006]. Molti esempi

mostrano la rilevanza, spesso trascurata, dei saperi "non certificati" nelle questioni ambientali [cfr. Irwin 1995]. Per converso, l'inclusione di tali saperi diviene spesso parte di nuovi meccanismi disciplinari, dove partecipazione corrisponde ad asservimento ai rapporti di potere esistenti [cfr. Escobar 1995].

In una terza accezione, coproduzione corrisponde a *variazioni nella risposta pubblica alla tecnoscienza*. Il punto principale, qui, è l'impatto sociale dell'avanzamento tecnico-scientifico. Bersaglio polemico è, ad esempio, il determinismo tecnologico: lo sviluppo tecnico, si sostiene, va visto come effetto della combinazione e influenza reciproca di elementi biofisici e commerciali, politici, organizzativi, culturali [cfr. Bjiker 1995]. Altro bersaglio è il "modello del *deficit*" nella comprensione pubblica della scienza [cfr. Wynne 1995]. L'ignoranza dei cittadini e le loro aspettative esagerate sono spesso additate quali cause di scetticismo e perplessità verso la tecnoscienza. Si ignorano in tal modo le questioni quotidiane su cui la tecnoscienza incide, la condizionalità delle attribuzioni di conoscenza e ignoranza, i legami affettivi e fiduciari tra cittadini, esperti e autorità, la rilevanza delle implicazioni esistenziali e distributive dell'innovazione, che non possono essere ridotte a questioni di "rischio" [cfr. Felt, Wynne 2007].

4. *La coproduzione di scienza e politica*

Un quarto taglio prospettico interpreta la coproduzione come *interfaccia* o *intreccio di scienza e politica*. Tra le sue basi dichiarate (sullo sfondo stanno ancora una volta le indagini foucaultiane) vi è lo studio di Shapin e Schaffer [1985] a proposito della disputa tra Hobbes e Boyle sulla pompa ad aria e, in particolare, la tesi che le soluzioni ai problemi di conoscenza sono soluzioni ai problemi di ordine sociale. Il nesso tra confutazione e smascheramento emerge qui in modo chiaro. L'attenzione si incentra su scientizzazione della politica e politicizzazione della scienza. La coproduzione di scienza e politica si fonda su specifici, benché spesso impliciti, progetti o immaginari sociali. "La conoscenza scientifica riflette e riproduce tacitamente modelli normativi di relazioni sociali e identità culturali e morali, come se fossero naturali" [Wynne 1994, 176]. Da questo punto di vista, coproduzione "significa che una scienza incerta o contestata può

trarre forza da un contesto politico 'adeguato', laddove un contesto politico debole può rafforzarsi grazie al supporto della scienza […]. La politica influenza la produzione e stabilizzazione della conoscenza, mentre quest'ultima a sua volta supporta e giustifica la politica" [Lidskog, Sundqvist 2002, 84-85][4]. C'è quindi una "interpenetrazione continua di scelte o impegni politici e la produzione di conoscenza affidabile […]. Gli obiettivi strumentali dello Stato, le conoscenze e pratiche adottate per conseguirli e gli standard applicabili di credibilità e legittimità sono tutti costruiti assieme, attraverso un processo unitario di ordinamento del mondo" [Jasanoff 2005, 23-25], talché si può parlare di vere e proprie "epistemologie civiche" [*ibidem*]. L'investigazione delle relazioni tra scienza e politica (e affari e diritto) è svolta a diverse scale dimensionali e rispetto a una varietà di temi, dal genoma umano ai depositi di rifiuti; dai campi elettromagnetici al cambiamento climatico; da singole questioni di *policy* agli orientamenti generali di agenzie regolative e sistemi politici e giudiziari [cfr. Jasanoff 2004a; Jasanoff 1995; Shackley, Wynne 1996; Metlay 2000; Halffman 2005; Stilgoe 2007]. Nel complesso, l'idioma della coproduzione decostruisce le narrative dominanti del rapporto scienza-politica. Quella classica – il cosiddetto "modello lineare" enunciato in un famoso rapporto per il governo americano all'indomani della seconda guerra mondiale [cfr. Bush 1945] – sostiene che esiste un implicito contratto tra scienza e società. La scienza è una riserva di sapere capace di rispondere ai bisogni sociali, ciò che ne giustifica il sostegno finanziario: la ricerca di base conduce alla ricerca applicata e quest'ultima a benefici concreti. Nelle *policy* i fatti scientifici devono quindi precedere l'applicazione dei valori: "la massima del politico deve essere: 'scienza innanzitutto'" [Forrester, Hanekamp 2006, 310]. Questo discorso è stato affiancato a partire dagli anni Ottanta da una narrativa "decisionista", in parte ispirata al costruzionismo degli STS, ma soprattutto sollecitata dalla

4 Un esempio fra i tanti: con l'avanzare della ricerca, molte assunzioni scientifiche in merito a Yucca Mountain (sito del Nevada indicato quale idoneo a ospitare il maggiore deposito americano di scorie nucleari) si sono dimostrate controverse, portando a una crescente complessità nella comprensione della geologia locale; a ciò è corrisposto un mutamento nell'assetto regolativo che ne ha acquisito e al tempo stesso controbilanciato l'impatto: un modello di *performance assessment* integrato ha rimpiazzato le precedenti linee guida, che prevedevano l'applicazione di una serie di criteri indipendenti dall'effetto più restrittivo [cfr. MacFarlane 2003].

crescente asprezza delle controversie. Dire che le *policy* presuppongono la scienza, si osserva, significa trasformare i dibattiti scientifici in dibattiti politici, dato che le conclusioni dei primi comportano risposte ai secondi [cfr. Pielke 2005]. L'indipendenza e l'utilità della scienza si assicurano solo tenendo nettamente separate l'analisi e la gestione dei problemi di *policy*: l'una rigorosamente scientifica, l'altra chiamata a formulare decisioni, utilizzando i dati alla luce di valutazioni sociali e politiche[5].

Nell'idioma della coproduzione, invece, l'attività cognitiva ha una base essenzialmente politica, così come la politica ha in sé un elemento intrinsecamente epistemico. Ne consegue che in ogni controversia di un certo livello distinzioni precise, concordi, tra *policy* e *politics* (o tra fatti e valori, analisi e gestione dei rischi, conoscenza e potere) sono virtualmente impossibili. "Le stime di incertezza misurano in parte lo stato psicologico di coloro che le effettuano, il che è a sua volta influenzato dal contesto politico" [Sarewitz 2004, 393]. Più la decisione è urgente e la posta in gioco elevata, meno l'evidenza disponibile è considerata affidabile[6]. Il cambiamento climatico è un ottimo esempio al riguardo. Un altro sono i rifiuti. Decenni di studi sui percolamenti delle discariche hanno accresciuto, invece che ridurre, le controversie sull'evidenza necessaria per prendere decisioni [cfr. Metlay 2000]. Tutto ciò, si sostiene, va apertamente riconosciuto, insieme alle conseguenze che ne derivano. Se i fatti sono intrecciati ai valori e l'incertezza cresce con la posta in gioco, allora è opportuno un atteggiamento meno arrogante in merito alla capacità umana di gestire la natura e più attento alle dinamiche di sapere-potere. Invece di inseguire una crescente capacità di

5 Troviamo questo approccio tanto nel cosiddetto "Libro Rosso" del National Research Council americano [cfr. NRC 1983], quanto nelle posizioni dell'Unione Europea, secondo cui, per esempio, il principio precauzionale riguarda la gestione e non l'analisi dei rischi e va applicato solo nei casi in cui, e fino a quando, "l'incertezza scientifica impedisce una valutazione completa del rischio" [Commissione Europea 2000, 12].

6 Come ha notato a suo tempo l'epidemiologo Bradford-Hill [1965], ciò che conta come "evidenza sufficiente" è legato alla stima dei costi dell'errore e alla loro distribuzione attesa. Una evidenza "relativamente lieve" è per esempio sufficiente per bloccare la vendita di una medicina di largo consumo per i malesseri mattutini delle donne incinte; una "evidenza adeguata" è necessaria per ridurre rischi sul lavoro come la sostituzione di un olio probabilmente cancerogeno con uno non cancerogeno; una "evidenza molto forte" è indispensabile per introdurre restrizioni sul fumo o la dieta.

predizione e controllo del mondo, si deve fare esercizio di umiltà, riconoscendo che in molti casi possiamo al massimo accrescere la nostra capacità esplicativa [cfr. Dupuy, Grinbaum 2004]. Le scelte politiche devono perciò imperniarsi su adattamento, reversibilità, piccola scala, diversificazione. Allo stesso tempo, se è impossibile conoscere il mondo senza agire su di esso, se il sapere ha sempre un carattere negoziato essendo intimamente connesso all'ordine sociale, allora non ci sono attori forniti di accesso esclusivo o anche solo privilegiato ai "fatti". "La voce della scienza, abbiamo appreso a riconoscere, è una tra le molte voci sociali che devono essere ascoltate in un mondo frammentato, incerto. La sfida principale è come mettere d'accordo le voci della scienza con quelle di una politica pluralista" [cfr. Felt, Wynne 2007, 74]. Occorre insomma rivedere il contratto sociale per la scienza e la divisione del lavoro implicata e riconoscere che "nozioni come obiettività e razionalità cambiano di significato" [ivi, 77]. È necessaria una "democratizzazione" dei processi che legano produzione e uso del sapere, che vanno aperti a platee più vaste di quelle usuali (esperti, politici di professione, interessi organizzati): gli utenti finali delle tecnologie, i gruppi che si fanno carico delle loro conseguenze, il pubblico in genere.

5. *Coproduzione e critica sociale: punta di diamante o arma spuntata?*

L'idioma della coproduzione sembra in tal modo rappresentare la punta di diamante della riflessione sociologica su ambiente e tecnoscienza, traendo dalle proprie premesse teoriche una vibrante critica sociale che porta alla richiesta di una maggiore equità tra le parti in causa nelle controversie ecologiche, qualunque sia il loro *pedigree* cognitivo: un progetto riformista, sia pure frammentario o astratto [cfr. Latour 1999], dove la democratizzazione della produzione del sapere è vista come condizione indispensabile per la democratizzazione dei rapporti politici e economici. Se la critica sociale costituisce un aspetto importante, forse precipuo, della letteratura prodotta dall'idioma della coproduzione, vale allora la pena di chiedersi fino a che punto tale critica risulti efficace. In parte la risposta è positiva. Ciò nella misura in cui la coproduzione aggira molte delle accuse rivolte al costruzionismo grazie a un'argomentazione raffinata sul legame costitutivo tra natura e società, di-

scorso e materialità, attanzialità umana e non umana. Nel momento in cui le narrative costruzioniste sono acquisite dagli argomenti reazionari sui problemi ecologici, gli appelli all'incertezza divengono strumenti per rintuzzare le posizioni avversarie e l'argomentazione scientifica sgradita viene delegittimata a posizione di parte, la co-produzione recupera una forma di realismo [cfr. Carolan 2005], su basi tuttavia del tutto diverse dall'idea di verità come corrispondenza a un mondo immutabile. Ciò aiuta a mettere in luce origine e contraddizioni dei *claims*, smascherando gli appelli a verità scientifiche risolutive presenti o rinviate al futuro, come si vede nella letteratura sull'"organizzazione negazionista" del problema climatico [cfr. Freudenburg et al. 2008; Jacques et al. 2008].

Le cose si fanno più incerte quando lo sguardo si volge all'ultima ondata tecnoscientifica, centrata su genetica, nanotecnologie, informatica, scienze cognitive e loro presunte "convergenze" [cfr. Roco, Bainbridge 2002], ondata che si sovrappone nei tempi e nei modi all'ascesa dell'ideologia, dei programmi e delle politiche neoliberali [cfr. Harvey 2005]. In questo contesto, infatti, senso e ruolo dell'impresa tecnoscientifica risultano radicalmente riconfigurati. La mossa fondamentale della strategia neoliberale può essere identificata in una inversione della relazione tra *agency* e incertezza, quale esito finale di un lungo processo storico-culturale che schiaccia progressivamente la prospettiva ontologica su quella epistemica. Dalla fisica di Heisenberg all'economia di Knight, Keynes e Savage, l'incertezza è infatti descritta in modo sempre più insistentemente bayesiano, ossia come questione cognitiva piuttosto che legata al carattere dei fenomeni. La possibilità *per* qualcosa di accadere si trova sempre più ricondotta alla posizione cognitiva dell'agente sulla possibilità *che* qualcosa accada [cfr. Pellizzoni 2009a]. "L'incertezza dovuta alla mancanza di conoscenza è posta sullo stesso piano di un'incertezza intrinseca, dovuta alla natura aleatoria dell'evento in esame" [Dupuy, Grinbaum 2004, 10]. L'alea, in altri termini, è negli occhi di chi guarda; o è questo l'unico modo in cui ha senso parlarne.

Il neoliberalismo porta alle estreme conseguenze tale processo. Per molti autori che si riconoscono nell'idioma della co-produzione la possibilità di scelta si amplia nella società odierna senza che a ciò corrisponda necessariamente un incremento della capacità di previsione e controllo delle conseguenze delle scelte. È questo il significato degli effetti collaterali della tecnoscienza su cui ha attirato

l'attenzione Beck [1986], ed è per questo che, a giudizio suo e di molti altri, è necessario un incremento di riflessività sociale. Tale argomento, peraltro, si presta a esiti ambigui [cfr. Pellizzoni 2003]: da un lato, si può puntare su apprendimento e autocorrezione istituzionale; dall'altro, se si ritiene tale strada impraticabile o inefficiente, si può mirare a un rafforzamento della riflessività, o responsabilità, individuale. È qui che entra in gioco la prospettiva neoliberale, la quale lega l'incertezza in modo diretto e immediato alla libertà e alla possibilità di azione del soggetto [cfr. O'Malley 2004]. Non solo l'agente individuale è presentato come perno della società, ma esso è visto agire nell'ambiente operativo complesso, aperto, creato dal commercio globale e dalla competizione sull'innovazione. L'incertezza, in questa cornice, non è più concepita come *indeterminabilità*, nel senso di stati del mondo che possono prendere direzioni imprevedibili a causa di variabili intervenienti sconosciute, proprietà emergenti dei sistemi o altro, ma declinata come *indeterminazione*: le catene causali sono aperte nel senso che l'attore non le trova già vincolate, ma le può gestire e orientare nella direzione desiderata [cfr. Pellizzoni 2009b]. A tale accezione, in parte già presente nella tradizione liberale, la governamentalità neoliberale fa compiere un salto di qualità attraverso la valorizzazione, a tutti i livelli sociali, del soggetto come imprenditore di se stesso, che pone al centro delle proprie strategie l'auto-governo, l'auto-regolazione e la responsabilizzazione individuale [cfr. Rose 2007]. Nella prospettiva neoliberale, insomma, "tutti siamo immaginati come imprenditori" [O'Malley 2004, 177] e come tali siamo chiamati ad assumere "rischi" allo stesso modo di chi pratica sport estremi: non tanto tramite veri e propri calcoli, ma per mezzo di stime prudenziali, "accumulando informazioni, affidandoci all'esperienza, applicando giudizi pratici e regole empiriche" [O'Malley 2008, 73]. La contingenza, insomma, è sempre meno declinata come qualcosa di "limitante" (indeterminabilità) e sempre più come "capacitante" (indeterminazione); sempre meno come mancanza di ordine foriera di sorprese spiacevoli e ingestibili, e sempre più come assenza di costrizioni e fonte di opportunità. L'*agency* si espande insieme all'instabilità, conservando però la propria presuntiva capacità di controllo sugli eventi. "La natura [non] costituisce una barriera ultimativa e irreversibile, ciò che conduce al principio precauzionale, [ma] è una costrizione che può essere strategicamente manipolata, ciò che conduce a un principio proattivo" [Fuller 2008, 2].

In effetti, si va anche più in là di questo: la natura non rappresenta nemmeno più una costrizione, ma un punto di partenza fissato convenzionalmente. La narrativa delle convergenze tecnologiche lo esprime nel modo più chiaro: in linea con le utopie trans-umaniste [cfr. Fukuyama 2002], essa vede "il mondo naturale, la società umana e la ricerca scientifica come sistemi gerarchici complessi e strettamente accoppiati" [Roco, Bainbridge 2002, ix], promettendo enormi "miglioramenti nella performance umana" in termini di resistenza e cura delle malattie, abilità psicofisiche, produttività economica, qualità della vita. Per cogliere la portata del cambiamento, conviene guardare però alle biotecnologie, quale primo e più sviluppato ambito (anche da un punto di vista regolativo) della nuova ondata tecnoscientifica. Il punto cruciale qui è notoriamente l'estensione al mondo vivente delle regole per la brevettazione industriale. Le basi giustificative di tale estensione hanno richiesto tempo e fatica per essere messe a punto, tra i tardi anni Settanta e gli anni Novanta, attraverso la legislazione e il contenzioso giudiziario (di origine americana, ma dagli effetti estesi a tutto il mondo attraverso l'accordo TRIPS)[7]. In sintesi, tali basi sono [cfr. Tallacchini 2006]: 1. una concezione meccanicistica del mondo, per la quale il materiale organico, quale assemblaggio di parti, è assimilato a quello inorganico; 2. isolamento e purificazione come criteri per distinguere ciò che è fabbricato da ciò che non lo è; 3. riduzione del materiale fisico al suo contenuto informativo, ossia a pura funzione. Un'entità vivente è, in altre parole, considerata un artefatto se i suoi parametri funzionali di base possono essere controllati, ossia riprodotti. Su questa linea, si può tracciare una divisione tra natura e manifattura, scoperta e invenzione. Fabbricazione, ossia contingenza, corrisponde a controllo; instabilità corrisponde a manipolabilità.

Per consentire l'innovazione, inoltre, occorre garantire a tutti coloro "che hanno *legittimi* interessi di ricerca al loro impiego e *presumibilmente possiedono la capacità* di svolgere studi scientifici sofisticati" [NBAC 1999, 59, corsivi miei]

7 Com'è noto, l'Accordo TRIPS (*Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights*), risalente al 1994, stabilisce una serie di regole sulla proprietà intellettuale. La ratifica del TRIPS è indispensabile per entrare a far parte dell'Organizzazione mondiale per il commercio (WTO), il che obbliga ogni nazione aderente ad adeguare a tale modello la propria normativa.

pieno accesso ai "materiali di base necessari"[8], inclusi quelli di origine umana. Non solo: secondo una consolidata giurisprudenza, la manifattura viene presunta sulla base della richiesta di brevetto. In altre parole, l'autorità che voglia negare la concessione di un brevetto è costretta a provare che un'entità "esiste in natura". In questo modo, attestati formali in campo scientifico e imprenditoriale, convalidati da pubbliche autorità come tribunali e uffici brevetti, legittimano alcuni attori a decidere se possono o meno appropriarsi di qualcosa, in quanto presuntivamente impegnati a lavorare per il bene comune; a valutare se un'entità è una creazione della "natura" oppure una creazione umana, se essa appartiene o meno al mondo provvisorio, indistinto, che giace oltre i confini della mercificazione. La neoliberalizzazione della scienza risulta quindi il motore di una eventualità apertamente riconosciuta, ma – contrariamente a quanto sostengono i teorici della coproduzione – non per questo foriera di prudenza e autolimitazione, semmai capace di maggiore gestibilità del mondo biofisico (e biopsichico). Invece che declinare con il declino della stabilità, il controllo risulta insomma espandersi insieme alla contingenza. Allo stesso tempo, il carattere plastico, fabbricato del mondo non comporta alcun bisogno di basare l'azione su una visione condivisa del bene comune. Va invece lasciato il massimo spazio a coloro che sembrano in grado di ritagliare nuove aree di utilizzo dei processi biofisici, sul cui impiego effettivo deciderà ciascun cittadino-imprenditore. Grazie a tali capacità, questi attori sono in grado di definire, caso per caso, la linea di demarcazione tra ciò che è fabbricato (dunque questione di contingenza gestibile) e ciò che non lo è (dunque questione di indeterminazione, irrilevante in quanto estranea agli obiettivi prefissati).

Pare insomma che il confondersi della distinzione tra soggetto e oggetto in un contesto dominato dall'espansione regolativa e ideologica di una soggettività individualista ed economicista conduca a risultati contraddittori, di cui finora i sociologi della coproduzione sembrano essersi resi conto in modo limitato, ma che possono essere letti foucaultianamente in termini di relazione tra pratiche veridittive e programmi di condotta. Da un lato, il *master frame* della produzione di conoscenza è progressivamente spostato dalla scoperta all'invenzione; dall'altro, fabbricazione è equiparata a mercificazione e appropriazione. La prima mossa

8 Cfr. US Supreme Court, *Moore v. Regents of University of California*, 51 Cal. 3d (19Novanta) at 140, 144-145.

vede l'idioma della co-produzione coincidere con la narrativa neoliberale: ciò che si afferma è, in entrambi i casi, che la conoscenza del mondo si fonde con la sua creazione. La seconda mossa, invece, pone la governamentalità neoliberale in rotta di collisione con gli orientamenti normativi di carattere inclusivo, più o meno esplicitamente solidaristico, dei sociologi della coproduzione. Tale discrepanza incide considerevolmente sulle possibilità della critica, dato che i destinatari di tale critica ne fanno propri i presupposti per rovesciarne le conclusioni. Mentre nell'ottica della coproduzione, come si è visto, riconoscere il carattere artefatto del mondo implica ammettere che la possibilità di "manipolarlo", nel senso di un pieno controllo degli oggetti emergenti, è limitata e sempre rischiosa, il quadro neoliberale concorda sul carattere ibrido dell'*agency*, ma trae da tale premessa il risultato opposto: invece di una autolimitazione, l'espansione dell'individualismo proprietario e acquisitivo; una moltiplicazione degli stati di eccezione in cui anche la distinzione più basilare, – su cui sia l'ANT che la coproduzione in definitiva si fondano –, e cioè quella tra umano e non umano, risulta confusa, negoziabile, aperta alla decisione[9].

6. *Conclusioni: coproduzione e teoria sociale*

Se il dibattito tra realismo e costruzionismo, almeno nell'ambito considerato, corrisponde in misura rilevante a un dibattito sul tema del dominio (se cioè quest'ultimo dipenda dalla sovranità epistemica della scienza o viceversa dalla sua assenza, e quali vantaggi l'una o l'altra condizione siano in grado di apportare a gruppi o classi dominanti), tale problema sembra quindi ora spostarsi sul terreno della distinguibilità tra umano e non umano e del confinamento della decisione al riguardo entro recinti, sfere proprietarie presidiate da agenti specifici[10]. Di fronte a questa ridefinizione degli spazi e del senso dell'impresa tecnoscientifica, l'idioma della coproduzione si trova a corto di fiato, come alcuni esponenti co-

9 Il punto incrocia ma mi sembra andare anche al di là di discussioni, come quella di Habermas [2001], che hanno per tema l'autocomprensione e il mutuo riconoscimento degli individui quali soggetto e oggetto di interventi genetici.

10 Ciò non significa naturalmente che i temi tradizionali del dibattito siano stati abbandonati. Tra gli interventi più recenti in tal senso cfr. Boghossian 2005; Stolzenberg 2008.

minciano in certa misura a riconoscere [cfr. Latour 2004]. Come già accaduto in passato [cfr. Boltanski, Chiapello 1999], il capitalismo pare in grado di immunizzarsi dalla critica più corrosiva non respingendola, ma facendola propria, inglobandola in una logica sempre nuova e sempre uguale a se stessa. Se questo può essere considerato il limite o la sfida per la coproduzione come critica sociale, resta la questione analiticamente distinta del suo contributo squisitamente teorico. Hacking nota che ciò che può apparire come un dibattito recente, stimolato e forse appiattito sulla tecnoscienza, da un lato non è aggirabile facilmente, dato che solleva problemi che non riguardano solo gli aspetti più esoterici del sapere bensì campi e temi apparentemente consolidati; dall'altro, ripropone questioni, forse insolubili, che ricorrono nella storia del pensiero occidentale. Le varianti più radicali di costruzionismo possono essere considerate rivisitazioni aggiornate del nominalismo, mentre dietro il problema della contingenza epistemica o ontologica del mondo – problema che agita la nozione foucaultiana di episteme, quella kuhniana di incommensurabilità e la dialettica di resistenza e accomodamento di Pickering, Latour e Stengers – si può avvertire l'antico pungolo della distinzione filosofica tra forma e contenuto. C'è allora, in definitiva, qualcosa di peculiare nell'idioma della coproduzione?

Una maniera per provare a rispondere – nei limiti di un giudizio tanto più provvisorio quanto meno in grado di porsi a una adeguata distanza dal proprio oggetto – è raffrontare l'idioma della coproduzione con una delle posizioni teoriche più raffinate tra quelle emerse nella teoria sociale degli ultimi decenni: il realismo critico. Ho ricordato che quest'ultimo rifiuta la teoria della verità come corrispondenza, ma assume una posizione di schietto realismo ontologico. Da un lato, ciò permette di sviluppare una nozione di causalità di tipo esplicativo basata su un ragionamento abduttivo piuttosto che induttivo, teso cioè a individuare i meccanismi sottostanti ai fenomeni osservati piuttosto che a effettuare generalizzazioni a partire da questi ultimi. Dall'altro, i teorici del realismo critico se la prendono con chi nega la presenza di un mondo biofisico dotato di efficacia causale; ciò sia sotto il profilo dello smascheramento – il costruzionismo radicale non consentirebbe una critica efficace del potere dato che impedisce di "dire rispetto a cosa l'oppressione è cattiva, o per che cosa è dannosa" [Sayer 2000, 98] –, sia sotto il profilo della confutazione. L'accusa, in questo caso, è di "fallacia episte-

mica" [cfr. Bhaskar 1997]: i costruzionisti commettono l'errore di confondere il piano epistemologico (transitivo) con quello ontologico (intransitivo); asserzioni su ciò che pensiamo esista diventano asserzioni su ciò che esiste effettivamente. Dire per esempio, che "non c'è riferimento a un puro corpo che non sia al tempo stesso una formazione ulteriore di tale corpo" [Butler 1993, 10] significa ridurre la realtà a discorso. "La nostra conoscenza del mondo è (e sarà sempre) mediata e impregnata culturalmente (in vari gradi). Ma le caratteristiche e le forze cui si riferisce tale conoscenza (al di là della verosimiglianza) sono indipendenti dai nostri mezzi cognitivi – in altri termini, sono reali" [Carolan 2005, 4]. Molti autori apparentati con l'idioma della coproduzione sarebbero quindi preda della fallacia epistemica: parlando di mutua influenza tra sociale e naturale, essi finiscono per attribuire valore ontologico alle proprie posizioni epistemiche, lasciando inspiegata "la relazione ontologica asimmetrica tra i due 'reami' – ossia il fatto che il biofisico può esistere senza il sociale, ma il sociale non può esistere senza il biofisico" [ivi, 9]. Il discorso della coproduzione, tuttavia, può essere interpretato come una forma di realismo critico, qualora reti attanziali e ibridi vengano ricondotti a una concezione multistratificata del reale, in cui l'identificazione sempre provvisoria di relazioni e traslazioni non intacca lo statuto ontologico degli enti [ivi, 10; cfr. Minervini, in questo numero].

A me sembra che tanto la critica quanto il recupero in chiave di realismo critico, partendo dal presupposto che il reale esiste "in quanto tale" (ossia in modo invariante o intransitivo, al di là del nostro mutevole apprendimento di esso), non vedano il punto fondamentale dell'argomento coproduzionista; punto che si coglie invece se si guarda al problema da una prospettiva opposta. Il nominalista, dice Hacking, è qualcuno che ha "un rispetto ben più profondo [del realista] nei confronti del mondo. Il mondo è talmente autonomo, così uguale a se stesso, che in sé potrebbe non avere nemmeno ciò che chiamiamo struttura. Produciamo le nostre gracili rappresentazioni del mondo, ma tutta la struttura che possiamo concepire è sotto il controllo delle nostre rappresentazioni" [Hacking 1999, tr. it. 2000, 76]. Ciò significa che le nozioni stesse di realtà, esistenza, causalità o struttura sono sottoposte a vincoli di pensabilità o, nel lessico di Foucault, a regimi di verità. Nell'incolpare gli altri di fallacia epistemica ho insomma l'impressione che i realisti critici non si avvedano della propria fallacia, che chiamerei onto-

logica. Dire, come essi fanno (e ancor più, ovviamente, i realisti tradizionali), che la conoscenza del mondo è sempre parziale e rivedibile, ma non può essere fondamentalmente in contrasto con la struttura inerente al mondo stesso, significa prendere le nostre certezze provvisorie, ciò che consideriamo come successo esplicativo o predittivo, quale "prova": non tanto della verità delle nostre ipotesi, quanto dell'esistenza di tale struttura, nel modo in cui riusciamo a concepirla. La fallacia ontologica, in altri termini, corrisponde all'assunzione che, affinché la conoscenza sia possibile, deve esserci "per forza" nel mondo qualcosa di fisso, invariante, e ciò in base a un'idea di stabilità inevitabilmente mutuata dalla nostra esperienza contingente. Ora, rispetto al realismo critico e alle varie forme di costruzionismo, quello che a me sembra il passo decisivo della coproduzione – ferme restando le diverse accentuazioni, epistemiche o ontologiche, rinvenibili in autori come Pickering, Latour, Stengers, Jasanoff o Wynne – è un passo che, da un lato, va in direzione indiscutibilmente foucaultiana (e per certi versi heideggeriana e durkheimiana); dall'altro, è in qualche modo sghembo rispetto ad essa (quanto e come non è questione affrontabile in poche righe).

Non solo, come già detto, nozioni come realtà, esistenza, causalità, struttura emergono nel corso della storia modificandosi nel tempo – non solo dunque se vi è un a-priori esso ha un carattere storico piuttosto che metafisico –, ma il nostro modo di intendere la realtà e quindi l'adeguatezza esplicativa delle nostre ipotesi è legato all'esistenza e all'esperienza storica. Ci si potrebbe chiedere, per esempio, non solo se certi sviluppi della fisica avrebbero potuto prendere direzioni diverse [cfr. Pickering 1995], ma se la fisica delle particelle o la biologia genetica sarebbero state nel loro assieme possibili – ossia innanzitutto pensabili – senza il processo storico-culturale, tuttora in corso, che chiamiamo "individuazione". È questo, a mio avviso, il punto più importante che emerge dall'idioma della coproduzione: non è che le vicende storiche e sociali impongano al mondo un ordine fittizio, che si modifica nel tempo senza che mai si possa pensare di giungere (se non forse alla fine dei tempi) a una descrizione vera e completa; è che il mondo "in quanto tale" assume forma e senso, emergendo da un'indistinzione che costituisce il confine (mobile) della pensabilità umana, solo in congiunzione all'atto cognitivo; e quest'atto è inseparabile dalla carne e dalla storia. Il mondo non si dà che per noi, e come noi cambiamo facendolo cambiare così esso cambia facendo cambia-

re noi. Questa intuizione mi pare sociologicamente, oltreché filosoficamente[11], importante perché offre all'indagine empirica una cornice concettuale potente, capace di ricomporre il dualismo natura/cultura. È dunque sull'interpretazione della contingenza, piuttosto che sul tema kantiano del rapporto tra realtà e rappresentazioni o su quello kuhniano della stabilità di queste ultime, che si misura la portata teorica dell'idioma della coproduzione.

Questa, va ribadito, è una valutazione del tutto personale di un dibattito e un campo di studi in piena evoluzione, su cui sarebbe sciocco pretendere di tirare conclusioni definitive. In esponenti di spicco come Latour, è percepibile un lavoro di ripensamento, forse di ricollocazione, delle proprie posizioni, così come orientamenti parzialmente inediti stanno emergendo in filosofia. Tra questi, ad esempio, il cosiddetto "realismo speculativo" [cfr. Meillassoux 2008; Harman 2009; cfr. Minervini, in questo numero], ove si possono rinvenire punti di convergenza e di attrito tanto con il realismo critico quanto con l'ANT e l'idioma della coproduzione in generale. La posta in gioco, almeno per quanto riguarda la sociologia, è però con tutta evidenza ancora una volta teorica e critica al tempo stesso. Essa concerne l'intreccio o la reciproca implicazione di confutazione e smascheramento: riguarda cioè il legame tra ontologia, epistemologia e prassi, intesa quest'ultima come il modo in cui potere e dominio si dispiegano e attraversano il mondo.

11 A questo proposito, pare che Ayer si sia trovato in dissidio insanabile con Bataille sul punto seguente. Mentre per il primo un'affermazione come "Il sole esisteva prima della comparsa degli esseri umani" è sensata, per il secondo essa è priva di senso dato che, perché si possa dire che esistono, gli oggetti fisici necessitano di un osservatore. Ricavo l'aneddoto da Critchley 2009.

Bibliografia

Ashmore, M.
1989 *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.

Beck, U.
1986 *Risikogesellchaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. it., *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000).

Benton, T.
1994 *Biology and social theory in the environmental debate*, in M. Redclift, T. Benton (a cura di), *Social Theory and the Global Environment*, Routledge, London, pp. 28-50.

Bhaskar, R.
1975 *A Realist Theory of Science*, Verso, London.
1979 *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

Bijker, W.
1995 *Of Bycicles, Bakelites and Bulbs*, MIT Press, Cambridge (MA).

Bloor, D.
1976 *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, London.

Boltanski, L., Chiapello, E.
1999 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

Boghossian, P.
2005 *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon.

Boltanski, L., Thévenot, L.
1991 *De la justification: Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

Bradford-Hill, A.
1965 *The environment and disease: Association or causation?*, Proceedings of the Royal Society of Medicine, 58, pp. 295-300.

Burningham, K., Cooper, G.
1999 *Being constructive: social constructionism and the environment*, Sociology, 33, 2, pp. 297-316.

Bush, V.
1945 *Science – The Endless Frontier*, Government Printing Office, Washington (DC).

Butler, J.
1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York.

Buttel, F.
1997 *Social institutions and environmental change*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *International Handbook of Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham, pp. 40-54.

Callon, M.
2000 *Des différentes formes de démocratie technique*, Cahiers de la sécurité intérieure, 38, pp. 37-55.

Callon, M., Latour, B.
1992 *Don' throw the baby out with the Bath School! A reply to Collins and Yearley*, in A. Pickering (a cura di), *Science as Practice and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 343-368.

Carolan, M.
2005 *Realism without reductionism: toward and ecologically embedded sociology*, Research in Human Ecology, 12, 1, 1-20.

Catton, W., Dunlap, R.
1980 *A new ecological paradigm for post-exuberant sociology*, American Behavioral Scientist, 24, 1, pp. 15-47.

Commissione Europea
2000 *Communication from the Commission on the Precautionary Principle*, COM (2000) 1 Final.

Critchley, S.
2009 *Back to the great outdoors*, Times Literary Supplement, 28 Febbraio, p. 28.

Dean, M.
1998 *Questions of method*, in I. Velody, R. Williams (a cura di), *The Politics of Constructionism*, Sage, London, pp. 182-199.

Demeritt, D.
1998 *Science, social constructivism and nature*, in B. Braun, N. Castree (a cura di), *Remaking Reality. Nature at the Millenium*, Routledge, London, pp. 173-193.
2002 *What is the "social construction of nature"? A typology and a sympathetic critique*, Progress in Human Geograhpy, 26, 6, pp. 767-790.

Dickens, P.
1996 *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, Routledge, London.

Douglas, M., Wildavsky, A.
1982 *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley (CA).

Dunlap R., Catton, W.
1994 *Struggling with human exemptionalism: the rise, decline and revitalization of environmental sociology*, American Sociologist, Spring, pp. 5-30.

Dupuy, J.P., Grinbaum, A.
2004 *Living with uncertainty: toward the ongoing normative assessment of nanotechnology*, Techné, 8, 2, pp. 4-25.

Epstein, S.
2008 *Culture and science/technology: rethinking knowledge, power, materiality, and nature*, Annals of the American Academy of Political and Social Science, 619, pp. 165-182.

Escobar, A.
1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Felt U., Wynne B. (a cura di)
2007 *Taking European Knowledge Society Seriously*, Office for Official Publications of the European Communities, Luxembourg.

Fischer-Kowalski, M.
1997 *Society's metabolism: On the childhood and adolescence of a rising conceptual star*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, Elgar, pp. 119-137.

Fleck, L.
1935 *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Schwabe, Basel (tr. it., *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, il Mulino, Bologna 1983).

Forrester, I., Hanekamp, J.
2006 *Precaution, science and jurisprudence: a test case*, Journal of Risk Research, 9, 4, pp. 297-311.

Freudenburg, W., Frickel, S., Gramling, R.
1995 *Beyond the nature/society divide: learning to think about a mountain*, Sociological Forum, 10, pp. 361-92.

Freudenburg W., Gramling, R., Davidson, D.
2008 *Scientific certainty argumentation methods (SCAMs): science and the politics of doubt*, Sociological Inquiry, 78, 1, pp. 2-38.

Fukuyama, F.
2002 *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Fuller, S.
2008 *The converging technologies agenda: the stakes and the prospects*, Newsletter #3, pp. 1-3, http://www.converging-technologies.org.

Funtowicz, S., Ravetz, R.
1993 *Science for the post-normal age*, Futures, 25, 7, pp. 739-55.

Nowotny, H., Scott, P., Gibbons, M.
2001 *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press.

Giddens, A.
1984 *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge.

Gieryn, T.
1995 *Boundaries of science*, in S. Jasanoff et al. (a cura di), *Handbook of Science and Technology Studies*, Sage, London, pp. 393-443.

Gross, R., Levitt, N.
1994 *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD).

Guston, D.
2000 *Between Politics and Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, J.
2001 *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp (tr. it., *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002).

Hacking, I.
1999 *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (tr. it., *La natura della scienza*, McGraw-Hill, Milano 2000).

Halffman, W.
2005 *Science-policy boundaries: national styles?*, Science and Public Policy, 32, 6, pp. 457-67.

Hannigan, J.
1995 *Environmental Sociology*, Routledge, London.

Haraway, D.
1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.

Harman, G.
2009 *Prince of Network: Bruno Latour and Metaphysics*, Re.Press, Melbourne.

Harvey, D.
2005 *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.

Irwin, A.
1995 *Citizen Science. A Study of People, Expertise and Sustainable Development*, Routledge, London.

Jacques, P., Dunlap, E., Freeman, M.
2002 *The organisation of denial: conservative think tanks and environmental scepticism*, Environmental Politics, 17, 3, pp. 349-385.

Jasanoff, S.
1995 *Science at the Bar: Law, Science, and Technology in America*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
1996 *Beyond epistemology: relativism and engagement in the politics of science*, Social Studies of Science, 26, 2, pp. 393-418.
1999 *STS and public policy: getting beyond deconstruction*, Science Technology & Society, 4, 1, pp. 59-72.
2004a (a cura di), *States of Knowledge. The Co-production of Science and Social Order*, Routledge, London.
2004b *The idiom of co-production*, in Jasanoff 2004*a*, pp. 1-12.
2005 *Designs on Nature. Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Knorr-Cetina, K.
1999 *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Latour, B.
1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.

1999 *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris.
2004 *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern*, Critical Inquiry, 30, 2, pp. 225 -248.
2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Latour, B., Woolgar, S.
1979 *Laboratory life: The construction of scientific facts*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Lidskog, R., Sundqvist, G.
2002 *The role of science in environmental regimes: the case of LRTAP*, European Journal of International Relations, 8, 1, pp. 77-101.

MacFarlane, A.
2003 *Underlying Yucca Mountain: the interplay of geology and policy in nuclear waste disposal*, Social Studies of Science, 33, 5, pp. 783-807.

Maturana, H., Varela, F.
1999 *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano [ed. or. 1984].

Meillassoux, Q.
2008 *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum Press, New York.

Metlay, D.
2000 *From tin roof to torn wet blanket: predicting and observing groundwater movement at a proposed nuclear waste site*, in D. Sarewitz, R. Pielke, R. Byerly (a cura di), *Prediction. Science, Decision Making, and the Future of Nature*, Island Press, Covelo (CA), pp. 199-228.

NBAC
1999 *Research Involving Human Biological Materials: Ethical Issues and Policy Guidance*, Volume 1: Report and Recommendations, Rockville (MD), National Bioethics Advisory Committee, http://www.bioethics.gov/reports/past_commissions/index.html.

Norgaard, R.
1997 *A coevolutionary environmental sociology*, in M. Redclift, G. Woodgate (a cura di), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Elgar, Cheltenham, pp. 158-168.

O'Malley, P.
2004 *Risk, Uncertainty and Governance*, London, Glasshouse.
2008 *Governmentality and risk*, in J. Zinn (a cura di), *Social Theories of Risk and Uncertainty*, Blackwell, London, pp. 52-75.

Pellizzoni, L.
2003 *Knowledge, uncertainty and the transformation of the public sphere*, European Journal of Social Theory, 6, 3, pp.327-355.
2009a *Risk and responsibility in a manufactured world*, Science and Engineering Ethics, 15, 4, DOI 10.1007/s11948-009-9173-y.
2009b *Fabbricare la natura. Crisi ecologica, critica sociale e governamentalità neoliberale*, paper presentato al Convegno "Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti", Bari, 26-27 febbraio, in corso di stampa.

Pellizzoni, L., Ylönen, M.
2008 *Responsibility in uncertain times: an institutional perspective on precaution*, Global Environmental Politics, 8, 3, pp. 51-73.

Pickering, A.
1995 *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, University of Chicago Press, Chicago.
1996 *Further beyond the Society/Nature Divide: A Comment on Freudenburg, Frickel, and Gramling*, Sociological Forum, 11, 1, pp. 153-159.

Pielke, R.
2005 *Scienza e politica* Laterza, Bari.

Roco, M., Bainbridge, W. (a cura di)
2002 *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, National Science Foundation, Arlington (VI).

Rose, N.
2007 *The Politics of Life Itself*, Princeton University Press, Princeton (NJ) (tr. it., *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008).

Rouse, J.
2003 *Power/knowledge*, in G. Gutting (a cura di), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95-122.

Sarewitz, D.
2004 *How science makes environmental controversies worse*, Environmental Science & Policy, 7, pp. 385-403.

Sayer, A.
2000 *Realism and Social Science*, Sage, London.

Schnaiberg, A.
1980 *The Environment: From Surplus to Scarcity*, Oxford University Press, New York.

Shackley, S., Wynne, B.
1996 *Representing uncertainty in global climate change science and policy: Boundary-ordering devices and authority*, Science, Technology and Human Values, 21, 3, pp. 275-302.

Shapin, S., Schaffer, S.
1985 *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Sokal, A., Bricmont, J.
1997 *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris.

Stengers, I.
1997 *Sciences et pouvoirs. Faut-il en avoir peur?*, Labor, Bruxelles.

Stilgoe, J.
2007 *The (co-)production of public uncertainty: UK scientific advice on mobile phone health risks*, Public Understanding of Science, 16, 1, pp. 45-61.

Stolzenberg, G.
2008 *A very bad argument* (recensione di Boghossian 2005), Social Studies of Science, 38, 6, pp. 951-957.

Tallacchini, M.
2006 *Breve storia giuridica delle biotecnologie, tra incertezza e brevettabilità*, in M. Bucchi, F. Neresini (a cura di), *Cellule e cittadini. Biotecnologie nello spazio pubblico*, Sironi, Milano, pp. 163-189.

Woodgate, G., Redclift, M.
1998 *From a "sociology of nature" to environmental sociology: Beyond social constructionism*, Environmental Values, 7, 1, pp. 3-24.

Wynne, B.
1994 *Scientific knowledge and the global environment*, in M. Redclift, T. Benton (a cura di), *Social Theory and the Global Environment*, Routledge, London, pp. 169-189.
1995 *Public understanding of science*, in S. Jasanoff et al. (a cura di), *Handbook of Science and Technology Studies*, Sage, London, pp. 361-388.
2006 *Illusioni rischiose: scienza incompresa e pubblici immaginari nel dibattito sulle coltivazioni GM*, in M. Bucchi, F. Neresini (a cura di), *Cellule e cittadini. Biotecnologie nello spazio pubblico*, Sironi, Milano, pp. 47-79.

Dario Minervini

L'assemblaggio come ontologia della sociologia ambientale

1. *Introduzione*

Il confronto fra realisti e costruttivisti ha rappresentato un dibattito costitutivo per la sociologia ambientale. Infatti, sin dalla formulazione del *new ecological paradigm* è parsa ineludibile l'esigenza di una fondazione ontologica della sociologia ambientale che connettesse in termini non riduzionistici società e ambiente. Recentemente, alcuni scienziati sociali hanno sviluppato nuove opzioni teoriche con l'obiettivo di individuare strategie di ricerca capaci di superare la frattura fra il realismo sociologico e il costruzionismo sociale. In linea con questo intento, nell'articolo si propone una traccia di ricerca, senza nessuna pretesa di esaustività, per lo sviluppo di una sociologia ambientale basata sull'ontologia dell'*assemblaggio*. Dopo aver illustrato brevemente i termini del dibattito e le innovazioni teoriche in campo realista e costruttivista, nella prima parte del contributo si presenta il lavoro più recente di DeLanda sulla teoria dell'assemblaggio e si illustrano le opportunità euristiche che questa particolare filosofia sociale offre ai sociologi dell'ambiente. Successivamente, si sottolineano i nessi e le corrispondenze di questo approccio con l'Actor Network Theory (ANT), una strategia cognitiva e metodologica che appare particolarmente efficace nello studio di unità d'analisi sociologiche fondate sull'ontologia dell'*assemblaggio*. Quindi si mostra la coerenza di questo *framework* teorico con il metodo dell'etnografia *simmetrica* sviluppato da Latour. Infine, si evidenziano le opportunità cognitive che derivano da questa connessione fra la teoria dell'assemblaggio di

DeLanda, i modelli analitici e il metodo di ricerca etnografica dell'ANT. La riflessione che qui si propone mira a tracciare una linea di ricerca per lo sviluppo di una sociologia dell'ambiente che consideri le entità della società, della natura e della tecnologia né come riflesso di un costrutto socio-culturale né come reificazioni aprioristiche, ma come attanti empirici che, in un processo di assemblaggio, co-costruiscono *network* eterogenei d'azione.

2. *Configurazioni ontologiche ed epistemologiche della sociologia ambientale*

L'elaborazione teorica in campo sociologico appare sempre più caratterizzata dal tentativo di integrare tanto la dimensione dell'agire individuale quanto quella della struttura sociale[1], e impegna gli studiosi su aspetti che riguardano al contempo la dimensione epistemologica/ontologica e quella metodologica. Al fine di sottolineare quanto sia cruciale questo aspetto del dibattito sociologico, appare opportuno riprendere il principio generale illustrato da Archer [1997] sul rapporto fra ontologia, teoria e pratica nella ricerca sociale. Su questo punto, Archer ha affermato che ogni teoria si fonda su una ontologia di riferimento coerente con la teoria stessa e si traduce in una pratica di ricerca che necessita di altrettanta coerenza in termini metodologici. Il nesso fra ontologia, teoria e metodologia appare imprescindibile dal momento che l'agire conoscitivo implica necessariamente che vi sia un oggetto di conoscenza ontologicamente fondato (cosa esiste?) e che vi sia una riflessione coerente sui modi della conoscenza stessa (come si conosce ciò che esiste?). La definizione di ciò che è considerato esistente ha una implicazione determinante e *regolativa* sulla teoria sociologica, poiché attribuisce una dignità ontologica ad alcuni aspetti e/o entità, e ne esclude altri, individuando in maniera

1 Crespi [1999, 284] sottolinea come la dicotomia fra agire individuale e razionalità teoretica abbia profondamente determinato lo sviluppo delle principali teorie sociologiche che spesso si sono orientate in maniera del tutto unidimensionale verso la dimensione del controllo e dell'ordine sociale (Comte, Durkheim, Parsons) oppure verso la dimensione della libertà individuale (Marcuse, Foucault). A partire da Weber, l'ambivalenza dell'agire ha conquistato la dovuta centralità nel dibattito sociologico e molti studiosi hanno contribuito all'elaborazione teorica tentando l'integrazione fra lo strutturalismo e il soggettivismo.

esplicita l'unità d'analisi oggetto della speculazione sociologica[2]. Questa coerenza interna nella tripartizione ontologia/teoria/metodologia si configura più come un processo che come il risultato meccanico e strumentale di un'operazione logica. La modulazione della tripartizione in questione non è determinata una volta per tutte, dal momento che i risultati empirici della ricerca sociale concorrono a riformulare i preconcetti sulla realtà sociale, quindi a ridefinire l'ontologia di riferimento.

In termini generali, si può affermare che nel caso del realismo gli studi si orientano maggiormente verso temi quali la manipolazione delle risorse naturali e dell'ambiente, mentre nel caso dei costruttivisti il tema privilegiato è quello della percezione sociale e dell'incertezza post-moderna [cfr. Metzner Szigeth 2008]. Se si considera, ad esempio, il campo degli studi sul rischio ambientale, quanto appena esposto appare evidente nella teoria culturale del rischio di Douglas, un'antropologa che ha formulato il concetto di rischio come prodotto dell'interazione sociale [cfr. Douglas, Wildavsky 1982; Douglas 1985]. L'affermazione che la realtà è un costrutto socio-culturale implica necessariamente una teoria sociale costruttivista [cfr. Berger, Luckmann 1966], che è tale proprio perché individua la sua peculiare unità d'analisi nella produzione socio-culturale della realtà e della stessa natura umana. A questo proposito, Murphy [1995] sottolinea in chiave polemica la distinzione operata da Berger e Luckmann fra gli esseri umani e le altre specie animali, queste ultime predeterminate e confinate dalla propria biologia in un *closed world* che non consente la partecipazione attiva al processo di produzione culturale. In virtù di questa visione ontologica, l'approccio costruttivista adotta una metodologia coerente e funzionale alla rilevazione dei modi di produzione culturale della realtà evidenziando le dinamiche di attribuzione di senso sociale ai differenti fenomeni di cui si occupa. Nel caso del rischio (ambientale, tecnologico, sociale) il concetto assume una connotazione non-oggettiva e viene inteso come il prodotto negoziato fra soggetti sociali che condividono simboli e cultura [cfr. Lupton 2003].

Fra i sociologi riconducibili ad una matrice costruttivista, appare condivisa l'idea che la realtà non sia conoscibile in se stessa, né possa essere concepita come indipendente dalla produzione socio-culturale, piuttosto la molteplici-

2 "Le ontologie sociali hanno un ruolo regolativo ancora più forte poiché governano i concetti considerati ammissibili nella descrizione come nella spiegazione" [Archer 1997, 32].

tà dei modi di produzione culturale consente il relativismo epistemologico su cui fondare una strategia conoscitiva delle questioni socio-ambientali [cfr. Jones 2002]. Nonostante una parte rilevante dei sociologi cosiddetti post-moderni e post-strutturalisti affermi che la realtà non è concepibile al di fuori di un processo di produzione socio-culturale, i costruttivisti della sociologia ambientale si caratterizzano per posizioni più o meno radicali rispetto alla propria definizione ontologica[3]. A seconda che il relativismo coinvolga la dimensione ontologica o quella epistemologica, si passa rispettivamente da posizioni più radicali ad un costruttivismo "moderato" o "contestuale", che afferma l'esistenza di una pluralità di verità e significati sociali costruiti nell'ambito di un unico mondo comune e che riconoscono al mondo naturale una caratterizzazione materialistica [cfr. Milton 1996].

Oliver [2007] ha evidenziato come il materialismo (critico) oggi si stia caratterizzando per una distinzione sempre più evidente fra coloro che sviluppano un materialismo fondato su una ontologia realista e coloro che, pur mantenendo l'approccio originario, hanno individuato un'ontologia costruttivista. Se, in un primo momento, l'opposizione principale nel dibattito teorico era fra idealismo e materialismo, sostiene Oliver, oggi anche in campo critico il dibattito riguarda sempre più la dimensione ontologica. La riflessione pare spostare il proprio accento dalla dimensione propriamente epistemologica a quella della riflessività nella scienza, ovvero ci si interroga non solo sulle modalità di produzione della conoscenza, ma sulle retroazioni che la produzione scientifica produce su se stessa.

La sociologia ambientale di stampo realista si fonda sull'assunzione ontologica secondo cui il mondo reale è indipendente da colui che lo osserva, sia esso un ricercatore sociale, un individuo, un gruppo sociale. Questa assunzione ha impegnato a lungo i sociologi dell'ambiente realisti su un livello di elaborazione metateorica, impedendo lo sviluppo di analisi empiriche dettagliate e offrendo, in alcuni casi, una rappresentazione eccessivamente concettuale e riduttiva dei fenomeni socio-naturali [cfr. Murphy 2004]. La frattura ontologica fra natura

3 Demeritt [2002] avanza un tentativo di chiarificazione della definizione di *costruzione sociale della natura* distinguendo l'uso della metafora costruttivista in opposizione al realismo e al positivismo da quello della critica filosofica che si riferisce all'interpretazione delle dicotomie cultura/natura, soggetto/oggetto, rappresentazione/realtà.

e società, con la prima indipendente dalla seconda, ha caratterizzato anche la prima parte del lavoro di Catton e Dunlap con l'elaborazione del paradigma dell'eccezionalismo umano, paradigma fondato sul materialismo/realismo proprio della Scuola di Chicago e degli studi sull'ecologia dei gruppi sociali. Eppure, proprio questi due studiosi, considerati i fondatori della sociologia ambientale, hanno dato avvio al processo di "decostruzione" della dicotomia società/natura, esplicitando una presa di distanza dalla visione antropocentrica del rapporto fra società e ambiente.

Gran parte della letteratura sociologica, sia quella riconducibile allo struttural-funzionalismo sia quella più marcatamente interazionista, si è basata su un sostanziale antropocentrismo, che ha escluso dai propri orizzonti di ricerca l'interazione delle strutture/attori sociali con le entità non-umane, viventi e non, che popolano il mondo biologico e fisico. In virtù di questo antropocentrismo, la distinzione fra natura e società ha rappresentato uno dei principali limiti nella convergenza fra costruttivisti e realisti, costituendo un ostacolo insuperabile per una rimodulazione innovativa del rapporto fra ontologia e teoria sociologica. Se, da un lato, l'assunzione culturale dell'ontologia ha sostanzialmente impedito il riconoscimento alla materialità della realtà, dall'altro la separazione fra soggetto e oggetto ha limitato la relazione fra il sociale e il naturale ad un rapporto di tipo struttural-funzionalista.

3. *Oltre il dualismo natura/società*

"È possibile superare l'antinomia costruzionismo/oggettivismo che, come tanti altri dualismi ossificati della sociologia, rischia di minare alla base la giovane scienza sociale del rapporto natura-società che chiamiamo sociologia dell'ambiente? […]. Se è innegabile, come sostiene Luhmann [1986], che l'ambiente diviene un problema della sociologia quando esso acquista "risonanza sociale" è altrettanto innegabile che il rapporto critico ambiente-società pre-esiste al pur rilevante discorso pubblico e soprattutto al discorso scientifico dell'analista" [Beato 1998, 55]. Questa citazione appare particolarmente efficace nel riassumere il dibattito che brevemente si è illustrato. Goldman e Schurman [2000] hanno sottolineato

come la rimodulazione continua del rapporto fra ontologia e teoria sociologica caratterizza in maniera sempre più trasversale tutti gli approcci sociologici, dal neo-marxismo ecologico alla nuova politica ecologica, dal femminismo ambientalista agli studiosi del rapporto scienza/società/natura. Seppur da prospettive completamente differenti, sembrerebbe che proprio sul piano ontologico si possa registrare la più importante delle innovazioni scientifiche, con una progressiva dissoluzione della dicotomia società/natura.

In ambito realista, una corrente che appare particolarmente concentrata su questo versante è quella del realismo speculativo[4], un filone che accomuna alcuni filosofi e scienziati sociali che si oppongono ad una fondazione ontologica che sia riferita a proprietà o attributi umani negando, di conseguenza, che le scienze sociali possano essere fondate su categorie che reifichino il processo di costruzione sociale delle categorie stesse. In particolare, si contesta il riduzionismo insito nelle sociologie che escludono la parte non sociale dai processi empirici di assemblaggio della realtà; in questo senso, il realismo speculativo è *non-riduzionista* poiché rifiuta ogni forma di antropocentrismo. Se l'ontologia trova un fondamento che supera la società in sé (anzi la contiene), in quanto coinvolge entità reali che sono tali a prescindere dalla distinzione (umana) tra natura/società, allora l'ontologia non può essere correlata (e soprattutto subordinata) ad una visione ideologica e/o politica. Su questo aspetto, come si vedrà più avanti (§ 7), si sono sviluppati interessanti e accesi confronti fra i sociologi *critici* e sociologi *della critica*.

Fra i fondatori del realismo speculativo vi è Graham Harman, esponente della corrente definita *object-oriented ontology*, che ha individuato nella filosofia sociale di Manuel DeLanda [1997; 2006] una versione dell'approccio realista che mostra diversi punti di contatto con l'Actor Network Theory di Bruno Latour. La connessione operata da Harman fra l'ontologia di DeLanda e la teoria sociologica "simmetrica" di Latour consente di avanzare una ipotesi di sociologia ambientale fondata su una concezione realista dell'assemblaggio di entità umane e non umane.

4 La recente costituzione formale di questa corrente filosofica coincide con una convegno tenutosi presso il Goldsmiths College di Londra nell'aprile del 2007, al quale hanno partecipato i fondatori Alberto Toscano, Ray Brassier, Iain Hamilton, Graham Harman, Quentin Meillassoux.

4. *Assemblaggi reali come ontologia per la sociologia dell'ambiente*

"Quando gli scienziati sociali pretendono di essere in grado di svolgere questi compiti[5] in assenza di fondazioni ontologiche, essi stanno tipicamente usando un'ontologia implicita, dunque accettata acriticamente. Semplicemente, da questo dilemma non c'è via d'uscita. Perciò, anche se i filosofi non possono e non devono pretendere di sostituirsi agli scienziati sociali, essi possono contribuire notevolmente al lavoro di chiarificazione ontologica. Tale è il compito che questo libro cerca di svolgere" [DeLanda 2006, 7)[6]. Con queste parole, DeLanda termina l'introduzione al suo volume *A New Philosophy of Society*, una dichiarazione che riporta in primo piano la questione sopra esposta della coerenza interna nella tripartizione ontologia/teoria/metodologia. In linea con quanto ha affermato Archer, infatti, anche DeLanda sottolinea l'esigenza di esplicitare l'ontologia di riferimento nell'ambito della ricerca sociale, rivendicando una sorta di divisione del lavoro scientifico all'interno delle scienze umane. In particolare, i filosofi possono contribuire alla coerenza interna di un programma di ricerca attraverso un lavoro di chiarificazione ontologica con una rilevante conseguenza sull'individuazione delle unità d'analisi sottoposte all'attenzione della ricerca sociale.

Nel caso di DeLanda, il lavoro di definizione ontologica si basa sul concetto di *assemblaggio* e contribuisce in maniera innovativa alla soluzione dell'impasse che deriva dall'antinomia costruzionismo/oggettivismo e dalla dicotomia società/natura. Per questa ragione, il lavoro di DeLanda mostra una certa rilevanza nel campo della sociologia ambientale, dal momento che contribuisce ad individuare una nuova strategia cognitiva. La realtà, afferma DeLanda, è costituita da una pluralità di assemblaggi. In questa parola, il filosofo ricomprende tutte quelle che egli considera entità reali, dal singolo protone alla conurbazione di una metropoli, dai gruppi sociali ad una catena montuosa. Diversamente da quanto stabilito con la distinzione leibniziana fra sostanze naturale e aggregati artificiali, la realtà include allo stesso modo e con pari dignità ontologica assem-

5 L'autore polemicamente si riferisce alle potenziali critiche sulla scarsità di dettagli sui meccanismi sociali, sui processi storici e alla mancanza di un comparazione trans-culturale, tutti compiti attribuiti agli scienziati sociali.

6 Traduzione del curatore. Lo stesso vale per le successive citazioni da testi in inglese.

blaggi sociali, artificiali, naturali. In linea con quanto afferma Bhaskar [1979], gli assemblaggi si definiscono su differenti strati della realtà interconnessi tra loro senza che vi sia una prevalenza definitiva della totalità sulle parti che compongono l'assemblaggio[7].

Il concetto di assemblaggio impiegato da DeLanda è mutuato da Deleuze, che utilizza questo termine per riferirsi a totalità caratterizzate da relazioni di esteriorità, ovvero relazioni che consentono alle entità di staccarsi da un assemblaggio e di passare ad un altro completamente differente e dove le interazioni assumono un assetto differente (per questo non si può parlare di totalità). Attribuire la definizione di assemblaggio alle entità naturali così come a quelle viventi significa annullare la metafora organicista secondo cui le parti sono funzione del tutto, significa considerare gli esseri viventi (compresi gli umani) un risultato storicamente determinato di un processo di coevoluzione [cfr. DeLanda 2006, 12]. DeLanda afferma che le relazioni che legano insieme le entità in un assemblaggio sono caratterizzate dall'*esteriorità* poiché una specifica entità può essere connessa ad assemblaggi differenti, composti da entità differenti, che si caratterizzano per relazioni differenti. Le proprietà dell'entità, dunque, non dipendono dalla relazione, ma dalle potenzialità che l'entità stessa può esprimere in relazione ad altre entità. La relazione fra entità appare ineliminabile e si realizza su differenti ed infiniti strati della realtà, ma non precede l'entità stessa che invece si configura come la storia delle sue connessioni, avvenute e/o potenziali (virtuali)[8]. Pertanto, un singolo individuo è tanto reale

7 Come sottolinea Harman [2008b] le rispettive posizioni di Bhaskar e DeLanda sulla questione ontologica potrebbero apparire discordanti, con il primo che condanna una concezione ontologica *flat* (che potremmo definire monodimensionale), e il secondo che sembrerebbe esaltarla. Tuttavia, questa discordanza è solo apparente ed è dovuta al differente senso attribuito al termine *flat*. Bhaskar intende criticare lo schiacciamento della realtà su un unico (*flat*) piano empirico, mentre DeLanda si riferisce ad un'ontologia che contiene un numero indefinito di piani che consente ad assemblaggi di differente dimensione, posti su differenti strati, la stessa dignità ontologica.

8 DeLanda sostiene una precisa distinzione fra proprietà e capacità. Le prime si manifestano nei differenti assemblaggi mentre le seconde costituiscono il potenziale di connessione di ciascuna entità con altre entità: "la ragione per cui le proprietà di un insieme non possono essere ridotte a quelle delle sua parti è che esse non sono il risultato di un'aggregazione delle proprietà specifiche dei componenti ma dell'applicazione effettiva delle loro capacità. Tali capacità dipendono dalle proprietà di un componente ma non possono

quanto un gruppo sociale (o la società stessa), un sasso quanto una montagna, un gruppo di cittadini quanto lo spazio (la città) in cui abitano.

L'interconnessione dei differenti strati si esplicita con l'interazione di differenti assemblaggi che, in un processo di mutua costituzione, si caratterizzano per proprietà emergenti che non sono proprie né dell'entità che li compongono né sono definitivamente determinate nell'assemblaggio risultante in cui si manifestano. Harman [2008a] sottolinea che se nella tradizione filosofica del realismo i livelli di aggregazione degli assemblaggi sono sostanzialmente due (sostanza e aggregato), nel caso di DeLanda si può pensare ad un numero indefinito di livelli di assemblaggio/de-assemblaggio (nel linguaggio di Deleuze di territorializzazione/de-territorializzazione) fra un numero indefinito di entità. Da un punto di vista sociologico, questo aspetto assume una notevole rilevanza in merito al rapporto micro/macro e alle modalità di analisi del rapporto stesso, aspetto sul quale torneremo più avanti (cfr. § 6 e ss.).

Per meglio specificare il funzionamento dei processi sopra descritti, DeLanda definisce gli assemblaggi su due differenti dimensioni [cfr. DeLanda 2006, 12]. La prima è relativa ai possibili ruoli che un assemblaggio può avere in uno specifico contesto. Questa dimensione si sviluppa in un *continuum* fra due estremi che sono rispettivamente il ruolo esclusivamente materiale e quello esclusivamente espressivo. La combinazione delle capacità di un assemblaggio definisce di volta in volta il *mix* fra ruoli espressivi e ruoli materiali. La seconda dimensione si riferisce al processo di stabilizzazione/destrutturazione di un assemblaggio. A questo proposito, ritorna la coppia concettuale di Deleuze territorializzazione/deterritorializzazione e l'attenzione si focalizza sul processo di formazione dell'identità di uno specifico assemblaggio. La logica con cui DeLanda concepisce questa seconda dimensione appare molto simile a quella formulata da Callon nel noto saggio sulle conchiglie Saint Jacques della baia di Saint Brieuc [cfr. Callon 1986]. In quel caso, il processo di traduzione e stabilizzazione dell'identità di un'entità veniva distinto in fasi (*problematizzazione, interessamento, arruolamento, mobilitazione*) che coincidevano con il progressivo agganciamento di entità differenti e non omogenee (individui, strutture sociali, conchiglie, larve, ecosistemi marini,

essere ridotte ad esse dato che comportano un riferimento alle proprietà di altre entità interagenti" [DeLanda 2006, 11].

…) che formavano un *actor-network* capace di agire in maniera solidale in uno specifico momento storico e in un dato spazio geografico.

5. *Il realismo* anomalo *dell'*Actor Network Theory

"Possiamo dire allora che ci sono differenti "sfumature" di realismo critico? Risposta: sì, possiamo […]. La posizione cui mi riferisco è il "realismo" di Bruno Latour" [Carolan 2005, 9]. L'idea che l' *Actor Network Theory*, nella versione elaborata da Bruno Latour, possa essere in qualche modo associata ad una forma di realismo appare decisamente originale, soprattutto se si considera la vasta bibliografia di matrice costruttivista che ha fatto e continua a fare costante riferimento al filosofo/sociologo/antropologo francese. Inoltre, Latour non si è mai dichiarato realista né probabilmente accetterebbe di farlo [cfr. Harman 2007] e tutta la sua produzione scientifica, e dei colleghi Law e Callon, principali fautori ed interpreti dell'ANT, si basa su una metafora costruttivista, o per meglio dire co-costruttivista. Ma questa metafora ha sempre riguardato il "come" dei processi socio-tenico-natuali e non il "perché": in altre parole, l'ontologia latouriana coincide non (solo) con il risultato di un processo di costruzione sociale, ma piuttosto con l'esito di un processo di associazione di differenti entità (umane e non, materiali e non) che si concentrano in quello che egli definisce attore-rete (*actor-network*), una configurazione del tutto contestuale e mai definitiva.

L'argomentazione ontologica di Latour sembrerebbe fondata su un livello epistemologico e per questo alcuni individuano nell'operazione intellettuale dello studioso francese una *fallacia epistemica* [cfr. Carolan 2005, 10]. Ma definire ciò che esiste nel suo "come", nella sua fenomenologia empirica, non implica una negazione della realtà, né tanto meno implica l'affermazione della realtà come costruzione sociale. Gli attori rete, dunque, possono essere considerati a tutti gli effetti reali, interconnessi in maniera *rizomatica* con altri attori-rete, in definitiva *embedded* con la realtà nel suo complesso. L'utilizzo del concetto di *rizoma* rende Latour, come DeLanda, debitore nei confronti di Deleuze e Guattari che per primi hanno fatto riferimento a questa metafora nel volume *Mille piani* [1980] – nel quale si ritrova anche il binomio territorializzazione-deterritorializzazione – per indicare una configurazione non gerarchica, orizzontale, fondata sul divenire mai compiuto che si realizza su *mille piani* distinti. Sono Deleuze e Guattari ad affermare come non vi sia soluzione di

continuità nei processi che dagli aggregati stabilizzati (un gruppo sociale oppure una tecnologia di smaltimento di rifiuti) portano a nuove riarticolazioni, in sostanza al mutamento sociale. La metafora reticolare del rizoma diviene, nelle parole di Latour, l'attore-rete che si caratterizza per un processo continuo di composizione di elementi umani e non umani che condividono temporaneamente obiettivi ed interessi.

DeLanda e Latour condividono una sostanziale opposizione all'antropocentrismo copernicano mentre si registra una divergenza sul tema del relazionismo[9] che nel caso di Latour assume una dimensione costituiva per l'attore-rete [cfr. Harman 2009]. DeLanda afferma nella sua filosofia sociale un'ontologia *assemblata,* ma non riduce l'assemblaggio ad un effetto relazionale, a differenza di Latour che attribuisce alla relazione il primato sulle entità. Questo forse è il nodo più problematico nel confronto fra DeLanda e Latour e, contemporaneamente, il motivo per cui Latour non può essere considerato fino in fondo un realista. A parte questo aspetto – che rimane un problema aperto seppur su un piano squisitamente filosofico[10] – le convergenze fra DeLanda e Latour, fra l'ontologia del primo e la teoria/metodologia del secondo sono numerose e possono concorrere a sostanziare una strategia di ricerca innovativa ed efficace nell'ambito della sociologia non-antropocentrica per definizione, la sociologia ambientale.

6. *Network eterogenei e connessioni micro-macro. Il modello analitico di Latour*

Nella sua antropologia *simmetrica* [1991a], Latour ricompone la dicotomia soggetto/oggetto e sviluppa una profonda critica al progetto razionalista della modernità. Il dominio del soggetto sull'oggetto, della società sulla natura, viene illustrato da Latour come un processo socialmente costruito (e desiderato) che,

9 A differenza del termine *relazionale*, il termine *relazionismo* si riferisce alla relazione fra umani e non umani. Per un confronto fra l'approccio *relazionale* di Bourdieu e quello *relazionista* di Latour, cfr. Schinkel 2007.

10 "In altre parole Latour è orgogliosamente colpevole di ciò che Roy Bhaskar e Manuel DeLanda chiamano "attualismo". Per Latour il mondo è un campo di oggetti o attanti bloccati in prove di forza – con alcuni che acquistano forza grazie all'incremento di associazioni, altri che diventano più deboli e più soli man mano che vengono tagliati fuori dagli altri" [Harman 2009, 16].

tuttavia, deve necessariamente fare i conti con il continuo *mix* inestricabile di soggetti/oggetti, di fatti e valori. Se da un lato vi è la tensione della società a ridurre la natura e gli elementi non umani ad una logica strumentale, dall'altro vi è una irriducibile commistione di elementi eterogenei (entità direbbe DeLanda) che si assemblano in maniera spesso imprevedibile. L'illusione moderna di poter isolare i fatti dai valori, di poter gestire gli oggetti attraverso le scelte dei soggetti, nasconde il processo (reale) di co-costruzione che opera in direzione esattamente contraria a quanto previsto dalla procedure codificate dalla modernità [cfr. Latour 1996]. Scienza, diritto, economia sono procedure, e quindi costruzioni sociali, che tentano un continuo lavoro di manutenzione (dal latino *manu-tenere*) degli assemblaggi in funzione del rapporto gerarchico soggetto-oggetto. Nel caso della sociologia ambientale, questo è particolarmente evidente: il concetto di sviluppo sostenibile quanto quello di modernizzazione ecologica sono chiaramente antropocentrici e ispirati da una logica modernista e strumentale.

L'argomentazione non-moderna di Latour in campo ambientale [1999] si concentra anche e soprattutto proprio sull'antropocentrismo dell'ecologia politica. La prima operazione da compiere, afferma l'autore, è quella di ricomprendere in un unico processo la definizione/costruzione dei fatti e dei valori che invece la modernità ha contribuito a rendere incommensurabili e separati. Il rapporto fra società e natura che deriva da questo modello di regolazione è rappresentato dal nesso causale che pone in relazione di consequenzialità l'azione di svelamento dei fatti (scienza) con la definizione di ciò che è più giusto fare (politica). Ma questa divisione dei compiti appare inadeguata in uno scenario nel quale si registra l'inversione della relazione fra *hard facts* e *soft values* e si caratterizza per assunti deboli di oggettività e forti contrasti valoriali [cfr. Funtowicz, Ravetz 1992]. Questo scenario non coincide con la reificazione delle categorie sociali, ma è abitato da assemblaggi di elementi naturali e sociali, umani e non-umani, che raggiunge un certo grado di stabilità, ma che in qualsiasi momento può essere rimesso in discussione. Si può affermare che, da questo punto di vista, maggiore è la distinzione fra fatti e valori, più ampia è la pretesa di reificare la natura attraverso la società e, di conseguenza, minori sono le possibilità di riconoscere le esigenze *ecologiche* di sopravvivenza delle entità non umane. D'altro canto un'interpretazione culturalista della realtà non pare sufficiente nemmeno a porre al riparo gli stessi umani da loro stessi e da alcune versioni etica-

mente deprecabili, si pensi alla naturalizzazione del concetto di razza o alle discriminazioni di genere in nome di presunte innate attitudini sessuali. A differenza della gran parte degli approcci cognitivi moderni, la metodologia speculativa dell'ANT considera l'oggettivazione di una qualsiasi verità sociali come un risultato, e non come l'origine, della propria ricerca, poiché i fatti arrivano a compimento solo dopo un lungo processo di fabbricazione e assemblaggio che conduce a *punti di passaggio obbligati* [cfr. Callon 1986; Latour 1987].

Nel caso di Latour, dunque, si potrebbe parlare di un *realismo relazionista* nel quale l'ontologia di riferimento diventa il processo di associazione in quanto tale, processo che si esplicita in una unità d'analisi costituita da molteplici assemblaggi di umani e non umani agenti. Sempre seguendo la composizione della triade archeriana ontologia/teoria/pratica di ricerca, è possibile prendere in considerazione il modello analitico sviluppato da Latour [cfr. Latour 1991b; Akrich, Latour 1992] che ha ripreso dalla semiologia i concetti di sintagma e paradigma trasferendoli nello studio dei programmi d'azione delle coalizioni eterogenee, ovvero degli assemblaggi.

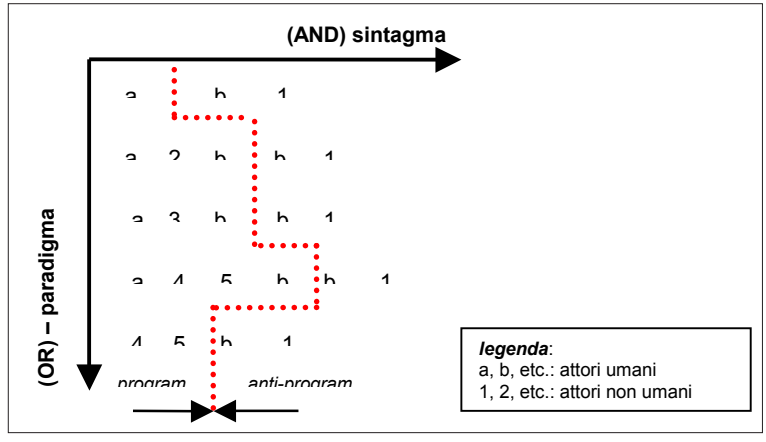


Fig. 1 - Modello semiotico di analisi dei programmi d'azione

Fonte: nostro adattamento da Latour 1991b

Nel modello analitico riportato nella Figura 1, i processi di aggregazione degli assemblaggi sono rappresentanti su due dimensioni, quella della sostituzione

(paradigma) di alcune entità con altre, e quella dell'associazione (sintagma) fra entità. La rilevanza sociologica di questo modello analitico coincide con la possibilità di analizzare, lungo il *continuum* micro-macro, il processo di assemblaggio di entità socio-tecnico-naturali. In particolare sullo schema possono essere organizzate le informazioni rilevate dai ricercatori sul campo al fine di ricostruire le dinamiche di strutturazione delle coalizioni agenti, il modo in cui alcuni elementi si sostituiscono o aggiungono ad altri, il progressivo allargamento o la riduzione del numero di *attanti*[11] che in maniera sinergica perseguono un certo programma d'azione. In questo schema, trovano collocazione gli attanti (le entità di DeLanda) che la sociologia riconosce sia come micro-attori che come macro-attori. Allo stesso modo, è possibile pensare che un individuo nella sua azione possa essere sostituito (o possa sostituirsi) ad un artefatto tecnologico, ad una organizzazione, ad un elemento naturale e viceversa.

Se per DeLanda entità differenti appartenenti a differenti strati della realtà hanno la stessa dignità ontologica, allo stesso modo, per Latour, si può considerare un attante un *actor-network* di qualsiasi dimensione e composizione (micro/macro, umano/non umano): "Come possiamo esaminare macro-attori – ci chiedevamo – senza confermare le differenze dimensionali? Risposta: dirigendo l'attenzione non al sociale ma al processo grazie al quale un attore crea asimmetrie durevoli. Che alcuni tra questi processi conducano ad associazioni chiamate talvolta "sociali" (associazioni di corpi), e che alcune delle altre siano talvolta chiamate "tecniche" (associazioni di materiali) non ci deve preoccupare ulteriormente. Ciò che è rilevante per non sono solo le differenze tra ciò che può essere messo in scatole nere e ciò che rimane aperto a future negoziazioni" [Callon, Latour 1981, 285-286]. I macro-attori, dunque, altro non sono che assemblaggi che godono di una certa stabilità e che per questo possono essere riconosciuti come *black-box* all'interno delle quali i processi di sostituzione e di associazione si sono cristallizzati. Un'organizzazione sociale, una tecnologia, un ecosistema possono essere caratterizzati da un sistema stabile di interconnessioni fra le entità

11 Con il termine attante, mutuato dalla semiotica strutturalista di Greimas, Latour attribuisce capacità d'*agency* ad ogni entità agente umana e non umana: "tutto ciò che ne modifica un altro in una prova; degli attori si può soltanto dire che agiscono; la loro competenza si deduce dalle prestazioni di cui sono capaci; l'azione, a sua volta, è sempre registrata nel corso di una prova e attraverso un protocollo d'esperienza, elementare o meno" [Latour 1999b, 260].

che li compongono poiché queste mantengono costante il proprio contributo in termini di competenze messe in atto all'interno dell'*actor-network*.

La possibilità di connettere anche a livello empirico il livello micro e il livello macro rappresenta un valore aggiunto significativo del modello analitico semiotico. La logica secondo cui un assemblaggio macro coincide con la composizione stabile di più assemblaggi micro che confluiscono in una *black box*, permette di documentare anche il processo inverso, ovvero il mutamento che deriva dalla scomposizione di un precedente stato di cose, il processo di *de-territorializzazione*, seguendo la definizione di Deleuze. Nel caso della sociologia dell'ambiente, l'opportunità di concepire un'unità d'analisi ibrida e a "geometria variabile" consente di analizzare contemporaneamente la percezione individuale e/o collettiva di una determinata problematica (ad esempio la formazione di una cultura ecologica in un dato contesto) e di interpretare il rapporto natura/società in termini di assemblaggi ibridi[12] e non in termini di risorse naturali sottoposte allo sfruttamento di gruppi sociali.

7. *La ricerca in pratica degli assemblaggi*

L'ultimo livello della tripartizione di Archer che rimane da specificare è quello della pratica di ricerca che coincide con la strategia cognitiva del ricercatore sul campo. L'idea che la realtà non dipenda dalla cognizione che ne hanno gli individui implica che anche la stessa attività di ricerca non possa essere pensata in termini di costruzione sociale della realtà. In altre parole, il ricercatore, studiando un particolare fenomeno, partecipa allo stesso, entra in contatto con gli attori che operano sul campo dando forma a nuove relazioni e sostanziando nuovi assemblaggi, ma non crea autonomamente una realtà né è in grado di mettere in atto una sorta di domino cognitivo su di essa. Questi presupposti implicano una significativa distanza dalle strategie ermeneutiche di ricerca così come dall'analisi strutturale classica poiché si presuppone che non si possano individuare a priori

12 In una recente ricerca [cfr. Minervini 2008], il processo di costruzione di un impianto di temodistruzione di rifiuti in Basilicata è stato studiato attraverso le categorie dell'ANT e i modelli analitici sviluppati da Latour e Callon.

le cause di un fenomeno, né in termini culturali (le motivazioni di un'azione), né in termini strutturali (le dinamiche fra macro-attori).

Nell'ambito della ricerca sociale realista, il *focus* coincide con *ciò che funziona* in un determinato processo [cfr. Pawson 2002, 11], e l'obiettivo è quello di capire *come funziona*; per far questo, il ricercatore cerca sul campo i meccanismi che consentono alle entità *embedded* in un dato contesto di confluire in assemblaggi.

Uno dei maggiori punti di distinzione fra la teoria realista e l'ANT è nell'antropocentrismo insito nella prima, che considera le entità non-umane solo in termini di vincoli e risorse. Se, invece, si considera il ruolo del ricercatore sul campo, le due prospettive appaiono decisamente molto più vicine, dal momento che anche i realisti affermano il primato degli attori empirici sul ricercatore, tanto da considerare i testimoni privilegiati *assistenti di ricerca* [Pawson, Tilley 1997][13]. Allo stesso modo, le ricerche realizzate da Latour e dagli ANT *scholars* consistono soprattutto in etnografie nelle quali il ricercatore riconosce nella pratica e sul campo [cfr. Gherardi, Lippi 2000] ciò che si propone di studiare. Soprattutto nel caso dell'ANT, bisogna sottolineare che nello studio delle pratiche individuali si attribuisce scarso peso alla *motivazione* dell'attore poiché si assume che la causa delle azioni individuali, se non derivante da evidenti e rintracciabili influenze esterne, è sostanzialmente intrinseca all'attore stesso e per questo insondabile.

Anche su questo punto si è sviluppata la nota polemica fra Latour e Bourdieu, che ha raggiunto toni anche molto accesi, con il primo che rimproverava al secondo di reificare in maniera deterministica la propria teoria dell'*habitus* e del *campo sociale*, e con il secondo che accusava Latour di non tenere in debito conto i differenziali di potere e di produrre semplici descrizioni dello *status-quo*. In questa sede, non è possibile affrontare in maniera adeguata questo stimolante quanto cruciale dibattito[14], ma appare opportuno quantomeno sottolineare che, nella misura in cui la domanda di ricerca di Latour si ferma al "come funzionano gli assemblaggi", il problema si sposta, come si è già detto, su un livello di *fallacia epistemica* che riguarda il rapporto fra ontologia ed epistemologia e non la correttezza/utilità/efficacia della ricerca sociale.

13 Pawson e Tilley hanno sviluppato l'approccio realista nel campo della valutazione delle politiche.

14 Cfr. Bourdieu 2001, 43; Latour 2005, 95; 139-40; 155-156.

Tornando alla questione del metodo, appare evidente che nella ricerca il contributo di ciascuna entità all'interno di un assemblaggio non possa essere identificato attraverso l'attribuzione di ruoli sociologicamente predefiniti, ma con la rilevazione delle competenze effettivamente messe in atto nella pratica. Una delle strategie cognitive che possono rispondere a questa esigenza è l'osservazione partecipante[15], che consente al ricercatore di essere *nella* realtà che intende studiare[16]. L'immersione nella vicenda oggetto di studio consente al ricercatore di essere una parte più o meno significativa del funzionamento di certi assemblaggi e di comprenderne il funzionamento in pratica, senza la necessità di ricorrere al determinismo spesso insito in alcune teorie sociologiche. Al fine di chiarire la differenza fra pratiche di ricerca orientate al *come* e pratiche di ricerca orientate al *perché*, può essere utile ricorrere ad un esempio. Se si intende studiare una vicenda ambientale come la pratica di smaltimento di rifiuti in una realtà amministrativa, la partecipazione del ricercatore nel contesto in cui tale pratica si realizza consente non solo di ricostruire tutta la filiera di micro e macro attanti impegnati in una determinata modalità di smaltimento dei rifiuti, ma anche e soprattutto di osservare le micro-dinamiche di potere che sono, da questo punto di vista, la vera causa del potere stesso. La concezione di potere qui espressa appare simile a quella di Foucault, che ha dedicato gran parte della propria produzione intel-

15 La preferenza di Latour per l'etnografia come metodologia e l'osservazione partecipante come pratica di ricerca è evidente sin dai primi studi sui laboratori scientifici [cfr. Latour 1987], così come in una ricerca più recente sulle modalità di *assemblaggio* del diritto in Francia [cfr. Latour 2002]. Tuttavia, non si possono escludere metodi che, anche a posteriori, consentono di seguire le tracce degli attori attraverso le interviste o la raccolta documentale. I metodi qualitativi sembrerebbero più idonei e flessibili per rilevare informazioni utili a ricostruire i complessi processi di formazione degli assemblaggi; tuttavia il ricorso a fonti quantitative e lo stesso trattamento attraverso tecniche quantitative delle informazioni possono rispondere agli scopi della ricerca; un esempio è dato dai grafi socio-tecnici elaborati da Latour, Mauguin e Teil [1992].

16 Su questo punto, l'antropologo Tim Ingold afferma la necessità di vivere l'esperienza di ricerca secondo il concetto heideggeriano dell'*abitare*, ovvero dell'immersione nei processi e nell'ambiente studiati. Inoltre, come Latour e DeLanda, anche Ingold sostiene la necessità del superamento delle dicotomie cultura/natura, mente/corpo, mondo umano e mondo animale [cfr. Ingold 2000; 2001].

lettuale al progetto di riconoscimento della *microfisica del potere* nei vari ambiti della società[17].

Tornando all'esempio della pratica di smaltimento di rifiuti, la ricostruzione dei processi di assemblaggio implica l'individuazione dei punti di forza o, al contrario, le debolezze nel funzionamento di un sistema socio-tecnico-naturale. Rinunciando al concetto di intenzionalità come filtro per individuare *l'agency* ammissibile all'attenzione del ricercatore, e ampliando lo spettro degli attori alle entità non umane, lo scenario risultante è caratterizzato da un quadro dinamico di processi di associazione e di sostituzione, nel quale diventa possibile anche individuarne gli aspetti meno desiderabili su cui intervenire per cambiare un determinato stato di fatto. La dimensione politica e potenzialmente etica della ricerca sociale, dunque, non è esclusa – diversamente da quanto affermato dai commentatori più critici di

17 Il ragionamento foucaultiano sulla microfisica del potere viene sviluppato a partire da Nietzsche e da quello che il filosofo tedesco aveva definito metodo *genealogico* [cfr. Foucault 1977]. Foucault mostra come il potere non coincida semplicemente con le sue manifestazioni autoritative e istituzionali, come ad esempio nel caso della repressione, ma si costruisca quotidianamente in situazioni differenziate e diffuse all'interno delle interazioni sociali; il potere, dunque, è positivo, è ovunque e si realizza in qualsiasi momento. Sempre seguendo Nietzsche, Foucault ridimensiona drasticamente la figura razionalista/positivista del soggetto moderno e del suo domino sull'oggetto. Su questo punto, la distanza fra Nietzsche e il realismo (metafisico) è evidente poiché non vi può essere una teoria che "oggettivamente" sia in grado di speculare su una realtà indipendente dal soggetto, ovvero non vi è una prospettiva privilegiata (scientifica) di osservazione della realtà. Il prospettivismo di Nietzsche [1882, 310; 1901] e il costruzionismo di Foucault [1971, 21] sembrerebbero avvicinare questi autori ad una sociologia ermeneutica e culturalista. Ma la questione appare complessa e controversa. Come nota Berni, "Nietzsche non intendeva screditare la realtà ma la *hybris* della scienza, scienza che crede che nella realtà stessa si possano trovare delle leggi. Dicendo ciò non si nega la realtà" [Berni 2000, 64]. Ciò che Nietzsche sicuramente nega è la reificazione delle verità in quanto prodotto sociale e culturale e su questa decostruzione della verità Foucault sembra fondare la propria lettura ermeneutica di Nietzsche [cfr. ivi, 66-87]. Dunque "ci sono dei "giochi di verità" o meglio, procedure del vero. La verità è inseparabile dalla procedura che la stabilisce" [Deleuze 2002, 88], ma questo non esclude che le procedure di verità, e il potere che ne consegue, non si costituiscano entro assemblaggi di entità umane e non umane reali. Nel momento in cui il piano del vero e quello del reale rimangono distinti, appare possibile individuare una linea di continuità fra la strategia cognitiva espressa nella microfisica del potere e il realismo speculativo di Harman.

Latour –, ma può essere esplicitata efficacemente solo dopo che le dinamiche di uno specifico fenomeno sono state analizzate e ricostruite. Riprendendo l'esempio sullo smaltimento dei rifiuti, se nella sua etnografia *simmetrica* il ricercatore scopre che i rifiuti che fanno funzionare l'assemblaggio termovalorizzatore-impresa-cittadini-amministrazione comunale (etc.), sono gli stessi che avrebbero consentito un assemblaggio raccolta differenziata-termovalorizzatore-impresa-cittadini-amministrazione comunale (etc.), allora è possibile affermare che l'antagonismo di due modalità di smaltimento si gioca, oltre che sul piano culturale, anche sul quello impiantistico-materiale, rendendo di fatto la prima associazione più forte della seconda. Dopo aver compreso come un assemblaggio funzioni in pratica, diventa possibile studiare anche una strategia che, intervenendo sui potenziali (virtuali, ma pur sempre reali direbbe DeLanda) punti di connessione fra i due assemblaggi, risponda ad uno specifico imperativo etico, una funzione della ricerca sociale che in termini di utilità pubblica costituisce un aspetto decisamente rilevante.

8. *Conclusioni*

La sociologia ambientale costituisce una delle più recenti specializzazioni disciplinari e per questo risulta ancora poco diffusa ed istituzionalizzata, specie nel caso italiano. Tuttavia, nei trent'anni trascorsi dalla fondazione del *New Ecological Paradigm* di Catton e Dunlap, la nuova disciplina è stata caratterizzata da un costante esercizio di riflessività sui propri *framework* teorici e questo ha consentito una costante innovazione della teoria sociologica. Come si è mostrato con la breve rassegna sulla recente evoluzione degli approcci realisti e costruttivisti, la continua rimodulazione della triade ontologia/teoria/pratica di ricerca ha aperto la strada a nuove strategie cognitive e questo sembrerebbe favorire un cauto ottimismo rispetto al rischio di *ossificazione del dualismo costruzionismo/oggettivismo* sottolineato da Beato[18]; o per lo meno questo è quello che si registra sul piano della discussione accademica.

Quella che qui si è proposta è una traccia di innovazione potenziale all'interno di un quadro teorico estremamente dinamico e prolifico, caratterizzato da una irridu-

18 Vedi § 3.

cibile interdisciplinarietà. La proposta di connessione fra l'ontologia dell'assemblagio e l'*Actor Network Theory* con i suoi strumenti di ricerca appare potenzialmente efficace nell'ambito della sociologia ambientale non solo per la sua coerenza interna, ma soprattutto per alcune concrete opportunità in termini conoscitivi. Queste opportunità sono costituite sostanzialmente dalla possibilità di concepire una nuova unità d'analisi che abbiamo definito "a geometria variabile" e da un *focus* di indagine sociologica concentrato sulle modalità di funzionamento *in pratica* dei complessi rapporti fra scienza, tecnologia, società e natura. Sul primo punto appare importante ribadire che il concetto di assemblaggio (o di attore-rete) consente al ricercatore di operare sia sulla dimensione macro degli aggregati socio-tecnico-naturali sia ad un livello micro. Nel modello semiotico di analisi degli assemblaggi di Latour, il fuoco dell'indagine dipende sostanzialmente dalle esigenze cognitive del ricercatore che contestualmente può scegliere di approfondire le dinamiche interne ad una grande organizzazione sociale così come le strategie d'azione di un singolo individuo, senza mai perdere la connessione tra queste due entità.

Il secondo punto di forza consiste nel fatto che questo approccio concentra il proprio focus sul *come funzionano* determinate connessioni fra società e ambiente. Questo aspetto riguarda più direttamente l'utilità sociale della produzione scientifica nell'ambito della sociologia ambientale. Nello scenario attuale di crisi globale e di crescenti squilibri ambientali, l'aspetto meno deficitario in ambito accademico sembrerebbe essere, paradossalmente, quello della critica alle modalità di crescita e sviluppo e ciò è provato dal gran numero di ricerche sulla insostenibilità degli attuali regimi di consumo (o di distruzione) delle risorse naturali. Meno frequenti sono le ricerche che studiano gli equilibri della crisi[19], ovvero la *microfisica del potere* che consente a questo sistema di gestione globale di essere perfettamente funzionante e dominante. La strategia di ricerca sopra illustrata, opportunamente sviluppata e potenziata, può rappresentare un modo per entrare nei meccanismi che tengono in equilibrio le connessioni della crisi e, allo stesso tempo, per individuare alternative praticabili e realistiche (oltre che reali).

19 L'emergenza rifiuti in Campania è un chiaro esempio nel quale gli "equilibri ordinari" hanno consentito ad una condizione straordinaria, quella della gestione d'emergenza, di perdurare per oltre dieci anni. In questo caso, la comprensione della *forza* dell'emergenza non può prescindere dall'analisi empirica del sistema di relazioni fra attori locali e nazionali, imprese private, istituzioni pubbliche, organizzazioni informali e/o illegali, tecnologie di smaltimento.

Bibliografia

Archer, M. S.
1997 *La morfogenesi della società*, Angeli, Milano.

Akrich, M., Latour, B.
1992 *A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies*, in W. Bijker, J. Law (a cura di), *Shaping Technology / Building society: Studies in Sociotechnical Change*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 259-264.

Beato, F.
1998 *I quadri teorici della sociologia dell'ambiente tra costruzionismo sociale e oggettivismo strutturale*, Quaderni di sociologia, XLII, 16, pp. 41-60.

Berger, P., Luckmann, Th.
1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City (NY), Anchor Books.

Berni, S.
2000 *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, Collana Monografie, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università di Siena.

Bhaskar, R.
1979 *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

Callon, M.
1986 *Some elements of sociology of translation: domestication of scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay*, in J. Law (a cura di), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* London, Routledge, pp. 196-223.

Callon, M., Latour, B.
1981 *Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so*, in K. Knorr-Cetina, A. V. Cicourel (a cura di), *Advances in Social Theory and Methodology. Towards an Integration of Micro and Macro-Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 277-303.

Carolan, M.
2005 *Realism without reductionism: toward an ecologically embedded sociology*, Human Ecology Review, 12, 1, pp. 1-20.

Crespi, F.
1999 *Ontologia e teoria dell'agire sociale in Margaret S. Archer*, Studi di Sociologia, 37, 3, pp. 283-293.

DeLanda, M.
1997 *A Thousand Years of Nonlinear History*, Zone Books, New York (tr. it., *Mille anni di storia nonlineare. Rocce, germi e parole*, Instar, Torino 2003).
2006 *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory And Social Complexity*, Continuum, New York.

Deleuze, G., Guattari, F.
1980 *Mille plateaux*, Minuit, Paris (tr. it., *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 2003).

Deleuze, G.
1986 *Foucault*, Editìons de Minuit, Paris (tr. it., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002).

Demeritt, D.
2002 *What is the «social construction of nature»? A typology and sympathetic critique,* Progress in Human Geography, 26, 6, pp. 767-790.

Douglas, M., Wildavsky, A.
1982 *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley (CA).

Douglas, M.
1985 *Risk Acceptability According to the Social Aciences*, Russell Sage Foundation, New York(tr. it., *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano 1991).

Foucault, M.
1977 *Nietzsche*, *Genealogy*, *History*, in D. F. Bouchard (a cura di), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca (IL).

Funtowicz, S., Ravetz, J.
1992 *Three types of risk assessment and the emergence of post-normal science*, in S. Krimsky, D. Golding (a cura di), *Social Theories of Risk*, Praeger, Westport (CT), pp. 251-286.

Gherardi, S., Lippi, A.
2000 *Tradurre le riforme in pratica: la sociologia della traslazione*, Cortina, Milano.

Goldman, M., Schurman, R.A.
2000 *Closing the «Great Divide»: new social theory on Society and Nature*, Annual Review of Sociology, 26, pp. 563-584.

Harman, G.
2007 *Networks and Assemblages: The Rebirth of Things in Latour and DeLanda*, Paper Workshop Ben Pimlott Lecture Theatre, Goldsmith University of London.
2008a *DeLanda's ontology: assemblage and realism*, Continental Philosophy Review, 41, pp. 367-383.
2008b *The Assemblage Theory of society*, unpublished article archived on Speculative Heresy Blog, http://speculativeheresy.wordpress.com/resources/.
2009 *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, Re.press, Melbourne.

Ingold, T.
2000 *Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
2001 *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Jones, S.
2002 *Social constructionism and the environment: through the quagmire*, Global Environmental Change,12, pp. 247-251;

Latour, B.
1987 *Science in Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA); (tr. it., *La scienza in azione*, Edizioni di Comunità, Torino 1998).
1991a *Nous n'avons jamais eté modernes: essai d'anthropologie symmetrique*, Decouverte, Paris ; (tr. it., *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera 1995).
1991b *Technology is society made durable*, in J. Law (a cura di), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination,* Routledge, London, pp. 103-131.
1996 *Petite rèflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthèlabo, Paris ; (tr. it., *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma 2005).
1999 *Politiques de la nature*, La Decouverte, Paris; (tr. it., *Politiche della natura*, Cortina, Milano 2000).
2002 *La fabrique du droit Une ethnografie du Conseil d'État*, La Découverte, Paris ; (tr. it., *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, Città Aperta, Enna 2007).
2005 *Reassembling the Social*, Oxford University Press, Oxford.

Latour, B., Mauguin, P., Teil, G.
1992 *A note on socio-technical graphs*, Social Studies of Science, 22, 1, pp. 33-57.

Lupton, D.
2003 *Il rischio*, il Mulino, Bologna.

Minervini, D.
2008 *La governance dei rifiuti: soluzioni ibride attraverso livelli e settori di policy* in A. Angelini (a cura di), *Il battito d'ali di una farfalla. Beni comuni e cambiamenti climatici*, Fotograf Edizioni, Palermo, pp. 129-159.

Murphy, R. J.
1995 *Sociology as if nature did not matter: an ecological critique*, British Journal of Sociology, 46, 5, pp. 688-707.

2004 *Technological Disasters, Natural Disasters, Environmental Disasters: Toward the Integration of Social Constructionism and Critical Realism*, relazione presentata all'Annual Meeting of the American Sociological Association, San Francisco (CA).

Milton, K.
1996 *Environmentalism and Culture Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Routledge, London.

Metzner Szigeth, A.
2009 *Contradictory approaches? On realism and constructivism in the social sciences research on risk, technology and the environment*, Futures, 41, 3, pp. 156-170.

Nietzsche, F.
1882 *Die fröhliche Wissenschaft*; (tr. it., *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 2007).
1901 *Der Wille zur Macht*; (tr. it., *Frammenti postumi* 1885-1887, in *Opere*, vol. XIII, Tomo I, Adelphi, Milano 1975).

Oliver, C.
2007 *Critical materialism in contemporary environmental sociology: a comparative exploration*, relazione all'Annual meeting of the American Sociological Association, New York.

Pawson, R., Tilley, N.
1997 *Realistic Evaluation*, Sage, London.

Pawson, R.
2002 *Una prospettiva realista. Politiche basate sull'evidenza empirica*, Sociologia e ricerca Sociale, 68/69, pp. 11-57.

Schinkel, W.
2007 *Sociological discourse of the relational: the case of Bourdieu & Latour*, Sociological Review, 55, 4, pp. 707-729.

Riflessioni sul capitale sociale
(a cura di Massimo Pendenza)

Brooklyn Bridge, New York, N.Y. questa immagine è disponibile presso la United States Library of Congress Stampe e fotografie.

Pierpaolo Donati

Che cos'è e come opera il capitale sociale secondo la sociologia relazionale

1. *Che cos'è il capitale sociale?*

Che cos'è il capitale sociale? Se si legge l'immensa letteratura degli ultimi decenni sul capitale sociale (d'ora in poi abbreviato in CS) questa domanda non trova una risposta chiara e convincente. Non ci sarebbe nulla di male se queste risposte, pur parziali, potessero trovare un minimo di compatibilità e di convergenze fra loro. Ma il fatto è che, al contrario, le tante concezioni del CS, oltre a creare una grande confusione, si elidono a vicenda. C'è chi intende il CS come una entità reale e c'è chi vi vede solo una metafora ovvero un artificio teorico o metodologico. C'è chi lo definisce come risorsa dell'individuo e chi invece lo pensa come risorsa di una intera collettività.

In numerosi contributi precedenti, ho chiarito le questioni di fondo (i *cleavages*) che distinguono le differenti semantiche del CS. Ne ho identificate tre (individualistica, olistica e relazionale). Non ho qui lo spazio per ritornare sui temi che ho chiarito in scritti precedenti, soprattutto per mostrare che gli approcci correnti sono spesso confusamente mescolati assieme. In questa sede, mi propongo di illustrare la terza semantica, che è ancora scarsamente presente nel dibattito internazionale, cioè la semantica relazionale, intesa non già in una maniera generica, ma in quanto espressione della mia specifica sociologia relazionale[1]. In un secondo

1 Il presente testo in parte riprende alcuni saggi precedenti (in particolare Donati 2003, 2007) e in parte presenta nuovi argomenti. Vengono introdotti i riferimenti alle più recenti ricerche empiriche e soprattutto viene presentato un nuovo *insight* circa i rapporti fra CS e beni re-

passaggio, questa semantica relazionale del CS viene messa alla prova per mostrare che essa individua effettivamente una realtà *sui generis*, non già un puro artificio metodologico o teorico e che, come tale, va intesa come superamento dell'ipotesi Tocqueville-Putnam sul ruolo delle associazioni nelle democrazie moderne. In terzo luogo, elaboro il quadro concettuale più generale, ossia la teoria relazionale, del CS. Sostengo che il CS è una proprietà e qualità specifica di certe relazioni sociali, le quali nascono nei mondi della vita e nelle sfere civili, per poi essere utilizzate nelle altre sfere sociali, in particolare nel mercato economico e nel sistema politico-amministrativo, con i loro apparati e reti organizzative. Si può allora comprendere il perché e il come le teorie politologiche vedono il CS come risorsa del sistema politico, ma non ne comprendono né le modalità di creazione, né le modalità di sviluppo (in generale, lo vedono come adesione ad una cultura civica esistente per tradizione su un dato territorio). D'altra parte, le teorie economiche vedono il CS come risorsa del mercato, per 'fluidificare' le transazioni economiche, e così facendo incorrono in una serie di deficit analoghi, speculari e simmetrici, rispetto alle carenze degli approcci politologici (in generale, essi ricorrono al CS per spiegare il miglior funzionamento del sistema economico così come i politologi fanno nei riguardi del funzionamento del sistema politico). Solo un approccio di natura sociologica può mettere in luce il carattere propriamente relazionale del CS, e mostrarne le dinamiche generative e di utilizzazione, di mera consumazione oppure di generazione/rigenerazione. Termino il saggio proponendo un nuovo schema di analisi del CS che, a mio modesto avviso, consente di superare le maggiori controversie oggi presenti nel dibattito internazionale.

2. *Le semantiche del capitale sociale*

In una serie di scritti precedenti, a cui debbo per forza di cose rimandare, ho individuato tre tipi di semantiche, ovviamente semplificando molto: le semantiche *individualistiche* (che intendono il CS come risorsa degli individui, considerati come singoli attori oppure come nodi di una rete ovvero come utilizzatori di opportunità

lazionali, utile sia all'indagine empirica sia agli interventi sociali e di politica sociale. Questo testo, rispetto ai precedenti, mette in luce il carattere di entità reale del CS e il modo di intendere il suo valore sociale aggiunto (VAS).

offerte da un contesto); le semantiche *olistiche* (che intendono il CS come proprietà delle strutture sociali e culturali, ovvero come *asset* di una collettività); le semantiche *relazionali* (che intendono il CS come una proprietà delle relazioni sociali, ovvero delle reti di relazioni sociali) [cfr. Donati 2003, 2007]. Si potrebbero qui citare e commentare varie opere che hanno proposto altre tipologie[2]. Di fatto, a me pare che la mia tipologia, per quanto semplificante, rimanga sempre valida anche dopo gli ultimi contributi. Nelle figure 1 e 2 sintetizzo questa premessa che ha il solo scopo di chiarire il significato dei concetti a cui farò poi riferimento nel testo.

Fig. 1- Alcune fra le principali definizioni di CS.

Autore	*Definizione di CS*	*Approccio*
G. Loury (1977)	Il CS è "l'insieme delle risorse che inerisco-no alle relazioni familiari e all'organizzazione sociale della comunità e che sono utili per lo sviluppo cognitivo o sociale di un bambino o di un giovane. Queste risorse sono differenti per differenti persone e possono costituire un vantaggio importante per i bambini e gli adole-scenti nello sviluppo del loro capitale umano"	Micro-sociale individuale
P. Bourdieu (1980, 1997)	Il CS è l'insieme delle relazioni sociali che un attore (individuo o gruppo) possiede e può mobilitare per promuovere i propri interessi. È essenzialmente legato alla classe sociale di appartenenza degli individui e si distingue dal capitale economico e culturale	Strutturalista strumentale individuale

2 Se fosse disponibile più spazio, si dovrebbero esaminare le opere di autori come Bagnasco *et al*. 2001; Portes 1998; Chiesi 1999; Barbieri 2005; Field 2004; Cartocci 2007; Tronca 2007, 2008. Ne citerò solo alcuni su punti specifici. Sulle tipologie più recenti cfr. Pendenza 2000, 2008, 225-228; Scanagatta, Maccarini 2009, 28.

J. Coleman (1988, 1990)	Il CS è la relazione sociale in quanto offre le opportunità di accedere a certe risorse per l'azione razionale, individuale o corporata (di un gruppo), e assume varie forme, fra le quali le principali sono: obbligazioni e aspettative reciproche (fiducia), canali informativi, norme sociali.	*Rational choice* individuale in un quadro di opportunità strutturali
R. Putnam (1993, 1995)	Le forme del capitale sociale sono risorse morali generali della comunità e possono essere distinte in tre principali componenti: la fiducia (e più in generale valori pro-sociali), norme e obbligazioni morali, reti sociali di attività dei cittadini (specialmente associazioni volontarie)	Culturale politologico
F. Fukuyama (1999)	Il capitale sociale consiste nelle norme e nei valori che promuovono un comportamento cooperativo fra individui e gruppi sociali. La fiducia, le reti sociali, la società civile, non sono CS, ma nascono dal CS che è primariamente una obbligazione 'simbolico-religiosa'	Culturale simbolico (tradizione religiosa)
R. Burt (1997) N. Lin, K. Cook, R. Burt (2001)	Il CS, visto come complemento situazionale del capitale umano (= insieme dei talenti dell'individuo), consiste nel poter far fruttare le dotazioni individuali tramite migliori connessioni nella rete sociale in cui si vive e si opera, avendo fiducia in "certi altri" con i quali vengono scambiati sostegni reciproci; in breve, il CS è il vantaggio competitivo (*asset*) che deriva dall'occupare una certa posizione in reti che sono osservate come mercati differenziati; ha maggiore CS chi più esercita funzioni di intermediazione (*brokers*)	Strutturalista (*network analysis*)

Fig. 2 – Tre paradigmi del CS, connotati dalle caratteristiche (distinzioni) che definiscono il CS.

Paradigma A (individualista-strumentale)	*Paradigma B* (olista-comunitario-espressivo)	*Paradigma C* (relazionale)
CS come risorsa individuale (è posseduto dall'individuo)	CS come risorsa collettiva (è posseduto da un gruppo sociale, una comunità, una entità collettiva)	Il CS non può essere 'posseduto' dall'individuo né da una collettività, in quanto consiste di relazioni dinamiche che mediano i rapporti fra individuo e collettività
CS come risorsa strumentale (serve, è utile, per altri scopi non inerenti la relazione sociale come tale)	CS come risorsa espressiva (è un valore in sé, uno scopo in sé, per il valore affettivo, etico, politico, civico, estetico che ha; detto anche *principled* o *consummatory*)	Il CS ha un valore strumentale ed espressivo in relazione al punto di vista; in generale il CS si rivela in entrambi i modi, seppure in momenti e sotto aspetti diversi
CS come legame con l'esterno (CS in quanto *bridging* o *linking*, cioè "connettitore" rispettivamente in modo orizzontale fra reti dello stesso livello oppure verticale fra reti di differenti livelli)	CS come legame interno (CS in quanto *bonding* o *communal*, cioè come connettivo o legame comune all'interno di una cerchia)	Il CS come legame è interno o esterno a seconda del punto di vista, del momento o della situazione: in generale è l'uno e l'altro, seppure sotto aspetti diversi e in diversi momenti o funzioni (si pensi ad una associazione nazionale di associazioni locali)

La fig. 1 elenca le principali definizioni 'originarie' di CS e la fig. 2 ne propone una sistemazione in tre differenti paradigmi A, B, C, che mi astengo qui dal commentare [cfr. Donati 2003].

3. *La sfida: si può dimostrare che il CS è una entità reale e non una metafora o una finzione?*

3.1. *La necessità di un nuovo approccio*

Dal punto di vista della sociologia relazionale, che è basata sul realismo critico, analitico ed emergenziale, una entità sociale è reale se produce effetti propri, ossia se causa effetti che non sono spiegati dalle sue singole componenti (ossia da ciò che vi apportano i singoli attori). Vorrei mostrare che il CS è una entità reale e non fittizia con riferimento alla famosa tesi Tocqueville-Putnam circa l'influenza delle associazioni civili sulla democrazia. La domanda che propongo è: gli studi sul CS hanno apportato qualcosa di più e di nuovo rispetto al teorema di Tocqueville secondo cui quanto più numerose e floride sono le associazioni tanto più forte è la democrazia e lo sviluppo economico-sociale? Nello specifico: il concetto di CS presentato da Putnam [cfr. Putnam 1993] nella sua indagine sul rendimento istituzionale delle Regioni italiane, e poi nei successivi lavori *Bowling Alone* [cfr. Putnam 1995, 2000] e *Better Together* [cfr. Putnam, Feldstein e Cohen 2003], aggiunge qualcosa di rilevante alla teoria tocquevilliana?

Se si intende il CS come *civicness*, come fanno Putnam e Cartocci [2007], a me pare, non si aggiunge molto alla teoria di Tocqueville. Semplicemente si usa un altro linguaggio per dire più o meno le stesse cose[3]. Il dibattito, allora, come di fatto è avvenuto, finisce prima o poi per concentrarsi sul problema se il CS aumenti o diminuisca, senza entrare troppo nella definizione del CS. La tesi inizialmente sostenuta da Putnam secondo cui il CS degli Usa sarebbe in una fase storica di declino è stata oggetto di numerose obiezioni[4], al punto che l'Autore

3 Anzi, secondo alcuni, ad esempio Lichterman [2006], il pensiero di Tocqueville rimane ancora più istruttivo e più creativo di chi parla di capitale sociale. Come poi dirò, l'errore di questi autori, tutti politologi, è quello di usare il concetto di CS come sinonimo di impegno civico o civismo, il che oblitera il carattere relazionale del CS, che, per l'appunto, Tocqueville non ha esaminato. Per questo vengono avanzate proposte, come quella di Lichterman che ritiene il concetto di 'stile di gruppo' assai più illuminante di quello di CS.

4 Tra i vari autori ricordiamo: Edwards, Foley e Diani [2001]; Prakash e Selle [2004]; Wollebaek e Selle [2004]. Il loro intento principale è stato quello di comprendere se la partecipazione alle associazioni aumenti o meno, e in che modo e misura, il CS (gene-

l'ha in parte rivista. Per quanto io possa vedere, la teoria di Putnam rientra nella categoria delle teorie indecidibili (nel senso di non falsificabili) per il seguente motivo. Essa misura il CS con il numero delle associazioni e degli aderenti. Ma identificare il CS con le associazioni è *ingannevole* per vari motivi, innanzitutto perché se le persone non partecipano alle associazioni, o partecipano in modo contingente o sotto certe condizioni, non è detto che si crei la relazionalità propria del CS. Di più. Anche supponendo che le persone partecipino attivamente, non è detto che le associazioni di cui si parla generino effettivamente dei beni relazionali (potrebbero anche emergere dei 'mali relazionali'), intenzionalmente o meno. In altri termini, la teoria di Putnam è ingannevole perché la quantità di associazioni può generare, ma anche non generare CS, e però la teoria stessa non permette di verificarlo[5].

Alcuni autori, visto che il dibattito è entrato sempre più nelle secche di una certa confusione e indecidibilità, sono arrivati a sostenere che la nozione di CS aggiunge poco o nulla alle nostre conoscenze, e comunque ha un valore aggiunto molto scarso. Secondo questa visione, il concetto di CS non individua una realtà che abbia una consistenza propria, distinta da ciò che è già incluso nel fatto di fare associazioni civiche e quindi di appartenere a certe reti sociali. Tutt'al più, la nozione di CS offre il vantaggio di sintetizzare (eventualmente con un indice) le informazioni rilevanti circa le diverse forme di fiducia, reciprocità e cooperazione che implica.

Altri autori hanno preso ancora un'altra posizione: essi ritengono che la nozione di CS, pur non apportando conoscenze aggiuntive, sia comunque "una utile metafora". Le metafore più utilizzate sono di due tipi: la *metafora del CS come appartenenza culturale*, propria di una prospettiva culturalista, che vede il CS come il risultato (risorsa di 'posizionamento' adeguato e competente tra le diverse cerchie sociali: primarie e secondarie; formali e informali) di valori e pratiche

ralmente inteso in senso politologico), e se quest'ultimo persista o sia in declino nei vari paesi e regioni del mondo, e con quali effetti sui processi politici.

5 Le opere di Putnam hanno comunque alimentato un ampio dibattito a livello internazionale. I politologi hanno messo al vaglio le sue tesi sul CS (concepito come *civicness*) quale *humus* della democrazia e molti economisti hanno cercato di capire l'influsso del CS sullo sviluppo economico di un territorio. In Italia, sono soprattutto note le ricerche di Bagnasco, Piselli, Cartocci, Sciolla.

culturali da cui derivano specifiche strategie di avvicinamento e distanziamento, di chiusura e apertura; la *metafora del vantaggio*, propria di una prospettiva utilitarista, che vede il CS come complemento contestuale del capitale umano di un attore razional-strumentale. Un esempio di questa secondo tipo è l'affermazione di White secondo cui "una società con una ricca rete di relazioni e una diffusa partecipazione alle organizzazioni della comunità fiorirà, e gli individui che possiedono grosse accumulazioni di capitale sociale saranno avvantaggiati rispetto agli altri che ne hanno di meno" [White 2002, 255]. La metafora del CS *come appartenenza* ad una comunità culturale rischia di depotenziare il ruolo attivo della soggetto nel generare le relazioni che fanno CS, mentre la metafora del CS *come vantaggio (competitivo)* corre il rischio di sopravvalutare il ruolo della razionalità strumentale dell'individuo nell'uso del CS. In ogni caso, espressa in termini di metafora, la teoria del CS non aggiunge molto a quanto già sapevamo senza di essa. Ci si chiede, allora, se la nozione di CS introduca effettivamente un concetto nuovo, cioè senza equivalenti, capace di offrire un valore aggiunto alle nostre conoscenze (dà nuove informazioni?). In che senso possiamo affermare che la teoria del CS dice effettivamente qualcosa di nuovo?

In campo sociologico, il tentativo di mostrare l'utilità e la novità del concetto di CS ha imboccato ad un certo punto la strada della "analisi delle reti sociali". La notevole produzione della *network analysis* è stata presa e applicata come *proxy* del CS [cfr. White 2002]. Questa linea si rifà chiaramente a Simmel. Si potrebbe anche dire che rilegge Toqueville attraverso Simmel. Ai sociologi, infatti, è noto che la sociologia nord-americana (scuola di Chicago) è sorta e si è sviluppata valorizzando grandemente il pensiero di Simmel, che in Europa ha invece avuto meno seguito, almeno nella prima metà del Novecento. Accostare la nozione di CS a quella di rete sociale è diventato un *mainstream*. Questa linea di ricerca ha dato interessanti contributi sul piano metodologico. Per esempio, utilizzando le nozioni di reti *bonding* e reti *bridging*, ha introdotto la distinzione fra CS *bonding* e CS *bridging*. Tuttavia, bisogna fare attenzione. Se la nozione di *newtork* e di CS possono essere usate in modo intercambiabile, si è inevitabilmente di nuovo condotti a chiedersi: perché mai abbiamo bisogno di una nozione così spuria e problematica – ideologicamente connotata in senso 'capitalistico' – come quella di CS? In sostanza, ritorna la domanda: la nozione di CS ci dice realmente qual-

cosa di nuovo e diverso rispetto a quanto sapevamo in precedenza, sulla base della sociologia (delle associazioni) di Tocqueville, magari integrata dall'analisi sociologica delle reti (risalente a Simmel), che non a caso si sono incontrate e fuse negli Stati Uniti assai prima e in maniera più profonda che in Europa?

Per rispondere a questa domanda, non bastano strumenti metodologici: occorre fare un passo in avanti nella teoria sociologica. Dobbiamo cercare un nuovo approccio teorico al CS, che lo interpreti sia come concetto generale, sia come concetto specificatamente riferito alle reti sociali di carattere associativo. Per accedere ad una tale visione del CS, occorre molto di più di una metafora delle reti: occorre, come poi dirò, un approccio "emergenziale" [cfr. Donati 2004].

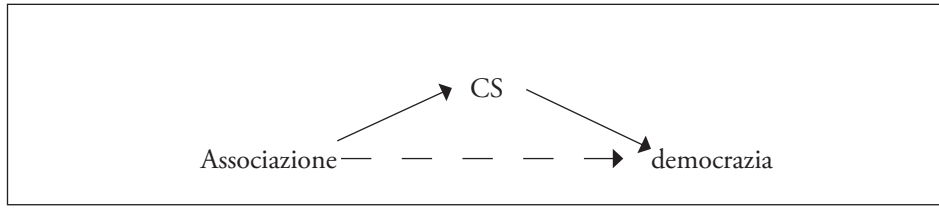
3.2. *Le tesi del presente contributo*

In questo contributo, mi propongo di esporre un tale approccio. Esso deve assolvere il compito di mostrare che il CS è una realtà diversa dalla semplice nozione di una relazione o di una rete sociale di persone conosciute (le cosiddette 'conoscenze', in inglese *acquantancies*) che gli individui usano per trarre determinati vantaggi. Tale approccio deve mostrare che l'equazione tratta da Tocqueville per cui [democrazia = f (numero e forza di associazioni civiche)] qualora sia priva della nozione di CS è problematica e non risolutiva, mentre diventa esplicativa e comprendente se si introduce la nozione di CS. In altri termini, l'equazione diventa: [Y (democrazia) = f (tipo e qualità del CS, numero e forza delle associazioni)].

In breve, l'ipotesi che qui avanzo sostiene che il concetto di CS apporta nuove conoscenze a patto che il CS sia osservato come un fattore *sui generis* che non è già presente nel concetto tocquevilliano di associazione civica. Per comprendere questo punto, occorre vedere il CS come *variabile interveniente* che può modificare l'esito delle reti sociali sulle strutture o istituzioni sociali esistenti. Per stare al tema di Tocqueville, per esempio, le relazioni fra associazioni (civili) e democrazia (istituzioni democratiche). In breve: se e come le associazioni civiche producano democrazia dipende da come opera il CS (fig.3). Il discorso potrebbe essere am-

pliato considerando un altro esempio o ambito, quello dello sviluppo economico (quindi del funzionamento dei mercati, dei vari mercati caratterizzati da diverse modalità di scambi), ma in questa sede non posso farlo per ragioni di spazio[6].

Fig. 3 – Il CS come variabile interveniente.



L'esistenza di una entità *reale* come il CS si dimostra così: di fatto, le associazioni di per sé producono meno o nessuna democrazia se non c'è un fattore interveniente *che produce quell'effetto* (il valore sociale aggiunto del CS). Questa impostazione consente di differenziare le varie forme di reti relazionali (per esempio associative) e di valutare il loro apporto differenziale agli esiti che indichiamo con il termine 'democrazia' (se si vuole, come struttura politica e insieme socioculturale). Infatti, la mia tesi afferma che la teoria del CS introduce nell'equazione di Tocqueville [democrazia = f (associazioni)] fattori esplicativi che non sono immediatamente visibili nel termine 'associazioni' e contribuiscono a vederne le diverse modalità di essere e agire. In particolare, il fatto di introdurre il CS come variabile interveniente porta a vedere che:

1. coloro che fanno parte delle associazioni vi entrano avendo un CS diverso fra loro; queste asimmetrie non sono irrilevanti per la capacità dell'associazione di produrre CS; 2. non basta essere associati per produrre CS; il tipo e la quantità di CS che viene prodotto dipende dal tipo (quantità e qualità) della partecipazione dei singoli; 3. le reti sociali che si sviluppano dalle associazioni non sempre ope-

6 L'importanza degli aspetti economici è comunque di tutto rilievo. Per rendersene conto basta citare Portes, Sensenbrenner [1993], i quali definiscono il CS come "quelle aspettative nei confronti dell'azione all'interno di una collettività che influenzano le mete economiche e il comportamento finalizzato dei suoi membri, anche se queste aspettative non sono orientate verso la sfera economica".

rano a favore della democrazia e/o dello sviluppo economico, perché ciò dipende dalla loro cultura. Queste constatazioni rimandano alla necessità di formulare una teoria generale del CS, la quale deve mostrare che esiste una differenziazione del CS per riferimento ai diversi "mondi associazionali" (di cui quelli "civici" di tipo toquevilliano sono solo una parte) e al loro modo di influire sulla democrazia politica.

4. *I limiti della visione lib-lab del CS*

Per comprendere il senso del CS come variabile interveniente al livello *meso*, occorre superare la visione *lib-lab* della società in generale e del CS in particolare. L'esistenza di definizioni molto diverse di CS pone problemi relativi al sistema di osservazione (approccio, paradigma, metodologia, singole teorie: cfr. Donati 2006) con cui operiamo l'osservazione. Molti problemi non sono ancora stati risolti dagli studiosi semplicemente perché vengono utilizzati sistemi di osservazione che utilizzano approcci, paradigmi, metodologie differenti e non comparabili[7].

Per farla breve, grossomodo a partire dagli anni 1970, si sono sviluppati due grandi filoni di ricerca, che sintetizzo a scopi euristici. Da un lato, c'è stata una fioritura di ricerche che hanno evidenziato come molte disuguaglianze sociali siano imputabili al fatto che *gli individui* hanno delle *chances* di vita diverse a seconda della quantità e qualità delle relazioni sociali significative di cui possono disporre nel loro contesto di vita come mezzi per ottenere aiuti e risorse. Su ciò hanno richiamato l'attenzione autori divenuti famosi, come Granovetter e poi Bourdieu e Coleman, tutti autori molto sensibili ad un impianto concettuale – in senso lato – di tipo economicistico. Ovviamente, le associazioni offrono un terreno privilegiato di relazioni significative con persone che possono essere fonti di risorse strumentali. Sulla base di queste premesse, si è sviluppata in seguito una tradizione di studio del CS che è stata denominata "*micro-relazionale*".

Dall'altro, c'è chi ha osservato che certe comunità territoriali (comunità locali, distretti industriali, ecc.) e anche intere aree geografiche (Regioni o addirittura

7 Per una rassegna aggiornata dei problemi metodologici si vedano Forsé 2008 e Tronca 2008.

Paesi) prosperano di più nella misura in cui hanno uno *stock* o *asset* di CS, definito in termini di tradizioni culturali collettive, e segnatamente di culture civiche, che favoriscono l'impegno civico, la cooperazione associativa, la democrazia politica, e così via. Questa seconda linea ha espresso un approccio al CS che può essere denominato "*macro-strutturale*".

Le due modalità di considerare il CS (micro e macro, individualista e olista) sono rimaste per un certo tempo separate fra loro, fintanto che non ci si è posti il problema di connetterle fra loro. Ciò che io voglio sottolineare è il fatto che i due "tipi" sopra delineati (micro e macro), per quanto vengano teorizzati come del tutto distinti, di fatto sono usati in modo "puro" solo molto raramente nell'osservazione-ricerca empirica. La gran parte degli studiosi cerca di cogliere il CS come una risorsa di beni e/o contatti o legami sociali che in parte deriva dall'agire individuale e in parte dai vincoli strutturali. Per la più parte delle teorie, la natura del CS è quella di una risorsa attivata da individui che giocano in un contesto strutturale vincolato. In tal modo, la gran parte degli autori mescola e combina assieme i due paradigmi micro e macro in vari modi. Le variazioni nei modi di leggere il CS attraverso i *mix* combinatori di individualismo e olismo metodologici hanno prodotto una definizione assai diffusa di CS che io chiamo *lib-lab* (o *mix lib-lab*) del CS. Quest'ultima consiste nel fatto che il CS è visto come una risorsa a disposizione della libera azione dell'individuo (lato *lib*), ma è condizionata dalla posizione "vincolata" che l'individuo occupa in una struttura sociale (lato *lab*). Il CS è l'attributo individuale di un bene posizionale. Così come io la definisco, la concezione *lib-lab* del CS è caratterizzata dal fatto che essa considera la relazione sociale in modo strumentale, *come un "veicolo" di risorse strutturali* (le quali sono soggette al governo politico, lato *lab*) che gli individui usano in un modo o nell'altro in base ai loro gradi di libertà (lato *lib*)[8].

8 Sarebbe utile fare una rassegna di questi *mix*. Non essendoci spazio, basterà citare due nomi emblematici: Bourdieu e Coleman. Autori come Degenne e Forsé [1994] danno una certa prevalenza al versante olista strutturale (*lab*). Altri autori danno prevalenza al versante micro-relazionale [cfr. Barbieri 2005]. Ma si richiamano sempre a vicenda. Un tentativo di andare oltre la conflazione *lib-lab* è stato fatto da Tronca [cfr. Forsé, Tronca 2005] che si distacca da questi *mix* in quanto propone una particolare combinazione chiamata "interazionismo strutturale".

Ebbene, il punto che intendo sottolineare è che la visione *lib-lab* del CS non offre una lettura adeguata delle reti associazionali. La ragione basilare sta nel fatto che il *micro-macro link* è operato in modo da rendere residuale il livello *meso*. La lettura del CS come risorsa o attributo individuale di un bene posizionale porta a vedere le associazioni come realtà segmentarie, stratificate o funzionali, negando le loro peculiari qualità relazionali. I livelli micro e macro sono considerati come poli opposti e complementari che debbono essere combinati e mescolati fra loro, il che avviene trattando le loro relazioni in modo quasi sempre conflattivo (con conflazioni dall'alto, dal basso o centrali)[9]. Il livello meso del CS diventa il più delle volte una forma di conflazione centrale, in cui individui e strutture si generano a vicenda senza che si possano distinguere le loro diverse proprietà, poteri ed effetti.

5. *Un nuovo approccio al capitale sociale: la prospettiva relazionale*

5.1. *La novità dell'approccio ralazionale*

La novità introdotta dall'approccio relazionale sta nell'assumere il punto di vista secondo cui *il CS è una qualità delle relazioni sociali*, e non già un attributo degli individui o delle strutture sociali o un loro mix. Il livello meso è considerato quello "focale", perché a partire da esso si può comprendere meglio come vengono attivati e operano gli altri due livelli, micro e macro. Da queste premesse si può sviluppare una visione, che chiamo di pluralismo societario del CS (e dell'intera società), che è nettamente distinta, e per certi versi senz'altro alternativa, a quella *lib-lab*. L'approccio relazionale parte da un concetto di capitale come relazione sociale. Il capitale non è inteso come una "cosa". Non è un bene o anche una relazione che ammetta l'equivalenza funzionale (per mezzo del denaro o altro). Il capitale – in senso lato – è ciò che valorizza una relazione sociale, ciò per cui una certa relazione sociale ha uno specifico valore, e non un altro valore, e che, quindi, configura la forma di quella relazione.

9 Sui vari tipi di conflazione si veda Archer 1997.

Il "capitale", in altre parole, non è inteso come concetto analogo a quello di una somma di denaro o di un patrimonio immobiliare o mobiliare. Non è 'una dotazione', ovvero un *asset* di un territorio, di una cultura, di un'organizzazione, di una religione, o di un individuo. Bensì è una forma relazionale. CS, allora, è quella *forma di relazione che opera la valorizzazione di beni o servizi attraverso* scambi che non sono né monetari, né politici, né clientelari, né di 'puro' dono, ma *scambi sociali di reciprocità basati sulla fiducia*. Laddove la reciprocità non è un "dare per avere" (*do ut des*), ma è uno scambio simbolico[10] che rimanda ultimativamente al dono come motore della relazione sociale in un circuito di prestazioni e controprestazioni sovrafunzionali reciproche. La reciprocità è un dare senza calcolo monetario sapendo che, quando ne avrò la necessità, qualcun altro – che fa parte della rete di appartenenza (entro cui si colloca la dimensione associazionale) – mi aiuterà. Dare, ricevere e contraccambiare sono azioni normativamente attese entro un gruppo sociale che condivide la cultura della reciprocità. La gratuità è attesa e praticata come motore che dà l'avvio al circuito della reciprocità, il quale poi deve sostenersi sulla base delle proprie regole e capacità di produrre beni relazionali.

5.2. *La struttura analitica del CS come relazione sociale*

In prima approssimazione, la qualità sociale che fa sì che una relazione sia CS consiste nel fatto di essere caratterizzata dalla fiducia come dono (donare fiducia), e poi da ciò che ne deriva in termini di disponibilità alla cooperazione e alla reciprocità. Come tale, per l'approccio relazionale, il CS può essere osservato (ed esiste) in due modi.

1. *Come rete intersoggettiva di un attore* (individuale o gruppale), qualora la rete sia vista come insieme di relazioni interpersonali facenti riferimento ad un insieme di attori che hanno fiducia reciproca, o possono sentire fiducia reciproca,

10 Debbo insistere nel precisare che il simbolico dello 'scambio simbolico' non significa 'fatto di aria', astratto, puramente figurativo, ma consiste invece di cose concrete che sono valutate in base a criteri di valore che rifiutano il principio funzionalistico della equivalenza monetaria o monetizzabile.

vuoi perché hanno un debito di riconoscenza nel circuito dei doni-contraccambi, vuoi perché sono disponibili ad entrarvi.

2. *Come rete strutturale di relazioni (la rete in quanto tale)* fra gli attori impersonali di un circuito di doni e contraccambi, laddove il CS esiste e opera come effetto emergente che produce e riproduce la rete relazionale come tale. In questo caso, è il modo di operare di quella rete che produce più o meno CS, oppure lo consuma. In ogni caso, il CS non va riferito né agli individui, né ad una supposta struttura già data, ma alle caratteristiche culturali, normative, finalistiche, adattative della rete relazionale come tale. Come poi dirò, tali caratteristiche possono essere comprese in modo adeguato mediante lo schema AGIL rivisto in chiave relazionale. Una nozione 'patrimoniale' di CS (come *stock*, *asset*, ecc.) è comprensibile solo se intesa come dotazione di una rete che può offrire risorse potenziali, ma la rete di relazioni deve essere compresa e spiegata come realtà dinamica e a confini variabili, e non può essere assimilata ad una struttura già data che, come una cosa, sta lì solo per costringere, vincolare ed essere usata in modo utilitaristico da un individuo razional-strumentale.

Per l'approccio relazionale, *il CS è una particolare relazione* che, per il fatto di essere *sociale*, presenta quattro dimensioni *analitiche*, le quali originano una configurazione strutturale nella quale ciascuna di esse orienta/mobilita/guida/utilizza le altre dimensioni, in gradi e modalità diverse, producendo un effetto emergente. Definire il CS come relazione sociale significa cogliere le peculiarità delle quattro dimensioni e del loro modo di interagire che produce un fenomeno emergente *sui generis*. Vediamo le quattro dimensioni della relazione come tale (sia detto una volta per tutte che si tratta di dimensioni in senso analitico, e non empirico).

1. *La dimensione "economica"* del CS consiste nel fatto che la relazione in gioco è suscettibile di essere usata come un mezzo o risorsa strumentale. Non tutte le relazioni hanno questa suscettibilità. Certe relazioni gerarchiche, per esempio, non possono essere usate in questo modo da parte di chi sta in posizioni inferiori, a meno che non subentrino altre condizioni (come l'amicizia o una particolare simpatia). Il che ci porta ad osservare che, se è vero che il CS deve avere una utilità, è altrettanto vero che questa utilità può essere calcolata in vari modi, più materiali o più simbolici, più centrati sull'*ego* o sul gruppo, e così via. Se l'utilità non è materiale e immediata, ma immateriale e differita nel tempo, ovvero c'è una priorità del valore

della relazione stessa sulle cose che può trasferire, allora ci troviamo di fronte al fatto che la dimensione economica del CS è subordinata al suo valore non-economico.

2. *La dimensione "politica"* del CS consiste nel fatto che la relazione in questione è suscettibile di essere mobilitata per uno scopo condiviso dai soggetti che stanno in relazione. Non tutte le relazioni sono suscettibili di ciò. Le relazioni sociali che hanno un carattere meramente strumentale ed egoistico hanno una disponibilità limitata, contingente e condizionata ad essere mobilitate per realizzare un fine comune fra chi appartiene ad una stessa rete sociale.

3. La dimensione "normativa" del CS consiste nel fatto che la relazione in gioco deve essere regolata da aspettative fiduciarie e da norme di cooperazione e reciprocità. Non tutte le relazioni lo sono o lo possono essere, anche in una rete di persone che si conoscono e si frequentano fra loro.

4. La dimensione "valoriale" del CS consiste nel fatto che la relazione in gioco è valutata positivamente in sé (è apprezzata, promossa come tale), è un modello di senso dell'agire (l'agire ha un significato perché genera o riafferma il valore di quella relazione). Qui troviamo i modelli di valore, gli stili relazionali di vita che forniscono i criteri (la distinzione-guida) di valorizzazione della relazione attivata o attivabile come CS.

5.3. *La peculiarità del CS come relazione sociale*

Molti vedono prevalentemente o solamente la dimensione economica, altri quella politica, altri quella normativa, altri ancora quella culturale. Gli equivoci di molte definizioni di CS in senso individualistico od olistico, o misto (*lib-lab*), derivano dal ridurre il CS ad una di queste dimensioni (A, G, I, L) o ad una loro combinazione aggregativa, senza vedere il carattere emergenziale della relazione che chiamiamo CS. A queste visioni parziali, si può obiettare che il CS non è la risorsa (la bicicletta) che un individuo può mobilitare (per esempio averla in prestito) usando in modo strumentale la sua relazione con chi può procurargliela. Ma *è la relazione stessa se e in quanto si tratta di una relazione che ha la potenzialità di essere sorgente di uno scambio sociale che avviene in una maniera sui generis*, non di

tipo commerciale né politico, ma come azione finalizzata ad uno scopo che opera attraverso la fiducia e norme cooperative, mobilitando le risorse accessibili.

Il CS è sia un *explanans* che un *explanandum*. È un *explanans* quando opera come variabile indipendente, in quanto, pur essendo il prodotto di una dinamica precedente che l'ha generato, attua la propria causalità. Ed è un *explanandum* (una variabile dipendente, un *outcome*) in quanto viene prodotto *ex novo*. In ogni caso *emerge* come relazione *sui generis* da un *interplay* fra le componenti delle relazioni sociali (e solo quelle) che valorizzano la relazione e il suo riconoscimento come fonte di uno scambio di reciprocità. Questa relazione è originaria, nel senso che è dotata di poteri e proprietà autonome: non è né una mera proiezione di qualità o proprietà dell'individuo (tantomeno delle sue qualità psicologiche), né un puro effetto strutturale del sistema sociale (comunità o società locale, ecc.), anche se è attivata dagli individui e deve tener conto delle condizioni contestuali. In altri termini, il CS non è una relazione qualunque, e neppure una relazione di generica conoscenza reciproca e scambietà fra attori. È una relazione nella quale il bene o servizio è incorporato in modo inestricabile e infungibile con tre qualità: 1. se la relazione viene meno, viene meno anche il bene o servizio; 2. il bene/servizio implica sempre un debito, che è una relazione, nella forma di una disponibilità al contraccambio (sta in un circuito di doni e contraccambi); 3. il circuito relazionale ha le qualità di ciò che genera insieme fiducia, cooperazione e reciprocità (non sono CS, quindi, quelle relazioni che implicano potenziale sfiducia, paura dell'altro, gerarchia o comando, come quelle mafiose). In altri termini: mentre il concetto di rete sociale è neutro dal punto di vista valoriale, il concetto di CS ha invece una valenza positiva.

Facciamo un esempio banale, ma istruttivo. Se io ho bisogno di usare una bicicletta per un giorno, e non la possiedo né penso di comperarla, la posso avere in vari modi. Il primo è quello di affittarla in un negozio; in questo caso pago il prezzo dell'affitto; quando la riporto al negoziante, lui valuterà il mio uso della bicicletta in base al contratto di affitto; se sono stato nei termini dell'accordo, tutto ok, se l'ho rotta o se la riporto in ritardo mi farà pagare il danno o l'uso supplementare. Ciò perché il servizio richiesto (l'uso della bicicletta) assume qui il carattere di un bene privato in un mercato di transazioni economiche regolate secondo regole commerciali. Un secondo modo è quello di chiedere una bici-

cletta in prestito ad un amico. In questo caso, la relazione di amicizia diventa CS perché mi consente di avere la bicicletta passando attraverso la fiducia e la disponibilità cooperativa di un amico: ma la bicicletta che userò è la stessa come se l'avessi affittata dal negoziante? Certamente no, per vari motivi: il primo è che non la potrei avere se l'amico non avesse un certo grado di fiducia e disponibilità cooperativa verso di me; il secondo è che, quando gliela riporto, non rispondo delle condizioni della bici nei termini contrattuali di mercato, ma in base alla nostra relazione di amicizia: se l'ho rotta, posso riparare in tanti modi, non necessariamente quello di pagare il danno monetario, ecc., se la porto in ritardo basterà una scusa o una promessa di restituzione del favore. Il bene/servizio di uso della bicicletta è incorporato in una relazione che implica un debito, nella forma di una disponibilità al contraccambio (sta in un circuito di doni e contraccambi). Chiamo l'amicizia "bene relazionale" proprio perché mi consente di avere beni/servizi in una forma di CS che ha un valore positivo perché genera beni sociali attraverso fiducia, cooperazione e reciprocità, non per paura o comando o ricatto o altro, che sono qualità tipiche di quel tipo di relazioni che siamo soliti chiamare 'mafiose', ancorché abbiano l'apparenza di relazioni di amicizia.

Evidentemente, il CS non è la bicicletta in quanto tale o il suo uso, come alcuni pensano[11], ma è la relazione di amicizia con chi me la presta, laddove l'amicizia intesa può essere intesa come un bene relazionale creato in precedenza (schema morfogenetico) che viene rinnovato. Per inciso: da questo esempio si vede come il bene relazionale non sia la particolare 'gentilezza' dell'incontro umano con il negoziante che ti affitta la bicicletta, com'è nella teoria di Benedetto Gui, secondo il quale i beni relazionali sarebbero quelle relazioni interpersonali che hanno un valore su cui investire nelle attività o transazioni economiche [cfr. Gui 1996], perché rendono più umana (ovvero "civile") l'economia [cfr. Gui 2003; in proposito, si vedano i commenti in Colozzi 2005]. Certamente, intendere il CS come generato da un bene relazionale già esistente e rigenerativo di esso (ovvero generativo di un altro bene relazionale) implica

11 Intendere il CS come relazioni utili per avere delle 'cose', per quanto simboliche, è proprio di Bourdieu e degli autori che lo seguono, e ancora alcuni autori che interpretano in senso economicistico certi passaggi della teoria di Lin [2000], di Burt [1997], di Lin, Cook e Burt [2001], come fa ad esempio Barbieri [2005, 347-348].

assumere che il CS sia un'entità che è portatrice di felicità, altrimenti sarebbe generativo di un male relazionale. Tuttavia i tre concetti (CS, bene relazionale, felicità) devono essere distinti. Possiamo generalizzare il discorso affermando che il CS *è la relazione propria dei beni relazionali* in quanto li genera e ne è rigenerato (sempre secondo lo schema morfogenetico). Vediamo che cosa ciò possa significare.

6. *Capitale sociale associazionale e beni relazionali*

6.1. *Le associazioni generano sempre CS?*

Le associazioni sono CS, ovvero hanno CS, per il solo fatto di essere associazioni? In molti studi, che dicono di riferirsi a Tocqueville, sembra che le associazioni siano sinonimo di CS o lo abbiano per il solo fatto di essere associazioni civiche. Ma per la teoria relazionale ciò non è vero. Le associazioni – anche quelle civiche – non sono di per sé CS, e comunque non hanno CS solo per il fatto di essere associazioni. Se l'associazione fosse sinonimo di CS, ci basterebbe il teorema di Tocqueville, integrato da apporti di analisi delle reti come quelli derivati da Simmel, e nulla di più. Non ci sarebbe bisogno di creare un concetto nuovo (quello di CS) per dare un nome a cose vecchie, già conosciute. Il CS sarebbe allora nient'altro che un'entità culturale (cultura civica, *civicness*). Ma non è così. Il CS identifica una nozione distinta e realmente nuova solo se lo si intende in senso relazionale. Per dirla in breve, il CS non è sinonimo di associazione, perché un'associazione può avere o produrre più o meno CS, può anche non produrlo, può solo consumarlo, può produrlo o averlo solo in una sua parte (una rete specifica interna all'associazione) e non in altre parti.

Per comprendere questo, chiediamoci: perché la gente si associa? In scritti precedenti [cfr. Donati 1991, cap. 3; Donati 1995], ho svolto una teoria sociologica delle associazioni, dalla quale traggo qui semplicemente l'idea che gli individui possono associarsi per diversi motivi, che possono essere ricondotti a quattro ordini di fattori analitici: (A) di ordine economico; (G) di ordine politico; (I) di ordine sociale (relazionale); (L) di ordine culturale (valori, stili

di vita, ecc.). Si pone la domanda: coloro che si associano (che "fanno associazione") rispettivamente in base a ciascuno di questi ordini di fattori (A, G, I, L) producono CS? Se sì, di che tipo e come lo usano? Ad un attento esame (fig. 4), possiamo dire quanto segue.

(A) Chi si associa per motivi economici non mira a valorizzare la relazione associativa come tale, ma a utilizzare tale relazione per ottenere un beneficio o guadagno, oppure per produrre un bene o servizio utile in termini di concorrenza. Se, però, lo scopo (bene o servizio) consiste nel generare una relazione sociale per il valore che ha in quanto tale (per esempio, ci si associa per svolgere attività di cura e solidarietà come forma sociale che ha bensì un valore economico, ma è svolta per trarne un profitto economico, non è mercantile), l'associazione che nasce o opera per motivi economici indiretti (fare una "altra" economia, non di profitto) può diventare produttiva di CS. Pensiamo ad esempio ad associazioni che nascono per fare micro-credito sul modello di Yunus. Sulla base di tale argomentazione, possiamo distinguere fra vari tipi di "economie". Le associazioni che stanno sul mercato di profitto generano CS solo in via derivata e di "eccedenza", non direttamente. Affinché il mercato possa essere occasione di associazioni che creano CS, occorre che le transazioni (interazioni) prestino un certo tipo di attenzione alle relazioni sociali. Il mercato tipicamente capitalistico non lo fa. Esso consuma CS. Può generare CS solo se paga il suo debito a fattori per così dire esterni all'autoreferenza dell'economia, ossia se incorpora valori etici. Ma allora diventa un "mercato etico". In altri termini, affinché l'economia generi CS deve trattarsi di una economia che considera le relazioni sociali (e il loro contesto) *come un argomento della funzione economica*. Nel mercato capitalistico classico, le imprese usano il CS a fini economici piuttosto che produrlo, ma nella nuova economia civile le imprese possono diventare produttrici di CS (per esempio quando si orientano a programmi di responsabilità sociale verso la comunità).

(G) Chi si associa per motivi politici mira ad uno scopo che riguarda la presa del potere politico e la sua gestione, o comunque una influenza su di esso. Anche qui le relazioni sono considerate in modo strumentale. L'associazione politica solo indirettamente può valorizzare le relazioni sociali come CS. Ciò è possibile in certe culture politiche e non in altre. Per esempio, le sfere pubbli-

che delle istituzioni politico-amministrative possono produrre un CS civico, che alimenta e viene a sua volta alimentato da movimenti collettivi aventi una valenza politica. Ma si tratta di adesione a valori e modelli di comportamento valutati in base a criteri politici di partito, non per la qualità delle relazioni sociali che possono generare.

(I) Chi si associa per motivi di integrazione sociale mira a produrre solidarietà sociale. Sono queste le associazioni propriamente sociali (di promozione sociale) e le sfere civili delle associazioni non lucrative. Esse sono quelle potenzialmente più produttive di CS perché, quando sono sfere di relazioni che operano in base alla reciprocità sociale (se e quando sono veramente tali) hanno il CS come loro DNA costitutivo. Tuttavia, il fatto che lo siano o meno, di più o di meno, dipende dalla loro capacità di riflessività [cfr. Solci 2009].

(L) Chi si associa per motivi di un valore espressivo (motivi culturali) mira a generare e rigenerare valori espressivi. Per esempio, gruppi religiosi, gruppi educativi, teatrali, musicali, gruppi di consumo riflessivo. Nel fare questo, possono generare o meno CS. Ciò dipende dal se e dal come valorizzano le relazioni sociali e umane in quanto tali. Le sfere della famiglia e quelle delle reti informali (gruppi amicali, di vicinato, di prossimità) sono associazioni di questo tipo. Esse generano un tipo di CS (detto primario) che è diverso dal precedente (detto secondario, non perché abbia meno importanza, ma perché è più impersonale), in ragione della dversità del modo di essere (significato e funzioni) di queste forme associative.

In linea generale, i fattori di ordine economico (A) e politico (G) *usano* il CS, ma non lo producono, se non in via derivata. Propriamente parlando, chi genera in maniera diretta il CS sono i fattori di solidarietà sociale (I) e di valore culturale (L) (fig. 4). Cioè i fattori dell'integrazione sociale, in quanto distinti dai fattori dell'integrazione sistemica. Ma anche questi ultimi non lo producono sempre e comunque. Lo fanno solo se valorizzano la qualità delle loro azioni con una certa riflessività.

Fig. 4 – Le diverse modalità di associarsi e il loro CS.

AGIL dei motivi associativi	*Ambiti*	*Generazione di CS* (nei suoi vari tipi: famigliare, parentale, comunitario allargato, civico) (*)	*Uso di CS* (nei suoi vari tipi: famigliare, parentale, comunitario allargato, civico) (*)
A Motivi economici	Sfere private di mercato	Il CS è generato nelle relazioni intersoggettive che eccedono la funzionalità delle transazioni-interazioni economiche	Il CS è usato in modo strumentale per i parametri economici (profitto, produttività, ecc.)
G Motivi politici	Sfere pubbliche delle istituzioni politico-amministrative	Il CS è generato come *civicness* da istituzioni e movimenti collettivi di tipo politico	Il CS è usato in modo strumentale per il potere politico
I Motivi di integrazione sociale (relazionali)	Sfere civili delle associazioni non lucrative	Il CS è generato come mezzo simbolico generalizzato di interscambio delle reti associazionali (gruppi secondari), ossia come reciprocità	Il CS è usato per creare reti secondarie di interscambio sociale simbolico nelle reti associazionali (gruppi secondari) che operano in base alla reciprocità
L Motivi culturali	Sfere della famiglia e delle reti informali	Il CS è generato come mezzo simbolico generalizzato proprio delle famiglie e reti informali (gruppi primari), ossia come fiducia primaria	Il CS è usato per alimentare reti primarie di solidarietà (famiglie, reti informali, gruppi primari) che attivano relazioni di dono

(*) Sui quattro tipi di CS: cfr. Donati e Colozzi 2006a, 2006b.

Perché le sfere di associazione sociale (I) e di valore culturale (L) "generano", e non solamente "usano", CS? Perché in quelle sfere: 1. la relazione sociale ha un valore in sé, e 2. i beni/servizi sono incorporati nella relazione. Questi sono, appunto, i beni relazionali. Il CS non è sinonimo di associazione *sic et simpliciter*, ma solo delle forme associazionali che si configurano come beni relazionali.

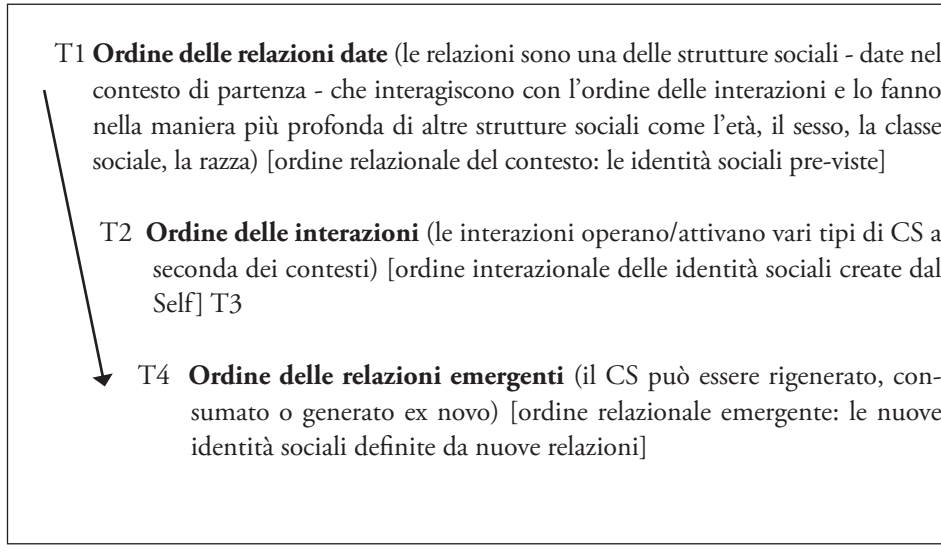
6.2. *Il CS contraddistingue i beni relazionali*

Ecco allora la teoria relazionale del CS. Il CS è un tipo di bene sociale che consiste non già in una dotazione o proprietà individuale delle persone, né in una dotazione o proprietà collettiva di una struttura (o istituzione) sociale, ma in una certa configurazione della rete di relazioni a cui, come persone, partecipiamo per realizzare un bene che non potrebbe esistere fuori di quella relazione. Tale configurazione può essere attuata solo da persone, con le loro identità, interessi, motivazioni. Ha una realtà *sui generis*, che è extra- e sovra-individuale, la quale consiste non già in una struttura che determina l'agire degli individui (conflazione dall'alto verso il basso, *downward conflation*), né è un effetto prodotto dalla semplice interazione fra gli individui come tali (conflazione dal basso verso l'alto, *upward conflation*), né tantomeno è una confusione fra ciò che costituisce la struttura sociale e ciò che gli individui sono (*central conflation*), bensì consiste in quello che, a questo punto, vorrei chiamare "*l'ordine della relazione*". Propongo qui, per la prima volta, l'espressione "*ordine della relazione*" avendo all'orecchio il famoso saggio di Goffman [1998] sull'"ordine dell'interazione" (che tanta influenza ha avuto su quegli economisti che oggi parlano dell'economia delle interazioni sociali: ad esempio, cfr. Gui, Sudgen 2005). Nella sociologia goffmaniana, l'ordine dell'interazione è il *rituale* (un modello di regole) che deve essere seguito in certe occasioni (momenti o eventi che prescrivono un certo modo di comportarsi, per esempio secondo regole di etichetta o nel servire con accuratezza al banco di un bar o in un ufficio pubblico che rilascia dei certificati). Tale rituale, secondo questo approccio, consente determinati "giochi" da parte degli individui che lo abitano.

Possiamo osservare il CS da questa prospettiva (fig. 5). Secondo Goffman [1998, 82-95], l'interazione sociale è un certo modo di confrontarsi con il rituale proprio di una situazione da parte di un *self* (*ego*) che gioca le sue facce con gli

altri (*alter*). Possiamo osservare il CS da questa prospettiva (fig. 5). Se adottiamo la teoria di Archer [2006], queste facce, o "personificazioni", possono essere concettualizzate come Io, Me, Noi, Tu (*I-Me-We-You*). La relazione è la struttura sociale che fa da sfondo e contesto per l'interazione. Essa è costituita da una quantità di attributi, referenze, proprietà, tra cui l'età, il sesso, la classe sociale, la razza (etnia), la cultura di appartenenza: è, se si vuole, il CS considerato nella sua dimensione di appartenenza culturale. Ciò che avviene nel tempo dell'interazione tra il Self e le sue identità sociali (*Me, We, You*) (nell'intervallo T2-T3) dipende dal contesto dell'ordine relazionale che lo precede (al tempo T1) e non può non avvenire dentro di esso, ma al contempo genera nuove relazioni, e dunque può riprodurlo o modificarlo: in altri termini, l'interazione può consumare o rigenerare il CS o generare un nuovo CS nelle relazioni delle varie identità sociali del Self. In ogni caso, quando è generato o rigenerato, il CS si presenta come effetto emergente (al tempo T4).

Fig. 5 – La morfogenesi del CS nel tempo (T1-T4) come modificazione dell'ordine delle relazioni attraverso l'ordine delle interazioni.



L'ordine della relazione è il *framework* o configurazione o assetto contestuale caratterizzato da un tipo modale di relazioni (modale nel senso che esiste un modo di relazionarsi tipico e specifico di quel contesto, per un certo tipo di attori). L'ordine relazionale è un assetto di forme e contenuti (o significati dell'agire) che prevedono aspettative normative tra un certo tipo di attori che sono connessi da una specifica rete (che può essere una famiglia, una parentela, un gruppo amicale, una comunità locale, una associazione civica, ecc.). Dunque, comporta bensì un rituale, ma è più di un rituale, perché è il modo di essere di una certa sfera sociale. Le sfere sociali possono essere concettualizzate in base a come trattano le relazioni. Possiamo individuare quattro tipi esemplari di sfere (fig. 6).

(A) Le sfere che trattano la relazione sociale in modo *neutrale* o neutralizzante (nel senso che la relazione ha un valore in linea di principio neutro – né positivo né negativo - per quel contesto), il che è tipico del mercato lucrativo di beni privati, anche se il dare valore positivo alla relazione può favorire le transazioni (ma le transazioni soggiacciono a regole non relazionali).

(G) Le sfere che trattano la relazione sociale in modo *indifferenziato* (nel senso che non fanno differenza fra una relazione e l'altra, anche se possono conferire loro un significato positivo), il che è tipico dell'apparato politico-amministrativo.

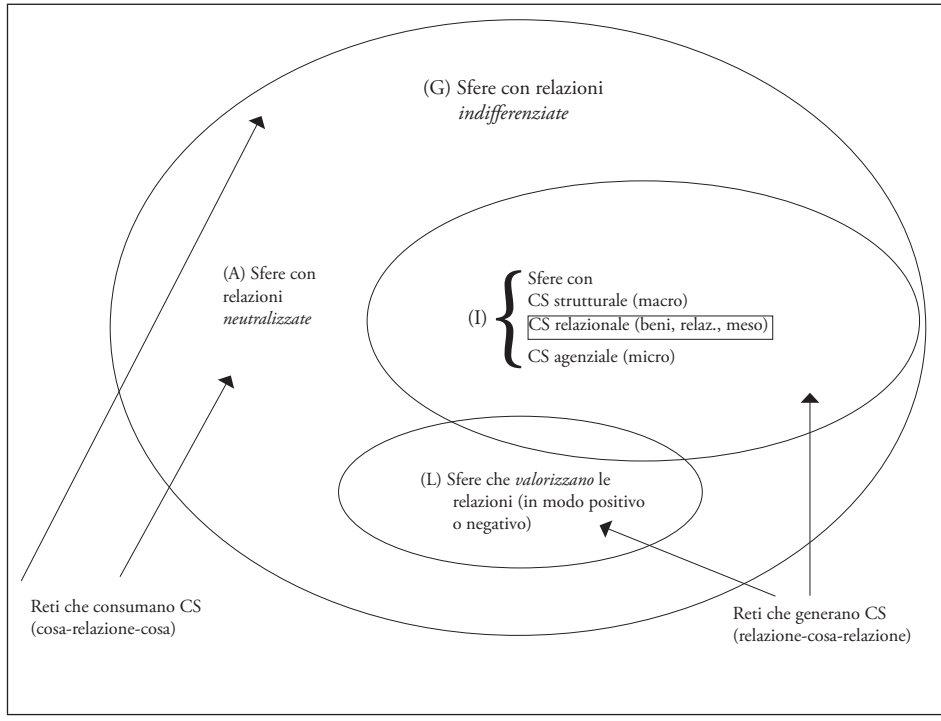
(I) Le sfere che valorizzano le relazioni come fonti di *integrazione o coesione sociale*, attraverso scambi (sociali, non economici e non politici) che operano a partire da relazioni sociali e usano mezzi e risorse per arrivare a produrre relazioni sociali (secondo la sequenza: relazione-cosa-relazione). Qui si generano quelle reti che, di volta in volta, ci capita di osservare rispettivamente come CS strutturale o macro o generalizzato (cultura civica, *civicness*), come CS relazionale o meso (beni relazionali), o come CS micro o individuale (agenziale).

(L) Le sfere culturali (non primariamente mosse da motivi economici, politici, o anche di coesione sociale) che considerano la relazione in modo *valutativo*. La valutazione può essere *positiva* (quando le relazioni sono viste come risorse e fattori abilitanti: beni relazionali) oppure *negativa* (quando le relazioni sono viste come legami vincolanti e costrittivi che generano patologie, come in certe famiglie e reti informali totalmente chiuse: mali relazionali).

Ne discende che (fig. 6), mentre le sfere delle relazioni neutralizzate e indifferenziate consumano CS (perché strumentalizzano le relazioni sociali per trasfor-

mare cose in altre cose, cioè seguono la sequenza cosa-relazione-cosa), le sfere che valorizzano le relazioni sociali e le promuovono a fini di integrazione e coesione sociale generano CS (se e in quanto seguono la sequenza relazione-cosa-relazione, cioè usano le cose per generare relazioni).

Fig. 6 – Gli spazi della società che generano e consumano il CS secondo il modo di considerare la relazione sociale.



Il f*ramework* qui presentato (fig. 6) fornisce uno strumento (l'AGIL relazionale) utile per osservare una qualsivoglia rete di relazioni (di soggetti mercantili, politici, istituzionali, civili, familiari, informali). Esso indica che il nucleo generativo del CS consiste dei beni relazionali di quei gruppi sociali, non di singoli individui o di strutture sistemiche, che traggono alimento culturale dalle sfere che valorizzano positivamente le relazioni fiduciarie, cooperative e di reciprocità.

Una serie di ricerche sul campo hanno verificato la validità empirica di queste asserzioni [cfr. Donati, Colozzi 2004a, 2004b, 2006a, 2006b; Di Nicola 2006; Donati, Colozzi 2007; Donati, Tronca 2008; Rossi, Boccacin 2006a, 2006b; Scanagatta, Maccarini 2009].

7. *Chi genera il capitale sociale*

Chi genera allora il CS? Per vederlo, propongo di compiere due passi. Il primo è quello di assumere che il CS sia un genere specifico di relazioni sociali. Ma attenzione. L'approccio relazionale non assume solamente che "il CS inerisce alle strutture di relazioni fra attori", come afferma Coleman [1988, 98], secondo il quale il CS si presenta come un insieme di opportunità e risorse a disposizione dell'individuo che fa la sua scelta razionale. Per l'approccio relazionale, il CS *consiste* di processi relazionali, ossia comporta il fatto che l'individuo attivi un certo tipo di azioni reciproche con altri significativi e che, come effetto di queste azioni reciproche, ne risulti una specifica *relazionalità emergente*. Il CS è una relazione di fiducia, ma non una fiducia qualunque, bensì una fiducia che induce a cooperare, e non a cooperare in una maniera qualunque, bensì a cooperare in termini di reciprocità, e non come scambio utilitaristico di equivalenti, ma come scambio simbolico. Queste relazioni (o strutture di relazioni) dipendono dagli individui o dai sistemi sociali? Né dagli uni né dagli altri, benché questi siano i termini delle relazioni, ma dalle relazioni stesse in quanto fenomeno emergente.

Il secondo passo è quello di identificare se e come le varie sfere sociali producano questo tipo di relazioni. Dobbiamo comunque sempre distinguere fra le attese normative e le effettive realtà empiriche, che possono non essere conformi. In accordo con lo schema AGIL dei beni sociali, esistono quattro tipi di sfere (fig. 7), in cui vengono prodotti quattro tipi di relazioni differenti, che possono dar luogo (o meno) ai vari tipi di CS.

(G) Nella sfera civica, vigono relazioni vincolanti per la collettività e il CS si presenta come "bene pubblico" o civico (e per questo sono possibili comportamenti da *free rider*).

(A) Per contro, nelle sfere puramente mercantili, le relazioni sono neutrali o irrilevanti, perché i comportamenti nelle prestazioni debbono prescindere dalle relazioni interpersonali. Il CS viene qui usato, ma non generato, ossia è un uso e consumo dell'individuo. Se accade il contrario, per esempio la nascita di una amicizia fra produttore e consumatore, allora siamo in presenza di un "altro" mercato. Così possiamo dire che nasce l'economia civile, quando la transazione mercantile viene ibridata da una rete di CS che sarà però di uno dei due tipi seguenti.

(I) Nelle sfere della integrazione o coesione sociale, le relazioni sono il centro, il fulcro, la ragione di essere delle relazioni stesse. Benché siano possibili comportamenti anti-sociali, queste sfere hanno come funzione e modo di essere la generazione di CS secondario, cioè di beni relazionali secondari (il termine secondario indica il carattere impersonale, anziché *face-to-face*, delle relazioni, come si hanno nelle organizzazioni di certe dimensioni, anche di terzo settore).

(L) Nelle sfere dei gruppi primari (famiglie, reti amicali e di prossimità), è normale che ci si attenda che le relazioni siano valorizzate al massimo come bene in sé. Benché anche qui siano possibili comportamenti anti-sociali, e sia prevedibile l'uso strumentale di queste reti, tuttavia qui le relazioni sono promosse come risorse e generano CS primario (*face-to-face*), cioè beni relazionali primari che le altre sfere non possono generare.

Questi tipi di relazioni (sfere relazionali di CS) non sono trasferibili, né intercambiabili, né necessariamente connessi, proprio perché ognuno di questi ordini relazionali ha la sua propria specificità, ossia può produrre (o non produrre) beni relazionali e questi ultimi sono differenti fra loro. Inoltre, bisogna vedere quando il CS viene osservato rispettivamente come prodotto e/o come risorsa. Qui torna utile l'equazione (o meglio la formula di trasformazione) fra capitale sociale e beni relazionali, in quanto i beni relazionali possono essere osservati come CS solo sotto certe condizioni, che sono quelle di una condivisione volontaria e intenzionale fra persone. Quando le relazioni – anche quelle di fiducia – sono puramente anonime e impersonali, è più difficile che si generino beni relazionali, dato che questi ultimi richiedono relazioni intersoggettive dotate di intenzionalità e senso reciproco per generare una autentica socialità inter-umana.

Alcuni autori esaltano l'importanza del legame sociale, ma pensano che esso possa essere generato da diritti individuali (cioè come bene privato: A di AGIL fig.7), assicurati in modo vincolante dal potere politico (cioè G di AGIL fig. 7), e ciò per ragioni di uguaglianza sociale, sostenuta da azioni di discriminazione positiva. Dal punto di vista della sociologia relazionale, questa concezione e le relative politiche sociali, sostanzialmente *lib-lab* perché centrata sulla combinazione di diritti individuali protetti dal potere politico (A-G), è assai debole nel generare legami sociali, che comunque risultano provvisori e contingenti. Se questo tipo di legame sociale sia sufficiente a rendere coeso il tessuto sociale e a generare un CS significativo può essere lasciato alla ricerca empirica. Ma finora le risposte mi paiono negative.

Fig. 7 – Quattro aree di relazioni sociali differenziate in base ai gradi di libertà degli attori e al tipo di beni prodotti.

	Beni non competitivi	Beni competitivi
Attore Vincolato (non sovrano)	G Le relazioni sono vincolanti (ammette il free rider) (CS civico)= beni strettamente pubblici	I Le relazioni sono prosociali nei gruppi secondari (ammette comportamenti anti-sociali) (CS secondario) = beni relazionali secondari
Attore Libero (sovrano)	L Le relazioni sono prosociali nei gruppi primari (ammette comportamenti anti-sociali) (CS primario) = beni relazionali primari	A Le relazioni sono irrilevanti (comportamenti a-relazionali) (CS ad uso e consumo individuale) = beni strettamente privati

N.B: Il concetto di 'prosociale' indica reciprocità, fiducia, cooperazione; il concetto di comportamento anti-sociale indica la mancanza di tali caratteristiche o il loro contrario.

Siamo così in grado di rispondere alla domanda su chi genera CS. Per la teoria relazionale, il capitale è una *relazione di produzione*, nel senso che avere, produrre, gestire capitale significa avere una disponibilità relazionale su risorse – materiali e non materiali – per produrre beni e servizi. Tale relazione è *sociale* in quanto può significare una delle seguenti cose (fig. 8): 1. che è una disponibilità su risorse pubbliche-collettive per generare beni pubblico-collettivi (in questo caso la relazione è pubblica); 2. che è una disponibilità individuale nelle interazioni interindividuali (in questo caso la relazione è individuale); 3. che è una disponibilità di una associazione organizzata (in questo caso la chiamiamo relazione secondaria); 4. che è una disponibilità di una comunità o gruppo primario (famiglia, gruppi di vicinato o amicali: in questo caso la chiamiamo relazione primaria).

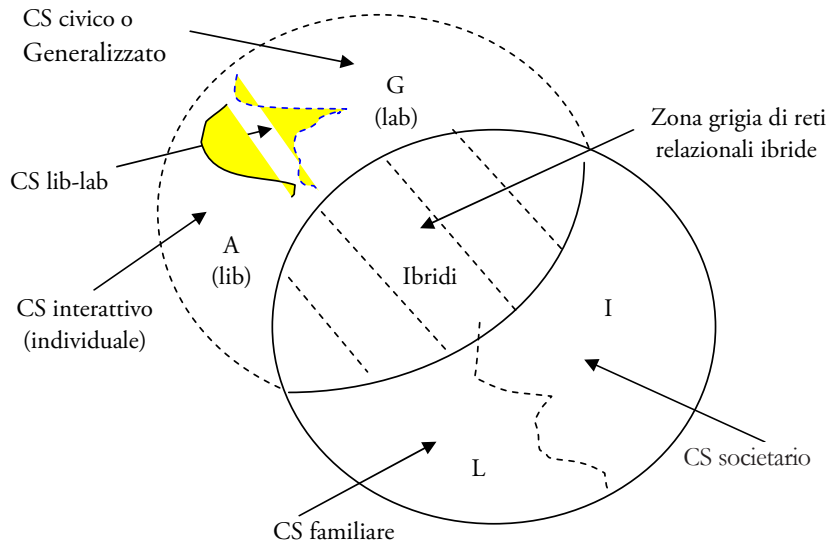
Nei casi 1. e 2., il CS viene creato e riprodotto solo per essere consumato, perché nel caso 1., la relazione è una risorsa ad uso dell'individuo che se ne serve per tramutare una cosa privata in un'altra cosa privata (la relazione intermedia la sequenza: cosa privata-relazione-cosa privata); nel caso 2., la relazione è una risorsa per produrre un bene/servizio pubblico che, nel momento di essere prodotto in quanto bene/servizio collettivo, rende superflua la relazione fra gli individui (la relazione intermedia la sequenza: cosa pubblica-relazione-cosa pubblica). In entrambi i casi, la relazione gioca un ruolo strumentale, non è definitoria del bene prodotto, che, una volta ottenuto, può fare a meno della relazione. Nei casi 3. e 4., invece, la relazione sociale è prodotta per essere bensì usata, ma il suo uso non la consuma, né la rende superflua, bensì la rigenera, la valorizza e la rilancia proprio in quanto è la relazione che "fa" (costituisce) il bene/servizio di cui si parla. Ciò avviene in ambiti sociali diversi, con effetti che possono essere positivi o anche negativi, e in certi casi anche patologici: 3. è l'ambito delle associazioni, 4. è l'ambito della famiglia e delle reti informali. Sintetizzo il tutto nella fig. 8.

Fig. 8 – Tipi di relazioni che generano forme diverse di CS (e il suo rovescio, i mali relazionali)

	Tipi di relazioni sociali	Effetti adeguati (beni relazionali)	Effetti patologici (mali relazionali)
(i) A	Relazione (neutrale) che serve da strumento per produrre beni privati	La sequenza è: Bene privato → relazione sociale → bene privato (CS individuale)	Mercificazione della relazione
(ii) G	Relazione indifferenziata	La sequenza è: Bene pubblico (collettivo) → relazione sociale → bene pubblico (collettivo) (CS civico o generalizzato)	Immunizzazione dalla relazione
(iii) I	Relazione valorizzata per generare associazione (più o meno organizzata formalmente)	La sequenza è: Relazione sociale → bene relazionale secondario → relazione sociale (CS secondario o societario)	Produzione di cerchie secondarie chiuse secondo interessi o identità di tipo corporativo, mafioso, fondamentalista, ecc.
(iv) L	Relazione valorizzata per generare una comunità primaria (famiglia e gruppi informali)	La sequenza è: Relazione sociale → bene relazionale primario → relazione sociale (CS primario)	Produzione di reti primarie chiuse di tipo particolaristico in senso affettivo e simbolico (per es. familismo amorale, nuove comunità tribali, ecc.)

Siamo così in grado di comprendere meglio come vanno le cose nei vari ambiti o sfere sociali in cui operano i diversi tipi di relazioni. La fig. 9 illustra visivamente quanto detto sinora, mettendo in luce dove si collocano i vari tipi di CS, le relative forme associative, e in particolare il CS *lib-lab* e la zona grigia di reti relazionali ibride.

Fig. 9 – La mappa del capitale sociale.



8. *Il mondo associazionale, le reti e la differenziazione del capitale sociale*

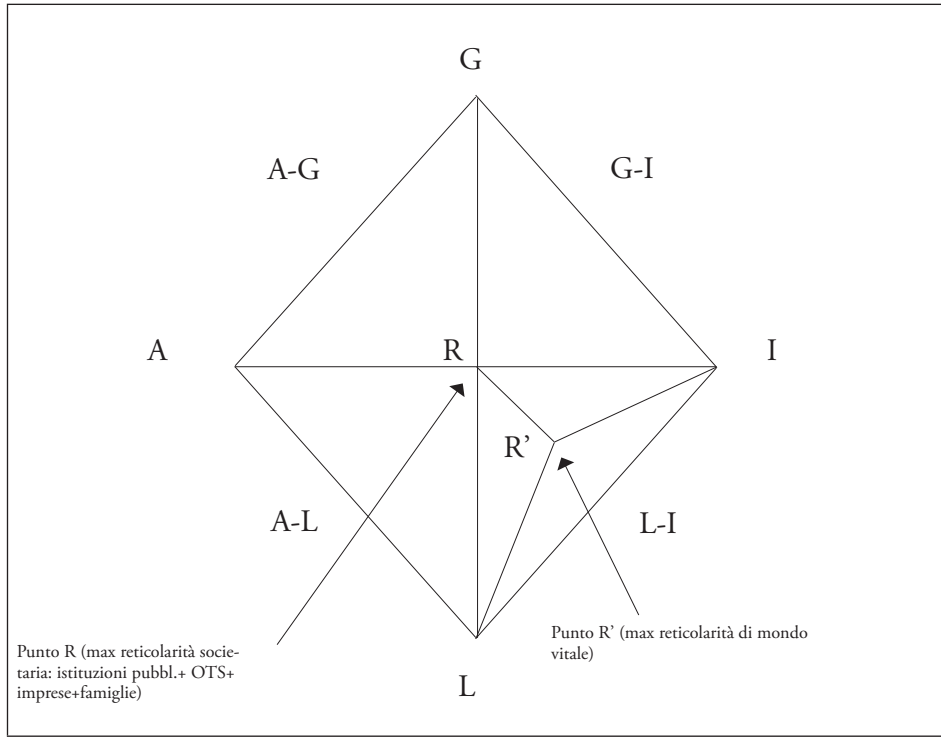
8.1. *Comprendere i diversi modi di fare associazione in rapporto al CS*

Entriamo nel mondo associazionale, quello che fa rete, cioè costruisce reti sociali, inclusi gli ibridi (di cui alla fig. 9). Propongo un diagramma (fig. 10) che è utile per comprendere le diverse modalità di fare associazione, in rapporto al modo di generare e usare le diverse forme di CS, nelle diverse sfere della società. Come ho già detto, nella sfera economica (A) si formano le associazioni economiche (di categoria, professionali, ecc.), nella sfera politica (G) quelle politiche (partiti politici, movimenti, ecc.), nella sfera dell'integrazione sociale (I) quelle sociali (organizzazioni di terzo settore e privato sociale), nella sfera culturale (L) quelle primarie (reti primarie di mondo vitale, famiglie, associazioni esistenziali, estetiche, culturali, di auto e mutuo aiuto, per la promozione di certi stili di vita o consumi, ecc.). Ebbene,

i quattro triangoli interni allo schema AGIL individuano le varie forme possibili di associazioni che combinano in varie maniere le quattro dimensioni di base.

L'area A-G contiene le forme associative che combinano attori e reti che fanno capo allo Stato e al mercato. Abbiamo qui i mix *lib-lab* che generalmente consumano, più che produrre, CS. L'area G-I riguarda le forme associative che combinano attori e reti che fanno capo allo Stato e alle organizzazioni di integrazione sociale, in particolare quelle di terzo settore. Il CS che viene generato da queste ultime è generalmente usato dalle istituzioni statali sotto la forma di un bene pubblico che viene promosso o protetto nella misura in cui serve per far fronte ai problemi della coesione sociale. L'area A-L riguarda le forme associative che stanno fra il mercato e le famiglie/reti informali. Si tratta della zona meno esplorata del CS. L'area L-I riguarda le forme associative che stanno fra le famiglie e le organizzazioni di integrazione sociale. Per esempio le reti di associazioni familiari su *single issues*, famiglie che fanno attività di *advocacy* o organizzano servizi di mutuo e auto-aiuto. Qui il CS viene prodotto in un mix di CS primario e secondario.

Fig. 10 – Le diverse forme reticolari del capitale sociale.



R è il punto di massima reticolarità societaria perché combina le quattro sfere di stato, mercato, sfere di integrazione sociale e reti famigliari/informali. Chi opera in questa sfera mostra, in genere, l'uso e la generazione più complessa di CS. R' è il punto di massima reticolarità nei mondi vitali. Analogamente si potrebbero analizzare i punti di massima reticolarità negli altri settori (A-R-G; I-R-G; L-R-A). Si comprende così l'estrema pluralità, almeno potenziale, delle forme associazionali, i loro differenziali di CS, i possibili spostamenti, transazioni e transizioni tra aree diverse. Una relazione sociale può nascere in un punto qualunque del diagramma (fig. 10) e muoversi o espandersi verso un altro pun-

to qualunque. C'è un'incessante morfogenesi delle relazioni associative. Ma non tutte producono CS, e comunque non dello stesso tipo.

Le figure 7, 8, 9, 10 si richiamano a vicenda. Esse mostrano che ad un estremo ci sono forme associazionali che producono più CS di quanto non ne consumino (è l'area L-I), mentre all'estremo opposto ci sono le forme associazionali che lo consumano assai più di quanto non lo producano (è l'area A-G). Il criterio in base al quale siamo in grado di capire se, come e dove ciò avvenga è dato dal modo di combinarsi delle dimensioni analitiche della relazione sociale in quanto costitutiva delle diverse modalità di generare e usare tipi diversi di CS.

8.2. *Le politiche sociali possono essere valutate in base al CS*

Quanto sopra esposto ha enormi implicazioni per quanto riguarda le politiche sociali. Infatti, gli interventi di *welfare* possono essere distinti per il modo in cui trattano il CS: lo possono neutralizzare, rendere indifferente, oppure lo possono generare, alimentandolo nelle forme primarie o secondarie o miste. Se analizziamo gli interventi di politica sociale, possiamo constatare l'esistenza di tre grandi modalità (che sono anche configurazioni e strategie) di promuovere il *welfare*. Le chiamo configurazioni rispettivamente di *governance* a guida mercantile, di *governance* a guida politica e di *governance* a guida societaria. Vediamole in grande sintesi.

1. *Governance a guida mercantile*. Le politiche sociali a guida mercantile sono quelle che nascono dal mondo del lavoro che si rapporta ai lavoratori, e alle loro famiglie, sotto la protezione e regolazione del sistema politico che offre loro prestazioni normative e finanziarie (incentivi e sanzioni, specie fiscali) allo scopo di massimizzare l'efficienza (produttività, competitività) del sistema economico. Il "sistema" è quello del mercato e dei lavoratori con le loro famiglie, rispetto a cui il sistema politico che opera l'intervento di politica sociale si presenta come "ambiente" (in termini di teoria sistemica). Lo sono, ad esempio, le forme di *corporate citizenship*. Esprimo la formula più astratta che sintetizza questo modello nella equazione: *[lab = f (LIB)]*. Le tutele sociali di *welfare* sono in funzione degli obiettivi economici. Il lato lib è scritto in lettere capitali (LIB) per segnalare che è prevalente (e in buona misura autoreferenziale) rispetto all'intervento politico (cioè alla funzione *lab*, di carattere equitativo, di

coesione sociale, pari opportunità, ecc.). Qui il CS è prevalentemente neutralizzato nelle relazioni mercantili, sotto l'egida dell'indifferenza del sistema politico. Il CS primario e secondario delle sfere civili rimane esterno ed estraneo.

2. *Governance a guida politica*. Le politiche sociali a guida politica sono quelle che nascono nel sistema politico-amministrativo che si rapporta ai lavoratori e alle loro famiglie tramite il mercato. Come nel caso precedente il sistema politico offre prestazioni normative e finanziarie (incentivi e sanzioni, specie fiscali), ma lo scopo non è solo quello di massimizzare l'efficienza (produttività, competitività) del sistema economico, bensì anche l'efficacia in termini di obiettivi di occupazione e sicurezza sociale. Il "sistema" è quello politico-amministrativo, rispetto a cui il sistema del mercato e dei lavoratori con le loro famiglie si presenta come "ambiente" (in termini di teoria sistemica). Lo sono, ad esempio, i progetti *Equal* per la conciliazione tra famiglia e lavoro e in generale per favorire le pari opportunità (in gran parte promosse con fondi strutturali europei). Esprimo la formula più astratta che sintetizza questo modello nella equazione: *[lib = f (LAB)]*. Le libertà sono date in funzione della regolazione politica del progetto di *welfare*. Il lato politico *lab* è scritto in lettere capitali (LAB) per segnalare che è prevalente (e in buona misura autoreferenziale) rispetto all'agire economico (cioè alla funzione *lib*, di libertà di impresa). Qui il CS è prevalentemente reso indifferente dal sistema politico e poi neutralizzato nelle relazioni mercantili. Il CS primario e secondario delle sfere civili rimane esterno ed estraneo, come nel caso precedente.

3. *Governance a guida societaria.* Le politiche sociali di carattere societario sono invece quelle che non danno dominanza ad una delle componenti (AGIL) del sistema di politica sociale, ma costruiscono una rete in cui tutti gli attori sono autonomi e interdipendenti. Alle formule lib = f(lab) e lab = f(lib) viene sostituita la formula rete = f(AGIL). La politica sociale è espressione di una rete formata da attori dei quattro sistemi: *rete = f (mercato, stato, terzo settore, quarto settore delle famiglie e reti informali)*. In questo caso, le varie forme di CS sono messe in relazione fra loro. In particolare, il CS primario e quello secondario giocano un ruolo proprio, non più residuale e marginale. Anzi: le misure di politica sociale sono osservate, valutate e implementate in termini di qualità secondo il criterio della loro maggiore o minore capacità di generare CS nelle varie sfere sociali interessate, e in particolare nei mondi vitali delle famiglie e delle associazioni civili.

L'equazione che esprime questa configurazione è: *[welfare societario = f (mercato, sistema politico, terzo settore, quarto settore delle famiglie)]*. Mercato e stato operano in rete con il terzo settore e il sistema delle famiglie. Si deve notare che, in questo assetto, nessun sistema è ambiente *esterno* dell'altro (come nei due casi precedenti), ma tutti e quattro i sistemi sono costantemente interfacciati fra loro perché essi costituiscono gli ambienti *interni*, e non già esterni, della rete societaria che persegue la politica sociale in questione. La *governance*, quindi, non è più *lib-lab*, ma assume la forma di un coordinamento aperto operato da una rete societaria. Ciò permette la massima valorizzazione del CS in tutte le sue forme, nelle sfere appropriate. Le nuove ricerche sulle "buone pratiche" nelle politiche sociali individuano questo modello in vari campi [cfr. Donati, Prandini 2006].

9. *Quale rapporto c'è fra CS e beni relazionali?*

Al termine di questa presentazione, nel lettore potrebbero sorgere degli interrogativi circa i rapporti tra i concetti di CS e di bene relazionale. Potrebbe porsi domande del tipo: sono distinti o sono la stessa cosa? Se sono distinti, qual è il loro nesso causale? Ossia: sono i beni relazionali che generano il CS o, viceversa, è il CS che genera beni relazionali? Queste domande sono molto rilevanti sia dal punto di vista teorico, sia dal punto di vista pratico. Infatti, sono decisive quando si tratta di disegnare gli interventi sociali e di politica sociale che utilizzano la prospettiva del CS come fondamentale per la inclusione e la coesione sociale, comunque la si voglia chiamare, perseguita non per via politica (su comando della legge e della pubblica amministrazione) o per via mercantile (con incentivi monetari o monetizzabili, fiscali o di altro tipo), ma attraverso il fare associazioni (reti) civili.

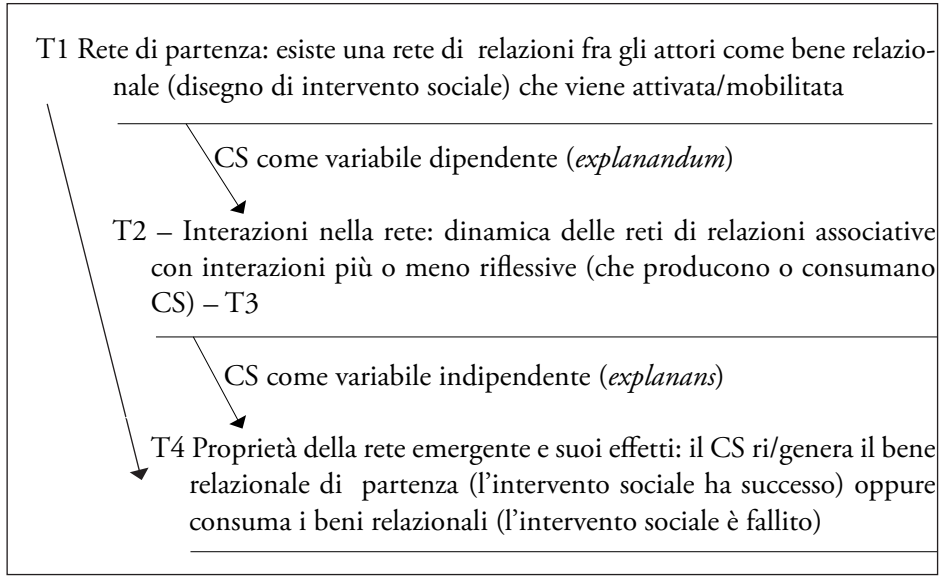
Per chiarire questo punto, propongo qui uno schema (fig. 11) che sintetizza le mie tesi di fondo, secondo le quali *il CS è un prodotto dei beni relazionali e, a sua volta, è un (ri)generatore di beni relazionali*. La ricorsività fra CS e BR relazionali è solo *apparente*, nel senso che può essere risolta introducendo lo schema morfogenetico, che tiene conto delle fasi temporali e dell'apporto autonomo di ogni elemento nel processo. In questo schema (fig. 11) si vede che (sempre semplificando al massimo):

Tempo T1: l'inizio del processo si ha quando viene organizzato un intervento (un'azione fra diversi soggetti) che attiva/ mobilita la/le relazione/i fra gli attori come bene da perseguire, come bene in sé, ossia come bene relazionale. Per esempio, dovendo organizzare un intervento di cura (nido per un bambino, assistenza domiciliare ad un anziano) lo si disegna e lo si attua mobilitando le relazioni fra l'individuo da assistere e gli attori della sua rete primaria e secondaria. Ciò genera una situazione dalla quale può emergere più o meno CS, o anche nessun CS, in termini di fiducia, cooperazione e reciprocità.

Tempo T2 – T3: che venga generato più o meno CS dipende dagli attori e dalla rete che viene ad essere creata e mobilitata. Qui gioca la riflessività degli attori e delle loro reti [cfr. Donati 2009].

Tempo T4: se nelle interazioni di rete della seconda fase la dinamica ha generato CS allora il bene relazionale di partenza viene rigenerato o anche accresciuto, mentre se nella seconda fase il CS è stato solo consumato o distrutto, non si producono beni relazionali, e anche quello di partenza scompare.

Fig. 11 – Il Valore sociale aggiunto del CS come ri/generazione di beni relazionali nel tempo (ciclo T1-T4), come modificazione dell'ordine delle relazioni attraverso l'ordine delle interazioni.



Possiamo allora parlare di un 'valore sociale aggiunto' (VAS) del CS che: 1. consiste nel ri/generare (anziché consumare, annullare, ecc.) i beni relazionali; 2. si può misurare con la capacità della rete associativa di produrre relazioni interne ed esterne che agiscono in maniera riflessiva, facendo sì che le relazioni condivise siano rese più efficaci, cioè aumentino l'efficacia operativa della rete (potenziamento di G di AGIL applicato alla rete associativa). Il VAS del CS, dunque, è la capacità di generare beni relazionali a partire da un contesto organizzato in vista di beni relazionali. In un intervento sociale, dunque, non deve esserci una circolarità confusiva fra CS e beni relazionali, ma un processo morfogenetico che segue una precisa sequenza temporale. Questo quadro evita le conflazioni fra beni relazionali e CS, li mantiene distinti e però anche relazionati fra loro.

Il VAS è la differenza fra la situazione iniziale al Tempo T1 e la situazione al termine del ciclo morfogenetico considerato al Tempo T4 (può essere positivo o negativo). Il VAS misura la capacità di una rete associativa di essere efficace *qua talis* (quindi di non essere asservita ad altro da sé), in quanto misura la sociabilità della rete, ossia se e in che misura la rete riesca a mettere in sinergia il suo bene relazionale (interno) con il CS (in tutte le sue dimensioni: *bonding*, *bridging*, *linking*), giacché l'uno ha bisogno dell'altro per produrre frutti di prosocialità.

Un esempio può essere quello della *Tagesmütter* (la cosiddetta 'madre di giorno'). Al momento in cui viene creata questa figura con un contratto per cui la madre di un bambino piccolo (0-3 anni) si assume il compito di prendersi cura di altri bambini (due o tre) della stessa età, si crea una relazione fra le famiglie coinvolte (bene relazionale). Dipende dalla seconda fase (come avvengono le interazioni tra le famiglie) far sì che le interazioni fra loro operino generando CS e non consumandolo: in altri termini, se si crea effettivamente un contesto relazionale fatto di fiducia, cooperazione e reciprocità fra i genitori dei bambini (che, per il tipo di relazione che si è instaurata si conoscono e si frequentano secondo qualità e poteri che un nido pubblico o privato organizzato in maniera burocratica o mercantile non avrebbe prodotto), allora il CS genera una rete di famiglie in cui i beni relazionali fioriscono, altrimenti l'intervento sociale prende un'altra strada.

Più in generale, il cosiddetto Terzo settore e il privato sociale sono tali quando si configurano come sfere sociali che producono inclusione sociale relazionale

attraverso un'interazione virtuosa fra bene relazionale e CS (virtuosa sia perché li incrementa a vicenda, sia perché opera con finalità prosociali, civiche o civili). La concettualizzazione che qui presento (fig. 11) risolve tutte le antitesi di cui sono prigionieri gli studi sul CS (in particolare quelli visti da autori come Portes 1998; Foley, Edwards 1999, e altri), in quanto mostra che il CS è una variabile sia dipendente sia indipendente, sia *context-dependent* sia *activity-dependent*, sia culturale (norme, valori atteggiamenti degli attori) sia strutturale (fatta di reti, organizzazioni e *linkages*), senza conflazionare tutti questi elementi e dimensioni. Per commentare a fondo tutto ciò, occorrerebbe un intero volume.

Bibliografia

Archer, M.S.
1997 *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano.
2006 *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento.

Bagnasco, A. et al.
2001 *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna.

Barbieri, P.
2005 *Le fondamenta micro-relazionali del capitale sociale*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. XLVI, n. 2, aprile-giugno, pp. 345-384.

Bourdieu, P.
1980 *Le capital social. Notes provisoires*, Actes de la recherche en sciences sociale, 3, 31, pp. 2-3.
1997 *The Forms of Capital*, in A. H. Halsey, H. Lauder, P. Brown, A. Stuart Wells (a cura di), *Education: Culture, Economy, and Society*, Oxford University Press, Oxford, pp. 46-58.

Burt, R.S.
1997 *The Contingent Value of Social Capital*, Administrative Science Quarterly, vol. 42, pp. 339-365.

Cartocci, R.
2007 *Mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia*, il Mulino, Bologna.

Chiesi, A.
1999 *L'analisi dei reticoli*, FrancoAngeli, Milano.

Coleman, J.
1988 *Social Capital in the Creation of Human Capital*, American Journal of Sociology, vol. 94, Supplement, pp. 95-120.

1990 *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 300-321.

Colozzi, I.
2005 *Cosa sono i beni relazionali: un confronto fra approcci economici e approccio sociologico*, Sociologia, a. XXXIX, n. 2, pp. 13-20.

Degenne, A., Forsé, M.
1994 *Les réseaux sociaux. Une analyse structurale en sociologie*, Armand Colin, Paris.

Di Nicola, P.
2006 *Le dinamiche di costruzione del capitale sociale: l'esperienza dell'associazionismo nella realtà veronese*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *La valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano.

Di Nicola, P. (a cura di)
2006 *Dalla società civile al capitale sociale. Reti associative e strategie di prossimità*, FrancoAngeli, Milano.

Donati, P.
1991 *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano.
1995 *Le associazioni familiari in Italia: soggetti di una nuova cittadinanza societaria*, in P. Donati, G. Rossi (a cura di), *Le associazioni familiari in Italia. Cultura, organizzazione e funzioni sociali*, FrancoAngeli, Milano.
2003 *La famiglia come capitale sociale primario*, in P. Donati (a cura di), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 31-101.
2004 *Esplorare una galassia: il privato sociale come fenomeno emergente*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna, pp. 21-54.
2006 *Introduzione*, in P. Donati (a cura di), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova.
2007 *L'approccio relazionale al capitale sociale*, Sociologia e Politiche Sociali, a. 10, n. 1, pp. 9-40.
2009 *Il ruolo della riflessività nell'agire sociale: quale 'modernizzazione riflessiva'?*, Presentazione del libro di M. S. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita*, Edizioni Erickson, Trento.

Donati, P., Colozzi, I. (a cura di)
2004a *Il privato sociale in Italia: culture e pratiche*, FrancoAngeli, Milano.
2004b *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna.
2006a *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano.
2006b *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, FrancoAngeli, Milano.
2007 *Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale*, FrancoAngeli, Milano.

Donati, P., Prandini, R. (a cura di)
2006 *Buone pratiche e servizi innovativi per la famiglia,* FrancoAngeli, Milano.

Donati, P., Tronca, L.
2008 *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, FrancoAngeli, Milano.

Edwards, B., Foley, M., Diani, M. (a cura di)
2001 *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, University Press of New England, Tufts University, Hanover-London.

Field, J.
2004 *Il capitale sociale: un'introduzione*, Edizioni Erickson, Trento.

Forsé, M.
2008 *I livelli di analisi del capitale sociale*, Sociologia, a. XLII, n. 3, pp. 7-15.

Forsé, M., Tronca, L.
2005 *Interazionismo strutturale e capitale sociale*, Sociologia e Politiche Sociali, vol. 8, n. 1, pp. 7-22.

Fukuyama, F.
1999 *Social Capital and Civil Society*, The Institute of Public Policy, George Mason University.

Goffman, E.
1998 *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma.

Gui, B.
1996 *On "relational goods": strategic implications of investment in relationships*, International Journal of Social Economics, vol. 23, n. 10/11, pp. 260-278.
2003 *Non profit e beni relazionali: un rapporto privilegiato*, Impresa sociale, n. 67, gennaio-febbraio, pp. 47-56.

Gui, B., Sudgen, R. (a cura di)
2005 *Economics and Social Interaction. Accounting for Interpersonal Relations*, CUP, Cambridge.

Lin, N.
2000 *Inequality in Social Capital*, Contemporary Sociology, vol. 29, n. 6, November, pp. 785-795.

Lin, N., Cook, K., Burt, R. (a cura di)
2001 *Social Capital: Theory and Research*, Aldine de Gruyter, New York.

Foley, M.W., Edwards, B.
1999 *Is It Time to Disinvest in Social Capital?*, Journal of Public Policy, vol. 19, n. 2, pp. 141-173.

Lichterman, P.
2006 *Social capital or group style? Rescuing Tocqueville's insights on civic engagement*, Theory and Society, vol. 35, n. 5-6, pp. 529-563.

Loury, G.
1977 *A Dynamic Theory of Racial Income Differences*, in P. A. Wallace, A. Mund (a cura di), *Women, Minorities and Employment Discrimination*, Lexington Books, Lexington MA.

Pendenza, M.
2000 *Cooperazione, fiducia e capitale sociale. Elementi per una teoria del mutamento sociale*, Liguori, Napoli.

2008 *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Portes, A.
1998 *Social capital: Its origin and Applications in Modern Sociology*, Annual Review of Sociology, vol. 24, pp. 1-24.

Prakash, P., Selle, P. (a cura di)
2004 *Investigating Social Capital. Comparative Perspectives on Civil Society, Participation and Governance*, Sage, London.

Putnam, R.D.
1993 *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1993).
1995 *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, Journal of Democracy, vol. 6, n. 1, January , pp. 65-78.
2000 *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York - London.

Putnam, R.D., Feldstein L. M., Cohen, D.
2003 *Better Together. Restoring the American Community*, Simon & Schuster, New York - London.

Rossi, G., Boccacin, L.
2006a *Le forme e l'esito societario del capitale sociale in una organizzazione multilivello di terzo settore*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *La valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano, cap.7.
2006b *Il capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore*, FrancoAngeli, Milano.

Scanagatta, S., Maccarini, A.
2009 *L'educazione come capitale sociale. Culture civili e percorsi educativi in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

Solci, R.
2009 *I beni relazionali nella ricerca sociologica: che cosa sono e quali effetti producono*, Tesi di Dottorato, Relatore P. Donati, Dottorato di Ricerca in Sociologia, Università di Bologna.

Tannian, F.X., Stapleford, J. E.
2005 *Exchange Matters: Perspectives from Social Capital, Neighborhoods, and Modern Culture*, Journal of Markets & Morality, vol. 8, n. 2, Fall, pp. 415-434.

Tronca, L.
2007 *L'analisi del capitale sociale*, Cedam, Padova, 2007.
2008 *Strategie di misurazione del capitale sociale*, Sociologia, a. XLII, n. 3, pp.17-30.

White, L.
2002 *Connection Matters: Exploring the Implications of Social Capital and Social Networks for Social Policy*, Systems Research and Behavioral Science, vol. 19, n. 3, May/June, pp. 255-269.

Wollebaek, D., Selle, P.
2004 *La partecipazione alle associazioni di volontariato contribuisce alla formazione del capitale sociale?*, Sociologia e Politiche Sociali, vol. 7, n. 2.

Massimo Pendenza

Il capitale sociale in Italia, ovvero dell'incommensurabilità dei paradigmi

1. *Il capitale sociale in Italia*[1]

In Italia, il concetto di capitale sociale (d'ora in avanti cs) deve la propria fortuna alla traduzione nel 1993 del volume di un politologo americano, R. Putnam, dal titolo *Making Democracy Work*. Il testo ha come terreno di ricerca proprio l'Italia e ripropone implicitamente una vecchia tesi sulla scarsa solidarietà sociale tra i meridionali italiani, esposta per la prima volta dall'antropologo Banfield [1958]. Secondo Putnam, l'inefficienza delle istituzioni politiche locali del mezzogiorno d'Italia rispetto a quelle settentrionali – esito della sua ricerca sul campo – può essere spiegata a partire dal più basso livello di *civicness* (virtù civica) diffusa fra la popolazione meridionale, a sua volta riconducibile alla divaricazione fra le traiettorie storiche delle due parti del Paese, influenzata dal sistema feudatario, più chiusa e concentrata sulle relazioni verticali l'area meridionale; più aperta e orientata a sviluppare le relazioni orizzontali l'area settentrionale, perché così abituata dal civismo sedimentato dal tempo delle repubbliche cittadine. La novità rispetto alla proposta banfieldiana risiede nella sostituzione della variabile esplicativa: il "capitale sociale" al posto del "familismo (amorale)".

1 Ringrazio Paolo Montesperelli e Dario Verderame per aver letto e commentato l'articolo. Va da sé che ogni lacuna è da attribuirsi esclusivamente all'autore.

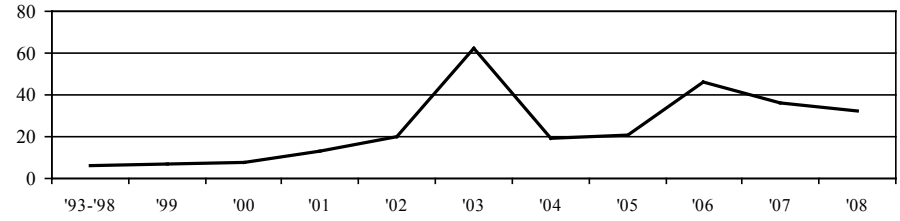
Da Putnam in avanti, il cs verrà via via ripreso in molti ambiti disciplinari e, ciò che è più importante, in modi variamente diversi e spesso contrastanti[2]. La sua forza risiede nella flessibilità, per il fatto che si presta ad essere adoperato nella maniera più appropriata per ogni oggetto di studio e per ogni campo disciplinare; la sua debolezza, invece, nella sua polivalenza e poliedricità, che ne fanno spesso un concetto vago e tendente alla onnicomprensività. In Italia, (ma non escludiamo che ciò possa essere accaduto anche in altri Paesi), il cs sembra essersi innervato in solchi già tracciati dalle sue tradizioni di studi sociali e aver subito una torsione funzionale alle caratteristiche specifiche veicolate proprio da queste. Ciò significa, in altre parole, che le ricerche italiane, anche se non hanno fatto riferimento al glossario e agli schemi veicolati dalla teoria del cs, hanno sviluppato anzitempo riflessioni in sintonia con questa, con il risultato tuttavia di subordinare il cs ad obiettivi e a percorsi cognitivi già battuti o di rilanciare questioni note e già discusse.

Nei prossimi paragrafi, cercheremo di fornire elementi a sostegno di questa tesi, soffermandoci su quegli ambiti in cui ciò è stato più evidente e dove perciò il cs ha attecchito per il terreno fertile che ha trovato. Gli ambiti sono i seguenti: 1. la tradizione delle virtù civiche italiane; 2. la modernizzazione e lo sviluppo locale; 3. il mercato del lavoro e la rete degli imprenditori; 4. la famiglia e il terzo settore. Ovviamente, non è nostra pretesa fornire un resoconto storicamente e fedelmente dettagliato degli sviluppi del cs in Italia. Nostro intento è piuttosto delineare temi e concettualizzazioni del cs in cui più evidente è stata la sua confluenza con la tradizione nostrana. In breve, anche se la selezione dei temi e degli autori è conseguenza di una nostra scelta, riteniamo soddisfacente la decisione di limitare la trattazione a queste quattro aree, perché insieme ricoprono la quasi totalità dei lavori sociologici sul cs apparsi in Italia finora, come rappresentato dalla tabella qui sotto riprodotta.

2 Sebbene questa sia la fine di quasi tutti i concetti impiegati nelle scienze sociali. Come rileva giustamente Marradi, infatti: «non c'è quasi mai un termine importante nel linguaggio delle scienze umane di cui qualche autore non abbia mai lamentato la polivocità» (Marradi 2007, 38).

Tab. 1 – Distribuzione dei titoli contenenti il lemma "capitale sociale" per sotto-disciplina sociologica e per anno di pubblicazione (Valori assoluti, Anni 1993-2008)

	93-98	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	Totali per disciplina	%
Teoria sociologica	-	4	1	4	4	10	6	10	8	9	5	61	23,1
Sociologia sviluppo	2	2	3	8	9	8	4	2	4	2	3	47	18,6
Sociologia politica	1	-	2	-	2	12	5	3	7	3	9	44	16,3
Soc.gia terzo settore	-	-	-	-	-	3	2	1	10	6	7	29	11,7
Sociologia del lavoro	2	1	-	-	2	11	-	4	6	-	-	26	9,8
Sociologia famiglia	-	-	-	1	-	11	-	-	4	3	-	19	7,2
Sociologia devianza	1	-	1	-	2	1	2	-	1	-	3	11	3,8
Sociologia educazione	-	-	-	-	1	-	-	1	4	5	2	13	4,2
Sociologia urbana	-	-	-	-	1	3	-	-	-	2	-	6	2,3
Sociologia migrazioni	-	-	1	-	-	2	-	-	1	-	1	5	1,9
Sociologia della salute	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	2	3	1,1
Totali anno	6	7	8	13	20	62	19	21	46	36	32	264	100,0
%	2,3	2,7	3,0	4,9	7,6	23,5	7,2	8,0	17,4	13,6	12,1	100,0	



La tabella riporta i dati sulla diffusione dei titoli in ambito sociologico nei quali è presente il lemma "capitale sociale", distinti per sotto-disciplina e per anno di pubblicazione. Secondo la nostra rilevazione, fino al 2008 questi risultano essere complessivamente 264. Si tratta in molti casi di opere collettanee composte di diversi contributi, molti articoli e diversi numeri monografici di riviste accademiche[3]. Ventinove sono le monografie e i volumi curati e solo in pochi casi abbiamo traduzioni di libri stranieri (Fukuyama, Field e due volumi di Putnam).

Ovviamente, non è da un punto di vista quantitativo che si apprezza la rilevanza o meno di un concetto, nonché il suo apporto alla conoscenza scientifica e alla rilevazione empirica della realtà fenomenica. È evidente però come in quindici anni il numero delle pubblicazioni con al centro il lemma "capitale sociale" abbia subito un andamento crescente, anche se altalenante, come mostra il grafico sotto la tabella. Solo negli ultimi sei anni – cioè dal 2003, momento di massima espansione di lavori dedicati o contenenti il concetto di cs, al 2009 – si conta ben l'82% dei titoli complessivamente pubblicati[4]. Seguendo una ripartizione disciplinare generalmente accettata dalla comunità scientifica sociologica, dopo

3 Solo per citare alcune delle riviste più note nell'ambito della sociologia accademica: Stato e Mercato (1999/3); Quaderni di Sociologia (2001/1); Stato e Mercato (2002/2); Inchiesta (2003/139); Foedus (2003/5); Sociologia del Lavoro (2003/91); Archivio di Studi Urbani e Regionali (2003/76); Sociologia e Politiche Sociali (2005/1); Sociologia del Lavoro (2006/1); Sociologia e Politiche Sociali (2007/1).

4 D'altra parte, il fenomeno non è solo italiano, ma mondiale. Come rileva Harper, sino ai primi anni ottanta gli articoli su riviste accademiche che avevano "capitale sociale" tra le proprie parole chiave erano poco più di una ventina; nel periodo 1991-1995 erano un centinaio e tra il 1996 e il 1999 avevano superato già oltre il migliaio di pubblicazioni [cfr. Harper 2001, 6].

la Teoria sociologica, espressione con la quale abbiamo voluto indicare titoli con al centro del discorso la discussione intorno al concetto di cs, la Sociologia dello Sviluppo è la sotto-disciplina che presenta il numero maggiore di titoli (47), circa un quinto del totale, seguita dalla Sociologia politica (44), dalla Sociologia del terzo settore (29) e dalla Sociologia del lavoro (26). Dietro vengono tutte le altre. Particolarmente interessante è l'osservazione dell'uso del concetto di cs in campo socio-economico, socio-politologico e della cosiddetta società civile (famiglia, terzo settore, devianza).

2. *Il dilemma semantico del capitale sociale*

Nell'analizzare l'estrema diversità con cui il cs è stato impiegato in Italia, è nostro obiettivo mostrare come il pluralismo semantico di cui esso è stato fatto oggetto sia anche un *rompicapo irrisolvibile*. Nel suo uso più comune, il cs si presenta infatti come una risorsa (un bene) potenzialmente a disposizione degli individui – connessi in rete o inseriti in strutture sociali coese – e da questi impiegata per conseguire obiettivi personali o condivisi (da qui anche la sua definizione di capitale). Spesso ciò che non è chiaro è: 1. se il bene ottenuto sia un "bene privato" (di *ego*), "di club" (di *ego* e del suo gruppo) o "pubblico" (di tutti); *2.* se è un bene "materiale" o "immateriale"; 3. se per cs si debba intendere ciò che l'individuo ottiene tramite il legame o la struttura sociale, appunto il bene, o piuttosto ciò che gli permette di ottenere quel bene, cioè il contatto o la struttura sociale di per sé. E, d'altra parte, è proprio questo che forse più intriga del cs: in quanto connette tanti e tali elementi apparentemente lontani tra loro, esso offre anche un quadro di lettura nuovo in cui tutti questi – livelli micro, meso e macro, risorse materiali e immateriali, attore, interazione e struttura – si uniscono in un nesso diverso e aperto alla ricerca. Per tutti, alla fine, vale comunque la convinzione che il cs rappresenti una risorsa per l'individuo, perché permette di realizzare azioni in comune, cooperative, abbassando "costi di transazione" e promuovendo azioni ad alto rischio di incertezza e di ambiguità. Con vantaggi, ovviamente, comparativamente maggiori rispetto a quelli ottenibili da comportamenti non cooperativi.

L'ambiguità, tuttavia, rimane. Essa risiede soprattutto nella difficoltà di rilevare inequivocabilmente il luogo del cs, di volta in volta: 1. la struttura; 2. l'attore, anche dentro le reti sociali; oppure, nel mezzo, 3. l'interazione. Il primo filtrato dal paradigma che possiamo definire *olista*; il secondo da quello dell'*individualismo metodologico*; il terzo – e solo in Italia – da quello *relazionale*. Un'ambiguità, infine, che si è andata nel tempo rafforzandosi, tanto che oggi si possono chiaramente distinguere tre tipi di cs: 1. collettivo; 2. individuale (con o senza la "rete"); 3. relazionale. Così differenziati:

Capitale sociale collettivo. Con questa espressione ci si riferisce in genere alla *coesione sociale in forza di una data struttura sociale,* fruibile per scopi diversi dagli individui che ne sono parte. Il cs così definito si riferisce ad una risorsa – oggettivamente quantificabile – in forza alle comunità o ai gruppi sociali sparsi o concentrati su un territorio, incarnata nelle norme e nei codici culturali condivisi dai membri, di cui questi si servono senza averle prodotte, anche se modificabili mediante le proprie e le altrui azioni. Una variante di questa versione del cs si ritrova nel *repubblicanesimo delle virtù civiche*, che muove da una posizione olista, cristallizzata nel concetto di comunità politica. Si tratta di una concezione del cs che guarda ad esso come ad un *bene pubblico* e che ha come referente la *società politica.*

Capitale sociale individuale o di rete. In questa accezione, il cs indica una *proprietà individuale* derivante tuttavia dalla reale o potenziale utilizzazione di una *rete di legami*, forti o deboli, di cui l'individuo è nodo, per meglio realizzare i propri fini, nella logica strumentale di massimizzazione del *self-interest*. Autori come Lin e Bourdieu interpretano il CS in questa maniera. Ad esempio, il primo lo definisce come "un investimento in risorse inserite all'interno di reti sociali con l'aspettativa di trarne un utile" [Lin, 1995, 5], mentre il secondo come "il prodotto di *strategie* di investimento sociale orientate, coscientemente o meno, verso l'istituzione o la riproduzione di relazioni sociali direttamente *utilizzabili* [dall'individuo], a breve o a lungo termine" [Bourdieu, 1980, 2]. Teorie molto attive in questa direzione sono quella delle *risorse sociali* e del *job matching*, che utilizzano la *network analysis* come metodo di indagine per esplorare le qualità strutturale del radicamento. In questa accezione, il cs si presenta come un *bene privato*, e in certi casi *di club*, con un referente che è l'*individuo*.

Capitale sociale relazionale. Con questa ultima espressione ci si riferisce al cs come termine di *socialità*, che guarda allo sviluppo dell'*uomo* nella sua relazione con gli altri. Tale accezione è piuttosto ristretta e limitata e trova solo in Italia il suo referente teorico in Donati, il quale l'ha sviluppata per riferirsi alla capacità di ambienti di mondi vitali (famiglia, vicinato, associazionismo) di creare forme di solidarietà, distinte per grado, di cui i sistemi sociali (economico, politico) si servono e anzi consumano. Qui, l'accezione di cs è quella di generatore di *beni relazionali* e il referente è l'*uomo in relazione*.

Ferma restando la validità dei diversi approcci all'interpretazione del concetto di cs, circa la possibilità di considerarlo come una proprietà dei soggetti, della relazione o della struttura sociale, tutti molto proficui, è evidente l'ambiguità e il fraintendimento da essi veicolati. E forse un punto di incontro davvero non esiste. Ognuno pare illuminare una parte della realtà, lasciando tuttavia in ombra quella dell'altra. Per questo, occorre allora abbassare il livello di astrazione del concetto "capitale sociale", trasferirlo più in basso, là dove lo stesso, spezzandosi in tre tronconi, riesce a dare origine a tre concetti diversi e distinti, ognuno con una sua specificazione: *capitale sociale di struttura*; *capitale sociale individuale*; *capitale sociale relazionale* [cfr. Pendenza 2008]. La polisemia diminuisce ed ognuno può ricoprire un campo semantico meno ambiguo al proprio interno e certamente anche più proficuo per la ricerca.

È per questo, allora, che la direzione giusta con cui guardare al cs, ci sembra, sia quella che rafforza la tesi della incommensurabilità tra le sue tipicità, effetto stesso della *incommensurabilità* dei paradigmi a cui il cs è riferito[5]. Senza ovviamente convincere nessuno sulla bontà di una invece che dell'altra. Noi cercheremo di contribuire a questo obiettivo. Lo faremo passando appunto in rassegna quegli ambiti della sociologia in Italia più segnati dall'applicazione del concetto di cs. Nostro intento, lo abbiamo detto, è mettere innanzitutto in risalto i tanti modi con cui ci si è serviti di esso (lo sviluppo economico, la collocazione occupazionale, il supporto al crimine organizzato, la *governance* locale, il rendimento delle istituzioni, la regolazione istituzionale, e così via). Utilizzeremo però questa rassegna anche come espediente empirico per far risaltare le tre diverse cornici semantiche del cs e rafforzare così la tesi della loro incommensurabilità.

5 Del concetto di "incommensurabilità dei paradigmi" parla Khun [1962].

3. *Un nuovo strumento per vecchie questioni*

3.1. *Capitale sociale, partecipazione e democrazia*

Iniziamo questa rassegna degli studi italiani dedicati al cs dalla tematica che ha come *focus* il rapporto tra questo, le virtù civiche e la democrazia, caratterizzata per la presenza prevalente di studiosi dell'area socio-politica. Si tratta anche della prima area in cui il cs trova applicazione, visto che è proprio qui che può essere collocato il lavoro di Putnam sull'efficienza delle istituzioni pubbliche italiane. Viceversa, è facile dimostrare come né la tesi espressa da questo autore né tanto meno l'argomento fossero nuovi per l'Italia, ma entrambi consolidati in studi sulle radici civiche degli italiani e sul loro carattere nazionale[6]. Temi così vicini l'uno all'altro che il primo – cioè l'abitudine italica all'opportunismo e alla scarsa dimestichezza con la cura del bene pubblico – è finito col coincidere con il secondo. In altri termini: se nuovo è lo strumento impiegato da Putnam per render conto del carattere civico degli italiani – il cs –, vecchie e ampiamente dibattute sono le questioni e le controversie che esso ha richiamato[7].

In *Making Democracy Work*, Putnam impiega il cs mutuandolo direttamente dai lavori di Coleman [cfr. Coleman 1990]. Ne altera però senso e uso, definendolo con un insieme di elementi: 1. la fiducia; 2. le norme che regolano la convivenza; 3. le reti di associazionismo civico; 4. gli elementi che, in genere, migliorano l'efficienza dell'organizzazione sociale e promuovono iniziative prese di comune accordo. In questa accezione, il cs appare come un tratto culturale in grado di render conto dei successi o degli insuccessi di intere società nazionali o sub-nazionali. Per tutti gli anni novanta, Putnam continuerà poi ad operare con

6 Argomenti presenti anche in alcune opere letterarie. Si pensi, ad esempio, a Leopardi e al suo *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, o a Levi del *Cristo si è fermato ad Eboli*.

7 Prima di Putnam, tale rappresentazione era stata sostenuta teoricamente ed empiricamente soprattutto in due importanti lavori sull'Italia e pubblicati nell'immediato secondo dopoguerra: quello di Banfield, di cui si è detto, e l'altro di Almond e Verba [1963], espressione di quella teoria della modernizzazione politica di stampo parsonsiano, nel quale il tratto culturale degli italiani, definito *parochial*, è indicato come la causa di ogni male del sistema democratico ed economico del nostro Paese.

questa definizione di cs, fino al suo ultimo e fortunato libro dal titolo *Bowling alone: the collapse and revival of American community* [2000], nel quale presenterà però nuovi e diversi indicatori, introducendo la distinzione tra cs *bonding* e cs *bridging*. Nel frattempo, in Italia, il dibattito sulle virtù civiche degli italiani riesplode con tutta la sua carica emotiva, coinvolgendo numerosi autori. Tra questi si distinguono Cartocci e Sciolla. Entrambi, e ognuno a suo modo, ispirati dal concetto di cs.

Cartocci, ad esempio, apprezzato e riconosciuto studioso degli assetti culturali e politici degli italiani, osserva e commenta da questa visuale il lavoro di Putnam, del quale apprezza anche la tesi generale (meno la metodologia applicata). Egli è debitore dei lavori sugli orientamenti particolaristici degli italiani condotti dal suo maestro, l'antropologo Tullio-Altan [cfr. Tullio-Altan, 1986; 1995; 1999], e, come questi, è interessato a rilevare quanto e come tali orientamenti incidono sulla sfera politica ed economica, considerando che i comportamenti particolaristici siano al fondo comportamenti clientelari e corporativi, sul piano elettorale, e azioni fraudolente, su quello delle transazione economiche. Più nettamente che per Putnam, Cartocci propone inoltre di considerare il cs come una *risorsa morale*, un'etica condivisa, che designa l'esistenza – in un collettivo di individui – di quelle condizioni che fanno una comunità: un *ethos* condiviso, il senso di una comunione di intenti, la fiducia e la solidarietà reciproca [cfr. Cartocci 2000, 444]. Nella sua proposta c'è un esplicito rifiuto a considerare questa risorsa come utilitaristica e come propria di gruppi ristretti, capaci di promuovere e diffondere valori e solidarietà limitate e a volte omertose. È per questa ragione che il cs di cui Cartocci parla è prima di tutto una risorsa morale, un'*obbligazione liberamente vissuta* nei confronti della comunità, che si esprime in valori condivisi e nei comportamenti da questi generati, direttamente riconducibile ad una entità comune, ampia, aperta, positiva. Un'estensione non illimitata, certo, che presenta comunque, anche se solo per ragioni metodologiche, un limite spaziale. Nel caso specifico, il cs di cui parla Cartocci si riferisce alla *identità nazionale*, a quella società contenuta dalla portata dei governi nazionali. Suo intento è osservare le caratteristiche di integrazione e dis-integrazione della società civile, allo scopo di rilevare la quantità (*stock* o *asset*) di cs posseduto e capace di semplificare o di complicare il problema politico della governabilità delle democrazie. Suggerisce

pertanto di osservare la particolare configurazione delle istituzioni e la loro capacità di deprimere o di favorire cs, concentrando l'attenzione sulla circolarità dei processi: sulla governabilità, come causa della qualità del rapporto cittadini-governo, e sull'*ethos* di un paese, inteso come radicamento di valori diffusi e orientati o meno alla cura del bene pubblico o dei "vizi" privati. Questo è anche il punto in cui Cartocci innerva il discorso sul carattere degli italiani e del ruolo giocato dal cs, inteso come misura di questo *ethos*.

Su quale sia il carattere di questa misura Cartocci non ha dubbi. Con questa precisa accezione egli rinuncia volontariamente ad inserirsi in quello che definisce un estenuante dibattito sulla natura del cs, se individuale o collettivo, di rete o di struttura, dibattito che ritiene perfino di corto respiro. La sua è una scelta di campo precisa e senza ambiguità: il cs designa un campo morale, un valore, un'etica condivisa, un comune orizzonte, oltre la metafora della rete, che lui definisce ambigua [cfr. Cartocci 2007, cap. 2]. Come è stato detto, il suo è un sostegno partecipato alla tesi di Putnam, al quale riconosce il merito di aver sottolineato la singolarità italiana, fatta di tolleranza dell'illegalità, diffidenza verso gli estranei e cinismo verso le istituzioni. Proprio questo termine, "cinismo", Cartocci adopera, come titolo di una sua ricerca sulla scuola, per descrivere l'ambiente in cui i giovani italiani crescono [cfr. Cartocci 2002]; e per riferire del deficit di identità nazionale in termini di dotazione di cs che si rileva sia nella presenza di una cultura politica ampiamente anti-istituzionale, maggiore che negli altri paesi europei (Cartocci cita le rilevazioni Eurobarometro), sia nella scarsa presenza di una fiducia sociale che non darebbe neppure più adito, secondo lui, ad una differenza tra un sud familista ed un centro-nord "virtuoso". Il pessimismo mostrato da Cartocci sulle capacità degli italiani e sulle élite politiche di riuscire ad invertire il *trend* storico di cui soffre l'Italia è infine solo leggermente mitigato dalla speranza riposta nella scuola, la quale dovrebbe porsi come compito quello di aumentare le esangui scorte di cs di cui, secondo lui, è dotata la nostra democrazia. Anche in un successivo lavoro, nel quale il cs viene indagato come dotazione complessiva nelle diverse province italiane, con ricorso a dati territoriali aggregati, la conclusione a cui giunge Cartocci è pessimistica [cfr. Cartocci 2007; Cartocci, Vanelli 2006], specialmente per quanto riguarda il divario tra sud e nord del Paese, divario non di tipo economico, ma legato al differenziale di cs, di quella cultura

civica che, fondamentale per le altre sfere dell'azione, designa soprattutto un tipo di risorsa in declino un po' dappertutto in Italia, cosa che rende preoccupante la tenuta di un Paese in forte crisi di identità[8].

Una severa critica al paradigma della cultura civica giunge, viceversa, dai lavori di Sciolla. Si tratta di un'autrice tornata più volte nel corso degli ultimi anni sul tema del familismo e sulla scarsa diffusione di virtù civiche degli italiani, allo scopo non solo di smentire, con precisa meticolosità metodologica, la validità dello stereotipo *parochial* attribuito alla nostra cultura, specialmente a quella del meridione d'Italia, ma soprattutto per sostenere la falsa antitesi tra familismo e valori civili. Nel corso di una serie di suoi lavori, uno dei quali dal titolo significativo di *Italiani. Stereotipi di casa nostra* [cfr. Sciolla 1997], Sciolla mostra non solo come il familismo non sia assolutamente un tratto distintivo della cultura italiana – assai più diffuso in altri Paesi, quali gli Stati Uniti e l'Inghilterra dipinti come popoli di radicata cultura civica –, ma soprattutto descrive la peculiarità tutta italiana in cui lo spirito civico, tutt'altro che assente, convive e si articola con il familismo. Per questa studiosa, addirittura, il familismo sarebbe perfino capace di favorire l'inclinazione dei soggetti ad identificarsi in cerchie sociali più ampie e a riconoscersi in un tipo di etica civile dal carattere liberale e tollerante, rilevando al contempo come il problema dello spirito civico non risieda affatto nella sua scarsa diffusione, ma nel suo *isolamento*. In altre parole, per Sciolla, come già per Cartocci, è piuttosto la difficoltà di instaurare un rapporto leale tra cittadini e sistema politico che impedisce la messa in circolazione della *civicness* diffusa, con conseguente frustrazione verso ogni aspettativa riposta nella sfera pubblica.

Il concetto di cs viene poi sottoposto ad osservazione da Sciolla proprio per testare la validità del paradigma delle virtù civiche, a cui il cs è indissolubilmente associato, ma *non sovrapposto*, come invece ritiene Putnam[9]. Secondo questi as-

8 Ballarino e Schadee, con un'analisi longitudinale delle relazioni tra cs e sviluppo economico, arrivano a conclusioni simili per ciò che riguarda il divario tra nord e sud [Ballarino, Schadee 2003, 127].

9 Il cs indica, per Sciolla, le *relazioni associative e fiduciarie*, una combinazione di elementi *oggettivi*, la partecipazione associativa, e *soggettivi*, la fiducia sociale e quella istituzionale; mentre la *civicness* indica un'autonoma configurazione morale che designa un'attenzione per il bene pubblico a scapito di obiettivi esclusivamente individuali [cfr. Sciolla 2005, 103 sgg.; 2003].

sunti, 1. la fiducia sociale sorge spontaneamente dalle reti associative; 2. la fiducia sociale e le virtù civiche (*civicness*) sono tra loro direttamente connesse; 3. il cs influenza la partecipazione politica[10]. Il primo dei tre assunti – come ricorda Sciolla – è stato più volte messo in discussione sul piano teorico ed empirico. È dimostrato infatti che partecipare non implica automaticamente una inclinazione alla fiducia generalizzata e nemmeno a quella istituzionale. E anche quando ciò si verifica, l'associazionismo sembra comunque contribuire meno di altre variabili, come ad esempio quelle socio-demografiche [cfr. Diani 2000]. Tuttavia, afferma la studiosa, l'assunto sembra tenere, ma solo se accompagnato da due specificazioni, entrambe evidenziate da un'indagine da lei condotta: la multiappartenenza associativa e l'adesione ad associazioni tipo *bridging*, cioè aperte e inclusive verso l'esterno. Considerato insieme ad altri fattori, infine, il soggetto fidante presenta, rispetto agli altri, un profilo sociale caratterizzato da una certa centralità sociale (alto capitale economico e culturale): è inserito in più reti associative, è residente nei grandi centri ed ha a disposizione molte risorse individuali e numerosi contatti. Sul secondo assunto, Sciolla rileva una conferma parziale del programma di ricerca sulla cultura civica. Considerando innanzitutto la *civicness* una dimensione a sé stante, direttamente indagabile e non deducibile dagli effetti del comportamento, ella arriva a dimostrare empiricamente valide le seguenti tre proposizioni: 1. la *civicness* svolge un ruolo autonomo nel favorire aspettative di fiducia verso le istituzioni; 2. la fiducia particolaristica ostacola l'estensione della fiducia istituzionale; 3. la mancanza di forti identità territoriali inibisce il formarsi di entrambi i tipi di fiducia. La conferma è parziale, come si diceva, perché alle tre proposizioni se ne aggiunge una quarta, in controtendenza rispetto al paradigma delle virtù civiche, secondo la quale 4. un rapporto troppo debole o distaccato con la religione influenza negativamente la fiducia istituzionale. Infine, sul terzo assunto, Sciolla, riprendendo una classica distinzione tra "partecipazione invisibile" e "partecipazione non convenzionale", arriva alla conclusione che le due dimensioni del cs influenzano entrambe le forme di partecipazione. Con la specificazione, tuttavia, che soltanto nel caso della partecipazione visibile la fiducia

10 Ovviamente, Sciolla non è stata l'unica ad aver problematizzato questi assunti. Si vedano, solo per citarne alcuni, Stolle 2001; Newton 1999; Uslaner 2002; e, in Italia, Diani 2000; Mutti 2003.

sociale gioca un ruolo importante, visto che per l'altra ne avrebbe addirittura uno negativo, di resistenza. In realtà, è questa la sua conclusione, a determinare fortemente la partecipazione alle attività politiche – almeno in quelle più coinvolgenti – non è tanto il cs, quanto il riferimento a determinati valori morali, i quali non sono, come tenderebbe a mostrare il paradigma delle virtù civiche, quelli della *civicness*, ma quelli post-convenzionali dei valori libertari: una miscela composta da attenzione alle libertà individuali e maggiore tolleranza verso le diversità [cfr. Sciolla 2005, 135].

3.2. *Capitale sociale, reti personali e sviluppo locale*

Verso la metà degli anni novanta, una delle riviste più autorevoli nel panorama delle scienze sociologiche italiane, la *Rassegna Italiana di Sociologia*, contribuisce a rivitalizzare insieme al cs uno specifico filone di ricerca orientato allo studio dello sviluppo locale e, in generale, dei processi di modernizzazione economica e politica dei Paesi in ritardo economico. Entrambi i temi erano ovviamente già presenti in Italia, forti di una propria autonomia ancor prima che il concetto di cs facesse la sua comparsa nel nostro Paese. Tuttavia, è il rapporto con questo concetto che ci preme sottolineare, fermo restando che la modernizzazione e lo sviluppo hanno sempre avuto evidenti affinità con i temi delle virtù civiche sopra discusse. Proprio a partire dalla critica e dalla presa di distanza della teoria classica della modernizzazione matura la consapevolezza dell'importanza del cs quale concetto riconducibile, in questa accezione, alle relazioni personali, alle reti e alla cultura locale in generale. Si tratta di una questione il cui punto di partenza va rintracciato nelle riflessioni (anni ottanta) circa il fallimento di quelle teorie che postulavano l'impossibilità dello sviluppo autosostenuto da parte di Paesi arretrati a causa della loro "dipendenza capitalistica" dai Paesi più ricchi, Italia compresa. Nel nostro Paese, tale posizione critica sarà sostenuta soprattutto da Mutti, che raccoglie le suggestioni di autori quali Eisenstadt e Roninger sulle diverse vie alla modernizzazione e rilancia – contro l'opinione diffusa del particolarismo come ostacolo allo sviluppo e alla modernizzazione – la tesi del *particolarismo come risorsa* [cfr. Mutti 1994]. Oltre a lui, altri si inseriranno nel dibattito, raccogliendo

o direttamente la sua proposta[11], oppure semplicemente trovando una sintonia tra il tema delle relazioni personali e quello dello sviluppo. Altri, viceversa, come Trigilia e Bagnasco, percorreranno autonomamente la strada di questo rapporto, diventato nel tempo un rapporto tra cs e sviluppo locale, riconducendo direttamente il discorso del cs e dei legami particolaristici ad un'altra tradizione di studi tutta italiana, quella dei Distretti Industriali, dello sviluppo locale autosostenuto o spontaneo e della loro evoluzione nei Patti territoriali.

Nella sua critica alla teoria della modernizzazione, Mutti si focalizza principalmente sulla rivisitazione del "vizio dicotomizzante", di stampo parsonsiano, che tende a contrapporre la *tradizione* alla *modernità* e – di conseguenza – il *particolarismo* all'*universalismo* [cfr. Mutti 1996b; 1998a]. Alla convinzione che vuole il prevalere dei secondi termini delle due dicotomie rispetto ai primi, considerati come fattori negativi e di ostacolo nei processi di modernizzazione e di sviluppo, Mutti ricorda che proprio a partire dall'osservazione empirica di casi di successo economico di Paesi a forte caratterizzazione tradizionale, particolaristica e con una forte presenza religiosa confuciana, si sia passati ad una nuova convinzione in cui più seducenti e legittime sono diventate le ipotesi secondo le quali invece: 1. i rapporti di tipo moderno funzionano in stretta connessione con rapporti di tipo tradizionale; 2. il particolarismo, quando associato ad interessi orientati alla realizzazione di *politiche regolative e redistributive*, si presenta come una delle vie modernizzanti per Paesi in ritardo e come risorsa per il loro sviluppo economico. Mutti fa notare che, sul piano strettamente economico e politico, la *new comparative political economy* abbia evidenziato come spesso gli interessi del centro non sempre siano da considerare opposti a quelli della periferia (come esplicitato dalla tesi della dipendenza), così come sul piano culturale un'importanza cruciale debba essere attribuita al ruolo giocato dalle relazioni particolari proprie di queste élite e dai meccanismi di *estensione* e di *generalizzazione* della fiducia dagli ambiti interpersonali a quelli istituzionali sistemici. È così, dunque, che le élite politiche possono essere considerate nella loro veste di *imprenditori della mediazione*, o di

11 Nello stesso numero della rivista nel quale Mutti propone la sua rivisitazione del concetto di "particolarismo" (il 4 del 1994), Rostan espone i risultati di una ricerca nella quale si esaltano le relazioni particolari ai fini dell'economia locale. Lo studio ripropone all'attenzione della comunità scientifica il radicamento sociale delle azioni economiche, di granovettiana memoria, e quindi dell'integrazione tra società ed economia [cfr. Rostan 1994].

diffusori della fiducia [cfr. Mutti 1998b; 2003], capaci di coniugare relazioni informali e formali, di fungere da fattori di integrazione orizzontale e verticale tra centro e periferia e di favorire una maggiore apertura e maggiori scambi di tipo moderno tra gruppi tradizionali. Il loro carattere privatistico va unito al carattere pubblico delle conseguenze delle politiche redistributive e regolative, mentre la fiducia interpersonale dei loro rapporti particolari va associata con la loro capacità di generare fiducia generalizzata nelle istituzioni che rappresentano.

In questo solco di studi, che tende a rivalutare le potenzialità virtuose del particolarismo, si inserisce il cs, da Mutti inteso come sinonimo di relazioni personali – delle reti fiduciarie formali e informali – che stimolano la reciprocità e la produzione di nuovi capitali materiali e simbolici. Sono reti non di ostacolo alla modernizzazione e alla crescita economica del Paese, quando – afferma – i criteri particolaristici della relazione sono capaci di combinarsi con quelli di tipo realizzativo, legati al principio di prestazione. Anche il rapporto clientelare viene da Mutti rivisitato in questa prospettiva. Citando il caso del Giappone, ma presentando anche i risultati di una sua ricerca sull'Abruzzo [cfr. Mutti 1994], egli arriva alla conclusione che quando la fiducia contenuta nei rapporti di *patronage* è costruita ponendo particolare attenzione agli adempimenti di ruolo è possibile ottenere una sua estensione dai contesti interpersonali a quelli istituzionali-sistemici, rafforzando la correlazione positiva tra fiducia interpersonale e fiducia istituzionale necessaria ai processi di cooperazione estesa, tipici della modernizzazione.

Quando Mutti scrive queste cose, il cs non ha ancora avuto presa nel dibattito scientifico italiano, ed egli stesso comincerà ad impiegarlo solo nel 1998, quando inserirà il lemma nel titolo di un volume che raccoglie le idee sviluppate negli anni precedenti [cfr. Mutti 1998a]. Siamo ancora a metà degli anni novanta e il testo di Putnam è da poco stato pubblicato in Italia. Bisognerà attendere il 1997 per trovare i primi titoli con esplicito riferimento al cs. Anzi, da questo punto di vista, sarà proprio la *Rassegna Italiana di Sociologia,* prima tra le altre, a pubblicarne [cfr. De Vivo 1997; Barbieri 1997], continuando poi a farlo in ordine sparso per diversi anni, fino al 2005, quando uscirà con un intero numero dedicato al cs (1/2005). Nel frattempo, però, verrà in questo preceduta da altre riviste. Specialmente da *Stato e Mercato* (3/1999; 2/2002, vedi nota 2), che nel 1999 darà l'abbrivio alla nuova confluenza tra cs e sviluppo locale, con due lavori che

contribuiranno a riaprire questo filone di studi assai attivo in Italia. I due articoli sono rispettivamente a firma di Trigilia e Bagnasco. Quasi in contemporanea con le tesi di Mutti sul ruolo delle reti fiduciarie e dei diffusori della fiducia, questi, come altri dopo di loro, cominceranno a domandarsi non solo quanto il cs possa rendere conto della tipicità italiana di sviluppo locale endogeno, fatto per lo più di reti particolari ed orizzontali espresse nei cosiddetti Distretti Industriali, ma soprattutto quanto utile possa essere l'attenzione ad investire in cs per promuovere a sua volta nuovo e diverso sviluppo, là dove questo non c'è o è in ritardo.

Come è noto, questi due autori non sono nuovi al tema dello sviluppo locale. La loro produzione sulla tipicità dell'economia italiana, definita "diffusa", e sul ruolo giocato dai fattori istituzionali del mercato è ampia e di vecchia data. Un libro importante di Bagnasco [1977] e due libri successivi curati da entrambi [cfr. Bagnasco, Trigilia 1984; 1985] avevano già riccamente mostrato al pubblico specializzato e all'opinione pubblica il ruolo giocato dai sistemi di piccole imprese e il carattere specifico della industrializzazione di alcune regioni italiane a forte localizzazione produttiva. Non è possibile citare tutta questa letteratura, prodotta tra gli anni ottanta e novanta, e nemmeno citare il contributo di altri sociologi ed economisti (tra tutti Becattini e Brusco) che più di altri hanno contribuito a diffondere la conoscenza e i meccanismi di funzionamento di questi sistemi produttivi e delle società locali. D'altra parte, il punto che a noi interessa mostrare è come il cs si sia, anche in questo caso, innestato in un percorso di studi ampiamente sviluppato e diffuso in Italia. Un percorso di ricerca centrato sull'integrazione tra economia e società e sul ruolo delle relazioni personali.

Nel primo dei due numeri monografici di *Stato e mercato*, Trigilia presenta un articolo dal titolo significativo di *Capitale sociale e sviluppo locale*[12]. Suo intento è riflettere sull'opportunità o meno di considerare il cs quale strumento euristico capace di rendere conto dei processi di sviluppo locale, sia vecchi che nuovi. Punti salienti del suo discorso sono: 1. la necessità di considerare il cs niente affatto un tratto culturale dato o posseduto da un certo territorio; 2. la necessità di considerare l'importanza della *politica* nel costringere in un verso produttivo o improduttivo il cs. I due punti sono ovviamente connessi. Il primo accomuna

12 Articolo ripreso e ampliato, anni dopo, quando verrà ripubblicato come secondo capitolo di un volume dal titolo *Sviluppo locale. Un progetto per l'Italia* [Trigilia 2006].

Trigilia a tutti quegli studiosi che rifiutano l'ipotesi culturalista del cs avanzata da Putnam (e da Cartocci); il secondo rinvia al discorso sul ruolo delle élite intellettuali e politiche già visto con Mutti. Sulla natura del cs Trigilia poi non ha dubbi: questo non è di tipo culturale, ma *strutturale* e *neutro*. Si riferisce dell'insieme delle relazioni sociali di cui dispone un soggetto individuale o collettivo in un dato momento o in un dato contesto territoriale [cfr. Trigilia 1999, 42; 2006, 30][13]. È neutro perché non conta tanto il contenuto delle relazioni, se etnico, religioso, familiare, e così via, quanto l'efficienza in esse contenuta in vista di un risultato economico e produttivo. Da qui anche il gioco fondamentale rivestito della *politica*. Da sempre questa ha infatti svolto un ruolo importante nel sostenere e nel promuovere lo sviluppo spontaneo dei sistemi localizzati di imprese. In letteratura questo ruolo è stato spesso esaltato[14]. Si è enfatizzato soprattutto la capacità di guida e di contenimento della politica e in particolar modo delle sub-culture politiche, "rosse" (socialista) o "bianche" (cattolica), indicate tra i fattori istituzionali più importanti della dinamicità di queste aree. La politica ha offerto il suo contributo promuovendo politiche attive di sostegno alla piccola impresa, ma anche fornendo indirettamente servizi alle imprese e alle persone. Il

13 La definizione di cs proposta da Trigilia non cambia se al posto degli individui si mette il territorio: "Spostandosi dal livello individuale a quello aggregato, si potrà poi dire che un determinato contesto territoriale risulta più o meno ricco di capitale sociale a seconda che i soggetti individuali o collettivi che vi risiedano siano coinvolti in reti di relazioni cooperative più o meno diffuse" [1999, 423; 2006, 30].

14 La considerazione del ruolo della politica quale fattore mobilitante cs ha assunto sempre più rilevanza a causa della diffusione, in Italia ma ormai anche nelle politiche di sviluppo regionale dell'Unione Europea, della "Programmazione negoziata" e dell'esperienza dei Patti Territoriali, che di questo strumento basato sulla concertazione sono le migliori espressioni. La Programmazione negoziata si fonda sulla convinzione che quanto maggiore sia la capacità dell'azione politica di mobilitare risorse, soggetti, istituzioni e quanto maggiore sia la capacità di mettere in rete e far circolare conoscenze e risorse di ogni tipo – simboliche, materiali, economiche – tra questi, tanto più il cs che si mobilita vada a sostegno dello sviluppo economico territoriale. È facile intuire, di conseguenza, come anche in questo specifico settore di studi il concetto di cs abbia trovato terreno fertile e si sia abbondantemente radicato come oggetto di indagine privilegiato. Per ragioni di spazio non possiamo dar conto di questo interessante filone di studi, per il quale rimandiamo comunque a più specifiche letture [cfr. De Vivo 1997; 2000; Barbera 2001; Freschi 2001; Pendenza 2001].

suo ruolo, tuttavia, in linea con quanto affermato da Mutti, è stato anche quello di orientare in senso universalistico ed efficientistico le reti sociali, evitando che le stesse fossero impiegate in una maniera particolaristica e predatoria.

Da queste considerazioni, è facile dedurre che per Trigilia il cs non sia automaticamente una risorsa per lo sviluppo locale, ma capace di diventarlo solo grazie al ruolo di mediazione tra le reti e il mercato svolto dalla politica. Ciò che egli suggerisce è che un'economia drogata da risorse pubbliche e protetta dai mercati concorrenziali non è funzionale allo sviluppo. Viceversa una politica autonoma, distaccata dagli interessi particolari della società civile e orientata all'efficienza, alla promozione di beni pubblici (infrastrutture, servizi, sicurezza, certezza delle procedure, ecc.) e alla prestazione, è meglio capace di mobilitare reti e di contribuire alla loro estensione. Non causa dello sviluppo, dunque, ma risorsa manovrabile dalla politica secondo una logica di mercato e capace di promuovere sviluppo autosostenuto. Del resto, afferma Trigilia, al verificarsi di determinate condizioni politiche ed economiche, reti sociali che non sono attive sul piano economico, o che lo ostacolano (come per esempio reti familiari, parentali, comunitarie), possono cambiare funzione. Ed è ancora in questa ottica, infine, che egli suggerisce di orientare le pratiche di sviluppo locale in Italia verso attività e servizi più innovativi, nella consapevolezza che queste necessitano di condizioni di contesto capaci di facilitare la cooperazione fra soggetti individuali e collettivi, fra soggetti pubblici e privati, di creare e diffondere, in altre parole, beni collettivi, ovvero capitale sociale diffuso [cfr. Trigilia 2006].

Non lontano da queste posizioni, in parte critiche del concetto di cs, è la proposta di Bagnasco, che riconduce la teoria del cs a quella più consolidata della *political economy* e dei distretti industriali italiani [cfr. Bagnasco 1999a; 1999b; 2003; 2006]. Al pari di Trigilia, infatti, questo studioso non ritiene che il cs sia una risorsa determinante per lo sviluppo, perché, soprattutto in risposta a Putnam, non è sovrapponibile con il tratto immodificabile di una cultura locale. Tale ipotesi è radicalmente rigettata da Bagnasco, perché troppo deterministica e non in grado di rendere conto delle possibilità di sviluppo di quei territori segnati dal ritardo economico e in cui sono assenti – secondo questa visione – i caratteri originari dell'economia diffusa. Tuttavia, se, da un lato, Bagnasco evidenzia i limiti di una teoria onnicomprensiva del cs, dall'altra sostiene anche una convinta

necessità di valutare con attenzione i benefici offerti da questo nuovo strumento di analisi. Si tratta di specificarlo meglio e di metterlo alla prova mediante riscontri empirici. In concomitanza con questa operazione, egli suggerisce anche di evitare di cadere nella fallacia di una "teoria generale dello sviluppo". I singoli casi di successo, raccomanda, andrebbero studiati con attenzione e considerati come fatti "unici". È semmai l'insieme delle spiegazioni, caso per caso, ad arricchire il repertorio dei modelli esplicativi. Si tratta di una sorta di "cassetta degli attrezzi", i cui elementi costituitivi sono dati dai *meccanismi sociali*, processi con i quali attori sociali ed elementi della struttura interagiscono e si modificano e nei quali è sufficiente adottare un modello di attore razionale, che definisce la situazione e fa le sue scelte in funzione di quelle che a lui sembrano buone ragioni in vista degli obiettivi che persegue, sulla base delle informazioni che arriva a ottenere e nelle forme che è capace di attuare [cfr. Bagnasco 1999b]. Molti di questi meccanismi sono noti, essendo già stati anticipati dallo studio dei vari distretti industriali italiani; altri sono in attesa di essere osservati e il cs può aiutare allo scopo[15].

Nella proposta di Bagnasco vi è dunque implicita l'idea che il cs sia un concetto da maneggiare con cura e da inserire dentro la più ampia riflessione sul posto da esso occupato nel paradigma della *political economy*. Punto di arrivo delle sue riflessioni è l'opinione secondo la quale c'è stata un'indebita operazione di sostituzione tentata ai danni della *political economy* tradizionale. Nell'enfasi posta sul cs, capace com'è di alimentare quella ideologia che egli definisce "del *self-help*", all'azione e all'impegno del sistema politico-amministrativo per il *welfare* si è sostituita, secondo questo studioso, l'idea che sia sufficiente promuovere l'associazionismo e il volontariato; che, per ottenere gli stessi, se non addirittura più proficui, risultati, sia sufficiente sostituire all'azione politica il libero dispiegamento delle forze individuali e il sostegno alle libere associazioni. La sua proposta va

15 In un articolo successivo, Bagnasco si servirà di questo ragionamento sui *meccanismi sociali* per "spiegare", ad esempio, cosa davvero conta per il fenomeno imprenditoriale e per la formazione dell'imprenditorialità. Con le sue parole: "Nel nostro caso, caratteri più generali dell'organizzazione economica e sociale definiscono situazioni che selezionano una particolare struttura locale di opportunità all'azione imprenditoriale; alcuni attori locali elaborano loro strategie che combinano opportunità offerte dalla situazione alle quali hanno accesso, in vista di un'azione orientata al profitto; l'effetto aggregato è lo sviluppo dell'area" [Bagnasco 2006, 409].

perciò nella direzione di precisare meglio l'interconnessione tra i vari modelli regolativi compresi tra Stato, mercato e società, e di mostrare come l'idea di cs possa aiutare a comprendere alcuni mutamenti in corso nell'economia. Nell'ambito della politica, si stabiliscono regole di organizzazione della società in generale e se ne assicura rispetto e controllo; nell'ambito dell'economia, le norme sono in genere autoregolate dal mercato, anche se spesso la politica interviene per fissare regole generali di comportamento e nel definire limiti all'azione economica. Sia nell'uno come nell'altro caso, le norme sono forme di cs in quanto assicurano il buon andamento delle relazioni cooperative. In genere, si tratta di regole formali, stabilite da organismi legittimati e legittimamente preposti a farle rispettare. Ma la questione sta proprio qui: il sistema di regole formali messo a punto dalle organizzazioni artificiali non può esimersi dal fare i conti con il sistema di regole informali sottostanti – senza il quale, del resto, il primo sarebbe impossibile –, né entrambi possono fare a meno del rapporto con le istituzioni economiche e politiche, dalle quali subiscono continuamente pressioni. Si tratta di confronti stringenti e con effetti importanti sull'andamento delle società moderne, strette come sono tra creazione di regole artificiali e distruzione di norme sociali informali. Confronti, in fondo, che chiamano in causa problemi emergenti di integrazione sistemica e sociale, decisivi per l'analisi della società contemporanea e che legittimano, secondo Bagnasco, anche un uso non banale del concetto di CS (sono parole sue, cfr. Bagnasco 2002, 275).

3.3. *Capitale sociale, mercato del lavoro e rete imprenditoriale*

Il tema del mercato del lavoro connesso al cs si sviluppa dentro il paradigma della *network analysis*, paradigma apparso in Italia agli inizi degli anni ottanta [cfr. Chiesi 1980; 1981] e rimasto nell'ombra nel nostro Paese almeno fino alla metà degli anni novanta. In questi anni, la sua riproposizione avviene grazie soprattutto alla traduzione di una serie di saggi rilevanti sull'argomento [cfr. Piselli 1995] e alla pubblicazione di un numero della *Rassegna Italiana di Sociologia* (1/1996), interamente dedicato all'analisi dei reticoli sociali[16]. Questo interesse,

16 Con scritti di Chiesi, Pizzorno, Bonazzi, Gribaudi, Piselli, Finney Botti e Mutti. L'interesse per i reticoli sociali, inoltre, non ha investito in quegli anni solo l'Italia, ma

come fa notare ad esempio Follis, è strettamente connesso all'affermazione di un nuovo approccio sociologico allo studio dei fenomeni economici, al quale la *network analysis* riesce a fornire un contributo essenziale [cfr. Follis 1988]. Tuttavia, è curioso notare come non sia solo da questi articoli che la sociologia italiana riscopre l'analisi di rete, ma dalla traduzione, nel 1992, di un manuale di sociologia per studenti proveniente dagli Stati Uniti, che ad essa dedica un intero capitolo [Collins 1988, cap. XII].

Il tema del reticolo sociale è inizialmente associato a quello dello sviluppo e della modernizzazione: il punto che li accomuna è la rivisitazione del concetto di "particolarismo", inteso non più come ostacolo al cambiamento, ma come risorsa dell'individuo. Più tardi, però, il dibattito tenderà a dividersi in due filoni: coloro che privilegiano l'analisi di rete in senso stretto – sia sotto il profilo individualista che strutturalista (l'individuo o la proprietà della rete) – e quelli che invece propendono verso l'uso della rete come "metafora", interessati ad approfondire una maggiore e più proficua interconnessione tra cultura, legami sociali e sviluppo. I due profili sono diversi sotto molti punti di vista, e nei saggi pubblicati sul numero monografico del 1996 sono ancora intrecciati, anche se la maggior parte è per lo più ascrivibile all'ambito della metodologia e della tecnica della ricerca sociale. Inoltre, le due linee di ricerca sono segnate da *background* culturali differenti ed è perciò anche ovvio che presto finiranno per influenzare negli anni a venire anche programmi con obiettivi diversi. Tra gli articoli del 1996, inoltre, il lemma cs compare solo marginalmente (soltanto Pizzorno lo impiega, ma con un'accezione diversa da quella che sarà poi nella *network analysis*). Più diffusi sono termini propri del lessico della teoria di rete: struttura sociale, legami, reti, equivalenza, determinismo strutturale, nodi, scambio sociale, densità di rete, centralità di rete, mediatore. Non bisognerà tuttavia aspettare molto prima di vederlo apparire come parte del vocabolario della *network analysis*. Nei nuovi programmi di ricerca, infatti, vecchi argomenti, ampiamente trattati dalla sociologia americana (*job search*, *job matching*, *recruitment networks*, *structural holes*), si ritroveranno sovrapposti a nuovi strumenti concettuali, tra i quali, e primo fra tutti, proprio il cs. Già un anno dopo quel numero della *Rassegna italiana di Sociologia*, due articoli sul mercato del lavoro italiano sanciranno definitivamente il sodalizio tra teoria di

tutta l'Europa. Ne sono conferma i numeri monografici di altre due autorevoli riviste: *Acta Sociologica* (4/1994) e *Reveu Française de Sociologie* (3/1995).

rete e cs. In questi, entrambi ad opera di Barbieri [1997a; 1997b; 2003; 2005], il cs è inteso come un sostegno ricevuto dalle reti relazionali e parentali, come uno specifico fattore relazionale e personalistico che media fra l'individuo ed il complesso sociale, finendo così col confluire in quella lunga tradizione di studi nordamericani sulla "forza dei legami deboli e forti" e sul *job matching*, aperta da Granovetter [1973; 1974] e proseguita da Lin e collaboratori [Lin, Ensel, Vaughn 1981; Lin, Dumin 1986; Lin 1999; 2001].

Coniugando proprietà morfologiche e strutturali della rete con il "peso relativo" dei contatti intrattenuti dagli individui in cerca di lavoro, come indicato da Lin, Barbieri darà tuttavia conto di una realtà già nota da tempo in Italia, e cioè che diversamente dalla tesi di Granovetter sarebbero in genere più i "legami forti" – famigliari e parentali – a contare nella ricerca di lavoro che non quelli "deboli". Sarebbero le famiglie, in altre parole, a mediare la collocazione lavorativa dell'individuo, interponendosi tra questi e le cerchie più estese e di contatto più debole. Nel 1998, la traduzione di alcuni dei saggi più famosi di Granovetter, tra cui proprio *The Strenght of Weak Ties*, segnerà definitivamente questo raccordo e indicherà, anche in Italia, nuovi percorsi di ricerca per la "nuova sociologia economica", il cui obiettivo diventa capire come gli individui utilizzano le reti per conseguire specifici obiettivi di lavoro o di successo.

Oltre a Barbieri, anche Chiesi, forte del suo *background* improntato sulla teoria e sulla tecnica della *network analysis*, non mancherà di proporre una rivisitazione del concetto di cs alla luce di un approccio che lo vede come un concetto micro-fondato. Da questo punto di vista, egli è perciò critico delle concettualizzazioni del cs che rinviano ad elementi macro-struttutali, olistici o culturali, *à la* Putnam, perché, come fa notare, "il loro maggior limite risiede nel fatto che qualsiasi ipotesi esplicativa viene fondata su relazioni tra macro variabili, senza poter individuare i meccanismi sottostanti" [Chiesi 2005, 12]. Ed anche se, nei suoi primi lavori dedicati al cs, egli si limiterà solo ad osservare le difficoltà insite nella sua misurazione nei tre livelli di analisi micro, meso e macro, optando addirittura per una sua rilevazione in termini più ecologici che individuali[17], è in realtà nel

17 In un articolo del 2003, Chiesi riporta i dati di una ricerca sul cs rilevato nelle 95 province italiane e relativi all'analisi del rapporto tra questo e lo sviluppo locale. Anche se il cs viene rilevato sulla scia dei lavori di Putnam in Italia, egli puntualizza tuttavia che gli

filone degli studi improntato sulla teoria e sulla tecnica della *network analysis*, da lui inaugurata in Italia, che presto finirà per far confluire il cs. Nel 2005, infatti, pubblica un articolo con i risultati di una ricerca in Italia nella quale porta a verifica empirica il legame da lui ipotizzato tra *performance* aziendale degli imprenditori e cs di questi. Si tratta di una scelta per lui scontata, di una semantica del cs declinata come risorsa eminentemente personale e collegata alla dotazione da parte di *ego* di relazioni sociali *stabili* e *fiduciarie*, secondo quanto già indicato da Lin e colleghi[18]. Anche se, commenta Chiesi, è da osservare comunque come il cs a livello micro, quando è attivato e rafforzato individualmente, per esempio quello degli imprenditori, incide allo stesso tempo anche sui meccanismi di attivazione del cs a livello meso (associazionismo degli imprenditori) e a livello macro (cultura della fiducia e delle norme di reciprocità generalizzata). E viceversa, ovviamente.

Rispetto poi alla questione che ci siamo posti ad obiettivo di questo nostro lavoro, è da segnalare come il tipo di ricerca e il paradigma di riferimento siano abbastanza nuovi nel panorama delle scienze sociali italiano, cosa che in parte smentisce la nostra ipotesi di una generale confluenza tra il nuovo strumento del cs e vecchie questioni. Tuttavia, il risultato a cui perviene ad esempio uno dei lavori di Barbieri[19], rappresentativo della convergenza avvenuta tra teoria del mercato del lavoro e cs in Italia, mostra come la classica tesi di Granovetter sulla forza dei "legami deboli" debba essere in parte rivisitata a vantaggio di una teoria dei "legami forti", almeno in Italia. Barbieri, cioè, nello stesso momento in cui affronta la questione metodologica tutta interna al paradigma della *net-*

indicatori scelti sono, diversamente da quelli del politologo americano, più orientati a misurare il concetto con riferimento ad attività *relazionali* (associazionismo espressivo e volontario) [cfr. Chiesi 2003, 94]. Per una descrizione dei risultati di questa ricerca cfr. Ballarino, Schadee 2003.

18 Si discosta invece da questi, perché esclude dal concetto di cs le risorse mobilitabili e considera solo la struttura delle relazioni, a prescindere cioè dalle risorse che con essa possono essere mobilitate [cfr. Chiesi 2005, 14-15].

19 Anche se il caso studiato da Barbieri non è nazionale, ma limitato a quello milanese, è facile inferire che se tale sistema di regolazione del mercato del lavoro è così diffuso in un'area ad alta possibilità di impiego, a maggior ragione lo sarà in altre aree, in cui la ricerca dell'impiego è più difficile.

work analysis, si appresta anche a confermare la natura ristretta e la forza sociale delle cerchie sociali italiane, almeno per quanto riguarda l'efficienza allocativa delle risorse umane presenti sul mercato del lavoro [cfr. Casavola, Sestito 1993; Cobalti, Scizzerotto 1994; Morlicchio 1999; Reyneri 2005). Le sue conclusioni confermano in sostanza quanto già noto in Italia sulle modalità di ricerca di lavoro dipendente e autonomo messe in atto dai giovani italiani. La natura sostanzialmente chiusa della realtà sociale italiana conferma risultati di precedenti analisi, in cui alla forte associazione tra origine sociale e *chances* di istruzione, così come fra istruzione e posizione occupazionale al primo e ai successivi impieghi, si aggiunge l'effetto convergente tra capitale umano e cs, che agisce dunque da amplificatore delle disuguaglianze esistenti all'interno della struttura sociale[20].

In altre parole, il cs fa risaltare la preminenza della differenza di classe e si sprigiona pienamente grazie alla mediazione attiva dei genitori e dei parenti di chi è in cerca di lavoro. Inoltre, anche se si dimostra, come fa anche Barbieri, che la persona che favorisce la ricerca dell'impiego (*contact person*) sarà tanto più efficace quanto più essa appartiene a cerchie sociali differenti da quella da cui parte la richiesta, è anche dimostrato che tale contatto non è direttamente attivato dall'interessato, quanto invece dalla propria famiglia di origine. Dai risultati della ricerca di Barbieri, si confermerebbe dunque la tesi di un mercato del lavoro italiano sostenuto più da una regolazione informale-particolaristica – il cs posseduto – che non da una improntata su logiche utilitaristiche o di *welfare*, come già evidenziato da molti studiosi italiani del mercato del lavoro.

3.4. Capitale sociale, famiglia e terzo settore

Il quarto ed ultimo ambito di studi risente di una certa parzialità. Si tratta infatti di un ambito ampio e variegato, quello della famiglia e del terzo settore, che trova in Italia diversi e autorevoli interpreti, oltre che una lunga tradizione

20 Si vedano anche i lavori di Rizza sull'importanza del CS per i lavoratori con contratti cosiddetti *atipici*, soprattutto quando questo è assente sotto forma di legami deboli [cfr. Barbieri, Rizza 2003, e di Zucchetti sulle differenze e disuguaglianze di genere dal punto di vista dei reticoli sociali [cfr. Zucchetti 2003].

di ricerca. Per ciò che riguarda il nostro obiettivo, tuttavia, la maggior parte dei titoli che vi ricadono, e connessi al cs, sono ad opera soprattutto di Donati, e dei tanti suoi colleghi o allievi che, indirettamente o meno, si rifanno al suo paradigma (Colozzi, Rossi, Boccacin, Di Nicola, solo per citarne alcuni[21]). Nei suoi lavori, Donati[22] dà spazio ad un originale approccio al cs, concetto che egli impiega per la prima volta in occasione della pubblicazione dell'*Ottavo Rapporto sulla famiglia in Italia* [cfr. Donati 2003]. Si tratta di un approccio che egli svilupperà meglio in seguito, in successive e numerose pubblicazioni – alcune anche di tipo empirico [cfr. Donati 2007a; 2007 b; Donati, Colozzi 2006a; 2007b; Donati, Tronca 2008) – e sul quale vale certamente la pena soffermarsi perché alternativo a quelli con cui normalmente il cs è identificato: l'approccio micro e quello macro-fondato[23]. Donati aggancerà la sua concezione al suo consolidato paradigma *relazionale*, sviluppato già in precedenti lavori [Donati 1983; 1991], con il quale certamente "piega" la semantica del cs in funzione di suoi obiettivi cognitivi, ma con il quale contribuirà ad evidenziare nuove ed interessanti possibilità euristiche. Il risultato finale è un quadro epistemologico coerente ed integrato, nel quale riflessione teorica ed empirica (ed etica) si ritrovano in un tutto organico, che, come per gli altri casi, tenderà ad inglobare uno strumento in un modo determinato, come dire, da modelli precedenti, in questo caso, da un paradigma più che da una tradizione di studi.

Donati non si muove su di un piano descrittivo, ma normativo. Per lui, il cs non dovrebbe essere inteso né come un attributo degli individui né come qualcosa di proprio delle strutture sociali, ma, nell'ottica della sociologia relazionale, come un bene sociale che consiste in una certa configurazione della rete di relazioni a cui, come persone, si partecipa per realizzare un bene che non potrebbe esistere fuori di quella relazione. Si tratta cioè di *relazioni che valorizzano i cosiddetti beni relazionali*. Donati è convinto che il cs non possa tradursi in una *proprietà* delle persone e dei gruppi che se ne servono per i loro scopi, ma in una

21 Piselli (2003; 2006; 2007) e Accorinti (2007; 2008) – il primo per la famiglia, il secondo per il Terzo settore – sono due delle poche eccezioni di impiego del cs in questi ambiti al di fuori del paradigma messo a punto da Donati.

22 Si veda anche il suo contributo in questo numero di Quaderni di Teoria Sociale.

23 Nel caso italiano, il primo è preferito da Barbieri e Chiesi, sulla scia di Lin; il secondo da Cartocci, e da Putnam.

vera e propria *qualità* delle relazioni. Ma qual è la fonte di queste relazioni? Già nel Rapporto sulla famiglia di cui si diceva, egli aveva avuto modo di rilevare come le varie teorie sul cs fino ad allora apparse mancassero "di una spiegazione propriamente "generativa" del capitale sociale" [Donati 2003, 52]. Economisti e politologi avrebbero solo mostrato, secondo lui, quanto importante sia il cs per il mercato e per la democrazia, non però come e dove venga generato. In realtà, afferma Donati, è la famiglia la prima delle istituzioni sociali ad essere chiamata in causa quale produttrice di questi beni. La famiglia produce il cs complessivo della società perché capace di valorizzare le relazioni dentro la famiglia, tra famigliari (nel quale si produce il *capitale sociale primario*), e fuori (il *capitale sociale secondario*). Ma, soprattutto, la famiglia è in grado di generare il cs *relazionale* perché è capace di "valorizzare la stessa relazionalità senza che la relazione possa essere ridotta ad una "cosa" [ivi, 49].

La proposta teorica di Donati è senza dubbio originale. Il suo problema è individuare la fonte del cs, ma anche cosa esso sia, come si genera e come si diffonde. Per questo, in recenti lavori, ha provveduto ad estendere la sua concezione relazionale del cs dall'ambito più ristretto della famiglia alle cerchie più estese della comunità, dell'associazionismo e della società civile, riprendendo e discutendo in particolar modo la nota tesi di Putnam circa l'esistenza di un legame positivo tra associazionismo e democrazia[24] [cfr. Donati 2007; Donati, Tronca 2008]. Donati è convinto che tale tesi sia del tutto indimostrabile, a meno che tra i due termini della relazione non si frapponga un nuovo elemento – *un tipo particolare di capitale sociale*, che lui chiama *associativo*, diverso da quello per il quale questo è *ipso facto* assimilato all'associazionismo – tale da rendere quel rapporto significativo. Si tratta di una *variabile interveniente*, capace di meglio qualificare la relazione tra democrazia e associazionismo e di condizionarne gli esiti a seconda della sua natura e qualità. Il che significa anche non ritenere tutte le associazioni capaci di *produrre capitale sociale* e, soprattutto, di non ritenerle tutte capaci di *produrne un tipo adatto alla democrazia*. Per Donati, è infatti necessaria una migliore e più precisa concettualizzazione della nozione di cs, nonché una teoria in grado di spiegare come e quando cs e democrazia si correlano. Ovviamente, per

24 Tesi com'è noto espressa da Tocqueville nei suoi scritti sulla democrazia in America ed oggi conosciuta come "teorema Tocqueville-Putnam".

Donati una più precisa articolazione delle forme del cs non può non partire dalle coordinate già tracciate dall'*approccio relazionale*. Questo non considera tale bene come una proprietà degli individui, né delle strutture o di un loro *mix*, ma come un'espressione di una qualità delle *relazioni sociali.* Anche per questo, una teoria del cs dovrebbe mostrare, secondo Donati, l'esistenza di "una differenziazione del capitale sociale per riferimento ai diversi "mondi associazionali" e al loro modo di influire sulla democrazia politica" [Donati 2007, 14], di cui quelli civici sono solo una parte. Solo in questo modo è possibile rendersi conto se una tale teoria possa o meno aggiungere qualcosa in più a quanto già non si sapeva dalla tesi espressa a suo tempo da Tocqueville.

Per Donati, esisterebbero quattro diverse modalità di *fare associazione* nelle diverse sfere della società, ognuna delle quali avrebbe un rapporto differente con il modo di *generare* e di *usare* il cs. Con riferimento al modello agil di Parsons, ci si può associare per motivi economici (a), politici (g), integrativi (i) ed espressivo-culturali (l). I primi due *userebbero* il cs, senza produrlo, se non in via derivata; mentre sarebbe solo degli altri due la competenza di *generarlo*, uniche tra le sfere a: 1. valorizzare la relazione sociale e 2. ad incorporare nella relazione beni e servizi non improntati alla logica mercantilistica o di potere. In ogni sfera sociale, inoltre, le relazioni si caratterizzerebbero come *particolari modalità di ordine*, che fanno da sfondo e da contesto per l'interazione[25]. Accade così che nella sfera economica (a), propria del mercato, l'ordine della relazione – che fa da sfondo all'interazione tra *ego* ed *alter* – è caratterizzato dalla *neutralizzazione* della relazione stessa; nella sfera politica (g), tipica dell'apparato politico-amministrativo, prevale l'*indifferenziazione* delle relazioni (nel senso che qui le relazioni sono trattate senza alcuna differenza); nella sfera sociale (i), si valorizza l'*integrazione* e la *coesione* e si generano le reti in cui si manifesta il *capitale sociale strutturale* (generalizzato o civico), *relazionale* dei beni relazionali e *individuale*, tipico del cs individuale; mentre, infine, nella sfera culturale (l), si valorizza il cs *positivo* o *negativo*, a seconda della valutazione che a questo viene conferito. In sintesi, mentre le sfere delle relazioni neutralizzate e indiffe-

25 A sua volta *effetto emergente* per una nuova relazione. In questo passaggio, Donati sviluppa una propria concezione dell'*ordine della relazione* e la integra con quella dell'*ordine della interazione* sviluppata da Goffman [1983].

renti *consumano* cs (la sequenza è cosa-relazione-cosa), le sfere che valorizzano le relazioni sociali e le promuovono a fini integrativi *generano* cs (la sequenza è relazione-cosa-relazione). In questo modo, è anche facile comprendere quale *tipo* di relazioni le diverse sfere sono adatte a produrre, che *tipo* di associazioni sono capaci di promuovere e chi tra esse è capace di produrre quel *particolare tipo di capitale sociale* di cui si diceva all'inizio.

Partendo dal presupposto che l'unica relazione in grado di produrre cs è quella che *valorizza i beni relazionali*, ovvero relazioni di *fiducia*, *cooperazione* e *reciprocità*, per Donati è inevitabile pensare che solo nelle sfere (i) e (l) si possano produrre relazioni di questo tipo. Così che nelle altre, (a) e (g), ciò che si forma è soltanto un cs che neutralizza la relazione sociale, consumandola senza rigenerarla. Nelle prime due, cioè, le relazioni sono valorizzate perché sono al centro dell'interazione. La sfera dell'integrazione genera *capitale sociale secondario*, a causa del carattere impersonale della relazione, mentre quella della coesione ne genera uno *primario*, perché primaria è la comunità. Sono questi gli ambiti in cui operano 1. le organizzazioni di terzo settore e di privato sociale e 2. la famiglia con le sue reti informali, le associazioni di mutuo aiuto, per la promozione di certi stili di vita, le reti primarie di mondo vitale. Al contrario, la sfera civica (g) produce un tipo di cs che è *civico* o *generalizzato* e quella mercantile (a), invece, uno *individuale*. Ogni sfera, poi, promuove un tipo particolare di associazionismo (professionale, politico, sociale e primario) il cui effetto finale è un'estrema pluralità, almeno potenziale, sia dei tipi associativi che dei differenziali di cs: da alcuni generato e consumato, da altri solo consumato. Si tratta di una specificità che permette di comprendere non solo quando una certa rete associativa è in grado di generare relazioni sociali orientate ai beni relazionali e quando invece si orienta sui mali relazionali, ma anche quando l'impegnarsi in essa è capace di generare impegno civico, cioè fuori dall'associazione. Per Donati, infatti, diversamente dal teorema Tocqueville-Putnam, non basta dunque essere iscritti o impegnati in un'associazione per attivare di fatto anche impegno civico: occorre che l'associazione sia vissuta in un certo modo, fatto cioà di aiuto reciproco fra i soci e di fiducia allargata verso l'esterno, perché tale impegno si traduca anche in impegno civico.

4. *I tre referenti del capitale sociale: uomo, individuo, cittadino. Ovvero dell'incommensurabilità dei paradigmi*

I paragrafi appena conclusi offrono un'immagine, ampia e diversificata, di come il cs sia stato capace di farsi portavoce in Italia di molte e differenti questioni. In tutti i casi esposti, si è tentato di tradurne il significato in funzione di scopi e programmi di ricerca specifici. In ogni ambito, i vari autori, ognuno a modo proprio, hanno offerto una propria rappresentazione del concetto, inserendosi nel controverso dibattito sulla sua natura. Nel selezionare quelle che a noi sono sembrate le aree e le concettualizzazioni più rappresentative del cs nel panorama sociologico italiano, ci siamo fatti guidare da due criteri guida: 1. l'ampiezza del settore nel quale esso ha trovato spazio, rilevato sulla base dei titoli apparsi negli ultimi quindici anni; 2. la sua diversa accezione semantica, innanzitutto micro e macro fondata, oltre che relazionale, dopo l'interpretazione di Donati. Da questa rassegna, si conferma dunque l'ipotesi di una polisemia concettuale e di una pluralità di modi e di campi di impiego del cs, così che si potrebbe a ben ragione parlare di incommensurabilità dei paradigmi, conseguenza in primo luogo di *referenti ontologici* diversi. La definizione di cs è filtrata, di volta in volta, da paradigmi di tipo *collettivo*, *individualistico* e *relazionale*: il primo ha trovato maggiormente spazio in temi sviluppati dai sociologi della politica, il secondo tra i sociologi del lavoro e il terzo nel campo degli studi sulla sociologia della famiglia e del Terzo settore. Nel primo caso, si potrebbe parlare variamente di *ontologia del cittadino*, quando il riferimento è alla partecipazione nella *polis*, o di *individuo in relazione con altri individui* quando si ha a che fare con la *società* (anche *locale*). Qui il cs darebbe origine ad una semantica riferita alla inclusività sociale, con forti ricadute sui sistemi economico e politico, a volte mediata dalla capacità politica di attivare le potenzialità produttive del cs (ad esempio, nel caso dello sviluppo locale, nel quale le risorse personali sono soggette al governo politico). Nel secondo caso, ci si trova a fare i conti più nitidamente con un *capitale sociale individuale*. Qui siamo di fronte ad una *ontologia dell'individuo*, in cui l'individuo è capace di costruire tanti e buoni legami sociali ai fini della propria autorealizzazione. In questo caso, è chiaramente *ego* a detenere le redini dell'azione, con le sue varie "dotazioni" di beni posizionali e in chiara sintonia con i para-

digmi dell'individualismo. Una terza ed ultima semantica del cs emerge dalla proposta teorica avanzata da Donati, che interpreta il cs in termini *relazionali* e che noi proponiamo di leggere come un'*ontologia dell'uomo* (meglio, dell'*uomo in relazione*), o della *società dell'umano*[26]. Dentro un quadro epistemologico che egli definisce *relazionale*, Donati si riferisce a questa nozione in termini di *socialità* o, come egli si esprime, di *pura relazionalità*: si tratta di una capacità propria degli uomini di costruire legami, di fornire beni particolari, che egli chiama *relazionali*. Si tratta di un'energia integrativa *generata* principalmente dalla *famiglia*, oltre che da altri gruppi primari, come le reti amicali, di prossimità e le associazioni (anche se non tutte).

26 È il titolo di un recente libro di Donati [2009]. In passato, egli ha parlato anche di *antropologia umana*, il cui nucleo centrale è costituito dal fatto che l'uomo è inteso come "un essere condizionato ma capace di trascendere le relazioni sociali date per un principio attivo (spirituale) che ne costituisce l'identità entro il comune genere di "animale politico"" [Donati 1983, 107]. Su questo tema, cfr. anche Donati 1991, 540-544; 1994; 1995.

Bibliografia

Accorinti, M.
2007 *Terzo settore e capitale sociale: strategie per un intervento locale*, Argomenti, 19, pp. 51-60.

Accorinti, M. (a cura di)
2008 *Terzo settore e capitale sociale: obiettivi, politiche, interventi*, Biblink, Roma.

Almond, G.A., Verba, S.
1963 *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton.

Bagnasco, A.
1977 *Tre Italie: la problematica territoriale dello sviluppo italiano*, il Mulino, Bologna.
1999a *Teoria del capitale sociale e political economy comparata*, Stato e Mercato, 3, pp. 351-372 (ristampato in A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, 2001).
1999b *Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna.
2002 *Il capitale sociale nel capitalismo che cambia*, Stato e Mercato, 65, pp. 271-303.
2003 *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, il Mulino, Bologna.
2006 *Imprenditorialità e capitale sociale: il tema dello sviluppo locale*, Stato e Mercato, 78, pp. 403-426.

Bagnasco, A., Trigilia, C. (a cura di)
1984 *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso di Bassano*, Arsenale, Venezia.
1985 *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso della Valdelsa*, FrancoAngeli, Milano.

Bagnasco, A., Piselli, F., Pizzorno, A., Trigilia ,C.
2001 *Il capitale sociale: istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna.

Ballarino, G., Schadee, H.M.A.
2003 *Senso civico e performance economica. Una analisi longitudinale nelle province italiane, 1980-2000*, Inchiesta, 139, pp. 116-129

Banfield, E.
1958 *The Moral Basic of a Backward Society*, The Free Press, New York (*Una comunità del Mezzogiorno*, Bologna, il Mulino, 1961 e successivamente *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna, 1976).

Barbieri, P.
1997a *Il tesoro nascosto. La mappa del capitale sociale in un'area metropolitana*, Rassegna Italiana di Sociologia, 3, pp. 343-370.
1997b *Non c'è rete senza nodi. Il ruolo del capitale sociale nel mercato del lavoro*, Stato e mercato, 49, pp. 67-110.
2003 *Capitale sociale e lavoro autonomo: un esperimento di network analysis e alcune considerazioni*, Inchiesta, 139, pp. 34-46.
2005 *Le fondamenta micro relazionali del capitale sociale*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, pp. 345-386.

Barbieri, M., Rizza, R.
2003 *Capitale sociale e lavoro atipico*, in R. Rizza, G. Scidà (a cura di), *Capitale sociale, lavoro e sviluppo*, Sociologia del Lavoro, 91, pp. 169-184.

Cartocci, R.
2000 *Chi ha paura dei valori? Capitale sociale e dintorni*, Rivista Italiana di Scienza Politica, 3, pp. 423-474.
2002 *Diventare grandi in temi di cinismo*, il Mulino, Bologna.
2007 *Mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia*, il Mulino, Bologna.

Cartocci, R., Vanelli, V.
2006 *Atlante del capitale sociale*, in M. Golinelli, M. La Rosa, G. Scidà (a cura di), *Il capitale sociale tra economia e sociologia*, Sociologia del Lavoro, 102, pp.169-191.

Casavola, P., Sestito, P.
1993 *Come si cerca lavoro? Un quadro sintetico sull'Italia e alcune implicazioni macroeconomiche*, Banca d'Italia, Servizio Studi, Roma

Cersosimo, D. (a cura di)
2001a *Istituzioni, capitale sociale e sviluppo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Chiesi, A.M.
1980 *L'analisi dei reticoli sociali: teoria e metodi*, Rassegna Italiana di Sociologia, 2, pp. 291-310.
1981 *L'analisi dei reticoli sociali: un'introduzione alle tecniche*, Rassegna Italiana di Sociologia, 4, pp. 377-603.
1996 *Attori e relazioni tra attori mediante l'analisi di reticoli multipli*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, pp. 57-81.
1999 *L'analisi dei reticoli*, Franco Angeli, Milano.
2001 *Il capitale sociale in Italia. Applicazioni empiriche*, Quaderni di Sociologia, 45(25), pp. 3-6.
2003 *Problemi di rilevazione empirica del capitale sociale*, Inchiesta, 139, pp. 86-97.
2005 *Capitale sociale degli imprenditori e performance aziendale in aree omogenee*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, pp. 11-40.

Cobalti, A., Schizzerotto, A.
1994 *La mobilità sociale in Italia*, il Mulino, Bologna.

Coleman, J.
1990 *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harward University Press, Cambridge (MA), and London, England (tr. it. *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna 2005).

Collins, R.
1988 *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando (tr. it., *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 1992).

Dasgupta, P., Serageldin, I. (a cura di)
2000 *Social Capital. A Multifaced Perspective*, The World Bank, Washington dc

De Vivo, P.
1997 *Tra mercato e istituzioni : un caso di sviluppo locale nel Mezzogiorno*, Rassegna Italiana di Sociologia, 38(3), pp. 371-400.

2000 *Le attuali politiche di sviluppo per il Mezzogiorno: i Patti Territoriali e le istituzioni locali*, Rivista economica del Mezzogiorno, 2, pp. 403-422.

Diani, M.
2000 *Capitale sociale, partecipazione associativa e fiducia istituzionale*, Rivista Italiana di Scienza politica, 3, pp. 475-511.

Donati, P.
1983 *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano.
1991 *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano.
1994 *Sulla distinzione umano/non umano. Per una sociologia del duemila*, Il Mondo 3, 2, pp. 158-177.
1995 *Tradizione sociologica e sfida post-moderna: ripartire dalla distinzione umano/non umano*, in R. Gubert, L. Tomasi (a cura di), *Teoria sociologica ed investigazione empirica*, FrancoAngeli, Milano.
2003 *La famiglia come capitale sociale primario*, in *Ib* (a cura di), *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Milano.
2007 *L'approccio relazionale al capitale sociale*, in *Ib*, a cura di, *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Sociologia e Politiche Sociali, 10 (1), pp. 9-40.
2009 *La società dell'umano*, Marietti, Genova-Milano.

Donati, P., Colozzi, I. (a cura di)
2006a *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, Franco Angeli, Milano.
2006b *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Franco Angeli, Milano.

Donati, P., Tronca, L.
2008 *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, Franco Angeli, Milano.

Field, J.
2004 *Il capitale sociale: un'introduzione*, Edizioni Erickson, Trento.

Flora, A. (a cura di)
2002 *Mezzogiorno e politiche di sviluppo: regole, valori, capitale sociale*, ESI, Napoli.

Follis, M.
1998 *Perché contano i contatti personali nel mercato del lavoro? I micro fondamenti della funzione economica dei reticoli sociali e il problema dell'embeddedness*, in M. Granovetter, *La forza dei legami deboli e altri saggi*, Liguori, Napoli.

Freschi, A.C.
2001 *Capitale sociale, politica e sviluppo locale. L'esperienza dei Patti in Toscana*, Stato e Mercato, 3, pp. 451-486.

Fukuyama, F.
1995 *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, The Free Press, New York (tr. it., *Fiducia*, Rizzoli, Milano 1996).
1999 *The Great Disruption*, The Free Press, New York (tr. it., *La grande distruzione*, Rizzoli, Milano 2002).

Granovetter, M.
1973 *The Strenght of Weak Ties*, American Journal of Sociology, 78, pp. 1360-1380 (tr. it., *La forza dei legami deboli*, Liguori, Napoli).
1974 *Getting a Job: A Study of Contacts abd Careers*, Harward University Press, Cambridge (MA) (tr. it., *Trovare lavoro*, capp. 2 e 3, in *Reti*, Donzelli, Roma).

Gribaudi, M.
1996 *L'analisi di rete : tra struttura e configurazione*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, pp. 31-55.

Hanifan, L.J.
1920 *The Community Center*, Burdett and Company, Silver.

Harper, R.
2001 *Social Capital: a reviw of the literature*, Office for National Statistics, London.

Jacobs, J.
1961 *Life and Death of Great American Cities*, Random Hause, New York (tr. it., *Vita e morte delle grandi città*, Einaudi, Torino 1969).

Kuhn , T..S.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969).

Lin, N.
1995 *Les Ressources Social: Une Théorie Du Capital Social*, Reveu francaise de Sociologie, 4, pp. 685-704.
1999 *Social Networks and Status Attainment*, Annual Review of Sociology, 25, pp. 467-487 (ripubblicato in parte in Lin 2001, capitolo 6).
2001 *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lin, N., Dumin, M.
1986 *Access to Occupations Through Social Ties*, Social Network, 8, (4), pp. 365-385.

Lin, N., Ensel, W.M., Vaughn, J. C.
1981 *Social Resources and Strength of Ties: Structural Factors in Occupational Status Attainment*, American Sociological Review, 46, pp. 339-405.

Marradi, A.
2007 *Metodologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.

Morlicchio, E.
1999 *L'irrilevanza dei legami deboli e l'importanza dei legami forti*, Sociologia del Lavoro, 73, pp. 189-199.

Mutti, A.
1994 *Il particolarismo come risorsa. Politica ed economia nello sviluppo abruzzese*, Rassegna Italiana di Sociologia, 35, (4), pp. 451-519.
1996a *Reti sociali: tra metafore e programmi teorici*, Rassegna Italiana di Sociologia, 1, pp. 5-30.
1996b *Particolarismo*, Rassegna Italiana di Sociologia, 3, pp. 501-511.
1998a *Capitale sociale e sviluppo*, il Mulino, Bologna.
1998b *I diffusori della fiducia*, Rassegna Italiana di Sociologia, 39, (4), pp. 533-550.
2003 *La teoria della fiducia nelle ricerche sul capitale sociale*, Rassegna Italiana di Sociologia, 4, pp. 515-536.

Newton, K.
1999 *Social and Political Trust in Established Democracy*, in K. Norris (a curadi), *Critical Citizen*, Oxford University Press, Oxford.

Oecd (a cura di)
2001 *The Well-being of Nations. The Role of Human and Social Capital*, Oecd, Paris.

Pendenza, M.
2000a *Cooperazione, fiducia e capitale sociale*, Liguori, Napoli.
2000b *La polisemia del capitale sociale*, Sociologia urbana e rurale, 22, (61), pp. 105-124.
2001 *Le risorse non economiche dello sviluppo locale*, Meridione, 1, (5), pp. 111-138.
2002 *Network analysis et capital social dans la sociologie italienne des années 1990*, paper presentato al Workshop: *Transformations du vocabulaire sociologique en Europe* (Maison des Sciences de l'Homme, Maison Suger, Columbia University Institute for Scholars at Reid Hall), Paris, 9 Dicembre.
2005 *Social Capital in Italy. The State of the Art*, The International Scope®Review, 7, Issue 12 (Yearly)
2008 *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Pendenza, M., Giordano, G.
2006 *Il di-lemma capitale sociale*, in M. Golinelli, M. La Rosa, G. Scidà (a cura di), *Il capitale sociale tra economia e sociologia*, Sociologia del Lavoro, 102, pp. 96-117.

Piselli, F. (a cura di)
1995 *Reti*, Donzelli, Roma.
1996 *Esercizi di network analysis a Napoli*, Rassegna Italiana di Sociologia, 37, (1), pp. 83-106.
1999 *Capitale sociale: un concetto situazionale e dinamico*, Stato e Mercato, 3, pp. 395-418 (ristampato in A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, 2001).
2003 *Capitale sociale familiare. Un'indagine sulla piccola e media impresa*, Inchiesta, 139, pp. 65-75.
2005 *Capitale sociale e società civile nei nuovi modelli di governance locale*, Stato e mercato, 75, pp. 455-485.
2006 *Capitale sociale familiare fra «old» e »new economy»*, Rassegna Italiana di Sociologia, 47, (3), pp. 411-440.

2007 *Capitale sociale familiare nella via dell'impresa. Una indagine comparata tra Nord, Centro Nord-est e Sud*, in P. Donati (a cura di), *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Sociologia e Politiche Sociali, 10, (1), pp. 119-142.

Pizzorno, A.
1996 *Decisioni o interazioni? La micro-descrizione del cambiamento sociale*, Rassegna Italiana di Sociologia, 37, (1), pp. 107-132.
1999 *Perché si paga il benzinaio. Note per una teoria del capitale sociale*, Stato e Mercato, 3, pp. 373-394 (ristampato in A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, 2001).

Portes, A.
1998 *Social capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, Annual Review of Sociology, 24, pp. 1-24.

Putnam, R.
1993 *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton (tr. it., *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondatori, Mondadori 1993).
2000 *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York (tr. it., *Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America,* il Mulino, Bologna 2004).

Reyneri, E.
2005 *Sociologia del lavoro*, il Mulino, Bologna.

Rossi, G., Boccacin, L.
2006a *Le forme e l'esito societario del capitale sociale in una organizzazione multilivello di terzo settore*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), 2006a.
2006b *Il capitale sociale in un'organizzazione multilivello di terzo settore*, FrancoAngeli, Milano.

Rostan, M.
1994 *Reticoli imprenditoriali e sviluppo locale: il caso di Santa Ninfa,* Rassegna Italiana di Sociologia, 35, (4), pp. 519–568.

Sciolla, L., Negri, N.
1996 *L'isolamento dello spirito civico*, in N. Negri, L. Sciolla L. (a cura d(, *Il paese dei paradossi*, Nuova Italia Scientifica, Roma.

Sciolla, L.
1997 *Italiani, Stereotipi di casa nostra*, il Mulino, Bologna.
2003a *Cultura civica e "carattere nazionale". Il caso italiano in prospettiva comparata*, in R. Nevola (a cura di), *Una patria per gli italiani? La questione nazionale oggi tra storia, cultura e politica*, Carocci, Roma.
2003b *Quale capitale sociale? Partecipazione associativa, fiducia e spirito civico*, Rassegna Italiana di Sociologia, 2, pp. 269-293.
2005 *La sfida dei valori*, il Mulino, Bologna.

Stolle, D.
2001 *Clubs and congregations. The benefits of joining an association*, in K. S. Cook (a cura di), *Trust in Society*, Sage, New York.

Trigilia, C.
1999 *Capitale sociale e sviluppo locale*, Stato e Mercato, 3, pp. 419-440 (ristampato in A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, 2001).
2006 *Sviluppo locale. Un progetto per l'Italia*, Laterza, Roma-Bari.

Tullio-Altan, C.
1986 *La nostra Italia*, Feltrinelli, Milano (nuova edizione Egea, Milano 2000).
1995 *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano.
1999 *Gli italiani in Europa. Profilo storico comparato delle identità nazionali europee*, il Mulino, Bologna.

Uslaner, E.M.
2002 *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zucchetti, E.
2003 *Capitale sociale e mercato del lavoro: uno sguardo ad alcuni segmenti dell'offerta di lavoro*, Sociologia del Lavoro, 91, pp. 185-209.

Saggi

Il Manhattan Bridge in costruzione e la stazione marittima il 23 marzo 1909, a New York, Stati Uniti.

Teresa Grande

Sulla sociologia di Maurice Halbwachs

1. *Premessa*

Halbwachs è stato uno dei più importanti allievi di Durkheim. Dopo la morte del maestro, avvenuta nel 1917, Halbwachs è stato, insieme a Mauss, il principale continuatore del progetto durkheimiano nelle scienze sociali francesi[1]. Egli ha ripreso e interpretato, spesso in maniera critica e innovativa, il programma di Durkheim; ad esso, tuttavia, è stato costantemente vicino nello sforzo di fondare una sociologia capace di fornire un quadro teorico comune a tutte le scienze umane. Come ha scritto Karady, "Halbwachs è stato in qualche modo l'annunciatore dell'avvenimento, che si compie ai giorni nostri, di una scienza sociale senza frontiere, frammentata secondo i centri di interesse piuttosto che secondo l''oggetto' e il 'metodo' delle discipline che vi collaborano. È così che egli ha contribuito in modo personale alla realizzazione del progetto durkheimiano" [Karady 1972, 17]. Pur continuando il pensiero di Durkheim, in tutta la sua opera Halbwachs si discosta contemporaneamente da esso per la minore attenzione dedicata ai problemi della coesione morale del corpo sociale per ricercare, da un lato, la genesi sociale delle funzioni mentali, ovvero le condizioni sociali del funzionamento dello spirito umano, e per riflettere, dall'altro lato, sulle conseguenze

1 Dalla morte di Durkheim e fino alla seconda guerra mondiale la riflessione epistemologica inaugurata da Durkheim nelle *Regole del metodo sociologico* si concentra su due tematiche metodologiche: quella dell'uso in sociologia dell'analisi statistica con i lavori di Simiand e Halbwachs, e quella dell'analisi antropologica con i lavori di Mauss [cfr. Berthelot 2000, 30].

dell'articolazione della società in più gruppi differenti e sulle implicazioni della contemporanea appartenenze dei singoli a diversi gruppi. A differenza di Durkheim, Halbwachs ha posto con ciò particolare attenzione alle forme concrete di esistenza dei gruppi sociali [cfr. Jedlowski 1987, 14].

A fronte delle sue numerose pubblicazioni, Halbwachs è però rimasto a lungo quasi sconosciuto, così come è successo per altri intellettuali che si sono impegnati nel campo delle scienze umane nel corso del periodo tra le due guerre mondiali. Halbwachs non è riconosciuto come un "padre fondatore della sociologia". Tuttavia, come fa notare Paugam [cfr. Paugam 2002, XII], la sua opera, e con essa quella di Mauss, ha riscosso nel periodo tra le due guerre un consenso più ampio rispetto a quella di Durkheim. Difatti, benché l'influenza della scuola durkheimiana sia uscita piuttosto minata dall'impatto con la prima guerra mondiale, Halbwachs e Mauss hanno continuato ad occupare un posto di primo piano nel periodo fra le due guerre, proseguendo la tradizione di pensiero inaugurata da Durkheim.

A partire dalla metà degli anni Ottanta del Novecento, in Francia come in tutti gli altri Paesi, la notorietà di Halbwachs si lega fondamentalmente al suo contributo essenziale alla sociologia della memoria. I volumi che ha dedicato a questo tema stanno infatti riscuotendo un interesse crescente non solo tra i sociologi, ma anche nel più vasto panorama delle scienze sociali, al punto che egli è ormai unanimemente considerato il sociologo della memoria per eccellenza. Tuttavia, al di là dei suoi ormai ben noti studi sui rapporti tra memoria e società, Halbwachs ha lasciato un'opera ricca e originale che, ancora oggi, non è completamente riconosciuta nell'ambito delle scienze sociali. Anche nei Paesi di lingua francese, la sua opera comincia ad essere studiata nella sua interezza solo negli ultimissimi anni. Ad esempio, il suo poderoso volume *Les causes du suicide*, che riprende, a distanza di 33 anni, la celebre ricerca di Durkheim attualizzandola e completandola, non ha avuto la diffusione che avrebbe meritato. Tale volume, infatti (a parte la sua traduzione in inglese del 1978), non è stato mai più riedito fino al 2002, rimanendo così fino ad oggi pressoché sconosciuto[2]. Altri

2 Presentando il volume *Les causes du suicide*, Mauss indica l'importanza di questa ricerca affermando che, rispetto a quella di Durkheim, "Halbwachs ha esaminato le cose da più vicino. Egli ha dunque esteso il campo di osservazione ad altre società, ad altre epoche,

Irving Underhill 1872-1960, *Manhattan Bridge Construction 1909*,.

importanti testi, benché riediti in anni successivi, conoscono ancora oggi una diffusione molto limitata. Ricordiamo tra questi la raccolta di scritti curata nel 1972 da Karady *Classes sociales et morphologie*, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* [1964], *La morphologie sociale* [1970], *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1970]; altri articoli si trovano ancora sparsi nelle varie riviste alle quali ha collaborato: principalmente, oltre a *l'Année sociologique*, *Revue du mois*, *Libres propos*, *Revue critique, Annales d'histoire economique et sociale*, *Annales sociologiques* e la *Revue philosophique*.

Tra il 1905 e il 1943, Halbwachs ha pubblicato una lunga serie di scritti che toccano una notevole varietà di fenomeni, come il prezzo degli alloggi a Parigi, la memoria (famigliare, di classe, religiosa …), la segregazione urbana a Chicago, i cambiamenti prodotti dalla guerra del 1914 sulla differenza di età tra gli sposi, il suicidio; e, ancora, sono tanti i campi della conoscenza che ha esplorato: sociologia e psicologia, filosofia, diritto, economia e statistica, calcolo delle probabilità e demografia, morale e politica. Riguardo a tutti questi ambiti della vita sociale e della conoscenza, Halbwachs ha pubblicato lavori importanti e riconosciuti, ma la sua opera, benché riscoperta e ripubblicata a intervalli regolari, non è mai riuscita a conquistare uno spazio certo e durevole nel panorama delle scienze sociali come è accaduto invece per quella di Durkheim o, nell'ambito dei durkheimiani, di Mauss. Occorre tuttavia notare come, negli ultimi anni, sono sempre più numerosi coloro che, in Francia come negli altri Paesi, riconoscono la statura intellettuale e l'apertura scientifica di Halbwachs, nonché l'originalità e la fecondità dei temi che ha indagato.

Ogni nuova generazione di studiosi che si avvicina ad Halbwachs rimane colpita dall'ampia varietà di questioni che i suoi scritti hanno aperto e affrontato. Si tratta di una complessità che viene solitamente letta come una assenza di unità. È

---

ad altri dettagli. Ha analizzato di nuovo i fatti antichi considerati da Durkheim, ma in modo più approfondito. Ha introdotto nello stesso tempo le teorie recenti e i fatti nuovi nel campo della sua osservazione. Così, ha potuto determinare in quale misura occorre completare, modificare, o anche abbandonare questa o quell'altra tesi di Durkheim (…). Questa opera presuppone la conoscenza di quella di Durkheim (…). Ne è il seguito necessario, il complemento, il correttivo indispensabile. Sarebbe imprudente, poco scientifico, assurdo, quando si legge il *Suicidio* di Durkheim di non riprendere costantemente le *Causes du suicide* di M. Halbwachs" [Mauss 2002, 3].

difatti facile rilevare come, ad oggi, gli studiosi di Halbwachs si concentrino quasi sempre in modo esclusivo o sulla morfologia sociale e la sociologia della città e delle classi sociali, oppure sulla psicologia collettiva e la teoria della memoria. In Italia, i lavori concernenti questo ultimo ambito sono quelli più conosciuti e tradotti[3].

In virtù di questa apparente assenza di unità, gran parte degli studiosi di Halbwachs sono soliti distinguere nella sua opera due fasi separate: "la prima, ispirata da Durkheim, è francamente sociologica: morfologia sociale, classi, demografia, questioni urbane. In rottura apparente con la prima, la seconda riguarda prevalentemente la psicologia collettiva: memoria, topografia leggendaria. Le opere consacrate ai livelli di vita e alle spese della classe operaia, alle cause del suicidio, alla città e alle dimensioni economiche della vita sociale alle quale conviene aggiungere tutti i testi che trattano la statistica e i suoi rapporti con le scienze sociali rinviano con evidenza al primo periodo. Quelli che in seguito ha dedicato ai quadri sociali della memoria, alla topografia leggendaria dei luoghi santi, alla memoria collettiva sono emblematici del secondo periodo" [Jaisson, Baudelot 2007, 13]. In realtà, in ogni fase del suo percorso intellettuale, questo originale sociologo e filosofo (ed anche statistico, economista e demografo) si è trovato a fare i conti con due figure che lo hanno ispirato: Durkheim e Bergson, suoi celebri maestri con i quali ha intrattenuto per tutta la vita dialoghi separati, considerata l'impossibilità di una sintesi tra il positivismo oggettivista del primo e l'idealismo filosofico del secondo.

Se i vari commentatori di Halbwachs sembrano dunque restituire un'immagine divisa della sua ricca produzione, "è certo tuttavia che l'interessato non vivesse in maniera schizofrenica l'articolazione tra i due orientamenti della sua opera (…). Fino alla sua morte, la 'morfologia sociale' da una parte e la 'psicologia collettiva' dall'altra sono rimaste in primo piano nelle sue preoccupazioni. Egli aveva previsto, nel suo insegnamento al Collège de France, di dedicare alla prima il Seminario del venerdì ('Questioni di demografia') e alla seconda il corso magi-

3 Cfr. in particolare i volumi *La memoria collettiva* e *I quadri sociali della memoria*, tradotti rispettivamente nel 1987 e nel 1997. Recentemente, però, anche in Italia sembra emergere un'attenzione per gli studi concernenti la sociologia urbana. Su questo si cita per tutti la traduzione del 2008 di Maurizio Bergamaschi del saggio *Chicago: l'expérience ethnique*, pubblicato nel 1932 sulla rivista Annales d'histoire economiques et sociales.

strale del lunedì ('Psicologia collettiva della memoria'), entrambe sotto l'egida di una stessa cattedra intitolata 'Psicologia collettiva'" [ivi, 14].

Il lettore attento, però, non può mancare di cogliere la fecondità dell'opera di Halbwachs e l'attualità dei temi che ha indagato e che ha contribuito a porre all'attenzione sociologica. Il recente volume *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, curato da Jaisson e Baudelot [2007] testimonia ad esempio quanto possa essere utile confrontare le analisi che Halbwachs ha affrontato, spesso in modo pionieristico, con i problemi sociali attuali; oltre alla teoria della conoscenza e ai fenomeni di memoria (campi ormai ben noti della sociologia halbwachsiana), il volume interroga difatti fruttuosamente l'opera di Halbwachs a partire da alcune grandi questioni poste alla sociologia dalla società dei nostri giorni: l'integrazione sociale stratificata, le condizioni di precarietà e povertà, le questioni abitative, l'integrazione urbana, il suicidio, i "fatti di popolazione" (come lo stesso Halbwachs li chiama e che rientrano nei suoi studi di demografia).

Non è certamente possibile in questa sede dare conto dell'insieme del percorso intellettuale e della vasta e complessa produzione di Halbwachs. Così, evitando di occuparci specificamente delle sue celebri teorie sulla memoria in quanto fenomeno sociale (sulle quali esiste in Italia un ampio dibattito), cercheremo di fornire - sullo sfondo del suo tormentato percorso biografico - un primo chiarimento del contributo, ancora poco noto nel nostro Paese, che Halbwachs ha fornito al tema dei consumi e delle classi sociali (che rientra negli studi della morfologia sociale). Indicheremo infine brevemente alcuni tra i principali tratti che caratterizzano il suo orientamento verso la psicologia collettiva.

2. *Un sociologo tra due guerre mondiali*

Nella originale biografia scritta dalla storica Becker [cfr. Becker 2003] l'avventura intellettuale di Halbwachs viene ripercorsa sullo sfondo delle due guerre mondiali che hanno profondamente segnato il suo percorso di vita e professionale. Dalla sua nascita, nel 1877, fino alla sua morte tragica a Buchenwald nel 1945, l'intera vita di Halbwachs sembra infatti dispiegarsi in un contesto di guerra. Ma non solo la guerra è al centro del suo percorso, anche il socialismo, (al

quale si avvicina soprattutto grazie a François Simiand), gli intellettuali e l'ebraismo, quest'ultimo scoperto attraverso la moglie Yvonne, figlia di Victor Basch, il presidente della *Ligue des droits de l'homme* ucciso insieme alla moglie da militari nel gennaio del 1944. Anche le donne sono al centro della vita di Halbwachs. Prima di tutto la sorella Jeanne-Alexandre, la quale apparteneva alla frangia delle femministe pacifiste che si sono opposte nel corso della grande guerra al conflitto, e che ha intrattenuto con il fratello un rapporto complicato, misto di affetto, complicità e rivalità intellettuale e politica. Sulla scia di questo rapporto, vanno interpretati ad esempio i tagli e i ri-orientamenti operati alla serie di testi che Jeanne ha pubblicato nel 1950 con il titolo *Mémoire et société* [4], noti oggi sotto il nome *La memoria collettiva*. Ancora, la moglie Yvonne Basch che, come abbiamo già detto, dà modo di conoscere ad Halbwachs, nato cattolico e divenuto agnostico, il mondo dell'ebraismo conosciuto fino ad allora solo da lontano attraverso l'intermediazione degli intellettuali assimilati, ad esempio attraverso i suoi maestri Bergson e Durkheim.

Maurice Halbwachs nasce l'11 marzo del 1877 a Reims, dove la sua famiglia si era trasferita dopo l'annessione dell'Alsazia alla Germania nel 1871. Halbwachs frequenta gli studi superiori a Parigi, dove il padre, professore di tedesco, era stato chiamato ad insegnare. Dopo gli studi al liceo Michelet, frequenta il corso propedeutico all'Ecole Normale Supérieure al liceo Henri IV, dove è allievo del filosofo spiritualista Bergson. Halbwachs entra all'Ecole Normale Supérieure in un clima politico-intellettuale dominato dall'*Affaire Dreyfus*[5]. Ed è in questo clima che si forma la sua coscienza filosofica e politica, sotto l'influenza di Lucien

4 Nell'introduzione alla nuova edizione critica di *La mémoire collective*, edita nel 1997 e stabilita a partire dai manoscritti originali di Halbwachs, Namer spiega approfonditamente gli interventi che Jeanne Halbwachs-Alexandre aveva operato sugli scritti che il fratello aveva lasciato.

5 Ricordiamo che Durkheim e i suoi collaboratori più stretti (Célestin Bouglé, Paul Lapie e François Simiand) avevano firmato la prima petizione in favore della revisione del processo per spionaggio militare al capitano dell'esercito francese Alfred Dreyfus seguita alla pubblicazione del *J'accuse* di Emile Zola nel gennaio del 1898. In questo contesto, "Durkheim (…) lancia l'idea di una 'Lega permanente per il rispetto della legalità'. La lega per la difesa dei diritti dell'uomo e dei cittadini è fondata il 20 febbraio 1898 su iniziativa del senatore e ex ministro della giustizia Ludovic Tarieux. Durkheim diventa il primo segretario della sezione di Bordeaux" [Fournier 2008, 38].

Herr (il celebre responsabile della biblioteca dell'Ecole Normale) e di Jean Jaurès (futuro leader del partito socialista e fondatore del giornale *L'Humanitê*), verso il quale Halbwachs nutrì sempre profonda ammirazione. Come spiega Karady [cfr. Karady 1972, 9-10], all'insegna di queste influenze Halbwachs è divenuto socialista, scelta verso la quale rimarrà fedele per tutta la vita, senza diventare mai un militante attivo.

L'incontro con Simiand, del quale diviene subito grande amico, diede una svolta al suo orientamento intellettuale e professionale: è proprio grazie a Simiand (uno dei maggiori esponenti degli universitari socialisti e responsabile della sezione economica della rivista di Durkheim l'*Année sociologiques*) che Halbwachs scopre la sociologia e conosce Durkheim. A partire dal 1905, Halbwachs, sempre sulla spinta dell'amico Simiand, entra a far parte della scuola sociologica. Da allora, il suo contributo all'*Année sociologique* cresce costantemente e, all'inizio della prima guerra mondiale, Halbwachs è tra i principali otto collaboratori della rivista.

Dopo avere studiato Leibniz e pubblicato, nel 1906, un libro sul pensiero di questi, Halbwachs redige una tesi di diritto – definita come una "importante opera di sociologia applicata" [ivi, 9] – sull'espropriazione e il prezzo dei terreni a Parigi. Questo libro, pubblicato nel 1909 e i cui risultati essenziali furono ripresi e utilizzati dal partito socialista in un opuscolo di propaganda contro il capitalismo, gli fece conquistare un posto di primo piano tra i sociologi. Halbwachs insegna per qualche tempo al liceo di Reims, cercando soprattutto di approfondire la propria formazione nell'economia politica e nella sociologia tedesche. Negli anni 1910-1911 usufruisce di una borsa di dottorato a Berlino, dove studia l'economia politica tedesca e il marxismo. Halbwachs, che era già stato una prima volta in Germania nel 1903 grazie ad un borsa ottenuta dall'università di Göttingen, è in questi anni un pioniere degli scambi culturali tra Francia e Germania, così com'è, in Francia, uno dei rari lettori dell'opera di Weber. Tuttavia, da Berlino, e dalla Prussia, viene espulso per avere denunciato, in un articolo inviato al giornale *L'Humanité*, la repressione di uno sciopero al quale aveva assistito personalmente. Bourdieu ha scritto che questo fu "un incidente rivelatore di una postura intellettuale che conduce a concepire il lavoro di ricercatore come un compito di militanza (e inversamente) e che si esprime così chiaramente nelle prime grandi pubblicazioni, 'la posizione del problema sociologico delle classi', 'i bisogni e le

tendenze nell'economia sociale', 'la psicologia dell'operaio moderno', 'la scienza e l'azione sociale', 'la città capitalista', temi quasi totalmente ignorati dagli altri durkheimiani" [Bourdieu 1987, 167].

Nel 1912 sostiene una tesi di sociologia alla Sorbona dal titolo *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, dove affronta un tema coraggioso per quei tempi e che costituiva, nell'universo accademico francese, una novità. Si tratta del tema delle classi sociali e dei generi di vita, al quale dedicherà negli anni successivi altri importanti lavori. A causa della sua miopia viene riformato e diventa collaboratore dello storico e socialista Albert Thomas (amico di Jaurès), in compagnia del futuro ministro del lavoro Louis Loucheur, il quale promulgherà, nel 1928, una legge in favore dell'accesso operaio alla proprietà e del miglioramento delle condizioni degli ambienti popolari.

Maître de conference presso l'Università di Caen nel 1918, viene nominato professore di sociologia e pedagogia all'Università di Strasburgo, dove resterà fino al 1935. In questa università entra in contatto con il gruppo delle *Annales*, e diventa collega di Lucien Febvre, di Marc Bloch e di Charles Blondel. A partire da questo periodo e fino alla fine della seconda guerra mondiale, Halbwachs è stato, insieme a Mauss, il continuatore più importante della scuola durkheimiana e, praticamente, il solo sociologo di rilievo nel corso di questo lungo periodo. I suoi centri d'interesse risultano in questi anni molti vari: "egli ha saputo, attraverso la sua attività, animare un focolaio importante della vita intellettuale e scientifica nel campo delle scienze sociali, intese nell'accezione più ampia del termine. Ha contribuito con i suoi articoli a far conoscere in Francia i lavori di Max Weber, Vilfredo Pareto, Thornstein Veblen, John Maynard Keynes e molti altri ancora" [Baudelot, Establet 1994, 9].

Nel 1930 è *Visiting Professor* presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Chicago. Il soggiorno negli Stati Uniti si rivela per lui molto fruttuoso e stimolante. Qui scopre un nuovo stato dei rapporti sociali che lo conducono a rivedere alcuni aspetti delle sue teorie precedenti sulla classe operaia. Ha modo anche di conoscere i fondatori della famosa scuola sociologica di Chicago, in particolare Park e Burgess, con i quali collabora e nei confronti dei quali esprime apprezzamento e interesse per il proposito di studiare direttamente sul campo i problemi sociali urbani emergenti nella Chicago industrializzata di quegli anni

(il riferimento va qui esplicitamente alle ricerche sul ghetto, gli *slum*, le aree disorganizzate della città). Tuttavia, come fa notare Bergamaschi [cfr. Bergamaschi 2008, 12], se, da un lato, Halbwachs sembra apprezzare la meticolosità con cui i sociologi di Chicago raccolgono e classificano i fatti, dall'altro lato non manca di sottolineare i limiti dell'orizzonte di ricerca puramente descrittivo, invitando i colleghi a prestare maggiore attenzione alla formulazione delle ipotesi e all'uso dei dati statistici: "Il giudizio di Halbwachs inaugura una lettura europea della sociologia di Chicago che, nelle sue linee essenziali, verrà periodicamente riproposta, almeno fino agli anni Ottanta" [ivi, 13].

Nel 1935 viene nominato professore di Sociologia alla Sorbona, e nel corso dei successivi, ed ultimi, dieci anni di vita gode di una straordinaria vitalità intellettuale. Articoli, conferenze, corsi, recensioni sui temi più diversi si succedono rapidamente. In questa ricca produzione, le questioni relative alle classi sociali e alla psicologia collettiva continuano a costituire i suoi interessi prevalenti. È ad esempio proprio in questi anni che elabora parte dei suoi testi sulla memoria collettiva. Del resto, è esattamente una cattedra intitolata alla psicologia collettiva che avrebbe dovuto occupare, a partire dal 1944, al College de France se non fosse stato arrestato dalla Gestapo nel luglio del 1944, incarcerato a Fresnes e poi deportato il 20 agosto a Buchenwald, dove morì il 16 marzo del 1945, all'età di 67 anni, sotto gli occhi del figlio Pierre, arrestato e deportato dopo di lui. In un omaggio ad Halbwachs, Bourdieu ha scritto che "l'impresa scientifica che è stata interrotta dalla morte di un intellettuale come Maurice Halbwachs attende di essere continuata. Non si tratta di celebrare gli eroi morti, cosa che, come in tutti i riti del lutto, equivale a farli scomparire una seconda volta accettando il fatto della loro scomparsa. Si tratta di riprendere la lotta lì dove l'hanno lasciata, e questo senza dimenticare la violenza che li ha vinti, e che è necessario cercare di comprendere. In questo Maurice Halbwachs può ancora aiutarci" [Bourdieu 1987, 168].

La guerra è stata dunque dominante nel percorso intellettuale e di vita di Halbwachs. Annette Becker [cfr. Becker 2003] sostiene ad esempio che lo stesso interesse per il tema della memoria origini direttamente dall'esperienza della guerra, pur realizzandosi nell'oblio, nella rimozione, nella censura della guerra stessa. Le riflessioni di Halbwachs sulla memoria si sviluppano difat-

ti nel clima del dopo-guerra (della prima guerra mondiale) e principalmente a Strasburgo, città particolarmente segnata dal ricordo di eventi bellici, per impegnarlo fino alla morte. Tuttavia, al dirompente fenomeno di memoria collettiva prodotto dalla guerra, che tocca inevitabilmente tutte le memorie individuali, Halbwachs non fa mai riferimento nei suoi studi. E questo proprio negli anni in cui lo storico Marc Bloch, suo amico e collega dell'Università di Strasburgo, dimostrandosi particolarmente interessato agli echi della guerra, consegna al pubblico i suoi ricordi personali; ancora, il silenzio di Halbwachs contrasta con il fiorire della memoria della guerra negli spazi urbani (ad esempio con i monumenti ai morti), nei libri, nelle famiglie e nei gruppi. Allo stesso modo, anche quando si cimenta a scrivere la poderosa opera dedicata al suicidio egli non fa riferimento alcuno all'ondata di suicidi tra i reduci di guerra tipico degli anni successivi alla prima guerra mondiale. Così, come commenta Nora, "Halbwachs stesso sembra apparire come la più bella illustrazione della propria teoria, una illustrazione incosciente e involontaria: una memoria collettiva totalmente interiorizzata si sarebbe affermata ed espressa attraverso e a detrimento di una memoria individuale, la sua" [Nora 2003, 13].

3. *Consumi, classi e stratificazione sociale*

Nell'ambito della scuola sociologica francese, Halbwachs si è rivelato fin da subito come un innovatore, sia per i metodi di indagine impiegati sia per la scelta degli oggetti di studio. Egli è stato, ad esempio, il primo, tra i sociologi francesi, ad interessarsi alla stratificazione sociale in quanto oggetto della teoria sociologica e a fondare le sue analisi su fatti e fenomeni osservati nel concreto dello spazio sociale. I due testi principali che Halbwachs ha dedicato allo studio delle classi sono *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1912] e *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* [1933]. Ad essi si affiancano numerosi altri scritti, come *Remarques sur la position du problème sociologique des classes* [1905], *Matière et société* [1920], *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* [1938], *Les caractéristiques des classes moyennes* [1939].

La classe ouvrière et les niveaux de vie costituisce il primo tentativo di introdurre nella sociologia durkheimiana dell'integrazione sociale il tema della stratifica-

zione e della variabilità dei generi di vita. Pur rimanendo vicino alla prospettiva di Durkheim, Halbwachs introduce alcune riflessioni nuove: principalmente il tema delle classi sociali e le condizioni di disuguaglianza in cui esse si trovano e, ancora, la riflessione sui "livelli di vita". Quest'ultimo concetto, le cui origini possono essere ricercate in Halbwachs nella trattazione del tema dei bisogni della classe operaia affrontata nella tesi di diritto sostenuta nel 1909 (il cui titolo è *Les expropriations et les prix des terrains à Paris*), è propriamente sviluppato nella tesi su *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, per essere poi riformulato con l'espressione "genere di vita"[6] nel testo *Les causes du suicide* [1935]. I concetti fondamentali di "classe", "livelli di vita" e "gerarchia dei bisogni" compongono così il titolo del primo importante lavoro che Halbwachs dedica al tema della stratificazione sociale e dei consumi. Occorre però precisare che l'espressione "livelli di vita" non rinvia al significato che a tale espressione attribuiscono gli economisti, i quali intendono il livello di vita come semplice grado di benessere economico misurato su una scala monetaria, unica e lineare. In Halbwachs, al contrario, tale espressione diviene un vero e proprio concetto, del quale viene tratteggiato un carattere qualitativo piuttosto che quantitativo: esso risulta in grado di designare, contemporaneamente, i gradi e le forme di integrazione e di partecipazione degli individui alla vita sociale. In tal senso, consumare non significa solo acquistare dei beni, ma significa anche prendere parte alla vita sociale, secondo modi e forme che differiscono da una classe sociale all'altra. Si può sostenere, come hanno scritto Baudelot e Establet, che nel concetto di livello di vita "si concentra (…) tutta la teoria sociologica delle classi e dei consumi di Maurice Halbwachs sviluppata in questa prima opera" [Baudelot, Establet 1994, 36].

Per spiegare le tendenze al consumo degli operai, Halbwachs prende dunque in considerazione non solo la variabile "reddito", ma soprattutto il "livello di vita" proprio ad ogni classe sociale, inteso come la rappresentazione collettiva della distanza sociale rispetto alle possibilità di accesso verso quei beni considerati dalla società come rilevanti. La partecipazione ridotta degli operai alla vita sociale è cioè data, secondo Halbwachs, dalla società: essa risulta dalle rappresentazioni

6 Halbwachs [cfr. Halbwachs 2002, 375-376] definisce il genere di vita come un insieme di costumi, di credenze e di modi di essere risultanti dalle occupazioni abituali degli individui e più in generale dalle condizioni di vita in cui essi si trovano.

collettive di ciò che accomuna i membri della classe operaia, ovvero il loro rapporto alla materia nel lavoro di fabbrica. I lavoratori manuali, dice Halbwachs, rivelano una sociabilità debole che va interpretata a partire dal loro rapporto al lavoro. Punto essenziale delle sue riflessioni sembra essere qui l'effetto che le rappresentazioni collettive producono sulle esperienze individuali: la coscienza individuale risulta in qualche modo alimentata dalla coscienza collettiva.

Ancora, Halbwachs lega al concetto dell'integrazione quello della stratificazione sociale. Ricordiamo che l'integrazione è, nel sistema durkheimiano, normativa e funzionale insieme. È normativa perché gli individui devono rendere compatibili comportamenti e motivazioni con i valori istituzionalizzati sotto forma di norme sociali; è funzionale nella misura in cui la società è il risultato della differenziazione e della complementarità degli individui e delle parti sociali. Se Durkheim insiste sul fatto che la società è prima di tutto una società morale, Halbwachs, pur non opponendosi a questa impostazione, la arricchisce, evidenziando, da un lato, la differenziazione di ciascuna classe sociale rispetto alle altre, soprattutto attraverso la coscienza che essa ha di se stessa[7], e insistendo, dall'altro lato, sulla gerarchizzazione di queste classi a seconda del loro grado di partecipazione alle attività socialmente considerate come superiori e prestigiose. È all'interno di ogni società, compresa come un tutto, che è necessario ricercare la gerarchia dei bisogni e il grado di soddisfazione o, al contrario, di frustrazione degli individui. Gli individui sono così integrati socialmente in funzione della posizione che occupano nella società in cui vivono.

Per definire le classi sociali, Halbwachs evidenzia anche la necessità di studiare i rapporti tra la professione svolta e il consumo. Questo perché la società non rinvia semplicemente ad una distribuzione ineguale di risorse, ma modella i biso-

7 A proposito scrive Halbwachs: "ci pare contraddittorio supporre che una classe esista senza prendere coscienza di se stessa (…). Per definizione, non ci sono classi se non in una società gerarchizzata (…). Prendere coscienza di sé per una classe vuol dire riconoscere a quale livello sociale si trova, e vuol dire di conseguenza rappresentarsi in rapporto a cosa, a quali privilegi, a quali diritti, a quali vantaggi si misurano questi livelli e si determina questa gerarchia. Ogni rappresentazione di classe implica un doppio giudizio di valore: la stima del bene o dei beni più importanti e più apprezzati nella società considerata; la stima del grado fin dove è permesso ai membri della classe di soddisfare i bisogni che vi si rapportano" [Halbwachs 1912, II].

gni stessi. Le condizioni di esistenza e di lavoro impongono cioè a coloro che le vivono dei bisogni che differiscono da un ambito sociale all'altro. Esiste in altre parole, come recita il sottotitolo del libro *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, una "gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee". Ogni classe si distingue per un genere di vita diverso, prodotto da una socializzazione particolare, influenzata dalle condizioni di esistenza che risultano ineguali tra i differenti contesti sociali. Su questo punto Halbwachs si concentra sul processo attraverso il quale gli individui, per mezzo delle tradizioni famigliari, dei costumi locali e del sistema di valori, interiorizzano la propria appartenenza ad una classe sociale piuttosto che ad un'altra, inaugurando con ciò un'impostazione che, come è stato osservato da più parti, sembra anticipare la celebre teoria dell'*habitus* elaborata da Bourdieu [cfr. Baudelot, Establet 1994; Paugam 2007].

L'analisi delle classi e dei generi di vita conduce poi Halbwachs a formulare l'ipotesi del "fuoco di campo"[8]. Qui l'immagine utilizzata è quella di una sorta di focolare attorno al quale gli individui si raggruppano in cerchi concentrici secondo la loro appartenenza di classe. Vicino al centro, che rappresenta la più grande intensità della vita sociale, si raggruppano prioritariamente le classi più integrate. La classe operaia, la meno integrata, si trova invece nell'estrema periferia. Halbwachs riconduce principalmente questa scarsa integrazione degli operai al fatto che, nel corso della giornata lavorativa, essi si trovino in contatto con la materia inerte piuttosto che immersi in relazioni umane, come accade invece per altri tipi di professione. Egli scrive: "la condizione operaia è caratterizzata dal fatto che il lavoro obbliga, durante gran parte della giornata, a restare in contatto con la materia inerte, con materiali malleabili e fragili, come gli operai del tessile, filandieri, tessitori di tela, con metalli solidi o in fusione, con il legno, con materiali pericolosi, con materiali sporchi, etc. Ne risulta che il lavoratore dell'industria è isolato dal mondo per gran parte del tempo, a differenza di tutti gli agenti della vita economica, commercianti, impiegati, assistenti, cassieri, etc., che il loro lavoro mette in rapporto con altre persone e non obbliga ad uscire dai gruppi umani" [Halbwchs 1964, 56].

8 Per una approfondita discussione della teoria del "fuoco di campo", che Halbwachs sviluppa nell'introduzione a *La classe ouvrière et les niveaux de vie* cfr. Baudelot e Establet 1994, 36-45.

Successivamente, Halbwachs rivede la teoria delle classi in seguito al suo soggiorno negli Stati Uniti, dove ha modo di osservare la diversa condizione in cui si trovano gli operai d'oltreoceano rispetto a quella degli operai studiati in Europa. Halbwachs, in particolare, rimane colpito dalle trasformazioni positive che il livello più alto dei salari ha prodotto nella classe operaia e, di fronte a ciò, rileva come i bisogni degli operai si modifichino nel contesto di condizioni sociali ed economiche nuove. La riflessione sui dati americani costituisce il fulcro del volume *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières*, del 1933. In questo studio, egli traccia l'evoluzione dei consumi degli operai degli Stati Uniti a partire da dati che vanno dal 1902 al 1930 e, alla luce delle conclusioni che ne trae, corregge e completa la teoria delle classi tracciata nel testo del 1912. Riassumendo, Halbwachs indicava in questa prima ricerca due caratteristiche fondamentali per definire le classi in generale, e in particolare la classe operaia: 1) le classi sociali sono definite dal loro livello di vita, ovvero dal loro grado di accesso a quei beni socialmente considerati più elevati e di prestigio. Consumare vuol dire in tale senso partecipare alla società; 2) a causa delle condizioni in cui si trova a lavorare, la classe operaia è esclusa dalla società ed è destinata a vivere fuori da essa. Ora, mentre il primo punto della sua teoria rimane immutato anche dopo il viaggio negli Stati Uniti, il secondo subisce delle trasformazioni. La novità del testo del 1933 consiste infatti nel non considerare più le condizioni di lavoro come le sole fonti dei bisogni. Il livello di vita degli operai è invece spiegato anche a partire dai movimenti dei redditi, dei prezzi, del costo della vita e della produzione di beni e servizi. La distanza di una classe dal "fuoco di campo centrale" può dunque variare per effetto di un aumento del reddito e di un più generale arricchimento della società. In tal senso, Halbwachs non pensa più che gli operai siano per sempre destinati a vivere ai margini della società a causa della natura del loro lavoro: al contrario, essi possono conoscere gradi diversi di integrazione.

Da buon durkheimiano, Halbwachs ha sempre escluso dall'analisi delle classi la dimensione del conflitto, e questo gli ha reso difficile comprendere in pieno i cambiamenti osservati tra gli operai americani. Il modo in cui Halbwachs affronta il tema delle classi non ha infatti nulla in comune con la tradizione del pensiero marxista; e se nei suoi studi emerge l'idea di una classe operaia dominata, nulla poi viene detto in relazione alle forme e ai meccanismi di questo dominio. Al di

là di questo, la sua riflessione sui consumi, sulle classi e sulla stratificazione sociale risulta comunque in grado di apportare dei progressi nella teoria sociologica di Durkheim. Come abbiamo già accennato, se l'integrazione resta in Halbwachs il principio dell'organizzazione sociale, egli è però convinto che questa vada studiata anche in relazione alla questione delle differenze tra le classi sociali e della gerarchia dei livelli di vita. Con ciò, Halbwachs sembra lanciare l'idea di una "integrazione sociale stratificata". E se, come scrive Paugam, "l'integrazione e la stratificazione appaiono ancora oggi come due campi separati della sociologia (…) dobbiamo a Maurice Halbwachs avere mostrato l'interesse per la loro articolazione" [Paugam 2007, 81].

4. *Verso una psicologia collettiva*

Nel 1944, pochi mesi prima del suo arresto da parte della Gestapo, Halbwachs ottiene dal College de France l'incarico di ricoprire una cattedra intitolata *Psychologie collective*. Come abbiamo visto, le vicende storiche non permisero ad Halbwachs di tenere nessuna lezione. È tuttavia possibile sostenere che il titolo di questo prestigioso incarico esprima il senso più profondo della sua opera. La psicologia collettiva ha difatti occupato la sua intera riflessione, soprattutto nel periodo fra le due guerre. Verso questo interesse convergono principalmente gli studi sulla memoria (la quale costituisce, secondo Halbwachs, il nucleo della psicologia collettiva), la ricerca sul suicidio e lo studio del 1933 sull'evoluzione dei bisogni nella classe operaia. Si tratta di una riflessione in cui Halbwachs, discostandosi a tratti da Durkheim, sviluppa, come è stato scritto [cfr. Marcel, Mucchielli 1999, 67], una "sociologia fenomenologica", volta a comprendere le condizioni sociali concrete in cui gli individui si trovano a vivere. Ancora una volta, si pensi qui alla sua riflessione sulle classi sociali, si tratta di una questione assente in Durkheim ma che ha occupato Halbwachs lungo tutto l'arco della sua vita.

Dalla metà degli anni venti, in particolare con la pubblicazione di *Les cadres sociaux de la mémoire* e *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Halbwachs avvia un lavoro di approfondimento, a tratti critico, delle grandi questioni teoriche poste da Durkheim. In questa prospettiva vanno considerati an-

che, insieme ai due testi prima citati, *Les causes du suicide* e *La morphologie sociale*, oltre che numerosi articoli pubblicati sulle varie riviste con le quali Halbwachs collaborava. Va tuttavia ricordato che è già nel 1918, in un articolo dedicato a *La doctrine d'Emile Durkheim*, scritto all'indomani della morte del maestro, che Halbwachs interpreta in modo esplicito il senso del progetto scientifico durkheimiano e indica il suo punto di vista sul modo in cui bisogna svilupparne l'eredità. La sua risposta è, principalmente, la psicologia collettiva.

Una volta riaffermata la teoria psicologica durkheimiana, si trattava, per Halbwachs, di comprendere attraverso quali meccanismi la coscienza collettiva agisce sulle coscienze individuali. Si trattava cioè di riprendere la grande questione alla quale Durkheim aveva tentato di dare risposta attraverso la teoria delle rappresentazioni collettive, avanzando l'ipotesi di una memoria sociale inconscia che agisce automaticamente sugli individui. Su questo punto, pur riprendendo la nozione di rappresentazione collettiva, Halbwachs si separa da Durkheim. Com'è noto, dopo la morte di Durkheim inizia il secondo periodo del pensiero durkheimiano portato avanti dagli esponenti della scuola sociologica: "Mauss pubblica e presenta le ultime lezioni di Durkheim sulla famiglia. Davy, Bouglé riprendono anche l'opera interrotta. Il secondo durkheimismo di Halbwachs si pone in continuità con Durkheim. Halbwachs e Mauss hanno costituito una vecchia amicizia ideologica e politica; hanno collaborato a *l'Humanité* di Jaurès (…). Essi assicureranno la direzione del secondo durkheimismo; Mauss si consacrerà all'etnologia, Halbwachs alla sociologia" [Namer 2002, 81].

Il secondo durkheimismo di Halbwachs è, come osserva Namer [cfr. ivi, 82], "un durkheimismo critico", centrato su una critica alla sociologia della conoscenza di Durkheim. In *Les origines du sentiment religieux*, (che riassume *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim), Halbwachs lascia difatti poco spazio alle categorie della conoscenza, ovvero all'idea durkheimiana della nascita delle categorie universali del pensiero scientifico e filosofico a partire dalle religioni primitive e, a partire da questo momento, le sue riflessioni andranno dalla sociologia della conoscenza alla psicologia collettiva, nel cui ambito la continuità con Durkheim, al di là delle differenti interpretazioni, si centrerà, appunto, sulla nozione di rappresentazione. Più che in altri fenomeni studiati, è soprattutto

nei temi della memoria e del suicidio – scritti dopo la morte di Durkheim – che questo percorso appare esplicito.

Se *Les origines du sentiment religieux* evidenzia alcuni punti di distanza nei confronti del pensiero durkheimiano, è tuttavia soprattutto nel lavoro sul suicidio che la discontinuità tra Halbwachs e Durkheim risulta più visibile. Secondo Namer, *Les causes du suicide* segna il momento pubblico del secondo durkheimismo di Halbwachs. Scrive Namer a riguardo: "il problema del silenzio volontario di Halbwachs sulla sociologia della conoscenza di Durkheim nella presentazione di *Les origines du sentiment religieux* trova qui un complemento. A giudicare dalle parole di Mauss, il lavoro di Maurice Halbwachs è apprezzabile perché la società è cambiata e tutto succede come se si trattasse di una revisione puramente tecnica del metodo statistico. Ora, essenzialmente, l'opera di Maurice Halbwachs consiste nel dire che (…) la causalità religiosa non è una causalità ultima, ma che essa rinvia a un modo di vita rurale. Si tratta per Halbwachs di scartare la soluzione globale della rappresentazione collettiva come espressione tardiva di una società religiosa arcaica e di considerare la rappresentazione collettiva come forma di espressione di un gruppo storicamente situato, il gruppo rurale" [Namer 2000, 89]. Contrariamente a quanto pensava Durkheim, le rappresentazioni collettive si iscrivono dunque per Halbwachs nelle forme materiali della società: dietro le disposizioni morali e le aspirazioni collettive degli individui si trova la società nelle sue forme più concrete. Per Halbwachs, si tratta in sostanza di sostenere l'idea di un determinismo morfologico delle rappresentazioni collettive; un'idea presente in altri successivi lavori, primo fra tutti *La morphologie sociale*. Come scrive in questo testo: "la morfologia sociale, come la sociologia, riguarda, più che ogni altra cosa, rappresentazioni collettive. Se noi fissiamo la nostra attenzione su queste forme materiali è al fine di scoprire, dietro di loro, tutta una parte della psicologia collettiva" [Halbwachs 1970, 13]. In altri termini, le iscrizioni spazio-temporali della società, le pratiche dei gruppi umani non sono mai disgiunti, per Halbwachs, dalle rappresentazioni collettive; al contrario, queste esprimono i modi in cui "le forme del 'corpo' sociale sono colte e vissute dai membri dei gruppi stessi" [Jedlowski 1987, 13].

Halbwachs sembra così esprimere l'idea che il mentale e il sociale, l'individuale e il collettivo non siano in opposizione assoluta. La società si trova piuttosto

all'interno dell'individuo; essa, cioè, non esiste al di fuori degli individui che la incarnano[9]. In *Les causes du suicide* egli dice ad esempio che i sentimenti di famiglia, le pratiche religiose, l'attività economica non sono delle entità a sé, ma prendono corpo nelle credenze e nei costumi che legano l'una all'altra le esistenze individuali. Come abbiamo già avuto modo di notare, questa concezione di una *incorporazione* (nelle parole di Halbwachs il "prendere corpo") della realtà sociale attraverso gli individui si affermerà nella seconda metà del Novecento grazie ai lavori di Bourdieu con la sua celebre nozione di *habitus*. Ma Halbwachs aveva già elaborato una simile concezione studiando i consumi e le classi sociali e discutendo la celebre ricerca di Durkheim. Così, laddove per Durkheim esistono nell'individuo due coscienze, l'una individuale e l'altra collettiva, per Halbwachs si tratta di pensare al collettivo che si iscrive nell'individuale. In tal senso, egli dimostra come le facoltà interiori dello spirito sono organizzate in *quadri* che hanno una origine collettiva, e il luogo privilegiato di questi *quadri* è la memoria in virtù del suo essere collettiva.

L'idea di memoria è centrale nel pensiero di Halbwachs[10]. Egli presenta infatti la memoria come categoria prima della conoscenza e come fondamento del legame sociale. La memoria racchiude ricordi comuni di idee, fatti, eventi, luoghi, tempi, persone che stanno alla base della nostra comprensione della realtà e dei giudizi che esprimiamo su di essa. Per Halbwachs, cioè, la conoscenza che noi costruiamo di noi stessi e del mondo si dispiega a partire da ricordi che attualizzano in qualche modo le rappresentazioni collettive, e l'istanza che organizza questa conoscenza è la memoria intesa come punto di incontro di più memorie

9 Questa impostazione è ben visibile nella ricerca sul suicidio. Halbwachs esamina qui minuziosamente i motivi individuali del suicidio considerando questi ultimi non come un ostacolo all'analisi delle cause sociali (come invece pensava Durkheim): i motivi individuali vanno invece considerati come espressione ed effetto del genere di vita proprio del gruppo al quale l'individuo appartiene. Proprio questo legame tra le circostanze individuali del suicidio e le correnti collettive segna la distanza dalla ricerca di Durkheim e supera l'opposizione classica tra individuo e società.

10 Namer fa osservare come la riflessione sulla memoria è presente in Halbwachs non semplicemente a partire dal primo dei lavori che egli ha dedicato a tale tema (*Les cadres sociaux de la mémoire* del 1925), ma ha invece radici che affondano nei lavori precedenti il 1925, e principalmente nella sua tesi di dottorato su *La classe ouvrière et les niveaux de vie* [cfr. Namer 2000].

collettive. L'emergere, la perdita e l'intensità della memoria (che esprime così l'operazione per eccellenza della conoscenza) sono espressione della forza del legame sociale presente nel gruppo (o nei gruppi) al quale il soggetto appartiene[11]. Per Halbwachs, dunque, il pensiero sociale è innanzitutto una memoria, e le rappresentazioni collettive esprimono un carattere duplice: sono idee e convenzioni risultanti dalla conoscenza del presente ma, al contempo, esprimono tradizioni e ricordi collettivi. Ogni idea sociale è cioè per Halbwachs anche espressione di una memoria della società, la quale, però, riprende soltanto quei ricordi collettivi che la società attuale può e vuole ricostruire. In tal senso, il pensiero sociale si esprime per Halbwachs nei termini di un intreccio tra una memoria e un'attività razionale. Come difatti scrive in *Les cadres*, esistono "nel pensiero sociale due tipi di attività: da una parte una memoria, cioè un quadro fatto di nozioni che servono da punti di riferimento, e che si rapportano esclusivamente al passato; dall'altra parte un'attività razionale, che ha come punto di partenza le condizioni in cui si trova attualmente la società, cioè il presente. Questa memoria non funzionerebbe che sotto il controllo di questa ragione" [Halbwachs 1994, 290].

Largamente orientata allo studio di alcuni fenomeni paradigmatici del Novecento, le classi sociali, la memoria e il suicidio, la sociologia di Halbwachs mira a comprendere gli individui nelle condizioni concrete, oggettive della loro

11 In continuità con Durkheim, del resto, Halbwachs ha apportato importanti riflessioni circa la questione dei legami sociali. Analizzando le cause del suicidio, ad esempio, egli ha preso in considerazione l'insieme delle rotture dei legami fondamentali (i quali rinviano principalmente ai processi di socializzazione) che uniscono l'individuo alla società. In particolare, ha approfondito tre grandi tipi di legami in corrispondenza dei quali possono realizzarsi tre tipi precisi di rottura: il *legame di filiazione*, il quale si impone all'individuo dalla nascita garantendo il suo equilibrio affettivo poiché esso assicura stabilità e protezione insieme; il *legame di integrazione*, il quale rinvia alla socializzazione secondaria, nel corso della quale l'individuo entra in contatto con altri e impara a rispettare le norme dei gruppi e delle istituzioni; il *legame di cittadinanza*, che poggia sul principio dell'appartenenza ad una nazione e a partire dal quale l'individuo si vede riconosciuti dei diritti e dei doveri. Questi tre tipi di legami sono interdipendenti e possono essere riuniti in ciò che Halbwachs chiama "genere di vita" [Paugam 2002, XXXVI]. È a partire dal momento in cui il genere di vita si trasforma, ad esempio in occasione delle trasformazioni della società rurale e dello sviluppo delle città, che questi legami fondamentali che tengono unito l'individuo alla società possono indebolirsi e rompersi.

esistenza, prima di tutto, cioè, come esseri sociali in relazione tra loro. Coloro che lo hanno conosciuto hanno testimoniato che "la sua scienza era penetrata di coscienza e di umanità" [Friedmann 1955, 23]. In definitiva, è possibile affermare che il contributo che Halbwachs ha apportato alla scuola sociologica francese è importante e originale. Esso testimonia, contemporaneamente, una grande fedeltà al progetto originario di Durkheim e una apertura sia verso oggetti allora inediti, come le classi sociali e i generi di vita, sia verso approcci nuovi o ancora poco sviluppati in sociologia, ad esempio la morfologia sociale e la psicologia collettiva. La sua curiosità intellettuale lo spingeva, infine, ad aprirsi alle discipline vicine alla sociologia, con le quali egli non ha smesso mai di dialogare fruttuosamente.

Bibliografia

Alpini, S.
2004 *La sociologia repubblicana francese. Emile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano.

Arcangeli, B.
1996 *Introduzione*, in M. Halbwachs, *Memorie di famiglia*, Armando, Roma.

Baudelot, C., Establet, R.
1994 *Maurice Halbwachs. Consommation e société*, Puf, Paris.

Bergamaschi, M.
2008 *Introduzione*, in M. Halbwachs, *Chicago. Morfologia sociale e migrazioni*, Armando, Roma.

Becker, A.
2003 *Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, agnès viénot, Paris.

Berthelot, J. M.
2000 *La constitution épistémologique de la sociologie française*, in ID., *La sociologie française contemporaine*, Puf, Paris.

Bourdieu, P.
1987 *L'assassinat de Maurice Halbwachs, visages de la Résistence*, La Liberté de l'Esprit, n. 16, pp. 164-170.

Durkheim, È.
1971 *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
1973 *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in ID. *Educazione come socializzazione*, La Nuova Italia, Firenze.
1996 *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma.
1997 *Il suicidio*, Rizzoli, Milano.

Fournier, M.
2008 *Emile Durkheim. Une vie, une carrière*, in B. Valade (a cura di), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Puf, Paris.

Friedmann, G.
1955 *Maurice Halbwachs*, in M. Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie des classes ouvrières*, Rivère, Paris, pp. 9-23.

Halbwachs, M.
1912 *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Alcan, Paris.
1918 *La doctrine d'Emile Durkheim*, Revue philosophique, 1918.
1925 *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Stock, Paris.
1933 *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières*, Alcan, Paris.
1964 *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Marcel Rivière et Cie, Paris.
1970 *La morphologie sociale*, Armand Colin, Paris.
1972 *Classes sociales et morphologie*, Les Editions de Minuit, Paris.
1972 *Les caractéristiques des classes moyennes*, in ID, *Classes sociales et morphologie*, Les Editions de Minuit, Paris.
1972 *Matière et société*, in ID., *Classes sociales et morphologie*, Les Editions de Minuit, Paris.
1972 *Remarques sur la position du problème sociologique des classes*, in ID., *Classes sociales et morphologie*, Les Editions de Minuit, Paris.
1994 *Les cadres sociaux de la mémoire* Albin Michel, Paris.
2001 *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano.
2002 *Les causes du suicide*, Puf, Paris.
2008 *Chicago. Morfologia sociale e migrazioni*, Armando, Roma.

Jaisson, M. e Baudelot, C. (a cura di)
2007 *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, editions rue d'Ulm, Paris.

Jedlowski, P.
1987 *Introduzione*, in M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano.
2002 *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano.

Marcel, J.C.
2004 *Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920-1945)*, Sociologie et sociétés, vol. 36, n. 2, pp. 73-90.
2007 *Mémoire, espace et connaissance chez Maurice Halbwachs*, in M. Jaisson, C. Baudelot (a cura), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvée*, Editions rue d'Ulm, Paris.

Marcel, J.C., Mucchielli, L.
1999 *Un fondement du lien social: la mémoire collective selon Maurice Halbwachs*, Technologies. Idéologies. Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances, 13, n. 2, pp. 63-88.

Mauss, M.
2002 *Avant-propos*, in M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Puf, Paris.

Namer, G.
2000 *Halbwachs et la mémoire sociale*, l'Harmattan, Paris.

Nisio, F.S.
2000 *La sociologia etica di Maurice Halbwachs*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3.

Nora, P.
2003 *Préface*, in A. Becker, *Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, agnès viénot, Paris.

Paugam, S.
2002 *Préface. Le suicide revisité. En quoi Halbwachs s'oppose à Durkheim*, in M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Puf, Paris.
2007 *L'intégration sociale stratifiée. L'apport de Maurice Halbwachs à la sociologie des genres de vie*, in M. Jaisson, C. Baudelot (a cura di), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvée*, Editions rue d'Ulm, Paris.

Santambrogio, A., Rosati, M. (a cura di)
2002 *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

Karady, V.
1972 *Biographie de Maurice Halbwachs*, in M. Halbwachs, *Classes socials et morphologie*, Les Editions de Minuit, Paris.

Valade, B. (a cura di)
2008 *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Puf, Paris.

Mariano Longo

Individuo e modernità.
La differenziazione funzionale e le debolezze del soggetto

I.

Il concetto di individuo è parte della tradizione filosofica e culturale occidentale. Fino al diciassettesimo secolo, il termine apparteneva al lessico specialistico della filosofia ed indicava la manifestazione individuale della sostanza. Proprio per questo, la ricerca ontologica collegava il termine ad una pluralità di fenomeni concreti: *individuum* indicava tutto ciò che non poteva essere diviso, l'indivisibile [cfr. Luhmann 1995c, 125]. L'uomo, in quanto persona, rappresentava un caso concreto di individualizzazione di una sostanza specifica, la sostanza razionale. Nella accezione recente del termine, si assiste ad una sua delimitazione semantica, tanto che prevale, anche nel linguaggio comune, il significato che connette l'individuo all'uomo singolo.

L'evoluzione del concetto moderno d'individuo ha richiesto spostamenti notevoli rispetto all'idea originaria sviluppata in ambito filosofico. Si è trattato di un percorso lento, indirizzato all'acquisizione di una sempre maggiore autonomia dell'attore sociale. Le semantiche che si sono sviluppate attorno al termine individuo sembrano riflettere il graduale svincolamento del soggetto dalle catene delle interdipendenze che lo legavano per nascita ad una posizione predefinita. È possibile analizzare questo percorso partendo dall'idea secondo la quale la forma specificamente moderna che ha assunto il concetto d'individuo sia possibile esclusivamente come semantica collaterale del processo di affermazione della dif-

ferenziazione funzionale, col conseguente smantellamento dei vecchi riferimenti agli strati sociali e con il superamento delle vecchie modalità attraverso le quali la società garantiva a se stessa ordine e stabilità.

Individuo è dunque il portato dell'organizzazione sociale della modernità. È un concetto che ha una sua storia, ed è dunque analizzabile in termini di evoluzione semantica in presenza di specifiche modifiche di natura strutturale. Alla dimensione teorica, ne va collegata una pratica, nel senso che si tratta di un concetto che ci aiuta a comprendere le difficoltà reali dei soggetti concreti (gli attori sociali, i singoli), i quali sperimentano, nella loro vita quotidiana, le modifiche che si attuano a livello della struttura sociale. Se l'osservazione parte dalla quotidianità del soggetto, ci si accorge di difficoltà inedite che gli individui devono affrontare e che connotano la fase attuale della modernità. Indagando i riflessi soggettivi delle modifiche macro, ci si accorge infatti che, rispetto alla prima modernità, la fase attuale presenta una serie di problemi inediti che influiscono sull'esperienza biografica dell'attore sociale. A partire dal rapporto tra individuo e struttura sociale, propongo due percorsi d'analisi. In primo luogo, traccio una breve ricostruzione storica dell'evoluzione del concetto di individuo in relazione a modifiche legate alle forme della differenziazione sociali. In secondo luogo, avanzo l'ipotesi che le attuali difficoltà del soggetto nella modernità contemporanea (accentuate dalla attuale crisi economica a livello globale) non siano tanto il sintomo dell'avvento della post-modernità, bensì il risultato della radicalizzazione della differenziazione funzionale, dunque di uno dei tratti più tipici della società moderna. Tale radicalizzazione rende inefficaci meccanismi legati a programmi decisionali di organizzazioni formali (in particolare all'interno del sistema politico) che precedentemente avevano garantito integrazione biografica ed inclusione sociale.

II.

La prima riflessione sociologica si occupa del soggetto nella modernità e scorge in trasformazioni strutturali le origini della moderna idea di individuo e della moderna ideologia dell'individualismo. In modi differenti, e a partire da approcci teorici diversi, Durkheim, Simmel e Weber si occupano del mutamento della

società a loro contemporanea ed indagano i risvolti dell'individualismo in relazione al problema dell'integrazione (Durkheim), della psicologia dell'attore sociale (Simmel), dell'azione e della sua razionalizzazione (Weber). L'attenzione che i *founding fathers* dedicano all'individuo e all'individualismo non è casuale: essa va connessa con trasformazioni profonde dei caratteri della società occidentale, che assume una nuova struttura, al cui interno è possibile immaginare l'evoluzione della moderna idea di individuo.

Al di là delle differenza di prospettiva, l'idea di individuo è, per i primi sociologi, una delle manifestazioni più evidenti dei caratteri specifici della modernità. I primi sociologi individuano due livelli critici, uno relativo alla perdita di senso, risultato delle trasformazioni di carattere strutturale, l'altro centrato sugli effetti che da quelle trasformazioni si ripercuotono sui singoli attori, sulla loro percezione di se stessi e del mondo sociale. La frantumazione di una comune visione del mondo viene connessa con una sempre più marcata carenza di integrazione, spesso tematizzata come necessaria rinuncia alla sicurezza della comunità, in favore delle incertezze della società. A livello individuale, la carenza d'integrazione produce insicurezza e perdita di orientamento [Schimank 1985, 447]. Ciò giustifica la preoccupazione per le *conseguenze della modernità*, tanto che per alcuni studiosi la sociologia va intesa, fin dalle sue origini, come critica al progresso, alla sua capacità di influenzare negativamente le difficoltà individuali di costruzione dell'identità [cfr. Rammstedt 1985].

La sociologia non poteva però limitarsi alla sola analisi dei problemi soggettivi derivanti dalla modernità, ma anche porsi l'obiettivo di spiegare le trasformazioni in atto, e tale obiettivo poteva essere centrato solo tenendo conto del problema della aumentata complessità della realtà contemporanea. Un incremento della complessità strutturale andava comunque connesso con aspetti positivi per il singolo: si assisteva a un aumento delle possibilità di azione individuale, a un aumento della libertà. Il problema della disintegrazione del vecchio ordine, la questione della perdita di orientamenti stabili è un correlato di questo processo, che vede nella maggiore differenziazione sociale la caratteristica tipica della struttura della società moderna. Alla stabilità dell'appartenenza subentra l'instabilità dei ruoli sociali, alla determinatezza dei percorsi biografici l'imprevedibilità delle carriere [cfr. Luhmann 1989, 151]. L'individuo diviene punto di riferimento

della società nel suo complesso: alla sua capacità di rivestire ruoli diversi, alla possibilità di progettare la propria biografia in termini di carriera, alla facoltà di razionalizzare la sua azione, commisurando mezzi e fini, viene in parte affidata la stabilità del nuovo ordine.

III.

È difficile collocare con esattezza il percorso che porta a queste nuove acquisizioni, che rappresentano alcuni dei caratteri più tipici della modernità. Si può infatti individuare nella formazione degli stati nazionali il momento di avvio di nuove semantiche che affrancano le concezioni politiche, giuridiche ed economiche dal vincolo degli strati e delle corporazioni. Si tratta di un processo complesso che ha visto momenti di grande espansione, in particolare con l'affermazione delle idee illuministiche e rivoluzionarie prima, con la rapida trasformazione della società europea causata dalla rivoluzione industriale in seguito [cfr. ivi, 165]. Allo scopo di evitare l'atteggiamento che Luhmann ha definito il *monotono canto per la perdita di senso* il quale ha caratterizzato buona parte della riflessione sociologica sul rapporto individuo-società, è possibile partire da un interrogativo, così sintetizzabile: qual è la funzione che la moderna semantica dell'individualità svolge nella società moderna? È necessario volgere lo sguardo alle forme della differenziazione, per determinare in che modo queste condizionino la semantica attraverso la quale la società contemporanea si riferisce al singolo. Si può, a questo scopo, partire da una premessa: società diverse, qualsiasi sia la forma della loro differenziazione, presentano un orientamento all'individuo, il quale è accettato come membro sociale nella sua specificità [cfr. ivi, 155; Barcellona 1994, 57 e sgg.]. Se il dato dell'esistenza individuale è auto-evidente, a seconda della forma della differenziazione sociale mutano i modi in cui la società fa riferimento all'individuo.

In società differenziate sulla base di segmenti tra loro identici, l'individualità coincide con l'appartenenza. Le qualità del singolo sono tali in quanto egli è membro di un gruppo cui appartiene in quanto prende parte al gioco delle prestazioni reciproche. Chi è al di fuori del gruppo è anche altro rispetto ai

suoi membri, e proprio per questo non è percepito come uomo: la sua azione è imprevedibile, poiché sfugge alla catena delle interdipendenze reciproche [cfr. Luhmann 1989, 156]. La società medievale è un esempio di differenziazione stratificatoria. Al suo interno, la gerarchia aveva valore politico e insieme metafisico e gnoseologico: il mondo rappresentava un tutto ordinato da Dio, al cui interno le singole componenti erano disposte secondo una graduazione gerarchica che ne regolava le relazioni e i rapporti. Per il pensatore medievale, quest'ordine gerarchico non era solo un dato di fatto, ma anche lo strumento attraverso il quale ridurre la complessità del mondo [cfr. Sigmund 1967]. Alla dimensione conoscitiva della gerarchia si coniugava una dimensione insieme sociale, etica e politica: la collocazione all'interno della scala gerarchica delimitava, infatti, le possibilità dell'azione dell'individuo, garantendo contemporaneamente ordine e stabilità. In tal modo, le differenze individuali e cetuali venivano legittimate in riferimento alla necessità funzionale che a ciascun individuo, a ciascuno strato sociale, fossero attribuiti compiti e responsabilità specifici. La legittimazione ultima delle differenze era garantita da Dio, le disuguaglianze tra individui e le distinzioni tra strati sociali essendo nient'altro che il riflesso terreno della potenza ordinatrice della mente divina [cfr. Conze, Oexle, Walther 1990, 156].

In società stratificate, l'individuo funge da conferma del ruolo ordinatore degli strati. L'appartenenza determina le possibilità biografiche, gli stili di vita, i comportamenti. La specificità individuale è vincolata, nel senso che si è accettati come individui solo a patto che ci si comporti in maniera conforme alle aspettative specifiche del gruppo di riferimento. È per questo che in società differenziate sulla base della stratificazione, l'identità è costruita, più che altrove, come riflesso dello sguardo dell'altro, vale a dire come adeguamento ad aspettative socialmente diffuse [cfr. ivi, 157-8]. Lo sguardo che l'individuo rivolge alla propria interiorità non basta ancora a definire l'identità, la quale necessita di un supporto esterno (l'approvazione sociale) per stabilizzarsi. L'identità è dunque strutturata sulla base di eteroreferenze: ciò significa che l'individuo è tale solo attraverso uno sforzo di adeguamento a modelli prestabiliti. L'individuo può essere socialmente determinato esclusivamente in riferimento al suo intorno sociale. Allo scopo di comprendere le caratteristiche di ciascuno, di strutturare sulle sue azioni aspettative plausibili, è necessario collocarlo socialmente all'interno di uno strato, determi-

nare la rete delle sue relazioni famigliari, localizzare geograficamente le sue origini [cfr. Luhmann 1989, 179]. Solo così l'individuo può presentare al mondo la sua specificità, mostrarsi agli altri, allo stesso tempo, come unico ed analogo, palesare le proprie peculiarità, ma solo come manifestazione di un'appartenenza.

Con la graduale affermazione della differenziazione funzionale, è possibile sostituire alla vecchia idea di ordine inteso come mantenimento di una struttura gerarchica, la convinzione antitetica secondo la quale il punto di riferimento attorno al quale la società si costruisce sia l'individuo, e con lui gli interessi che esso esprime, le pretese che esso avanza. Tale concezione non poteva trovare attuazione all'interno di società stratificate, in cui il principio gerarchico imponeva al singolo linee di condotta condizionate dall'appartenenza ad uno specifico *status* sociale. Se l'individuo è, nella cultura pre-moderna, l'elemento instabile delle relazioni sociali, la cui imprevedibilità l'ordine gerarchico si fa carico di neutralizzare, esso diviene, agli esordi della modernità, non solo fonte di legittimazione del potere pubblico (si pensi a Locke), ma anche soggetto in grado, attraverso la creatività delle sue azioni, di costruire strutture sociali complesse, produrre ricchezza, prendere parte alla definizione di decisioni socialmente vincolanti. L'antica immagine della società come tutto costituito da parti permane, solo che adesso le parti acquistano maggiore rilievo rispetto al tutto, nel senso che da esse dipende sia la stabilità della società, sia il mutamento delle sue strutture. Grazie a questa nuova concezione alcune idee che avevano accompagnato l'evoluzione della cultura occidentale assumono un senso nuovo, inaspettato. Concetti come uguaglianza, libertà, diritto non indicano più il residuo concesso all'iniziativa dei singoli una volta che la struttura sociale abbia garantito stabilità. Il concetto di libertà non è più inteso come ciò che è possibile, a patto che non venga proibito dalla legge, ma indica al contrario un campo di possibilità d'azione per ogni singolo individuo. L'idea di uguaglianza non è circoscritta, come nella società medievale, a coloro che appartengono ad un medesimo ceto, ma indica l'inclusione di ciascuno in ambiti della società, come la politica, il diritto, l'economia, caratterizzati da una specifica funzione. La confusione tra diritto soggettivo e diritto oggettivo appare definitivamente superata e l'idea di diritto inteso come pretesa spettante ad un soggetto acquista sempre maggiore credito all'interno della scienza giuridica [cfr. Luhmann 1981, 45 e sgg.].

La specificità della differenziazione funzionale dipende dal fatto che la società che si differenzia in base ad essa non dispone più di un centro unificante. I sistemi parziali si distinguono non sulla base di una qualche gerarchia, ma per il fatto che ciascuno assolve a una funzione specifica. Proprio per questo, cambia la modalità dell'inclusione degli individui nei sotto-sistemi. A differenza di quanto avveniva nella società stratificata, dove lo strato d'appartenenza prefigurava alla nascita il destino ascritto del soggetto, nella società moderna l'individuo non svolge la sua esistenza all'interno di uno solo dei sistemi parziali, ma può rivestire il ruolo, a seconda delle circostanze, di cittadino, di imputato o di parte lesa, di studente, di ammalato ecc.: il ruolo muta al mutare del riferimento sistemico [cfr. Luhmann 1965, 48].

Una volta mutato il rapporto tra individui e sistemi parziali, una volta che questo rapporto sia stato definito sulla base di un'inclusione solo provvisoria di ciascun individuo all'interno di ciascun sistema, diviene plausibile rimeditare la collocazione dei soggetti rispetto al sistema sociale. Diventa possibile riformulare l'idea del rapporto tra individuo e società, modificando radicalmente i termini della questione: l'individuo, in quanto sistema psichico, va collocato al di fuori del sistema sociale, va dunque inteso come parte dell'ambiente della società [cfr. Luhmann 1995d, 167]. Ciò perché il sistema psichico funziona sulla base della ripetizione ricorsiva di pensieri, vale a dire di operazioni sue proprie, le quali consentono la riproduzione, nella coscienza individuale, della coscienza individuale. Anche il sistema sociale riproduce la sua autopoiesi sulla base della ripetizione ricorsiva di operazioni, le quali sono però di tipo diverso rispetto alle operazioni del sistema psichico: non più pensieri ma comunicazioni [cfr. Luhmann 1997a, 61]. Tutto ciò implica che il sistema sociale non può funzionare in riferimento alle singole operazioni psichiche degli individui: quelle operazioni gli sono ignote, perché si svolgono nel chiuso della coscienza.

L'idea sociologica, cui sopra si è accennato, secondo la quale maggiore complessità produce maggiore libertà viene confermata indirettamente dall'ipotesi secondo la quale il sistema psichico sia ambiente del sistema sociale: quest'ultimo, per operare, non ha bisogno di riferirsi puntualmente alle singole operazioni psichiche, ma solo di connettere ricorsivamente le proprie operazioni ad altre operazioni sempre interne al sistema. L'auto-referenzialità del sistema psichico coincide

con l'idea moderna d'individuo, il quale si determina sulla base di un costante dialogo con se stesso e costruisce la propria identità come differenza rispetto a ciò che è esterno. È questo il riflesso individuale della forma della differenziazione funzionale, la quale struttura una società multicentrica ed acefala, al cui interno non è più possibile costruire un'identità in riferimento ad un ordine oggettivo, in grado di guidare l'azione dell'individuo e di condizionarne le esperienze interiori. All'eteroreferenza, possibile solo in presenza di un orientamento oggettivo per i soggetti, ad esempio garantita dallo religione, si sostituisce la necessità dell'autoreferenza [cfr. Schimank 1985, 461]. Ciascun soggetto definisce percorsi biografici relativamente autonomi, costituti sulla base del dialogo del soggetto con se stesso. In questo senso, come afferma Schimank, la persona non appare più, come in una vecchia tradizione intellettuale, come il riflesso biunivoco, nella struttura della personalità, della struttura sociale. Se si intende l'individuo come sistema psichico autoreferenziale, ciò implica che la personalità va sempre intesa come costruzione del soggetto [cfr. Schimank 1988, 55-7]. L'identità si costruisce come costante autoriferimento dell'individuo a se stesso. Questa forma dell'autoreferenza è il modo attraverso cui la complessità del mondo si presenta al soggetto, il quale oppone alle incertezze della realtà sociale la certezza della propria identità: la non contingenza della relazione del soggetto con se stesso viene opposta alla contingenza della percezione del mondo [cfr. Schimank 1985, 458].

IV.

L'idea moderna d'individuo appare altamente compatibile con la formulazione teorica secondo la quale il soggetto è ambiente della società. Il superamento dei vecchi condizionamenti sociali consente di costruire un'identità intesa come differenza rispetto all'ambiente, il che comporta un considerevole aumento delle possibilità di azione assegnate a ciascuno. L'affermazione dell'idea moderna di individuo coincide con esigenze di carattere strutturale: infatti, quando perde rilevanza sociale la vecchia struttura cetuale, che consentiva a ciascuno per nascita di essere incluso in uno (e in uno solo) degli strati che componevano la struttura della società, i sistemi sociali che gradualmente prendono il suo posto manife-

stano la necessità di meccanismi nuovi per riferirsi ai singoli attori sociali. L'idea di individuo sembra offrire soluzioni plausibili a questa necessità. Attraverso il riferimento all'individuo, sarà infatti possibile da un lato delimitare la rilevanza dell'appartenenza ad uno strato sociale, dall'altro includere gli attori nei diversi ambiti funzionalmente differenziati, a prescindere da ogni riferimento alla loro origine. Ciascuno potrà affermare la propria individualità, e con essa il diritto all'uguaglianza, alla non discriminazione. Individuo è dunque idea tipica della modernità: attraverso quest'idea il soggetto potrà definire la propria identità come differenza rispetto all'ambiente ed i sistemi potranno riferirsi ai singoli, alle loro specificità, senza bisogno di passaggi intermedi.

La collocazione dell'individuo nell'ambiente della società non è, però, priva di conseguenze e di contraddizioni. Da un lato, l'individuo escluso dalla società si ripresenta ad essa come valore ideologico, e sulla base di quel *reingresso* è nuovamente possibile riproporre il dilemma del rapporto tra individuo e società [cfr. Luhmann 1989, 159]. D'altro lato, all'esclusione si oppone con forza la questione dell'inclusione, che viene socialmente percepita come problema, in particolare nell'ambito del sistema della politica [cfr. Luhmann 1987]. L'inclusione rappresenta una necessità di carattere strutturale, nel senso che, superate le differenze di *status*, i sistemi devono basarsi sull'orientamento degli attori sociali: quest'orientamento non può più riferirsi alla vecchia idea di appartenenza ad un solo sistema parziale, ma può funzionare solo a patto che preveda l'inclusione di tutti all'interno di ciascun sistema [cfr. Luhmann 1997a, 765]. Tale inclusione non è, però, più possibile se non come operazione propria dei singoli sistemi sociali, come tentativo cioè di internalizzare l'individuo, rendendolo oggetto della comunicazione rilevante per ciascun ambito funzionalmente differenziato [Ibidem].

La rilevanza dell'individualità, le possibilità soggettive di costruzione dell'identità personale, i meccanismi attraverso i quali gli attori sociali divengono rilevanti per i singoli sistemi parziali possono dunque intendersi come il risultato di processi sociali, in ultima analisi collegati con le necessità strutturali connesse alla forma specificamente moderna della differenziazione sociale. Sistemi che operano in maniera autoreferenziale hanno bisogno di spezzare la catena delle autoreferenze, escogitando meccanismi attraverso i quali riferire la proprie operazioni all'ambiente. L'idea di individuo serve come strumento attraverso il quale l'attore,

escluso dal sistema, torna nel sistema, ma solo come operazione comunicativa ad esso interna. Sarà pertanto possibile utilizzare il concetto di interesse per riferire i meccanismi di funzionamento dell'economia a decisioni e bisogni individuali [cfr. Luhmann 1997b, 24]. Il sistema del diritto potrà riferirsi a concetti quali soggetto, azione, responsabilità, come altrettanti strumenti attraverso i quali imputare ad individui concreti operazioni che di fatto hanno origine nel sistema del diritto: in tal modo, il sistema del diritto esternalizza in riferimento al soggetto le proprie autoreferenze [cfr. Luhmann 1995b, 482 e sgg.]. La politica potrà escogitare procedimenti miranti all'inclusione dei soggetti, attribuendo un nuovo significato all'idea di democrazia ed inventando l'artificio della rappresentanza [cfr. Luhmann 1987, 58 e sgg.]. Il sistema educativo potrà riferirsi all'alunno, come punto di riferimento specifico delle sue operazioni [cfr. Luhmann 1995a].

Proprio l'idea di inclusione rende evidente come l'aumento delle possibilità di azione per i soggetti, cui contribuisce la differenziazione funzionale, sia accompagnata da un corrispondente aumento della dipendenza di ciascun individuo dalle operazioni dei singoli sistemi parziali. La complessità sociale impone il riferimento, di volta in volta obbligato, ad ambiti funzionalmente specifici (questioni giuridiche possono essere risolte solo in riferimento al diritto, così come transazioni economiche non possono prescindere dai meccanismi di funzionamento dell'economia, ecc.). Ciò comporta una serie di conseguenze: a livello individuale, gli attori manifestano la tendenza ad accentuare il valore della propria soggettività ed unicità, e lo utilizzano come meccanismo di immunizzazione nei confronti della pressione empirica dei sistemi sociali parziali [cfr. Luhmann 1997a, 160]. A livello semantico, la società reagisce alla commistione tra libertà soggettiva e dipendenza sistemica oscillando tra un definizione positiva ed una definizione negativa del rapporto individuo - società. La società contemporanea può descrivere se stessa, da un lato, come luogo delle aumentate possibilità di azione, tematizzando l'individualità del soggetto come valore. Dall'altro, può evidenziare il problema della costruzione dell'identità moderna, la dipendenza individuale dai sistemi parziali, l'impossibilità dell'uomo massa di esprimere appieno la proprio interiorità [cfr. ivi, 766]. Questa duplice possibilità di interpretazione porta ad esiti per certi versi paradossali: la società percepisce come problema ogni fallimento nella costruzione dell'individualità, ed interviene ogni volta che l'individuo si mostri

incapace di sviluppare in maniera autoreferenziale la propria identità. L'idea di soggetto autonomo impone alla società di occuparsi del benessere individuale e collettivo, ad esempio attraverso la costituzione di organizzazioni burocratiche tipiche dei sistemi di *Welfare*. In questo modo, il soggetto autonomo viene utilizzato come modello cui riferirsi nei casi concreti di *deficit* dell'identità. Allo scopo di attuare quel modello è però necessario strutturare nuove organizzazioni, produrre nuovo diritto, individuare forme sempre diverse di sostegno ai soggetti, il che si traduce in altrettanti vincoli alla soggettività.

Non c'è quindi alcun ambito funzionalmente differenziato che non orienti le sue operazioni all'idea di individuo: in questo modo, i sistemi sociali *dialogano* con i soggetti, internalizzano, attraverso operazioni che sono loro proprie, gli attori sociali, rompono la catena delle auto-referenze e si lasciano irritare dall'ambiente. L'idea di individuo diviene pertanto un riferimento essenziale non solo della semantica attraverso la quale la società contemporanea auto-descrive la propria specificità, ma rappresenta anche un elemento indispensabile per l'operare concreto dei sistemi parziali. Da un lato, attraverso quel riferimento, i sistemi individuano meccanismi attraverso i quali risolvere il problema dell'inclusione. Dall'altro, la semantica della soggettività viene utilizzata allo scopo di rappresentare l'oramai perduta unità della società contemporanea. Il soggetto rappresenta un'utopia specificamente moderna, il tentativo cioè di scoprire un nuovo centro unificante in una società priva di centro. Si tratta di un compito probabilmente troppo arduo, che alla fine si risolve col naufragio della soggettività, la quale riesce, tutt'al più, a spiegare "alla società moderna la propria incapacità di descriversi come unità" [Luhmann 1995d, 162].

V.

Quando l'analisi si concentra sulla società contemporanea, ci si accorge che alcuni caratteri della prima modernità hanno subito profonde, radicali, modifiche. Dal punto di vista teorico, la rilevanza del cambiamento ha legittimato ipotesi, rubricabili sotto la generica etichetta di post-moderno, secondo le quali la modernità avrebbe ceduto il posto a forme inedite di organizzazione sociale, in

grado di superare, rendendoli obsoleti, i suoi caratteri più tipici. Nelle riflessioni che seguono, partendo proprio dall'individuo e dalle sue attuali difficoltà biografiche, propongo una lettura di tipo diverso, concependo i cambiamenti attuali non come superamento, bensì come radicalizzazione di alcuni caratteri del moderno. In maniera approssimativa e priva di raffinatezza semantica, distinguo tra una modernità industriale – riferibile all'evoluzione dei grandi apparati di tipo fordista e all'evoluzione dei moderni sistemi di welfare – da una modernità contemporanea, in cui avvengono e si consolidano i fenomeni oggetto di analisi.

La discussione sociologica attuale sull'individuo ha messo in evidenza una serie di debolezze del soggetto che confermano quanto eccessivo sia stato il credito attribuito al singolo nella cultura occidentale moderna. Alcuni sociologi contemporanei si sono interrogati sui processi che riguardano la difficoltà attuale degli individui di costruire coerentemente percorsi biografici dotati di stabilità e di senso individuale e collettivo. Si potrebbe affermare che la modernità contemporanea radicalizza l'auto-referenzialità del soggetto, il quale appare sempre meno protetto da meccanismi compensativi capaci di sostituirsi alla stabilità (ma anche ai vincoli) dell'ascrizione. Si assiste ad una generale dissoluzione e a una perdita di rilevanza dei gruppi sociali che garantivano stabilità all'individuo della modernità industriale. Non si riesce a dar vita ad aggregati sociali stabili, nei quali il soggetto possa riconoscere altri individui che hanno i suoi stessi interessi. Questi aggregati (la classe, il ceto, l'appartenenza politica, il sindacato) appaiono ormai contenitori vuoti, laddove in precedenza avevano la funzione importante di garantire la strutturazione di identità individuali e collettive, garantendo "percorsi di vita socialmente organizzati" e "sociologicamente rappresentabili" [Beck 1999, 46], ora non "vengono più fornite 'case' per l''accasamento' e tutte quelle eventualmente postulate si dimostrano fragili e spesso crollano prima che l'opera di insediamento venga completata" [Bauman 2000a, 25].

Da ciò probabilmente deriva la tendenza sempre più marcata alla valorizzazione della soggettività, dunque dell'unicità dell'individuo e della sua complessità psichica. Ciò comporta uno scollamento tra soggetto e struttura sociale, anche come reazione alla pressione che i sistemi di funzione esercitano sulle scelte del soggetto. La radicalizzazione dell'autoreferenza del soggetto giustifica l'erranza nomadica degli individui all'interno di gruppi sociali transitori – le tribù cui

fa riferimento Maffesoli [cfr. Maffesoli 1988; 2000). È infatti il soggetto autoreferenziale, e non il gruppo, a dare senso all'appartenenza. Mentre nella modernità industriale gruppi sociali legati ad interessi di classe fornivano di senso la biografia dei soggetti, ciò che si verifica è che *legami deboli*, giustificati da scelte e gusti transitori, determinino una sorta di nuovo tribalismo, connesso con la costante trasmigrazione da un gruppo sociale (transitorio) ad un altro gruppo sociale (anch'esso transitorio). Il soggetto accetta i rischi dell'appartenenza provvisoria, sebbene la mancanza di riferimenti certi produca una instabilità reiterata, la quale – afferma Bauman – non dà "alcun *appagamento*, nessun tipo di relax, nessuna sensazione di essere arrivati, di aver raggiunto la meta finale, il luogo in cui si possa alfine deporre le armi, rilassarsi e abbandonare ogni preoccupazione" [Baumann 2000a, 25].

Un ulteriore elemento di discrimine tra modernità industriale e modernità contemporanea riguarda la biografia. Soggetto e biografia nella modernità industriale hanno trovato in Talcott Parsons una rappresentazione sociologica efficace. Nella rappresentazione ottimistica della modernità a lui contemporanea, Parsons concepisce un sistema sociale in cui l'inclusione del soggetto si fonda sull'attribuzione (quindi non su un destino ascritto al soggetto per nascita, ma sulla realizzazione professionale). L'individuo, socializzato all'interno della famiglia in un processo di definizione della sua personalità fondamentale [cfr. Parsons 1973, cap. VI] viene preparato all'assunzione di un ruolo occupazionale in una struttura meritocratica, che legittima le differenze sociali sulla base delle competenze soggettive. Il soggetto accetta la logica delle differenze, dal momento che il principio meritocratico basato sulla capacità del singolo di realizzarsi sembra garantirgli pari opportunità. La biografia appariva lineare: lavoro, famiglia, tappe biografiche standardizzate, tutto converge verso una stabilizzazione routinaria del percorso biografico [cfr. Sennet 1999].

Ciò cui si assiste nella modernità contemporanea è, al contrario, *un'erosione del carattere*, una perdita di riferimenti sociali, una spinta forte all'individualizzazione, cui non corrispondono però certezze, modelli coerenti, aspettative stabilizzate [cfr. Bauman 2000b]. La biografia normale, costruita sulla base di una serie di aspettative valide per il futuro, definiva il percorso biografico complessivo del soggetto (istruzione, lavoro, matrimonio, pensionamento ecc.) garantendo una

stabilità dinamica. Attualmente si manifesta un fenomeno di segno contrario: una de-istituzionalizzatione dei percorsi biografici, vale a dire la ridotta capacità della società contemporanea di costruire modelli di vita socialmente coerenti e stabili, cui è connessa una pluralizzazione delle possibilità, dunque una sostanziale instabilità delle biografie e delle aspettative ad esse connesse.

Solo una visione ideologicamente ottimista può concepire questa frammentarietà come *regno delle opportunità*, e ciò appare con maggiore evidenza nel periodo di crisi che il mondo globalizzato sta oggi sperimentando. Se l'instabilità delle biografie può apparire carica di vantaggi, ciò succede solo per alcuni. Il nomadismo nella sua accezione positiva è in realtà un lusso per le élite, riguarda cioè solo alcuni: coloro che hanno accesso a risorse economiche, relazionali, simboliche e per i quali la instabilità non incide sulle possibilità attuali e sulle prospettive di sopravvivenza. Per la maggioranza, la flessibilità si traduce in precarizzazione dei percorsi biografici. Si tratta, in questo caso, di una sorta di coazione alla flessibilità che impone al soggetto di dare costante prova di sé. In questo senso, la flessibilità appare come una radicalizzazione del passaggio dai caratteri ascritti a quelli acquisiti, nel senso che il soggetto è indotto alla costante messa in discussione delle proprie competenze. Flessibilità e flessibilizzazione dell'esperienza rimandano a caratteristiche dell'azione soggettiva che esaltano la componente della scelta e della capacità adattiva. È anche vero, però, che "la libertà senza precedenti che la nostra società offre ai suoi membri è correlata […] ad un'impotenza senza precedenti" [ivi, 12]. Se questa "impotenza senza precedenti" si associa alla attuale dismissione dei meccanismi di protezione dello stato del benessere, nonché alla perdita di capacità persuasiva dei meccanismi di rivendicazione collettiva, l'individuo sembra assistere impotente alla crisi (finanziaria, economica, occupazionale) senza riuscire ad immaginare alternative. A questa assenza di alternative si può guardare assumendo il punto di osservazione di Beck, il quale parla, ironicamente, di brasilianizzazione dell'Occidente: "Ciò cui assistiamo è l'irruzione della precarietà, della discontinuità, della flessibilità, dell'informalità all'interno dei bastioni occidentali della piena occupazione" [Beck 2000, 3]. Si tratta di una conferma paradossale delle vecchie teorie della convergenza; solo che mentre per queste ultime il modello occidentale avrebbe dovuto alla fine prevalere, di fatto ciò cui si assiste è che aspetti tipici del lavoro del Sud del mondo, e in particolare

"la varietà, la confusione e l'insicurezza delle forme lavorative" [ibidem], irrompono nel mondo occidentale, trasformando vecchie stabilità in forme inedite di precarizzazione.

D'altronde, la flessibilità non è solo un dato relativo all'organizzazione del lavoro e alla costruzione delle biografie lavorative. Essa implica, al contempo, la strutturazione di una nuova rappresentazione della relazione tra sistema politico ed economico, per la quale l'idea dell'intervento della politica sull'economia appare antiquata, dal momento che ad essa si sostituiscono un numero sempre più cospicuo di limiti economici all'azione politica. Ciò produce un cambiamento radicale nella rappresentazione del sistema politico come struttura guida della società nel suo insieme, idea che aveva caratterizzato la riflessione sulla modernità della sociologia post-classica (ad esempio Parsons). Tale cambiamento dà ragione a Luhmann, la cui rappresentazione della modernità è connessa ad un insieme non gerarchico di sistemi sociali parziali. Nella modernità contemporanea non solo si radicalizza l'autoreferenza del soggetto, ma anche l'autoreferenza dei sistemi parziali, tanto che si assiste ad una sempre più marcata differenziazione tra sistema della politica e sistema dell'economia.

Nella prima modernità, la politica faceva riferimento al soggetto e alla sua autonomia. Il soggetto rappresentava un principio inviolabile, in quanto capace di dare legittimità alle operazioni del sistema politico, alla forza vincolante della sua autorità e della sue decisione. Per dar voce al soggetto, pur confermando la legittimità del sistema di assumere decisioni collettivamente vincolanti, i sistemi di *welfare* adottarono la strategia dell'ampliamento dei diritti soggettivi, i quali cominciarono a configurarsi non come diritti alla libertà, bensì come pretese soggettive di attivazione dell'intervento statale. Si strutturava così una sorta di patto fiduciario tra cittadino e politica che, se formalmente si fondava sulla delega della rappresentanza e sulla legittimità delle procedure, nella sostanza impegnava lo Stato ad attivare meccanismi di compensazione ogni qual volta fossero emerse situazioni percepite socialmente come limiti alla stabilità biografica e all'autonomia del soggetto. Gli attuali processi di globalizzazione rendono lo stato del benessere sempre meno capace di dare risposte efficaci alle questioni emergenti [cfr. Beck 1999, 72]. Il saldo legame tra fordismo come modo di produzione e stato del benessere come modalità di gestione della po-

litica aveva garantito stabilità contro le incertezze derivanti dalle crisi cicliche dell'economia capitalistica [cfr. Harvey 1993, 155]. Tale stabilità era assicurata dall'attivazione di processi di inclusione, garantiti politicamente all'interno di meccanismi che, delimitando i profitti, si preoccupavano di attuare processi di redistribuzione politica del reddito.

Riequilibrio e redistribuzione sono concetti legati a processi che richiedono fiducia: nell'economia, ad esempio, che, sfruttando a proprio vantaggio i meccanismi di ripartizione del reddito, può giovarsi di un aumento dei consumi, quindi della produzione; nell'innovazione tecnologica, che a fronte di investimenti, può incrementare la produttività, migliorando le condizioni di lavoro; nella politica, in ultimo, cui è demandato il compito di gestire i meccanismi di mutamento, producendo giustizia sociale e legittimazione per il sistema nel suo complesso. Il rischio connesso al cambiamento costante, tipico della modernità, appare comunque calcolabile e ciò produce una fiducia generalizzata nel futuro: "Sino a quando le società industriali sono state capaci di scommettere sul futuro, a questa fiducia corrispondeva una forte predisposizione al rischio e alla sua calcolabilità" [Ranci 2002b, 526]. Nella modernità contemporanea, al contrario, la globalizzazione dei rischi, insieme alla generalizzazione della loro percezione, produce un diffuso senso di insicurezza e instabilità. A questa sensazione diffusa, va affiancata l'incapacità di immaginare interventi futuri in grado di attivare processi di inclusione sociale. L'economia fa affidamento non sulla stabilità della produzione fordista, bensì sulla flessibilità del *just in time* e, soprattutto, sulla flessibilizzazione dei rapporti di lavoro [cfr, Castel 1996; Fullin 2002]. La politica, prigioniera della crisi (fiscale e ideologica) dello stato del benessere e dei nuovi scenari prodotti dalla globalizzazione, non riesce a individuare nuove strategie capaci di produrre inclusione e di delimitare disagio e vulnerabilità sociale [cfr. Ranci 2002a, 23 e sgg; Ranci 2002b; Pavolini 2002]. E in tutto ciò, l'individuo appiattisce il proprio orizzonte temporale sul presente: un presente in cui le scelte soggettive appaiono come "cambiamento adattivo" piuttosto che come individuazione razionale di "mete percepite come preferibili" [Ranci 2002b, 545].

Conclusioni

La forza della teoria di Luhmann risiede nel fatto che essa si presenta come descrizione disincantata della modernità. Le analisi che Luhmann rivolge alla differenziazione funzionale mostrano i caratteri della società contemporanea, osservandone le contraddizioni ed evidenziandone i caratteri, senza alcun intento celebrativo. È possibile concepire la teoria dei sistemi come ricostruzione della struttura sociale contemporanea, al cui interno i sistemi operano producendo (a livello insieme sociale e soggettivo) una serie di contraddizioni. Intorno a queste contraddizioni, non giova innescare una critica tanto più inefficace quanto più connotata in senso moralistico, bensì lo sguardo attento dell'osservatore, il quale dà senso alla realtà che osserva, consapevole del carattere costruito, instabile, parziale, della sua rappresentazione.

Si potrebbe obiettare a Luhmann che la sua è una costruzione teorica che ben si adatta all'analisi della società occidentale in quella fase della modernità che Baumann ha definito solida. In realtà, nelle analisi luhmaniane, soprattutto in connessione ai fenomeni di mondializzazione dei sistemi di funzione e di strutturazione della *Weltgesellschaft*, vi è già la prefigurazione di un dibattito che ha oramai preso corpo sotto il titolo generico di globalizzazione [cfr. Magnolo 2005]. È per questo che Luhmann tende a sottolineare come il suo quadro teorico, piuttosto che come rappresentazione della società in una fase dello sviluppo della modernità, vada inteso come analisi della modernità in quanto tale. La fase attuale della società moderna va infatti concepita non nei termini post-moderni del suo superamento, bensì come consolidamento dei suoi caratteri strutturali. Non sembra ci siano ancora indizi della nascita di una nuova struttura della società, che configuri nuove forme della differenziazione, nuovi sottosistemi sociali, nuove modalità dell'etero e dell'autoreferenza [cfr. Luhmann 1996, 27]. Quello cui alcuni si riferiscono con il termine post-moderno rappresenta al contrario null'altro che "il pieno sviluppo dei media della comunicazione e della differenziazione funzionale" [ibidem], cioè dei caratteri tipici della modernità, i quali hanno oramai raggiunto dimensioni tali da porre "la società moderna su un piano di irreversibilità" [ibidem]. In questo quadro teorico, che analizza la fase attuale della modernità senza teorizzare alcun *post* del moderno, è possibile

immaginare come la radicalizzazione della differenziazione funzionale, in particolare in connessione con i processi di mondializzazione, e dunque di sempre più marcata autoreferenzialità, dei sistemi di funzione, comporti un incremento delle difficoltà soggettive di dare risposte a esigenze di natura biografica e, contemporaneamente, una crescita delle difficoltà dei sistemi (in particolare quello della politica) di attivare meccanismi compensatori in grado di dare coerenza alle biografie degli attori sociali.

La moltiplicazione dei ruoli, la loro sovrapposizione, la necessità di integrarli all'interno di un quadro biografico coerente a livello professionale (carriera) e sociale (prestigio) era uno dei problemi del soggetto nella modernità. A livello delle strutture politiche, il patto di solidarietà tipico dei sistemi di *welfare* garantiva al soggetto integrazione e inclusione. L'attuale tendenza alla globalizzazione rende più deboli le strutture organizzative dei sistemi sociali, anche perché più radicale è la differenziazione tra sistemi. Sindacati, partiti, gruppi politici, lo stesso Stato sembrano incapaci di dare risposte al soggetto e alla sua instabilità. L'individuo viene abbandonato alla logica costante dell'acquisizione, all'instabilità dell'adattamento, al mutamento rapido delle aspettative, e tutto ciò all'interno di un consolidamento della differenziazione funzionale, che vede nella mondializzazione dei processi, nella separazione netta tra sistema della politica e sistema dell'economia altrettanti ostacoli all'intervento finalizzato all'inclusione. Il riferimento al soggetto non riesce più a fungere da meccanismo di riduzione all'unità della complessità sociale contemporanea, presentandosi sulla scena indebolito da pretese che ormai lo sopravanzano.

Bibliografia

Barcellona, P.
1994 *Dallo stato sociale allo stato immaginario*, Bollati Boringheri, Torino.

Bauman, Z.
2000a *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.
2000b *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Beck, U.,
1999 *L'epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash (a cura di), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione e estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios Editore, Trieste, pp. 29-99.
2000 *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile,* Einaudi, Torino.

Castel, R.
1996 *Le insidie dell'esclusione*, Assistenza sociale, n. 2, pp. 37-52.

Conze, W., Oexle, O. G., Walther, R.
1982 *Stand, Klasse*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziale Sprache in Deutschland*, Vol. 6, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 1063-1128.

Durkheim, É.
1972 *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione sociale. Sociologia e pratica sociale*, Il Saggiatore, Milano, pp. 281-298.

Fullin, G.
2002 *Instabilità del lavoro e vulnerabilità sociale: dimensioni, punti di equilibrio e fragilità,* Rassegna italiana di sociologia, a. XVIII, n. 4, pp. 553-586.

Harvey, D.
1993 *La crisi della modernità,* Il Saggiatore, Milano.

Kohli, M.
1988 *Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes,* in H. G. Brose, B. Hildenbrand*, Vom Ende des Individuum zur Individualität ohne Ende,* Lenske+Budrich, Opladen, pp. 33-53.

Luhmann, N.
1965 *Grundrechte als Institution,* Duncker & Humblot, Berlin.
1981 *Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft*, Gesellschaftsstruktur und Semantik, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, pp. 45-104.
1987 *Teoria politica nello stato del benessere*, Angeli, Milano.
1989 *Individuum, Individualität, Individualismus, in Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 149-258
1995a *Das Kind als Medium der Erziehung*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 204-228.
1995b *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1995c *Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 125-141.
1995d *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen*, in *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 155-169.
1996 *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma.
1997a *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1997b *Selbstorganisation und Mikrodiversität: Zur Wissensoziologie des neuzeitlichen Individualismus,* Soziale Systeme, n. 1, pp. 23-32.

Magnolo, S.
2005 *La società della società del mondo*, in R. De Giorgi, S. Magnolo, *Mondi della società del mondo*, Pensa, Lecce, pp. 91-191.

Maffesoli, M.
1988 *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma.
2000 *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano.

Parsons, T.,
1973 *Sistemi di società II. Le società moderne,* il Mulino, Bologna.

Pavolini, E.
2002 *Il Welfare alle prese con i mutamenti sociali: rischio, vulnerabilità, frammentazione*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. XVIII, n. 4, pp. 587-618.

Rammstedt, O.
1985 *Zweifel am Fortschritt und Hoffen auf Individuum. Zur Kostitution der modernen Soziologie in ausgehenden 19. Jahrhundert*, Soziale Welt, a. XXXVI, n. 4, pp. 483-502.

Ranci, C.
2002a *Le nuove disuguaglianze sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna
2002b *Fenomenologia della vulnerabilità sociale*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. XVIII, n. 4, pp. 521-552.

Schimank,U.
1985 *Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform*, Soziale Welt, a. XXXVI, n. 4, pp. 447-75.
1988 Biographie als Autopoiesis – Eine Systemtheoretische Rekonstruktion von Individualität, in H. G. Brose, B. Hildenbrand (a cura di), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Leske+Budrich, Opladen, pp. 55-72.

Sennett, R.
1999 *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita delle persone*, Feltrinelli, Milano.

Sigmund, P.E.,
1967 *Hierarchy, Equality and Consent in Medieval Christian Thought*, in J. R. Pennock, J.W. Chapman (a cura di), *Equality*, Atherton Press, New York , pp. 134-153.

Simmel, G.
1984 *Grundfragen der Soziologie,* Walter de Gruyter, Berlin-New York.

Weber, M.
1945 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
1974 *Economia e società*, vol. 1, Edizioni di Comunità, Milano 1974.

Stella Milani

Le rappresentazioni sociali: un approccio alle dinamiche di identificazione e di appartenenza

1. *Premessa*

A quasi cinquant'anni dall'elaborazione della teoria delle rappresentazioni sociali proposta da Moscovici, la vitalità di una tale prospettiva di studio risulta tutt'altro che esaurita. La pluralità delle suggestioni che essa offre per un ripensamento dei tradizionali metodi di analisi delle dinamiche simboliche è testimoniata dalla molteplicità dei contributi teorici ed empirici che, prendendo le mosse da tale elaborazione, si sono sviluppati all'interno delle scienze sociali e che trovano progressiva diffusione a livello internazionale[1].

Tuttavia, la considerazione di tale pluralità di prospettive non rientra negli intenti di questo scritto. Al contrario, si è ritenuto di proporre una riflessione sulla teoria delle rappresentazioni sociali per come è stata elaborata da Moscovici

1 Per una rassegna di tali prospettive teoriche, tra gli altri, cfr. Roussiau e Bonardi [2001]. In merito si veda anche il numero monografico della rivista *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 38, n. 4, realizzato nel 2008 in occasione della pubblicazione in lingua inglese del testo di Serge Moscovici sulla psicoanalisi. Relativamente alla produzione italiana, cfr. Galli [2006] e Grande [2005], Palmonari, Emiliani [2009]. La vitalità della teoria sulle rappresentazioni sociali è inoltre testimoniata dalla numerosa partecipazione di studiosi alla *Conférence internationale sur les représentations sociales*. Si tratta di un appuntamento che, a partire dal 1992, è stato realizzato con cadenza biennale in città dell'Europa, dell'America Latina, del Nord America e dell'Asia e che nel luglio 2010 si terrà a Tunisi. Per maggiori informazioni cfr. http://www.10cirs.org/index.php.

nell'intento specifico di evidenziare le indicazioni che essa ha suggerito per un ripensamento dello studio sociologico delle dinamiche simboliche. I processi di costruzione del senso socialmente condiviso e le dinamiche ad essi connesse hanno attratto l'interesse di numerosi autori classici del pensiero sociologico e costituiscono un aspetto che mostra una rilevanza ancor più marcata con riferimento alla sociologia contemporanea, chiamata ad analizzare tali dinamiche nel contesto delle società contemporanee altamente differenziate. In particolare, si rileva la diffusione di contributi teorici ed empirici che si avvalgono dello studio sociologico delle rappresentazioni sociali come paradigma interpretativo per l'analisi delle dinamiche di identificazione ed appartenenza, secondo una lettura che tenta di cogliere la complessità dei fattori strutturali e di quelli più propriamente soggettivi nell'interpretazione di tali processi[2].

Come si è detto, gli strumenti concettuali offerti dalla prospettiva di Moscovici hanno trovato ricorrente applicazione in ambito sociologico e sollecitato un ricco dibattito teorico. Nelle pagine che seguono si intende proporre un'analisi critica dei presupposti concettuali della teoria delle rappresentazioni sociali e di alcuni concetti chiave che mostrano una decisa rilevanza rispetto alle dinamiche di continuità e mutamento che caratterizzano le rappresentazioni stesse (par. 1 e 2). In tal senso, si cercherà di mostrare come la prospettiva di Moscovici suggerisca interessanti spunti teorici, oltre che metodologici, per una considerazione congiunta delle dimensioni di autonomia individuale e di condizionamento sociale che caratterizzano le dinamiche rappresentative. Ne deriva una concettualizzazione delle rappresentazioni che, intese come *processi* e *prodotti* dell'interazione sociale, sollecita il superamento di una opposizione tra prospettive oggettiviste e soggettiviste.

La teoria di Moscovici suggerisce, pertanto, nuovi itinerari di studio dei processi simbolici e nuovi strumenti concettuali utili per valorizzare l'aspetto dinamico del senso comune e delle rappresentazioni sociali nell'ambito della riflessione sociologica. A tale proposito, anche in virtù delle sollecitazioni offerte dalla teoria moscoviciana, recenti elaborazioni teoriche hanno proposto una nuova concet-

2 Con riferimento al contesto italiano si veda, tra gli altri, Santambrogio [1994], Lalli [1995] Crespi [2002] e Barro [2004] e si confronti il numero monografico della rivista *Sociologia e ricerca sociale*, n. 83, dell'anno 2007.

tualizzazione del senso comune e delle rappresentazioni sociali. In particolare, si cercherà di evidenziare come, in ambito sociologico, l'adeguata tematizzazione della dimensione della riflessività, intesa come processo suscettibile di intervenire nelle dinamiche rappresentative, consenta di riflettere criticamente sui processi di identificazione ed appartenenza (par. 3). In particolare, lo studio delle rappresentazioni sociali, declinato secondo una prospettiva sociologica, consente di assumere le dimensioni dell'identità e dell'appartenenza come dati problematici suscettibili di essere indagati empiricamente, tracciando un itinerario di ricerca che si presta a cogliere la complessità delle dinamiche di costruzione e ricostruzione delle stesse. La portata euristica di una tale prospettiva analitica risulta particolarmente significativa con specifico riferimento al tema del pluralismo culturale tipico del contesto sociale attuale.

A tale proposito, nella seconda parte del contributo, si propongono alcune considerazioni critiche sulla dimensione dell'appartenenza, facendo principalmente riferimento al modo in cui essa viene a caratterizzarsi nel contesto sociale contemporaneo. In particolare, si valuteranno le implicazioni che la diffusione di sistemi di appartenenze molteplici comporta con specifico riferimento ai complessi simbolici che sono suscettibili di veicolare tali appartenenze (par. 4). Alla luce di alcuni contributi teorici della sociologia contemporanea, si presenta poi una riflessione critica sulla dimensione della riflessività nell'intento di problematizzare la relazione tra esercizio del pensiero riflessivo e dinamiche di produzione, riproduzione e trasformazione delle rappresentazioni sociali (par. 5). In conclusione, sulla scorta delle riflessioni effettuate, si cercherà di evidenziare come alcuni aspetti teorici contribuiscano ad accreditare la valenza teorica dello studio delle rappresentazioni sociali al fine di una lettura complessa dei processi di strutturazione e ridefinizione delle appartenenze.

2. *I presupposti concettuali della teoria delle rappresentazioni sociali*

L'elaborazione teorica di Serge Moscovici prende le mosse, come è noto, dalla teoria durkheimiana sulle rappresentazioni collettive per poi distanziarsene su alcuni aspetti essenziali. Infatti, se la sociologia di Durkheim aveva determina-

to l'importante *traduzione* della nozione filosofica di rappresentazione in categoria analitica suscettibile di essere studiata empiricamente, con Moscovici le rappresentazioni divengono fenomeni specifici che, in quanto tali, devono essere considerati come oggetti dell'analisi. Lo stesso Moscovici, nel dichiarare le discontinuità della sua elaborazione rispetto alla concezione di Durkheim, evidenzia che all'origine della teoria delle rappresentazioni sociali vi è la proposta di "considerare *fenomeno* ciò che prima era stato visto come *concetto*" [Moscovici 2005, 26][3]. In tal senso, Moscovici individua due caratteristiche essenziali delle rappresentazioni. In primo luogo, esse sono "un modo specifico di comprendere e comunicare ciò che già sappiamo" [ivi, 27]; se ne determina, pertanto, la collocazione in una dimensione intermedia tra concetti e percetti, i primi orientati ad un'astrazione del significato dal mondo in vista dell'introduzione di ordine, i secondi ad una riproduzione del mondo stesso secondo una prospettiva che mostra la natura convenzionale e, al contempo, la dimensione prescrittiva delle rappresentazioni sociali[4]. La seconda caratteristica attiene invece alla "plasticità" delle rappresentazioni sociali, al loro carattere "mobile e circolante" [ivi, 29]. Per quanto Moscovici non rifiuti *in toto* l'idea durkheimiana della progressiva sedimentazione delle rappresentazioni, egli dichiara manifestamente il proprio interesse per lo studio delle rappresentazioni sociali elaborate nell'ambito della società contemporanea che non sempre hanno avuto sufficiente tempo per trasformarsi in tradizioni immutabili. Dunque, secondo Moscovici, appare imprescindibile considerare il dinamismo come un aspetto costitutivo delle rappresentazioni per contestualizzarne l'analisi nell'ambito della realtà sociale contemporanea, dove

3 Riferendosi alla prospettiva durkheimiana Moscovici osserva che "la sociologia [...] ha visto le rappresentazioni sociali come entità esplicative, irriducibili attraverso qualsiasi ulteriore analisi. La loro funzione teorica era simile a quella dell'atomo nella meccanica tradizionale, o del gene nella genetica tradizionale [...]. Allo stesso modo, si sapeva che le rappresentazioni sociali ricorrevano nella società, ma nessuno si preoccupava della loro struttura o delle loro dinamiche interne" [Moscovici 2005, 26].

4 Da questa prima caratteristica emerge, inoltre, la saldatura delle rappresentazioni con il linguaggio, in particolar modo con il linguaggio verbale ordinario delle interazioni quotidiane, che diviene ambito privilegiato di osservazione e di studio delle rappresentazioni sociali. In questo senso, Moscovici indica anche un metodo di indagine prescelto per lo studio delle rappresentazioni, vale a dire quello dell'osservazione della comunicazione spontanea che si verifica *normalmente* nei contesti sociali.

più che mai si riscontra l'esigenza continua di operare una ri-costruzione del senso comune. I processi di genesi e le dinamiche di continuità e mutamento delle rappresentazioni sociali costituiscono, pertanto, uno dei punti focali della teoria elaborata da Moscovici che, in tal senso, sembra configurarsi come uno sviluppo di quegli elementi che nella sociologia durkheimiana sulle rappresentazioni collettive risultano scarsamente tematizzati[5].

Comunicazione sociale, ri-costruzione del reale e dominio dell'ambiente costituiscono, pertanto, gli aspetti sociali della rappresentazione. Rispetto alla prospettiva teorica di Durkheim, la proposta di Moscovici consente inoltre di tematizzare lo studio delle rappresentazioni in relazione al pluralismo dei gruppi sociali; anziché 'collettive' le rappresentazioni sono 'sociali' poiché sono "il risultato di un processo di costruzione compiuto da individui che appartengono ad un gruppo sociale e l'espressione di tale appartenenza" [Santambrogio 2006, 125]. La proposta teorica dello studioso francese si pone in controtendenza rispetto alla prospettiva comportamentista che dominava ampiamente nella psicologia sociale degli anni Sessanta e tenta di reintrodurre nell'analisi la dimensione di un attore sociale, inteso come individuo o gruppo, che pensa, produce e comunica incessantemente le proprie rappresentazioni sociali, concorrendo in tal modo alla costruzione della realtà sociale. Così, l'esistenza di una *società pensante* è il dato problematico da cui si origina lo studio delle rappresentazioni sociali; non si assume l'esistenza di una società come data ma, al contrario, si ritiene che le forme in cui essa si invera siano suscettibili di analisi mediante lo studio delle rappresentazioni. Questo consente di considerare il pensiero come un *ambiente* che è prodotto dagli individui in società e che su di loro retroagisce, in una concezione della realtà sociale che conserva, al contempo, sia la dimensione dell'autonomia individuale che quella del condizionamento sociale.

Le rappresentazioni sociali sono, come si è detto, processi che avvengono nell'ambito dell'interazione quotidiana; mediante tali processi, si ri-costruisce quel sistema complesso di idee, significati ed immagini che costituisce l'universo *consensuale* del senso comune. Le convergenze della teoria di Moscovici con talune correnti del pensiero sociologico appaiono in maniera piuttosto evidente; si

5 Per un'analisi dettagliata della teoria durkheimiana delle rappresentazioni collettive cfr. Santambrogio [2006, 3-65].

tratta di un aspetto sul quale si avrà modo di tornare nelle pagine che seguono. Per il momento, sembra utile soffermarsi sulla peculiare connotazione della realtà sociale contemporanea offerta da Moscovici. Essa risulta caratterizzata dalla distinzione fondamentale tra due mondi simbolici[6]; si tratta, in particolare, di universi *consensuali* e universi *reificati* che si caratterizzerebbero l'uno in maniera antitetica rispetto all'altro[7]. Effettuando una tale distinzione, Moscovici contrappone il carattere egalitario degli universi consensuali, dove gli individui, come studiosi dilettanti, formulerebbero attraverso le rappresentazioni sociali proprie filosofie sul funzionamento della realtà sociale, al carattere gerarchico tipico degli universi reificati, identificando nella scienza lo strumento attraverso il quale si avrebbe accesso agli universi reificati, mentre le rappresentazioni sociali costituirebbero il linguaggio che si parla negli universi consensuali. In particolare, il senso comune tipico delle società contemporanee si originerebbe essenzialmente a partire dalla familiarizzazione delle teorie scientifiche.

6 Una tale concettualizzazione si origina dall'idea secondo la quale esisterebbero delle opposizioni fondamentali che caratterizzano le società intese come entità storicamente date. Così, secondo Moscovici, la distinzione tra sacro e profano propria delle società tradizionali sarebbe stata sostituita nelle società moderne dalla opposizione tra universi consensuali e reificati [Moscovici 2005, 30-31]. Si tratta di un'idea che Moscovici ha rivisto ed ampliato introducendo il concetto di *thèmata* intesi come elementi comuni al ragionamento scientifico e a quello ordinario. Tale prospettiva sembra sollecitare la riflessione sulle possibili relazioni dialettiche tra universi di senso [Moscovici e Vignaux 1994]. Tuttavia, è stato evidenziato che, anche nell'ambito della produzione successiva a tale elaborazione teorica, la distinzione tra universi consensuali e reificati tende a connotarsi prevalentemente nei termini di una contrapposizione dualistica che sembra sottovalutare le influenze che il pensiero ordinario può determinare nei confronti di quello scientifico [Colucci 1998, 851-852]. In merito cfr. anche De Rosa [1994].

7 In particolare, "nell'universo consensuale la società è una creazione visibile, continua, permeata di significato e finalità; essa possiede una voce umana, in armonia con l'esistenza umana, e agisce e reagisce come un essere umano. In altre parole l'uomo è la misura di tutte le cose. Negli universi reificati la società è trasformata in un sistema di identità solide, fondamentali, invarianti, che sono indifferenti all'individualità e prive di identità. Questa società ignora se stessa e le sue creature, che vede solo come oggetti isolati quali persone, idee, ambienti ed attività" [Moscovici 2005, 31].

Come è noto, la teoria delle rappresentazioni sociali si origina dalla ricerca condotta da Moscovici sulla psicoanalisi e sulla sua diffusione come pratica terapeutica nella Francia degli anni Cinquanta [cfr. Moscovici 1961]. Tra le evidenze emerse da tale ricerca, l'Autore rileva, in particolare, come la diffusione sociale della scienza psicoanalitica determini una progressiva appropriazione dei suoi contenuti da parte dell'universo del senso comune che li rimodella e li rende indipendenti rispetto all'ambito originario in cui sono stati elaborati. Questa dinamica promuove la creazione di una rappresentazione sociale che, pur originandosi dall'incontro con la teoria scientifica, tende ad acquisire una progressiva autonomia rispetto ad essa e a rimodellarne l'immagine mediante un adeguamento alla realtà sociale e culturale del periodo[8]. Ne *La psychanalyse. Son image e son public* [1961], le influenze dell'universo reificato della scienza psicoanalitica sull'universo consensuale del senso comune sono assunte come elementi di un'ipotesi teorica empiricamente verificata. Al contrario, nel contesto più generale della teoria delle rappresentazioni, le influenze della scienza nei confronti del senso comune rappresentano un presupposto concettuale che non è privo di implicazioni problematiche. Infatti, come è stato evidenziato, una tale impostazione tende a sottovalutare la pluralità di universi simbolici che possono acquisire rilevanza nell'evoluzione del senso comune e, inoltre, non prende in considerazione la possibilità che il senso comune stesso influenzi la scienza [cfr. Santambrogio 2002, 18].

Il dualismo di cui parla Moscovici si presta piuttosto ad essere letto come una contrapposizione tra due procedimenti idealtipici del sapere[9]. Si tratta di modi di conoscenza che fanno riferimento a forme diverse di causalità e spiegazione; se nella "causalità scientifica" la causa precede l'effetto, al contrario nella "causalità sociale", tipica dell'universo consensuale del senso comune, l'attribuzione

8 Così, ad esempio, Moscovici mostra come la nozione di psicoanalisi sia rimodellata dal senso comune dei francesi mediante un ancoraggio nella tradizione cristiana; in tal senso, la pratica terapeutica è assimilata all'idea della confessione e lo psicoanalista è visto "come il prete di una nuova religione'" [Moscovici 1961, cit. in Grande 2005, 50].

9 A questo proposito, la riflessione di Moscovici sembra avvicinarsi alla concezione schützziana che riconosce una progressiva polarizzazione tra saperi esperti e saperi connessi all'esperienza della vita quotidiana [cfr. Lalli 2000, 54].

di cause ed effetti è totalmente dipendente dalle rappresentazioni sociali di cui disponiamo [cfr. Galli 2006, 28]. Così, come evidenzia Santambrogio, il senso comune "non anela a nuove conoscenze, e tutto ciò che è nuovo è un fastidio; basta a se stesso; non pensa di avere vuoti o buchi o contraddizioni; non ammette ignoranza; segue una logica del tutto o niente, ed esclude gradi di sapere intermedi. La scienza, ovviamente, percorre sentieri diversi: aspira per definizione a nuove conoscenze; pensa di essere incompleta, piena di vuoti e contraddizioni; sa di essere falsificabile e perfettibile" [Santambrogio 2006, 128].

Tuttavia, laddove una tale caratterizzazione viene assunta come strutturale, vi è il rischio di una lettura riduttiva delle dinamiche proprie del senso comune[10]. A questo proposito, è opportuno rilevare che un'adeguata considerazione della dimensione della riflessività, intesa come procedimento suscettibile di intervenire con gradi diversi e perciò empiricamente rilevabili nelle dinamiche rappresentative, consente di tematizzare il senso comune stesso, assumendone la possibilità di una differenziazione interna secondo diversi gradi di opacità e trasparenza rispetto ai soggetti che ne veicolano i contenuti. Si tratta di un aspetto che mostra una decisa rilevanza con specifico riferimento alla possibile applicazione dello studio delle rappresentazioni sociali in ambito sociologico e che, in particolare, consente di collegare tale prospettiva di studio all'analisi dei processi di definizione e ridefinizione dell'identità e dell'appartenenza.

A questo punto, sembra opportuno soffermarsi brevemente sulla caratterizzazione dei processi di genesi e mutamento delle rappresentazioni sociali per come sono tematizzate nella teoria delle rappresentazioni sociali, per poi passare a considerare nello specifico l'apporto euristico che l'applicazione di un tale approccio può offrire con specifico riferimento all'analisi sociologica.

10 Su questo aspetto Colucci evidenzia che "la rigidità della dicotomia comporta la semplificazione dei due elementi contrapposti, tanto che il modo di conoscenza della scienza, così come quello delle rappresentazioni sociali, tendono ciascuno a presentarsi come un tutto sostanzialmente indifferenziato [...]. Se è vero che il senso comune spesso arriva direttamente alle conclusioni o al verdetto non considerando le prove, per cui rimane fedele ai suoi giudizi precostituiti – il che alla scienza non è consentito – è anche vero che, se si considera questa caratteristica come strutturale, si rischia di ridurre tutto agli stereotipi" [Colucci 1998, 854-859].

3. *Tra continuità e mutamento*

La funzione essenziale assolta dalle rappresentazioni sociali è, secondo Moscovici, quella di "rendere qualcosa di inconsueto, o l'ignoto stesso, familiare", cosicché, "l'atto di rappresentazione è un mezzo per trasferire ciò che ci disturba, ciò che minaccia il nostro universo, dall'esterno all'interno, da un luogo lontano ad uno spazio prossimo" [Moscovici 2005, 38-40]. Una tale dinamica si attua mediante due processi che concorrono alla creazione di una nuova rappresentazione sociale: l'*ancoraggio* e l'*oggettivazione.* La caratterizzazione di tali processi permette di cogliere l'articolazione delle dinamiche di continuità e mutamento delle rappresentazioni sociali per come risultano tematizzatate nella teoria moscoviciana.

Mediante il processo di *ancoraggio*, si pone in evidenza il legame che viene ad instaurasi tra le rappresentazioni sociali e la società intesa come entità storicamente data. Esso permette di comprendere come l'integrazione cognitiva della novità sia "assicurata mediante il ricorso ad una rete di significati già in memoria nel sociale" [Grande 2005, 73]. Tale processo si sostanzia in due azioni: la *classificazione* e la *denominazione*. Classificare significa innanzitutto confrontare il 'nuovo' con i paradigmi interpretativi di cui disponiamo, con un prototipo o un modello rispetto al quale si evidenziano conformità e divergenze. Secondo una connotazione che riecheggia il concetto di tipizzazioni della sociologia schutziana, Moscovici riconosce l'efficacia dei modelli e delle immagini tipiche nel rispondere ad un'esigenza di semplificazione del reale da parte dell'individuo; essi infatti contengono "l'astratto nel concreto" e consentono di "raggiungere lo scopo principale della società: creare delle classi a partire dagli individui" [Moscovici 2005, 50]. Ne deriva che nel processo di ancoraggio si determina una priorità del verdetto sul processo e del predicato sul soggetto. Ancorare significa, inoltre, dare un nome, un'operazione strettamente correlata con la classificazione e che risulta connessa con un atteggiamento propriamente sociale. Infatti, l'assegnazione di un nome consente di liberare l'oggetto rappresentato da una "disturbante anonimità" per collocarlo, di fatto, "nella *matrice d'identità* della nostra cultura": in tal senso, a ciò che non era identificabile viene conferita un'identità sociale [ivi, 52-53].

Prima di considerare la connotazione assunta dal processo di oggettivazione, sembra opportuno soffermarsi su alcune implicazioni che il processo di ancoraggio, per come è teorizzato da Moscovici, sembra comportare e che tuttavia non trovano un'adeguata tematizzazione nella teoria delle rappresentazioni sociali. In tal senso, è stato evidenziato come si diano condizioni perché l'ancoraggio risulti efficace [cfr. Santambrogio 2006, 129]; in particolare l'elemento a cui si àncora deve possedere risorse simboliche sufficienti per sorreggere la costruzione di un nuovo sapere. Inoltre, per poter procedere nel processo di classificazione sopra menzionato, si pone la condizione che non sussista una totale estraneità tra il vecchio elemento e il nuovo. Un'altra questione che Moscovici non affronta chiaramente riguarda il ruolo esercitato dai diversi soggetti nel processo di ancoraggio; come nota Santambrogio, infatti, "può essere che alcuni soggetti sociali specifici si trovino, volta a volta, in una situazione avvantaggiata per compiere questo processo" [ibidem].

Il processo di oggettivazione è quello che determina la costruzione vera e propria di una rappresentazione sociale; esso "satura di realtà l'idea della non familiarità, la trasforma in vera e propria essenza della realtà" [Moscovici 2005, 57]. L'oggettivazione svela la qualità iconica di un'idea e tende così a riprodurre un concetto in un'immagine. Come esemplifica Moscovici, "dobbiamo solo comparare Dio ad un padre e ciò che era invisibile diviene istantaneamente visibile alle nostre menti come una persona alla quale possiamo obbedire come tale" [ivi, 58]. Mediante tale processo, l'immagine diviene realtà e il senso comune si arricchisce di una nuova rappresentazione sociale che assume una sostanziale autonomia rispetto alla realtà dalla quale si è originata[11]. Essa può costituire l'an-

11 Una tale dinamica si articola essenzialmente in tre fasi [cfr. Galli 2006, 39]: una prima fase (*costruzione selettiva*) consiste nella estrapolazione delle nozioni dal campo al quale appartengono per introdurle nell'universo del senso comune; a questo livello, l'oggettivazione si configura come un filtraggio delle informazioni che sono suscettibili di essere collegate ad immagini. La seconda fase consiste in una dinamica di *schematizzazione strutturante* che determina l'insorgenza di un "nucleo figurativo", "un complesso di immagini che riproduce visibilmente un complesso di idee" [Moscovici 2005, 58]. In una terza ed ultima fase (*naturalizzazione*), il nucleo figurativo assume lo statuto di un paradigma interpretativo della realtà sociale ed, in tal senso, è utilizzato dagli individui come uno strumento per la comprensione delle dinamiche sociali.

coraggio per nuove rappresentazioni sociali in un processo che risulta circolare e, al contempo, dinamico. Attraverso i processi di ancoraggio e oggettivazione è, così, possibile cogliere le dinamiche di stabilità e mutamento che caratterizzano il senso comune.

Da un lato, infatti, l'inserzione sociale della rappresentazione può essere favorita da un processo di adeguamento di questa al sistema di pensiero preesistente: attraverso un lavoro della memoria, il pensiero costituente (la rappresentazione) trae dal pensiero precostituito alcuni dei suoi elementi fondanti (valori, norme ecc.) per incorporarli. In tal senso, la novità viene interpretata in base a quadri antichi e resa così familiare. Dall'altro lato, è il carattere autonomo e innovativo della rappresentazione che può produrre un cambiamento negli abituali quadri di comprensione della realtà, nel significato che noi attribuiamo alle nostre esperienze e nel nostro modo di percepire il mondo [cfr. Grande 2005, 74]. Va detto che, secondo Moscovici, il senso comune tende a caratterizzarsi per una tendenziale resistenza al mutamento; tuttavia, a partire dalla considerazione del senso comune come un insieme di rappresentazioni, è possibile supporre che l'emergenza di nuove rappresentazioni o, viceversa, la scomparsa di alcune di esse possa determinare evoluzioni nel contesto più generale del senso comune[12].

In conclusione di questo breve *excursus* nella teoria di Moscovici, si può dire che lo studio delle rappresentazioni sociali ha indubbiamente introdotto una nuova chiave metodologica per l'analisi dei contenuti del senso comune nelle società altamente differenziate come quelle contemporanee. In particolare, la declinazione del senso comune come conoscenza socialmente condivisa ed attualizzata nell'interazione sociale per mezzo delle rappresentazioni consente di articolare le componenti di autonomia individuale e determinazione sociale che connotano le dinamiche simboliche. Grazie al contributo di Moscovici, si inaugura, pertanto, una prospettiva di studio che offre elementi concettuali interessanti ai fini di un superamento dell'*impasse* tra teorie soggettiviste e oggettiviste nello studio socio-

12 Così, "in civiltà che sono divise e mobili come la nostra" le rappresentazioni sociali "coesistono e circolano in varie sfere di attività, dove una di esse avrà la precedenza come risposta al nostro bisogno di una certa coerenza nello spiegare cose e persone. Tuttavia, se si verificasse un cambiamento nella loro gerarchia, o una certa idea-immagine dovesse essere minacciata di estinzione, il nostro intero universo ne sarebbe turbato" [Moscovici 2005, 17].

logico delle rappresentazioni sociali[13]. Come evidenzia Lalli, "l'ipotesi [...] di un processo sociale e quindi interattivo di ri-costruzione del senso comune per il tramite delle rappresentazioni che hanno il compito essenziale di trasferire i saperi prodotti altrove nel linguaggio naturale della vita quotidiana, assicurando loro ancoraggio e oggettivazioni plausibili rispetto alla propria esperienza, mostra sia la nostra appartenenza al mondo sociale e alla sua conoscenza socialmente approvata sia il condizionamento della nostra partecipazione personale alla situazione" [Lalli 2000, 70].

Nelle pagine che seguono, si cercherà di mostrare come le suggestioni provenienti dalla teoria delle rappresentazioni sociali abbiano sollecitato un rinnovamento dell'approccio di studio del senso comune nell'ambito della teoria sociologica contemporanea e di evidenziare l'apporto euristico che lo studio delle rappresentazioni sociali può determinare nell'ambito della riflessione sociologica sull'identità e l'appartenenza.

4. *Nuovi itinerari sociologici di studio del senso comune*

Può essere opportuno richiamare brevemente la connotazione assunta dal concetto di senso comune in alcuni contributi della teoria sociologica, per poi mostrare come la teoria di Moscovici abbia offerto interessanti spunti di riflessione per una nuova tematizzazione del concetto e, conseguentemente, per lo studio empirico dei fenomeni ad esso connessi. Non potendo ricostruire in questa sede l'ampiezza del dibattito sociologico sul concetto di senso comune[14], sembra tuttavia opportuno evidenziare le convergenze di alcune correnti di pensiero sulla caratterizzazione dello stesso. In particolare, come è stato rilevato da Jedlowski [1994a], a partire dalla considerazione delle prospettive elaborate nell'ambito dell'ermeneutica filosofica, della sociologia fenomenologica e dell'etnometodo-

13 Infatti, come è stato osservato, nell'ambito sociologico, dopo il contributo fondamentale di Durkheim, lo studio delle rappresentazioni sociali sembra riflettere una sostanziale scissione tra prospettive oggettiviste, volte a valorizzare essenzialmente la rappresentazione come 'riflesso' della realtà sociale, e prospettive soggettiviste, orientate all'indagine delle rappresentazioni, per così dire, 'dal basso' [cfr. Grande 2005, 21-24].

14 Per una riflessione sul tema cfr. Jedlowski 1994b.

logia[15], è possibile rintracciare uno sfondo problematico comune sul tema. Tali prospettive assumono, infatti, l'esistenza di un orizzonte di senso socialmente condiviso come presupposto necessario per la reciproca comprensione degli individui oltre che per il reciproco orientamento delle condotte. Inoltre, risulta comune alle tre correnti teoriche l'idea che il senso comune consista in assunzioni condivise che hanno ripercussioni sull'agire, assunzioni che non sono razionalmente argomentabili cosicché "si tratta piuttosto di *credenze*, cioè di assunti *considerati* veri, la cui verità non può essere dimostrata logicamente" [ivi, 51]. Ne deriva che, pur nelle divergenze delle proposte teoriche, vi è un sostanziale accordo su due caratteristiche fondamentali del senso comune: esso ha un carattere pragmatico e si configura come un insieme di presupposti che rendono possibile la vita in comune. Tuttavia, la prospettiva della sociologia fenomenologica si spinge oltre rispetto alle altre due correnti di pensiero poiché in essa il senso comune, oltre ad avere una componente cognitiva-pragmatica, si associa ad un atteggiamento specifico, quello per cui il soggetto assume il mondo come 'dato per scontato'. Come nota Jedlowski, tale connotazione appare determinante al fine di stabilire una distinzione tra il senso comune e altri concetti come quelli di tradizione e cultura[16].

Ciò che contraddistingue il senso comune è che il processo interpretativo che ne è alla base è negato come tale; attraverso un processo di naturalizzazione, l'evidenza con cui la natura si manifesta ai nostri sensi è trasferita su alcune convinzioni socialmente costituite. Così "la *performance* del senso comune" consiste appunto nel "trasformare dei fatti *sociali* in fatti *naturali*" [ivi, 61][17]. Si tratta di

15 Nel riconoscere tale convergenza, Jedlowski prende essenzialmente in considerazione le prospettive teoriche offerte da Hans-Georg Gadamer, Alfred Schütz e Harold Garfinkel [cfr. Jedlowski 1994a, 51-59].

16 Infatti, "sia la tradizione che la cultura possono essere intese come una memoria sociale ed una costruzione costantemente rinnovata, ma nessuna delle due può esserlo come un universo di assunti *dati per scontati*: in ciò sta la *differenza specifica* del concetto di *senso comune*. L'autorità con cui i contenuti del senso comune sono intesi come validi non promana, come nel caso della tradizione, dal 'peso del passato' né, come altri contenuti della cultura, da istituzioni che li legittimano o dalla forza della consuetudine. Promana dalla loro 'evidenza'" [ivi, 60].

17 Su questo aspetto, appare doveroso evidenziare che l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz si pone in sostanziale continuità con la prospettiva schutziana. In essa, infatti, la

aspetti che, come si è visto, sono altresì presenti nella teoria delle rappresentazioni sociali elaborata da Moscovici[18]. In particolare, il carattere prescrittivo e convenzionale delle rappresentazioni sociali e l'idea che il pensiero costituisca una specie di ambiente *sui generis* che si sovrappone all'ambiente naturale rappresentano punti di convergenza notevoli rispetto alla tradizione sociologica che ha sviluppato l'analisi dei processi di costruzione della realtà sociale [cfr. Crespi, Mucchi Faina 2001, 122].

Come è stato evidenziato da Lalli, l'accento posto sulla dimensione del 'dato per scontato', quale caratteristica costitutiva del senso comune, porta a connotare quest'ultimo come "un già prodotto" che "è messo a disposizione del soggetto senza che quasi questo se ne accorga e, soprattutto, senza che possa interagirvi in termini trasformativi [...], come un serbatoio disponibile di conoscenze condivise e pre-determinate, date per scontate, utili per l'agire pratico della vita quotidiana ma sostanzialmente inefficaci se non addirittura perniciose per incamminarsi su strade più ragionevolmente 'critiche'" [Lalli 2000, 54-56]. Se, invece, si valorizza la dimensione della processualità culturale insita nel senso comune, inteso quindi come senso attualizzato nell'interazione sociale, ne deriva un'accezione che si potrebbe definire *interpretativa* o *locale* che si presta a considerare la molteplicità di variabili intervenienti in tale processo[19]. In questo senso, la proposta

naturalezza viene a costituire una delle semiqualità che definisce il senso comune, così che Geertz nota in esso "qualcosa dell'effetto 'lettera rubata': sta davanti ai nostri occhi in un modo così naturale che è quasi impossibile vederlo" [Geertz 1988, 116].

18 In particolare, Moscovici ritiene che, in virtù della loro natura convenzionale e prescrittiva, "queste creature del pensiero che sono le rappresentazioni finiscono per costituire un ambiente reale" [Moscovici 2005, 19]. Così che "è in effetti come realtà incontestabili che siamo portati a considerarle. Il peso della loro storia, del loro costume e del loro contenuto cumulativo ci sta di fronte con tutta la resistenza offerta da un oggetto fisico, e forse questa resistenza è persino maggiore, dato che ciò che è invisibile è inevitabilmente molto più difficile da superare di ciò che è visibile" [ibidem].

19 In tal senso, "la definizione del senso comune cessa di evidenziarne solo gli aspetti di pre-determinazione, scontatezza, naturalezza e dato per scontato, sottolineando invece una sua imprescindibile dinamica effettuale, strettamente legata ad un processo in cui interagiscono o reciproci sistemi di rilevanza o di riconoscimento possibile, le definizioni dei vincoli di scelta, le risorse e le competenze sia date sia *in fieri*, le contingenze, nonché i quadri di categorizzazione delle esperienze. Anche il senso comune, allora, come ogni

di Moscovici offre interessanti spunti teorici e metodologici per tematizzare e valorizzare la "*cogenza dell'interpretazione* pur nell'universo consensuale del senso comune e nel mondo di significati condivisi della vita quotidiana" [ivi, 67].

Pur riconoscendo il fecondo apporto euristico delle elaborazioni teoriche emerse nell'ambito della psicologia sociale, sembra opportuno notare che, da un punto di vista sociologico, la prospettiva di Moscovici non sembra tematizzare a sufficienza la dimensione della riflessività intesa come processo che è suscettibile di intervenire, seppur con gradi variabili, nelle dinamiche rappresentative[20]. Si tratta di un aspetto che mostra una decisa rilevanza in relazione alle dinamiche di identificazione ed appartenenza veicolate dalle rappresentazioni sociali e che trova una più ampia declinazione nel contesto delle prospettive sociologiche. In particolare, un'adeguata considerazione dei processi di riflessività operati da individui e gruppi sociali consente di identificare nello studio sociologico delle rappresentazioni sociali uno strumento conoscitivo di rilievo per l'analisi delle dinamiche proprie del pluralismo culturale.

A tale proposito, risulta interessante considerare la proposta teorica recentemente elaborata da Santambrogio che, tenuto conto delle considerazioni emerse nell'ambito della psicologia sociale, effettua una sintesi tra elementi della sociologia durkhiemiana sulle rappresentazioni collettive e della prospettiva schutziana sul senso comune, pervenendo così all'elaborazione di un paradigma interpretativo che coniuga la dimensione del senso comune con quella delle rappresentazioni sociali [cfr. Santambrogio 2006, 136-184]. In continuità con la concezione moscoviciana, si assume quale presupposto teorico l'idea per cui il senso comune è costituito da un insieme di rappresentazioni e si propone uno schema interpre-

altro tipo di sapere, si presenta come un 'effetto' della situazione interattiva dell'esperienza locale, più che come una cornice già precostituita in cui basta entrare o da cui basta uscire" [Lalli 2002, 60].

20 Nella prospettiva di Moscoviti, il carattere riflessivo delle società contemporanee, "il cui forte interesse per i flussi di comunicazione di massa permette ai loro membri di poter accedere e condividere ambiti di conoscenza un tempo riservati ai soli specialisti", risulta centrale per tematizzare l'emergenza di un nuovo senso comune [Grande 2005, 69]. Tuttavia, per quanto Moscovici riconosca che "siamo in grado, con uno sforzo, di divenire consapevoli dell'aspetto convenzionale della realtà" [Moscovici 2005, 14] non sembra approfondire nella sua opera la declinazione che un tale processo è suscettibile di assumere.

tativo a partire dalla considerazione congiunta delle due dimensioni analitiche: individuo/società e intenzionalità/riflessività[21]. Tali dimensioni sono tematizzate in un modello che assume la continuità tra i due poli piuttosto che una loro opposizione; il senso comune si configura, pertanto, come un flusso che è suscettibile di essere analizzato in riferimento a quattro diverse variabili: intenzionalità individuale, intenzionalità collettiva, riflessività individuale e riflessività collettiva[22]. Il modello teorico che ne deriva consente di analizzare le dinamiche di produzione e riproduzione del senso comune considerando le modalità di intervento dell'intenzionalità e della riflessività sia dal punto di vista soggettivo che da quello collettivo e di teorizzare, in situazioni tipiche, i diversi gradi di autonomia individuale e di condizionamento sociale intervenienti e, con essi, il livello di opacità che, di volta in volta, caratterizza le rappresentazioni sociali che costituiscono il senso comune[23].

Ipotizzando un nesso tra la generalizzazione di una rappresentazione, la sua condivisione e la determinatezza che la contraddistingue, è possibile identificare diversi livelli di generalizzazione delle rappresentazioni, corrispondenti a diversi gradi di condivisione e di diffusione del contenuto di senso che esse veicolano. Si tratta, secondo un grado crescente di generalizzazione, diffusione e 'forza' delle rappresentazioni, dell'*opinione individuale*, dell'*atteggiamento di gruppo*, e dello *stereotipo sociale*[24], laddove quest'ultimo costituisce il livello più generalizzato e

21 Le due dimensioni consentono di effettuare una sintesi tra gli aspetti ritenuti più fecondi della prospettiva di Durkheim e di quella di Schutz; così Santambrogio recupera la tensione individuo/società che costituisce uno dei punti cardine della teoria durkheimiana delle rappresentazioni collettive e le dimensioni di intenzionalità e riflessività su cui si incentra la sociologia schutziana sul senso comune [cfr. Santambrogio 2006, 137].

22 In particolare, mediante il concetto di *circolo della rappresentazione*, si enfatizza la considerazione per cui "non viene prima l'individuo e poi la società, o viceversa. O, per lo meno, dal punto di vista sociologico i due processi sono interconnessi in una circolarità che è impossibile sciogliere compiutamente" [ivi, 143].

23 Sebbene, come evidenzia a più riprese Santambrogio, la rappresentazione sociale non sia mai mera ripetizione ma assuma sempre una coloritura soggettiva, mediante il modello interpretativo sopra descritto è possibile teorizzare gli spazi di produzione e riproduzione del senso comune in relazione a diverse configurazioni sociali tipiche [cfr. ivi, 144-147].

24 Così, ritornando sul processo di ancoraggio indicato da Moscovici, si evidenzia come esso possa "avvenire solo in riferimento a rappresentazioni piuttosto sedimentate e ge-

universale della rappresentazione; lo stereotipo sociale è, pertanto il "senso comune vero e proprio", "la dimensione più opaca e meno riflessiva" [ivi, 161].

La distinzione tra livelli di generalizzazione e diffusione delle rappresentazioni sociali consente di tematizzare l'intervento della riflessività in relazione alle dimensioni dell'individuo e del gruppo sociale. Così, a livello dell'opinione individuale, dove "il senso condiviso passa attraverso il filtro della soggettività e viene riattivato come senso soggettivamente intenzionato" [ivi, 154], potranno darsi diversi gradi di conformità e di originalità rispetto allo stereotipo sociale. Allo stesso modo, mediante la distinzione tra opinione individuale e atteggiamento di gruppo, è possibile scindere la dimensione dell'identità da quella dell'appartenenza e considerare, invece, l'identità individuale come "*il prodotto riflessivo di più appartenenze*" [ivi, 155]. In particolare, la dimensione dell'atteggiamento di gruppo, mostra significative implicazioni per ciò che concerne la possibilità del gruppo stesso di costituirsi in quanto soggetto sociale[25]. In tal senso, è possibile distinguere tra gruppi sociali *reali* e gruppi sociali *rappresentati*; dove i primi sono dotati di *autorappresentazioni* mentre i secondi esistono soltanto mediante le rappresentazioni che altri soggetti sociali ne hanno (*eterorappresentazioni*); ciò consente, inoltre, di leggere le dinamiche di solidarietà e conflitto tra i gruppi

neralizzate, dotate di una loro struttura consolidata", così che, in generale, "si effettua appoggiandosi a stereotipi e, più raramente, ad atteggiamenti, a patto che siano piuttosto consolidati, ma è difficile, se non impossibile, che ciò avvenga appoggiandosi ad opinioni" [ivi, 165].

25 Così come nota Santambrogio, "occorre sottolineare che – se introduciamo la nozione di riflessività anche a proposito dei gruppi sociali – posso avere gruppi consapevoli di essere tali e capaci di sviluppare proprie autonome rappresentazioni di se stessi e della realtà; e gruppi invece inconsapevoli di esserlo, e che sono oggetto di rappresentazione da parte di altri soggetti sociali. Ovviamente, si danno anche molti livelli intermedi tra le due alternative. Le eterorappresentazioni sono senso che viene meramente vissuto intenzionalmente – ma non riflessivamente – dai soggetti sociali […]. Finché il senso viene semplicemente vissuto e appare naturale – è 'naturale' che un tossicodipendente possa rubare; che un musulmano sia un terrorista ecc. – non è possibile un cambiamento riflessivo del senso comune più generalizzato, proprio perché il senso comune non appare, non diventa visibile. Così come l'individuo, diventando riflessivo, costituisce il suo mondo (le sue opinioni), allo stesso modo il soggetto sociale riflessivo costituisce la sua identità (il suo atteggiamento)" [ivi, 158-161].

mediante l'incontro e lo scontro tra le varie auto ed eterorappresentazioni [ivi, 159-160][26].

La distinzione delle rappresentazioni sociali secondo livelli di generalizzazione e diffusione rappresenta un indubbio apporto euristico per l'analisi sociologica poiché consente di problematizzare la relazione tra senso comune, rappresentazioni sociali e processi di strutturazione dell'identità individuale e dell'appartenenza sociale. Così "senso comune e rappresentazioni sociali, non sono automaticamente la base dell'identità individuale, ma appaiono piuttosto come materiali sociali a disposizione di ognuno di noi" [ivi, 182]. Inoltre, una lettura congiunta delle dinamiche che interessano i tre livelli è suscettibile di offrire un quadro di analisi che rileva il grado di differenziazione interna del senso comune[27]. Un tale procedimento consente di cogliere le possibili tensioni ed instabilità tra le rappresentazioni che costituiscono il senso comune. Si tratta di un aspetto che ha implicazioni per ciò che concerne le dinamiche di mutamento; se, infatti, uno dei meccanismi alla base delle trasformazioni del senso comune consiste nel rivolgimento riflessivo del soggetto rispetto al proprio atteggiamento naturale, le condizioni di possibilità di un tale processo risultano maggiori laddove la struttura del senso comune mostra un maggior grado di differenziazione interna[28].

26 A questo proposito, si veda anche la recente elaborazione teorica di Gillespie [2008] che propone una definizione di *rappresentazioni sociali alternative* laddove il contenuto di senso che esse veicolano sia orientato alla definizione di un gruppo altro.

27 Analizzare la struttura del senso comune a disposizione di un gruppo sociale, o di una società intera, significa vedere anche la sua articolazione interna in stereotipi, atteggiamenti e opinioni. In tal senso, laddove abbondino gli stereotipi si darà un senso comune poco differenziato al suo interno e capace di sostenere identità piuttosto consolidate e ripetitive. Al contrario, una maggiore presenza di atteggiamenti e opinioni può essere il segno di una maggiore articolazione e differenziazione [cfr. Santambrogio 2006, 164].

28 Infatti "si può affermare che i due processi alla base del cambiamento sono tra loro complementari: da un lato, individui riflessivi innescano processi che tendono a disarticolare e differenziare il senso comune, aumentandone l'incoerenza; dall'altro, un senso comune articolato e differenziato, poco coerente, offre un gran numero di occasioni e di opportunità alla riflessività individuale" [ivi, 176].

5. *Dalla* Gemeinschaft *alle comunità diasporiche: per una riflessione sulla molteplicità delle appartenenze*

Alla luce di quanto osservato, può essere opportuno effettuare una riflessione sul tema dell'appartenenza sociale per poi tornare, nel paragrafo conclusivo, su alcuni aspetti che sembrano accreditare la valenza euristica dello studio delle rappresentazioni sociali nell'analisi delle dinamiche di identificazione ed appartenenza. *

La questione dell'appartenenza sociale è senza dubbio una delle tematiche che hanno attratto l'interesse della sociologia fin dalle sue origini. In particolare, il passaggio alle società moderne nelle riflessioni dai padri fondatori della sociologia è stato spesso declinato a partire dalla considerazione delle implicazioni che ne derivano per la dimensione dell'appartenenza alla collettività e le nuove opportunità di individuazione che si aprono nel mutato contesto sociale. In tal senso, è nota la distinzione elaborata da Ferdinand Tönnies tra comunità e società, intese come due forme tipiche della vita sociale che caratterizzerebbero rispettivamente le società premoderne e le moderne società industrializzate [cfr. Tönnies 1979]. In particolare, per Tönnies l'appartenenza alla comunità (*Gemeinschaft*) si fonda su un sentire comune e reciproco che "rappresenta la particolare forza e simpatia che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto […]. La comprensione riposa quindi su un'intima conoscenza reciproca, in quanto questa è condizionata – e a sua volta stimolata – dalla partecipazione immediata di un essere alla vita dell'altro, dall'inclinazione alla simpatia nella gioia e nel dolore" [ivi, 62]. È l'alba dei processi di individualizzazione le cui implicazioni risultano unicamente ipotizzabili e spesso, come nel caso di Tönnies (ma si pensi, in questo senso, anche al *pathos* durkheimiano), danno luogo ad una profonda preoccupazione in merito alla questione dell'integrazione e della solidarietà sociale[29]. In controtendenza rispetto a una tale lettura si pone, invece, la prospettiva simmeliana in cui la crisi

29 Così, in opposizione al sentimento di fratellanza che costituisce il presupposto fondamentale della *Gemeinschaft*, Tönnies evidenzia che "la teoria della società muove dalla costituzione di una cerchia di uomini che […] non sono già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami […]. In questo ambito ognuno sta per contro proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri […]. Nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non

della comunità, intesa come conseguenza dell'aumento della complessità sociale, non comporta necessariamente una trasfigurazione negativa della società. In tal senso, Simmel tende a valorizzarne le implicazioni nei termini di un'accresciuta libertà; è infatti nel contesto metropolitano, il luogo per eccellenza della modernità, che l'individuo sperimenta forme inedite di esercizio della propria libertà individuale[30].

Gli accenni ai sociologi classici cui si è fatto riferimento sopra consentono di identificare una questione cruciale del tema, vale a dire che se, da un lato, la crisi dell'appartenenza comunitaria viene intesa come perdita di riferimenti certi e nell'ottica di una progressiva diffusione della relazionalità strumentale, dall'altro l'emancipazione rispetto all'appartenenza comunitaria consente di intravedere nuove opportunità di libertà per gli individui. Questa ambivalenza acquista nuova centralità nell'ambito della sociologia contemporanea, dove il concetto di comunità e le riflessioni ad esso connesse riscontrano un rinnovato interesse anche in virtù della complessità assunta dai processi di identificazione e di appartenenza [cfr. Berti 2005] [31].

L'appartenenza sociale[32] e le dinamiche di identificazione, in luogo della crescente differenziazione sociale e del pluralismo emergente con i processi di mo-

---

in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua" [Tönnies 1979, 83].

30 Infatti, a proposito delle comunità caratterizzate da un elevato grado di coesione e da nette chiusure verso l'esterno, Simmel evidenzia che in esse non erano concesse all'individuo "nessuna libertà e nessuna particolarità di sviluppo, tanto interiormente quanto esteriormente […]. Quanto è più piccola la cerchia che forma il nostro ambiente, e limitate sono le relazioni che ne oltrepassano i confini, tanto più ansiosamente questa cerchia sorveglia le prestazioni, la condotta e le convinzioni dell'individuo affinché nulla di troppo peculiare – quantitativamente e qualitativamente – faccia saltare il quadro d'insieme" [Simmel 1995, 47].

31 Estremizzando i termini di quanto detto, Zygmunt Bauman evidenzia, infatti, come "l'assenza di comunità significa assenza di sicurezza; la presenza di una comunità, quando si verifica, finisce ben presto con il significare perdita di libertà" [Bauman 2001, 6].

32 In particolare, si assume qui la definizione di appartenenza sociale proposta da Pollini per cui essa costituisce quel livello del coinvolgimento umano "in cui la personalità agente, mediante l'assunzione di un qualche ruolo, è caratterizzata dall'inclusione nella collettività, nei confronti della quale essa esprime un sentimento di lealtà. In senso proprio lo

dernizzazione, assumono caratteri complessi. In particolare, la modernità mette in discussione l'appartenenza alla comunità ontologica e inaugura l'era in cui si elaborano nuove "comunità immaginate" [cfr. Anderson 2000]. In questo senso, in una prima fase della modernità, il progetto dello Stato-nazione è riuscito in maniera efficace nella ricostruzione di un senso di appartenenza declinato su base territoriale, diffondendo quella che, mutuando un'espressione schutziana, si potrebbe definire come una situazione di contemporaneità[33]. Le evoluzioni della modernità comportano, tuttavia, un'ulteriore complessificazione di tali dinamiche: le istituzioni perdono progressivamente quell'efficacia performativa nei confronti della dimensione dell'appartenenza anche in virtù dell'affermazione di una nuova spazialità. Nel contesto mutevole ed incerto della modernità avanzata si afferma, pertanto, una nuova "voglia di comunità" [cfr. Bauman 2001], così che il potere identificante dell'appartenenza comunitaria è ricercato in luogo della sicurezza che esso sembra fornire rispetto alle paure e alle ansie private. Le nuove declinazioni della spazialità e la progressiva diffusione delle forme della mobilità geografica sono tra i fattori che sanciscono nuove forme di appartenenza. Le comunità "diasporiche" [cfr. Appadurai 2001], in cui l'elemento della vicinanza spaziale passa in secondo piano rispetto alla condivisione di un medesimo complesso simbolico-culturale, trovano progressiva diffusione; si tratta di una dinamica che non esclude, tuttavia, un ritorno delle appartenenze declinate sulla base della dimensione territoriale locale[34].

Ai fini della presente trattazione, sembra opportuno soffermarsi su due aspetti che risultano centrali per una tematizzazione dell'appartenenza alla luce delle dinamiche che caratterizzano il contesto sociale contemporaneo. In primo luogo, l'appartenenza si presta ad essere considerata come molteplice e plurale. In tal

status dell'appartenenza *compete solamente alla dimensione simbolica delle relazioni e delle interazioni sociali* [...] *venendo a strutturarsi a partire dalla coscienza e dalla condivisione, soggettivamente consapevole, di un complesso simbolico-culturale determinato*" [Pollini 2002, 15, corsivo mio].

33 Infatti, scrive Schutz, "la situazione di contemporaneità sta in questo, che l'alter ego non mi è dato in carne ed ossa, quindi in una immediatezza spaziale e temporale, ma che ciononostante io so della sua coesistenza con me e del decorso contemporaneo dei suoi vissuti di coscienza con i miei" [Schutz 1974, 257].

34 Sull'argomento si veda, tra le altre, la riflessione proposta da Pollini [2002, 35-37].

senso, "il carattere molteplice che definisce il sistema delle appartenenze non si riferisce appena all'aumento del numero e della massa delle appartenenze interdipendenti, ma anche e soprattutto all'aumento della varietà tipologica e della differenziazione strutturale e funzionale delle appartenenze medesime, non solo nell'ambito di quelle sociali *stictu sensu* ma anche nell'ambito di quelle socio-territoriali" [Pollini 2002, 52].

Al fenomeno della pluralizzazione delle appartenenze fa seguito una minore radicalità delle appartenenze sociali [cfr. Santambrogio 2002]. Se, infatti, la lealtà può essere considerata come una delle dimensioni che compongono l'appartenenza sociale [cfr. Pollini 2002, 16-17], tale aspetto trova nuova declinazione nelle società individualizzate: se nelle società premoderne il tradimento equivaleva a rompere i vincoli comunitari, nelle società contemporanee il tradimento, inteso come lo svincolarsi da determinate appartenenze, concerne sempre più la sfera privata e, al contempo, risulta depotenziata l'accezione negativa che lo contraddistingue [cfr. Berti 2005, 114]. Da un punto di vista soggettivo, il sistema di appartenenze si struttura, pertanto, in riferimento a complessi simbolici-culturali molteplici. Ciò significa che il sistema di appartenenze può contemperare riferimenti parziali, e tra loro parzialmente conflittuali, a sistemi di rappresentazioni sociali, la cui sintesi avviene essenzialmente mediante un'elaborazione riflessiva del soggetto.

Quanto detto introduce una seconda questione, vale a dire la possibile articolazione che viene a delinearsi tra l'elaborazione dell'identità personale e la molteplicità delle appartenenze. Infatti, perché l'appartenenza divenga un tratto caratterizzante del complesso identitario è necessario che essa sia accolta riflessivamente. Un'appartenenza, anche ereditata, espleta pienamente la sua funzione di marcatore di identità "soltanto a patto che io accetti o voglia considerarla tale […]. In altri termini, l'identità soggettiva implica l'autonomia necessaria alla percezione, alla valutazione e all'interpretazione di sé. Siamo noi a determinare ciò che per noi è importante. Certo, noi lo stabiliamo a partire da uno sfondo dal quale ereditiamo, da un contesto di enunciati dato a monte, ma è tramite la nostra capacità riflessiva ed ermeneutica che determiniamo il criterio di appartenenza o i valori che scegliamo di considerare come i più importanti. Anche in questo campo, le cose hanno anzitutto l'importanza che noi scegliamo di dar loro" [De Benoist 2005, 54-55].

Una ormai ampia letteratura è concorde nel riconoscere l'identità come un progetto che, nel contesto della modernità avanzata, trova inediti spazi di realizzazione, in luogo dell'accresciuta libertà e, al contempo, è condizionato dalle crescenti incertezze che attanagliano le condizioni della sua attuazione. Si pensi a tale proposito alle "biografie del fai da te" cui fa riferimento Beck [2000]. La dimensione della riflessività risulta, pertanto, centrale per tematizzare i nuovi spazi di autonomia individuale che nel contesto sociale contemporaneo si aprono in merito alle opportunità di declinazione delle appartenenze. Nelle pagine che seguono si proporrà una considerazione critica sulla dimensione della riflessività con riferimento ad alcuni contributi teorici elaborati nell'ambito della sociologia contemporanea, nel tentativo di far luce sulle possibili implicazioni che essa comporta con riferimento alle dinamiche di strutturazione delle appartenenze. Alla luce degli elementi di riflessione emersi si cercherà, in conclusione, di delineare alcuni itinerari di studio che l'analisi delle rappresentazioni sociali è suscettibile di offrire in merito a tali dinamiche.

6. *Modernità riflessiva e modalità di esercizio della riflessività personale*

In linea generale, il concetto di riflessività rimanda al "regolare esercizio dell'abilità mentale, comune a tutte le persone [...], di considerare se stesse in relazione ai propri contesti (sociali) e viceversa" [Archer 2009, 84][35]. Si tratta, pertanto, di un'operazione del pensiero che implica un ritorno del soggetto sull'oggetto in chiave di analisi critica. Con il passaggio alla modernità, oggetto di una tale analisi divengono, al contempo, le condizioni stesse del pensiero;

35 Nella citazione della definizione proposta dalla Archer si è scelto di omettere il riferimento che l'autrice fa, tra parentesi, attribuendo l'esercizio della riflessività a persone "normali". Una tale scelta deriva dalla personale reticenza di chi scrive nell'uso del termine ai fini di una riflessione di carattere sociologico. Se anche il termine si volesse riferire all'integrità delle condizioni psichiche del soggetto l'ipotesi di una preclusione del pensiero riflessivo con specifico riferimento a tale caso risulta piuttosto sommaria. Un'adeguata considerazione di tale aspetto trascende gli intenti del presente contributo e in questa sede non ci si può che limitare ad esprimere una perplessità sull'uso e sulle implicazioni teoriche che l'uso del termine è suscettibile di comportare.

infatti, "la riflessività può essere intesa come un indagare sulle condizioni del pensare (conversare, riflettere, comunicare) della nostra mente; in questo caso, la riflessività è un'azione che esamina ciò che rende possibile (o meno) il pensiero e i suoi modi di essere e di esprimersi; è la facoltà della mente che fa un'analisi critica delle proprie interne condizioni di possibilità di pensare (conoscere, esprimersi) tenendo conto delle condizioni esterne al suo sistema operativo. In questo secondo significato, cioè come analisi critica delle condizioni interne ed esterne di possibilità di essere del pensiero e della stessa conoscenza, la nozione di riflessività è moderna" [Donati 2009, 13].

Non a caso, la dimensione della riflessività ha acquisito un posto di rilievo nelle teorie sociologiche orientate all'analisi dei processi di modernizzazione e, in particolare, alla considerazione dei tratti tipici della modernità avanzata. Come è noto, alcuni sociologi contemporanei, nel rilevare il ruolo inedito del pensiero riflessivo nel contesto sociale attuale, identificano la fase storica che stiamo vivendo come "modernità riflessiva" [cfr. Beck, Giddens, Lash 1999]. In particolare, le società contemporanee, sperimentate le conseguenze indesiderate della prima modernità, tenderebbero a connotarsi come "società del rischio" in cui si affermerebbe un'esigenza 'strutturale' di elaborazioni riflessive dei soggetti sulle condizioni della loro esistenza sociale. Al contempo, si verrebbero a delineare nuove opportunità di esercizio delle abilità riflessive anche in luogo di una crescente accumulazione e specializzazione delle conoscenze. A questo proposito è interessante notare il nesso che Anhony Giddens intravede tra la particolare configurazione assunta dalla riflessività nell'era contemporanea[36] e quella condizione di "istituzionalizzazione del dubbio" [Giddens 1994, 173], che costituisce un tratto caratterizzante della modernità riflessiva. Infatti, "viviamo in un mondo interamente costituito da sapere applicato riflessivamente, ma allo stesso tempo non possiamo

36 Nel tracciare la distinzione tra il ruolo assunto dalla dimensione riflessiva nelle società premoderne, moderne e contemporanee, Giddens fa essenzialmente riferimento ai processi di de-tradizionalizzazione che si accompagnerebbero alla modernizzazione. In questo senso se "nelle civiltà premoderne la riflessività resta in buona parte limitata alla reinterpretazione e chiarificazione della tradizione [...] con l'avvento della modernità la riflessività assume un diverso carattere. Essa pervade le basi stesse della riproduzione del sistema, facendo in modo che il pensiero e l'azione si rifrangano costantemente uno sull'altro" [Giddens 1994, 45-46].

mai essere sicuri che qualsiasi elemento di questo sapere non verrà rimesso in discussione" [ivi, 47]. Allo stesso modo, nella prospettiva teorica di Ulrich Beck si evidenzia che il processo di individualizzazione avviato nella prima modernità giunge alle sue estreme conseguenze nel contesto contemporaneo e sancisce l'avvento dell'*homo opzionis*, libero più che mai di scegliere e, al contempo, afflitto dall'imperativo di assumere scelte rischiose. Ne conseguono implicazioni anche per quelle azioni un tempo condotte in base al pensiero routinario, quello che Beck definisce "il piano delle abitualizzazioni collettive preconsce, delle ovvietà"; questo infatti "si logora, si polverizza nella necessità di pensare e contrattare su tutto" [Beck 2000, 12].

In sintesi, i sociologi che assumono l'idea per cui la società contemporanea attraverserebbe una fase di modernità riflessiva tendono a concentrare le loro considerazioni da un lato sulla straordinaria pervasività del pensiero riflessivo che porta alla messa in discussione di aspetti costitutivi della realtà sociale, dall'altro sulle condizioni di libertà ed incertezza che, se costituiscono il motore di questa rinnovata diffusione della riflessività, ne determinano, al contempo, un esercizio altamente ambivalente e paradossale. Infatti, nel contesto mutevole e incerto che caratterizza le società contemporanee si renderebbe necessario un continuo ricorso dei soggetti alle proprie abilità riflessive senza che, tuttavia, sia possibile pervenire ad una sintesi certa[37]. La crisi ricorrente del 'dato per scontato' diviene, pertanto, un tratto tipico dell'esperienza contemporanea.

In questo senso, è indubbio l'apporto dei sociologi della modernità nel descrivere le dinamiche tipiche dell'era contemporanea in cui il soggetto, costretto a 'navigare a vista', è anche più esposto all'esercizio di una analisi critica del proprio pensiero e delle proprie ed altrui azioni, che consenta di effettuare una continua considerazione del contesto mutevole in cui questi si inseriscono. Tuttavia, se i sociologi della modernità riflessiva offrono un interessante descrizione dei suddetti processi, in tali autori permane una tendenziale carenza nel declinare

37 In tal senso, come è stato evidenziato da Donati, "dire che la società entra in una fase di modernizzazione riflessiva non significa affatto che essa diventi necessariamente più cosciente e/o cognitivamente più consapevole di se stessa […]. Per questi autori dire "riflessivo" significa connotare una condizione altamente ambivalente e paradossale" [Donati 2009, 18-19]

le modalità con cui il pensiero riflessivo è suscettibile di intervenire in relazione all'azione del soggetto [cfr. Donati 2009; Archer 2009].

A questo proposito, la prospettiva teorica recentemente elaborata da Archer, a partire da una considerazione critica della teoria della modernizzazione riflessiva[38], evidenzia la necessità di assumere la riflessività non soltanto come esigenza indotta da un ambiente rischioso e che, come si è detto, consentirebbe sintesi momentanee e necessariamente rivedibili, ma di valutarla anche come "una capacità di riorientamento, di progettualità, di formazione di nuove forme di agire sociale, e di nuove strutture sociali e culturali, che gestiscono i rischi e le incertezze secondo nuovi modi di vita" [Donati 2009, 20][39]. La riflessività assume, pertanto, la connotazione di proprietà dell'agire di un soggetto che esamina i propri interessi (*concerns*), nell'ottica di sviluppare strategie di azione che consentano pratiche di vita soddisfacenti[40]. La considerazione degli interessi e delle premure fondamentali del soggetto (*ultimate concerns*) appare di fondamentale importanza, poiché consente di tematizzare l'irriducibile diversità delle identità personali. In particolare, le deliberazioni riflessive svolgerebbero un ruolo di mediazione delle proprietà culturali e strutturali della società, infatti, come nota la Archer, "è dalle nostre deliberazioni che dipende quel che faremo dei vincoli e delle facilitazioni che abbiamo dinnanzi a noi; quali costi saremo disposti a pagare, a fronte di quali

38 In merito, cfr. Archer 2009, 117-127.

39 L'elaborazione teorica di Archer, inscrivendosi nella prospettiva del realismo critico, offre una interessante declinazione delle dinamiche connesse alla riflessività personale a partire dall'ipotesi secondo la quale tali *conversazioni interiori* avrebbero non soltanto effetti intriseci sulla vita del soggetto, non si tratterebbe quindi di pure attività cognitive, ma, al contrario, di operazioni mentali di un soggetto che, nel suo pensare, si pone in riferimento ai propri vincoli e alle proprie opportunità contestuali. Da evidenziare che Archer, pur non escludendo l'ipotesi di una riflessività collettiva, si concentra essenzialmente sul tema della riflessività personale. In merito, cfr. ivi 69-80.

40 La proposta teorica formulata da Archer si origina da una critica nei confronti dei modelli teorici, quelli che l'autrice definisce come *two stage models* [ivi, 96-98], che tenderebbero a sottovalutare l'intervento della dimensione soggettiva nell'analisi delle dinamiche sociali. In questa sede, non è possibile ricostruire il complesso apparato teorico che l'autrice ha sviluppato a partire dalla considerazione critica del rapporto tra struttura e *agency* per il quale si rimanda, in particolare, alle seguenti pubblicazioni: Archer 1997; 2006; 2007; 2009.

opportunità [...]. La soggettività degli agenti assume pertanto un ruolo di mediazione tutt'altro che marginale, rispetto all'oggettività sociale e culturale" [Archer 2006, 121]. Il ruolo di mediazione attribuito ai poteri riflessivi della soggettività rispetto ai condizionamenti strutturali o culturali denota la centralità che la considerazione di tali dinamiche rappresenta ai fini dell'analisi dell'azione sociale e dei suoi esiti[41]. Estendendo le considerazioni della Archer al tema considerato in questa sede, un'adeguata considerazione delle dinamiche riflessive consente di tematizzare la capacità soggettiva di mediare i contenuti di senso veicolati dalle rappresentazioni sociali.

Ciò che risulta di particolare interesse è che, nella tematizzazione proposta da Archer, "il processo di riflessività è visto non come un unico modo omogeneo di deliberazione interiore, bensì come esercizio di modalità riflessive diverse [...] la cui relativa prevalenza, in persone particolari, deriva dalla relazione che esse hanno con il contesto sociale d'origine, congiuntamente con i loro interessi personali" [Archer 2009, 66]. Così, a partire dall'impianto teorico cui si è accennato sopra, e mediante la realizzazione di una serie di indagini empiriche[42], la sociologa britannica identifica tre modalità di esercizio della riflessività che mostrano implicazioni variabili sia rispetto al contesto relazionale di riferimento del soggetto sia alle opportunità di integrazione che implicano[43]. La prospettiva offerta da Archer, anche in virtù del

41 Come evidenzia Donati, nella prospettiva di Archer la riflessività diviene una "variabile interveniente fra i condizionamenti strutturali e i loro esiti, che consistono in fenomeni emergenti dai diversi tipi di riflessività presenti negli attori che interagiscono fra loro nella fase intermedia del processo morfogenetico" [Donati 2009, 20].

42 In merito, cfr. Archer 2003; 2009.

43 In particolare, secondo Archer, la modalità *comunicativa* di esercizio della riflessività appare predominante nei soggetti che avvertono la necessità di conferma da parte di altri significativi, e in particolar modo da parte della rete primaria di appartenenza, delle proprie conversazioni interiori prima del passaggio all'azione. Questa modalità di esercizio della riflessività tenderebbe a privilegiare l'integrazione sociale nelle reti dei rapporti tradizionali e assumerebbe una connotazione prevalentemente espressiva. La conseguenza macroscopica dell'esercizio della riflessività *comunicativa* sarebbe in prevalenza quella di contribuire alla riproduzione sociale in un'ottica di sostanziale mantenimento della stabilità. Il secondo tipo identificato da Archer è quello della riflessività *autonoma*, prevalente nei soggetti in grado di sostenere una conversazione interiore che orienti l'azione facendo ricorso principalmente a se stessi. Il *modus vivendi* connesso risulterebbe prevalentemente strategico,

complesso apparato teorico cui fa riferimento, meriterebbe indubbiamente una trattazione a parte. In questa sede, si ritiene opportuno concentrarsi su due aspetti che una tale elaborazione teorica sembra suggerire. In primo luogo, come anticipato, l'esercizio della riflessività risulta centrale per comprendere i processi di mediazione esercitati dal soggetto rispetto ai condizionamenti strutturali e culturali[44]. Secondariamente, le diverse tipologie di riflessività mostrano implicazioni rispetto alle dinamiche di produzione e riproduzione del sociale; in particolare, l'esercizio della riflessività, anche in virtù di una diversa apertura al nuovo e al non familiare, può contribuire sia a confermare l'esistente, può avere quindi un carattere meramente riproduttivo, sia a promuovere un atteggiamento trasformativo. In tal senso, nel contesto sociale contemporaneo "la riproduzione sociale diventa un'impresa non meno riflessiva di quelle che generano ancora ulteriori trasformazioni, ed è di ancora più difficile realizzazione" [Archer 2009, 67]. Con particolare riferimento alle rappresentazioni sociali ciò significa che l'esercizio della riflessività personale

privilegiando l'integrazione sistemica in relazioni strutturali impersonali e, a livello macro, risulterebbe correlato ad un orientamento verso la produttività sociale. Una terza tipologia, quella che Archer definisce *metariflessività*, sarebbe costituita da quei soggetti che risultano maggiormente critici verso l'esistente e verso se stessi: essi sarebbero critici sia riguardo alle proprie conversazioni interiori, sia in merito alla capacità della loro azione di influenzare il contesto sociale nel suo complesso. In questo caso, la riflessività del soggetto dipende dalla relazione con il contesto, una relazione che è sempre assunta in modo problematico e critico-consapevole. Il *modus vivendi* dei soggetti *metariflessivi* è inteso come sovversivo (*subversive*) in quanto, a partire dall'insoddisfazione per l'esistente, è sempre alla ricerca di nuove sinergie tra integrazione sociale e integrazione sistemica. Archer identifica, inoltre, una categoria residuale, quella della riflessività *fratturata* o *impedita*, che caratterizzerebbe coloro le cui conversazioni interiori non risulterebbero capaci di produrre corsi di azione dotati di finalità ma, al contrario, intensificherebbero il disorientamento.

44 La riflessività comunicativa prevale laddove si ha continuità contestuale, quella autonoma in caso di discontinuità contestuale e quella metariflessiva dove si verifica un'incongruenza contestuale. Ciò significa, come anticipato sopra, che gli altri significativi per il soggetto appartengono essenzialmente alle cerchie primarie. In particolare, "per *continuità* contestuale Archer intende il fatto di avere sempre gli stessi referenti: conoscenze comuni, una storia e una biografia comuni, una stabilità residenziale, familiarità con le stesse scuole, ospedali, chiese, fabbriche, *pub*, abitazioni, circoli, ecc. e un comune linguaggio con le stesse conoscenze locali. Tutte queste cose forniscono un panorama mentale che ha gli stessi caratteri topografici" [Donati 2009, 22-23].

può comportare un diverso grado di messa in discussione dei contenuti che esse veicolano. Ne deriva che l'esercizio del pensiero riflessivo non implica necessariamente una maggiore consapevolezza rispetto alla natura convenzionale delle rappresentazioni sociali, ma che, al contrario, perché queste siano in grado di esercitare il loro potere prescrittivo, devono necessariamente essere accolte in maniera riflessiva dal soggetto.

7. *Conclusioni*

In conclusione, sembra opportuno soffermarsi su alcuni aspetti trattati capaci di accreditare la significatività dello studio delle rappresentazioni sociali come itinerario di analisi delle dinamiche di identificazione e di appartenenza. Come si è detto, nel contesto sociale contemporaneo, in luogo di una coincidenza tra appartenenza ed identità, tendono a diffondersi sistemi di appartenenze molteplici. La lealtà nei confronti dei complessi simbolici che veicolano tali appartenenze sembra ristrutturarsi prevalentemente secondo la logica di una minore pregnanza. In tal senso, si può ipotizzare che l'appartenenza ad un determinato gruppo sociale, più che richiedere la totale condivisione di un complesso sistema simbolico, è suscettibile di strutturarsi a partire dal comune riferimento ad alcune rappresentazioni sociali 'salienti'. Il grado di strutturazione del complesso simbolico che veicola il senso di appartenenza ad una determinata collettività sociale diviene, tuttavia, un dato problematico che richiede di essere analizzato mediante l'analisi empirica. Così è possibile che si diano appartenenze strutturate a partire da riferimenti simbolici più articolati ed esclusivi; altre che, muovendo dalla condivisione di alcune rappresentazioni sociali fondamentali, agevolino lo sviluppo di lealtà multiple. Inoltre, in una logica di appartenenze molteplici, da un punto di vista soggettivo, è possibile ipotizzare anche una parziale conflittualità tra appartenenze: lo studio delle rappresentazioni sociali consente di cogliere le sintesi che possono darsi a livello dell'identità personale.

Le considerazioni sulla particolare configurazione assunta dalla dimensione della riflessività nelle società altamente differenziate introducono un altro ordine di riflessioni. Infatti, se, parafrasando Moscovici, è vero che con uno sforzo sia-

mo in grado di svelare la natura convenzionale delle rappresentazioni sociali, tale operazione passa necessariamente attraverso l'adozione di una riflessività critica che può essere orientata alla messa in discussione di rappresentazioni sociali più o meno diffuse e generalizzate. Si tratta di un aspetto che assume particolare rilevanza con riferimento alla dimensione dell'appartenenza sociale. Riprendendo i due termini lungo i quali si articola l'attuale riflessione sociologica sull'appartenenza e mutuando un'espressione di Archer, si può sostenere che libertà e 'bisogno di comunità' sono suscettibili di essere considerati come due "interessi fondamentali" (*ultimate concerns*) che possono sollecitare forme di esercizio della riflessività diverse. Si tratta dei due estremi di un *continuum* lungo il quale si daranno articolazioni variabili. Ciò che qui si intende evidenziare è il diverso potenziale di critica che i poteri riflessivi della soggettività possono esercitare nei confronti dei sistemi simbolici che veicolano il senso di appartenenza, comportando, ad un livello analitico macrosociologico, implicazioni variabili per ciò che concerne le dinamiche di riproduzione, trasformazione e produzione delle rappresentazioni sociali. Al contempo, da un punto di vista soggettivo, mediante le rappresentazioni sociali, e tenuto conto delle diverse modalità di esercizio del pensiero riflessivo, risulta possibile tematizzare il sistema delle appartenenze molteplici considerando adeguatamente le dinamiche di mutamento e di riproduzione delle appartenenze stesse. In tal senso, nell'ambito di un complesso di appartenenze multiple si avranno appartenenze più statiche, altre più soggette a evoluzione con ripercussioni per ciò che concerne la ridefinizione dell'identità personale.

Quelli proposti sono soltanto alcuni spunti di riflessione che intendono evidenziare come lo studio delle rappresentazioni sociali consenta di reintrodurre una prospettiva costruzionista nell'ambito della sociologia applicata allo studio delle dinamiche di appartenenza, un tipo di approccio che risulta necessario al fine di una lettura complessa del sistema di appartenenze molteplici, senza, tuttavia, doversi limitare ad un relativismo di tipo soggettivista. Identità, appartenenze e sistemi di rappresentazioni appaiono allora come dati problematici da sottoporre a verifica empirica. Si aprono, pertanto, nuovi itinerari di studio mediante l'adozione di una prospettiva che valorizza la dimensione dell'autonomia del soggetto nella costruzione della propria realtà sociale e dei propri percorsi esistenziali e, al contempo, le dinamiche di condizionamento sociale di cui può essere oggetto.

Bibliografia

Anderson, B.
2000 *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

Appadurai, A.
2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Archer, M.
1997 *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano.
2006 *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento.
2009 *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento.

Barro, M.
2004 *I giovani e l'Europa. Rappresentazioni sociali a confronto*, FrancoAngeli, Milano.

Bauman, Z.
2001 *Voglia di comunità*, Laterza, Roma.
2002 *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna.

Beck, U.
2000 *I rischi della libertà*, il Mulino, Bologna.

Beck, U. Giddens, A., Lash S.
1999 *Modernizzazione riflessiva: politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.

Berti, N.
2005 *Per una sociologia della comunità*

Colucci, F.P.
1998 *Limiti e potenzialità della teoria di Moscovici sulle rappresentazioni sociali*, Giornale italiano di psicologia sociale, a. XXV, n. 4, pp. 847-882.

Crespi, F. (a cura di)
2002 *Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia*, Carocci, Roma.

Crespi, F., Mucchi Faina, A. (a cura di)
2001 *Le rapport entre psychologie sociale et sociologie dans la pensée de Serge Moscovici*, in F. Buschini, N. Kalampalikis, (a cura di), *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 121-128.

De Benoist, A.
2005 *Identità e comunità*, Guida, Napoli.

Donati, P.
2009 *Presentazione. Il ruolo della riflessività nell'agire sociale: quale "modernizzazione riflessiva"?*, in M. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività influenza la mobilità sociale,* Erickson, Trento, pp. 7-49.

Galli, I.
2006 *La teoria delle rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna.

Geertz, C.
1988 *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.

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

Gillespie, A.
2008 *Social representations, alternative representations and semantic barriers*, Journal for the Theory of Social Behaviour, vol. 38, n. 4, pp. 375-391.

Grande, T.
2005 *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Carocci, Roma.

Jedlowski, P.
1994a *'Quello che tutti sanno'. Per una discussione sul concetto di senso comune*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. XXXV, n. 1, pp. 49-77.
1994b *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano.

Lalli, P.
1995 *L'ecologia del pensatore dilettante. Rappresentazioni sociali della natura e dell'ambiente*, Clueb, Bologna.
2000 *Rappresentazioni sociali e senso comune. Due itinerari possibili per lo studio della comunicazione quotidiana*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. XLI, n.1, pp. 53-79.

Moscovici, S.
1961 *La psychanalyse. Son image e son public*, Presses Universitaires de France, Parigi.
2005 *Le rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna.

Moscovici, S., Vignaux, G.
1994 *Le concept de Themata*, in Ch. Guimelli, (a cura di), *Structures et transformations des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris.

Palmonari, A., Emiliani F. (a cura di)
2009 *Paradigmi delle rappresentazioni sociali. Sviluppi e prospettive teoriche*, il Mulino, Bologna.

Pollini, G.
2002 *Appartenenza e migrazione*, in G. Pollini e P. Venturelli Christensen, (a cura di), *Migrazioni e appartenenze molteplici*, FrancoAngeli, Milano, pp. 13-70.

Roussiau, N., Bonardi, C.
2001 *Les représentations sociales. État des lieux et perspectives*, Mardaga, Sprimont.

Santambrogio, A.
1994 *I minorenni e la droga*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli.

2002 *Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia: alcune ipotesi interpretative*, in F. Crespi, (a cura di), *Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia*, Carocci, Roma, pp. 15-39.
2006 *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari.

Schütz, A.
1974 *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.
1979 *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, pp. 375-389.

Simmel, G.
1995 *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

Tönnies, F.
1979 *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano.

Libri in discussione

Lewis Hine, *Boys and Girls Working on the Dumps*, Boston, MA, 1909.

I.

Il testo in discussione

Anne Barrère, Danilo Martuccelli, *Le roman comme laboratoire. De la connaissance littéraire à l'imagination sociologique,* Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2009.

Graziella Pagliano

Fra letteratura e sociologia

Il termine immaginazione va preso qui nel senso di capacità inventiva, disegno, progetto, procedimento anche intuitivo connesso con la conoscenza [cfr. Mecchia 1979]. Nel 1959, Wright Mills proponeva con *Sociological imagination* di afferrare il mutuo rapporto fra biografia e storia, considerare i disagi personali come turbamenti oggettivi, le difficoltà individuali quali problemi della struttura sociale, e certo la forma moderna del romanzo propone, secondo Hegel, il raffronto fra individuo e mondo. Gallino, nel suo *Dizionario*, ricorda che temi e problemi che alimentano l'immaginazione sociologica provengono dall'esterno della sociologia, la quale nella sua autonomia ha poi propri strumenti e tecniche di ricerca per il suo oggetto specifico. Barrère e Martuccelli condividono tali impostazioni e se utilizzano la letteratura, in particolare il romanzo francese contemporaneo, per "stimolare l'immaginazione sociologica", pensano peraltro che i risultati derivanti dalla lettura dei romanzi dovranno essere calati nelle categorie dell'analisi sociologica. Essi accusano i sociologi contemporanei di rimanere legati al rapporto personaggio-contesto, valido per la letteratura dell'Ottocento

o al massimo per l'attuale *noir* (cap. II), mentre la narrativa odierna avrebbe modificato tale nesso.

Una prima parte del volume traccia le relazioni fra sociologia e letteratura, appunto dall'Ottocento, e forse per problemi di brevità, risulta in parte lacunosa. Manca, ad esempio, la consistente attenzione degli studiosi alla funzione attribuita alla letteratura, quella funzione di socialità (*sociabilité*) presente in Spencer, Tarde, Guyau, Fouillée, e non sembra evidenziata in modo adeguato l'impostazione del giovane Lukács o di Goldmann, pur ricordati giustamente per il romanzo, tesa a collegare in omologia strutturale forma letteraria e *Weltanschauung*. Questa prima parte sembra avere lo scopo di giustificare la ricerca e dunque non doveva necessariamente essere completa. In realtà, l'impresa dei due autori si giustifica pienamente, a mio avviso, grazie all'affermazione che la letteratura è una modalità di conoscenza a parità della sociologia, ovviamente ognuna con propri strumenti. Si appoggerebbe dunque semmai bene su studi quali, ad esempio, quelli relativi a un Balzac visionario [di Beguin, Barberis, Levaillant, cfr. Vanoncini 1984, 200 ss.; Prendergast 1986, 108], che concludono per una sua capacità di previsione, dunque conoscitiva, e non di resa realistica, o sull'affermazione di Bourdieu [1992] che la visione di Flaubert sia simile ad una visione sociologica e non semplice rispecchiamento. Ma anche il lavoro di Bourdieu è rivolto a individuare le regole del campo di produzione artistica e letteraria e non a innovare grazie alla letteratura la ricerca sociologica, come questa ricerca si propone, risultando pertanto essa stessa nuova e innovativa.

Nei capitoli dedicati al romanzo del Novecento, gli autori ricordano la decostruzione del personaggio, l'analisi esistenziale delle situazioni, il ruolo pervasivo degli oggetti (cioè Kafka, Beckett, Sarraute, Robbe-Grillet, ecc.) per sottolineare le differenze rispetto al romanzo ad intreccio dell'Ottocento o della paraletteratura. Il campione di testi sottoposto ad analisi consiste poi di duecento opere narrative di venti autori francesi, pubblicate fra gli anni '80 e il 2004. L'analisi non utilizza la narratologia, già presente in de Lillo con Bremond [1971, 139 ss.] e poi precisata da Greimas, Genette ed altri e dunque non sappiamo se i motivi enucleati, con precisione e finezza, appartengano al Narratore, ai personaggi, o al testo nella sua plurivocità. Tuttavia queste differenze, sostanziali per interpretare il significato del testo, possono forse essere meno rilevanti per "nutrire lo sguardo

sociologico", e tramite le "nuove piste" costruire nuovi strumenti per la ricerca in scienze sociali.

Gli autori si servono di un metodo induttivo e le tematiche emergono empiricamente (II parte). Nel gruppo di testi prescelto, la vita quotidiana è priva di accadimenti, la considerazione della posizione sociale rende la visione di sé e degli altri opaca, la riflessione e l'introspezione non danno risultati, la domanda di senso è assente. Se l'aspetto sociale non dà accesso ai personaggi e gesti e parole sono standardizzati, è assente anche una dialettica essere/parere, nonostante un'intimità sovraesposta, ed è assente la modifica dei comportamenti pur in presenza di sensi di colpa. A differenza degli scrittori prima citati, manca il senso d'angoscia e il senso morale. L'interesse dei personaggi si concentra sull'energia, dove trarla, come utilizzarla, e sul suo opposto, la debolezza, la depressione, la malinconia, l'atarassia, la fatica. Fonti di energia possono essere oggetti, persone, affetti, ricordi, flussi informativi, soprattutto il movimento, le partenze come fuga, le passioni. Nei romanzi emerge la difficoltà interattiva dei ruoli, non più capaci di previsione di comportamenti, e gli autori rammentano che Donati e Crespi hanno precisato come molte relazioni sfuggano alla teoria dei ruoli, e Ginzburg abbia parlato di paradigma indiziario, o siano stati previsti conflitti quando scompaiono i ruoli. Nei romanzi, si trovano l'aggressività e l'ostilità, le separazioni, la distanza di difesa, e inoltre una grande attenzione alle atmosfere, ai climi, alle onde quali forme di pre-comprensione sensoriale. Il mondo si impone attraverso i sensi, gli odori, i gusti, i malesseri, mentre le esperienze amorose, che hanno permesso nel passato di affrontare norme sociali e divieti, ora, in assenza di resistenze esterne, sembrano affievolirsi.

La IV parte del lavoro nota la causalità lasca, la discontinuità e l'eterogeneità delle azioni, l'imprevedibilità e la contingenza. Manca il legame individuo-mondo, manca un ordine religioso o politico o economico-sociale, manca il desiderio di capire e rimane l'indifferenza o gli aspetti insoliti, banali e inquietanti. L'approccio alla realtà avviene attraverso i sogni, i fantasmi, l'immaginario, le scene da film o televisione e le citazioni letterarie. Le analisi dei critici letterari citati convergono in vari punti con quanto ora ricordato e anche altri, pur esaminando in genere un singolo testo, parlano di realtà nebulosa, assenza di confine fra verità e menzogna, rinuncia a capire [cfr. Sibilio 2004], di relazioni

gratuite, assenza di coinvolgimento, fuga, personaggi stereotipati [cfr. Minucci 2004], di insignificanza, disincanto, descrizioni banali e lacunose [cfr. Oliver 2004], di gratuità delle azioni, statuto sfuggente dei soggetti [cfr. Rubino 2004], di ricerca di dettagli concreti quali punti di ancoraggio nel reale [cfr. Tamburini 2006]. Questi elementi dovrebbero, secondo gli autori, come già detto, allargare lo sguardo sociologico, ma non viene precisato in quale direzione. Certo è possibile svolgere indagini per conoscere la distribuzione, per fasce di età, di reddito, di occupazione, di titolo di studio, per località urbane o periferiche od anche per preferenze politiche, degli elementi emersi dall'analisi. E, tuttavia, l'interesse maggiore dovrebbe appuntarsi forse sull'origine degli aspetti che tali elementi sembrano indicare, cioè crisi di legittimità e assenza di un ordine morale condiviso, forme di fuga e evasione dalla realtà ipotizzata; o, anche, forme di difesa individuale e collettiva dalla percezione di una società nemica. I testi paraletterari (fantascienza, poliziesco, rosa ...) e i letterari esplorano questi ambiti e la ricerca ha il merito di dedicare ai secondi la sua attenzione, anche se riteniamo che quelli paraletterari possano esprimere problemi e fantasie rilevanti, in quella concezione del testo come esperimento per prospettare le dinamiche logiche dell'azione, verosimile, grottesca o fantastica.

Nell'appannarsi nella modernità delle appartenenze di gruppo – famigliari, religiose, politiche, di lavoro – la costruzione identitaria riceve il peso maggiore della selezione delle scelte e dei comportamenti, eppure anche le decisioni personali possono incidere sui contesti rigidi, negoziare le norme di diseguaglianza, avere possibilità di intervento, come mostrano alcune ricerche storiche recenti [cfr. Arru 2009]. L'esperienza del soggetto costruisce la rappresentazione del mondo sociale e costruisce se stesso [cfr. Dubet, Martuccelli 1998, 57] e la teoria sociale può ipotizzare i nuovi mutati scenari sottesi dal testo letterario [cfr. Pagliano 1987].

Bibliografia

Arru, A. (a cura di)
2009 *Soggetto e identità*, Biblink, Roma.

De Lillo, A. (a cura di)
1971 *L'analisi del contenuto*, *Dalla teoria dell'informazione allo strutturalismo*, il Mulino, Bologna.

Dubet F., Martuccelli D.
1998 *Dans quelle société vivons nous* ?, Seuil, Paris.

Mecchia R.
1979 *Immaginazione, Enciclopedia*, vol VII, Einaudi, Torino.

Minucci, M.
2004 *Je m'en vais di J. Echenoz*, in G. Rubino (a cura di), *Letture del contemporaneo francese*, Bulzoni, Roma.

Oliver, A.
2004 *Dans le train de Ch. Oster*, in G. Rubino (a cura di), *Letture del contemporaneo francese*, Bulzoni, Roma.

Pagliano Graziella
1987 *Letteratura e mutamento*, Studi di sociologia, XXV, 3, pp.317-321.

Prendergast, Ch.
1986 *The order of mimesis,* University Press, Cambridge.

Sibilio, E.
2004 *La Moustache de E. Carrère*, in *Letture del contemporaneo francese*, a cura di G. Rubino, Bulzoni, Roma.

Tamburini, G.
2006 *Le goüt du détail* in *Voix du contemporain, Histoire, mémoire et réel dans le roman français d'aujourd'hui*, Bulzoni, Roma.

Rubino, G.
2004 *Faire l'amour de Jean-Philippe Toussaint*, in Id. (a cura di), *Letture del contemporaneo francese*, Bulzoni, Roma.

Vanoncini, A.
1984 *Figures de la modernité, Essai d'épistémologie sur l'invention du discours balzacien,* Corti, Paris.

Franco Crespi

Arricchire le fonti della conoscenza sociologica

È da molto tempo che non provavo un tale godimento nel leggere un libro di sociologia: di questi tempi è infatti assai raro trovare un testo che, come questo, riesce, al tempo stesso, ad affascinare, oltre che per la sua non comune qualità di scrittura, per la novità dell'impostazione e per la quantità di stimoli che suscita a favore della nostra riflessione sui fenomeni sociali attuali. Due sono gli aspetti contenuti nel titolo che vanno sottolineati: il termine *laboratorio*, che orienta sin dall'inizio la nostra attenzione verso il fatto che si tratta di un esperimento di ricerca *in fieri*, consapevole del suo carattere di *scommessa* metodologica e volutamente orientata a offrire spunti ed ipotesi interpretative da valutare e approfondire ulteriormente; il termine *immaginazione*, che indica appunto la necessità di potenziare la nostra capacità di guardare al sociale con la libertà di chi riesce costantemente a uscire dalle categorie codificate nella nostra tradizione per aprirsi alla novità di orizzonti conoscitivi più adeguati alle profonde trasformazioni in corso.

Semplificando molto, credo che si possano individuare nella produzione sociologica attuale due tendenze prevalenti: la prima è quella che, presa dal panico di fronte ai processi decostruttivi in atto, secondo una linea che già aveva in parte ispirato la teoria di Durkheim (particolarmente impressionato dal carattere anomico diffusosi nella modernità), tende a ritrovare, soprattutto nel ricorso a regole certe e a forme indiscriminate di ritualismo, condizioni tradizionali di integrazione e consenso sociale, con il rischio di riprodurre nuove modalità di stampo autoritario fondate sulla manipolazione delle coscienze. Emblematica sotto questo aspetto mi sembra la posizione di Seligman [1993; 2002], che sembra riscuotere qualche successo anche in Italia. La seconda tendenza è invece rappresentata da chi, nella tradizione della teoria critica francofortese, cerca di comprendere la complessità e il carattere indeterminato delle nuove forme sociali, tenuto conto

delle ambivalenze emerse nei processi di trasformazione per quanto riguarda sia le relazioni interindividuali sia le nuove forme di solidarietà collettiva. In questo caso, lo scopo principale appare quello di abilitare le coscienze a gestire più consapevolmente le contraddizioni e le vulnerabilità proprie dell'attuale situazione, in una prospettiva che non ha timore di rivendicare la dimensione, purtroppo oggi quasi dimenticata, dell'emancipazione individuale e collettiva. Tra i diversi autori che lavorano in questa direzione può essere considerata emblematica la posizione di Honneth [2002; 2007].

Ovviamente, il libro di Barrère e Martuccelli si colloca anch'esso in questo secondo tipo di tendenza volta ad approfondire la conoscenza dei cambiamenti in corso per aumentare la nostra capacità di orientarci in maniera costruttiva. Pagliano ha già dato il quadro complessivo del loro lavoro dal punto di vista della sociologia della letteratura e quindi, senza pretendere di esaurire la ricchezza dei contributi offerti dal testo in questione, mi limiterò a indicare brevemente solo alcuni degli aspetti che in esso mi hanno maggiormente colpito.

Dopo aver indicato la rilevanza assunta dal romanzo, sin dall'inizio della modernità, per la conoscenza della società, Barrère e Martuccelli sottolineano che, rispetto alla narrativa di autori come Balzac, Zola, Flaubert, Proust, è intervenuto nella narrativa contemporanea un profondo cambiamento, dovuto al fatto che l'individuo attuale nel corso della sua esistenza è costantemente confrontato all'esigenza di adattarsi a contesti sociali sempre mutevoli, diversi da quelli della sua prima socializzazione, nei quali diventa sempre maggiore l'indeterminatezza dei significati della sua azione e quella del comportamento altrui. Riferendosi ad autori più recenti come Sarraute (con la sua significativa reinvenzione del termine *tropismi*), Sartre e Beckett, Barrère e Martuccelli richiamano giustamente la distinzione sartriana tra una letteratura di *caratteri* e una letteratura, di tipo più teatrale, di *situazioni*. Come ha sottolineato Kundera, l'arte del romanzo ha progressivamente abbandonato la sua prima attrazione per i caratteri psicologici per orientarsi invece verso un'analisi di situazioni esistenziali che mettono in luce i principali aspetti della condizione umana [cfr. p. 21].

Uno dei problemi più rilevanti della sociologia attuale è quello di diminuire lo scarto tra le categorie interpretative di cui tradizionalmente la scienza sociologica ha fatto uso e le pratiche che si offrono oggi alla sua osservazione [cfr. p. 33].

Sotto questo profilo, il romanzo contemporaneo, che nasce per lo più da situazioni di disagio soggettivo (isolamento, estraniamento, affievolirsi dei modelli superegoici, senso dell'assurdo e della precarietà della vita, perdita del senso di realtà ecc.) può diventare, senza fare diretto riferimento a condizioni facilmente individuabili di classe o di contesti sociali, una fonte preziosa per interpretare il diffuso disorientamento presente nelle nostre società, consentendo di sviluppare una serie di tipologie che tengano maggiormente conto delle atmosfere emotive, della grande diversità degli ambienti e dei climi affettivi di vita, della diversa rappresentazione della realtà naturale e sociale, e via dicendo. Tutti elementi che sfuggono necessariamente alla sociologia quando si rifà unicamente ai suoi metodi e alle sue categorie interpretative tradizionali.

Nella loro introduzione e nelle conclusioni i due autori delineano chiaramente la loro posizione che pongono sotto il segno di una *ermeneutica dell'invenzione*. Dopo aver affermato che non intendono in alcun modo sostenere che la letteratura, nella quale giocano una parte importante la finzione immaginaria e una certa dimensione ludica, dia una descrizione più valida dei fenomeni sociali di quanto sia in grado di fare la conoscenza sociologica, i due autori precisano che nelle opere da loro considerate non cercano tanto i riflessi del mondo attuale, quanto nuovi strumenti che permettano ai sociologi di rinnovare le loro descrizioni dei fenomeni sociali e la loro maniera di interpretare le situazioni sociali e i comportamenti degli individui [cfr. p. 50]. Esiste una differenza fondamentale tra letteratura e analisi sociologica che va rispettata, ma ciò che interessa è far dialogare tra loro queste diverse esperienze. L'ermeneutica dell'invenzione propone quindi una lettura volta a stabilire un particolare scambio tra le due diverse prospettive per stimolare l'immaginazione sociologica.

Numerosi sono gli ambiti nei quali appare più chiaramente l'utilità dell'apporto della narrativa. Il primo, maggiormente scontato, è quello della psicologia delle emozioni: "la letteratura è una fonte analitica alla quale l'analista attinge, più o meno liberamente, per costituire – creare, inventare, precisare – un linguaggio delle emozioni. Il lavoro di traduzione-invenzione viene affermato esplicitamente" [p. 353]. Nelle loro conclusioni, i due autori riassumono gli elementi di una ermeneutica dell'invenzione tenendo presenti quattro aspetti fondamentali: 1. il postulato di una alterità particolare tra la conoscenza della narrativa ro-

manzesca e la conoscenza sociologica, che mantenga una posizione equidistante tra il divario eccessivo tra le due e la loro completa fusione; 2. l'intento non è volto a stabilire una corrispondenza tra un contesto sociale (classe, tipo di società, biografia dello scrittore, ecc.) e un'opera letteraria, ma a utilizzare l'opera narrativa per produrre nuove categorie dell'analisi sociologica; 3. l'ermeneutica dell'invenzione scommette sull'esistenza nei romanzi di conoscenze pertinenti per le scienze sociali; 4. l'ermeneutica dell'invenzione presume che sia necessario un lavoro di rielaborazione ai fini di uno stimolo per l'immaginazione teorica, in un "viavai permanente tra interpretazione e invenzione, accettando soprattutto che la 'verità' raggiunta sia giudicata in funzione dell'apertura analitica indotta dalle categorie ottenute e costruite" [pp. 255-256].

La scelta del campione dei 200 romanzi francesi contemporanei analizzati dai due autori è stata fatta privilegiando i testi pubblicati recentemente (prima del 2004) che potevano essere catalogati come "postmoderni", ovvero come un tipo di scrittura che viene "dopo l'innocenza narrativa, ma anche dopo la sua decostruzione" [p. 43]. La relativa arbitrarietà dei criteri di selezione, contrariamente a quanto possono pensare i guardiani dell'ortodossia del metodo sociologico, non inficia la validità esemplificativa della loro argomentazione, che pone in luce come l'immaginazione sociologica possa venire enormemente arricchita da quel tipo di narrativa, diventando così più attenta e sensibile alle nuove espressioni della socialità attuale.

In particolare, è di grande interesse quanto possiamo apprendere attraverso tale letteratura sulle trasformazioni oggi in atto riguardo al modo di essere degli individui nel loro rapporto con se stessi, gli altri e la realtà esterna. Se l'analisi tradizionale della funzione dei ruoli sociali ha quasi sempre riconosciuto la dimensione soggettiva senza totalmente eliminare la tensione tra l'esigenza di prevedibilità assicurata dall'osservanza dei ruoli codificati e quella di differenziarsi nella propria singolarità, di fatto il riferimento al ruolo ha mantenuto nella teoria sociologica una predominanza. Alla luce della narrativa contemporanea, si mostra come la teoria dei ruoli debba integrarsi con l'analisi di dispositivi sempre più autonomi connessi al modo particolare con cui vengono oggi vissute le relazioni sociali e all'importanza assunta dagli ambienti di vita, dove per ambiente si intende la particolare configurazione che gli individui sono portati a costruire

attraverso le loro rappresentazioni della realtà naturale e sociale e in genere del senso della vita [cfr. p. 148].

Accanto all'aumento di vulnerabilità dell'individuo, alla maggiore percezione dei suoi limiti rispetto all'individualismo trionfalistico della prima modernità e all'affievolirsi delle riserve di energia cui attingere, il romanzo contemporaneo pone sopratutto in evidenza la crescente sensibilità per aspetti qualitativi delle situazioni: "Nella vita professionale come nella vita intima, le nostre percezioni delle persone, delle cose o delle situazioni sono sempre più caratterizzate dai sentimenti che esse suscitano, dallo sguardo molto personale che portiamo su di esse [….]. La svolta espressiva che ha portato a considerare l'originalità individuale come una delle fonti della comprensione di sé, si riflette più in generale sulla sensibilità riguardo al mondo dei significati" [p. 201]. L'estetizzazione della vita quotidiana trasforma molte attività, come andare al ristorante, partecipare a un ricevimento, visitare un museo o fare una passeggiata, in forme di tipo accentuatamente qualitativo. La stessa pubblicità volta alla vendita di beni e di servizi fa sempre più ricorso all'idea di eventi e di esperienze di vita: "Il rapporto dell'individuo al mondo è ormai organizzato attorno a diverse forme di percezione e all'impatto che esse hanno su di lui" [*ibidem*]. Le stesse esperienze di partecipazione ai gruppi o alle manifestazioni collettive sono influenzate da questa particolare colorazione qualitativa-esistenziale, differenziandosi dalle concezioni tradizionali sia di tipo *societario*, sia di tipo *comunitario*: "le relazioni sociali appaiono più *calde* di quanto non le riconoscesse una concezione *societaria*, troppo caratterizzata da una certa versione del razionalismo, ma anche molto più suscettibili di *incrinarsi* di quanto non lasciasse pensare la nostalgia di una concezione di tipo *comunitario*" [p. 202, corsivi miei]. La rappresentazione della realtà sociale si apre così a una visione intermedia tra una percezione di tipo etico, una percezione di tipo funzionale e una percezione di tipo estetico [cfr. p. 204]. È questo solo un esempio tra i molti contenuti nel libro di come l'analisi dei testi narrativi contemporanei possa aiutare a rivedere le nostre categorie interpretative.

Nell'insieme, la narrativa analizzata pone in evidenza che i legami che uniscono gli individui e il loro rapporto con il mondo esterno sono oggi generalmente diventati molto più labili di quanto non tendano a pensare i sociologi, anche quelli che meglio riconoscono la fluidità derivante dalla complessa interdipen-

denza delle diverse componenti presenti nei fenomeni sociali. La narrativa contemporanea ci aiuta a tirare tutte le conseguenze "di una rappresentazione della vita sociale che attribuisce alla contingenza il ruolo centrale che le è proprio" [p. 260]. Nell'impossibilità di rendere conto di tutte le complesse sfaccettature in cui si articola l'argomentazione di Barrère e Martuccelli, mi limito a segnalare i diversi elementi affrontati nella loro proposta teorica, volta ad ampliare l'analisi delle situazioni a partire dall'esperienza del romanzo contemporaneo. In primo luogo, essi indicano i nuovi aspetti assunti dalle relazioni sociali; in secondo luogo, sviluppano una teoria degli ambienti nel senso che si è detto sopra, distinguendo "atmosfere" legate ai luoghi e ai diversi momenti; "climi" relazionali e personali, "onde" legate alle apparenze, alle cose e ai luoghi; "stupori" legati a situazioni di scompenso; "impronte" segnate dal disagio, dall'atarassia e dalla memoria. Infine, affrontano le diverse modalità di rapportarsi alla realtà e ai suoi rapporti con l'immaginario.

Come dicevo all'inizio, si tratta di una sollecitazione molto feconda che aiuta a stimolare la nostra capacità di osservare in modo più adeguato i cambiamenti intervenuti in una realtà sociale che sembra continuamente sfuggire alle categorie interpretative di cui abbiamo potuto disporre finora. Un testo con il quale ogni sociologo, e anche ogni persona che oggi si interessa alla politica e comunque alla possibilità di comunicare con i suoi contemporanei, dovrebbe confrontarsi.

Bibliografia

Beck, U.
2000, *La società del rischio*, Carocci, Roma.

Beck, U., Beck-Gernsheim, E.
2003 *Individualization*, Sage, London.

Cortella, L.
2005 *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, Fenomenologia e società, n. 2, pp. 3-19.
2008 *Riconoscimento normativo. Da Hegel a Honneth e oltre*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 8, pp. 15-32.

Crespi, F.
2008, *Contro l'aldilà*, il Mulino, Bologna.

Descombes V., Larmore, C.
2009 *Dernières nouvelles du Moi*, PUF, Paris.

Honneth, A.
2002 *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano.
2007 *Reificazione*, Meltemi, Roma.

Horkheimer, M., Adorno, T. W.
1947 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

Larmore, C.
2004 *Les pratiques du Moi*, PUF, Paris.

Martuccelli, D.
2010 *Le singularisme, nouvel avatar de l'individualisme*, *paper* non pubblicato.

Masullo, A.
1995 *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma.

Nietzsche, F.
1886 *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, a cura di G. Colli, M. Montinari, vol.VI, t. II, Adelphi, Milano 1972.

Ruggenini, M.
2005 *Negatività del vero*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma.
2006 *Dire la verità. Non siamo qui forse per dire …*, Marietti, Genova-Milano.

II.
Altri testi

Silvia Bellucci

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

Lascio ai lettori decidere se la "coercizione a cercare la felicità" nella forma praticata nella nostra società dei consumatori liquido-moderna renda felice chi vi è costretto. Trovare risposta a tale domanda mettendola alla prova nella prassi è demandato di fatto ai singoli uomini e donne. La nostra vita si definisce come una serie di esperimenti non definitivi che si spera dimostrino o confutino in modo definitivo la validità o meno dell'ipotesi. Gli artisti sono esseri inclini all'avventura e alla sperimentazione; e a tutti noi, uomini e donne, vecchi e giovani, è stato detto che la vita è un'opera d'arte, e che darvi forma è dato/demandato ai singoli artisti, e tutti noi siamo pungolati e allenati ad assumerci i rischi che comporta, inevitabilmente, quest'arte.

Nel saggio *L'arte della vita*, pubblicato nel 2009, Bauman approfondisce il tema della ricerca della felicità come scopo della vita. Il titolo fa quindi riferimento, come dice lo stesso autore, all'idea per cui la vita può essere considerata come un'opera d'arte: propone una similitudine tra il modo in cui gli individui dovrebbero affrontare la propria esperienza di vita e il modo in cui gli artisti si pongono di fronte ad un'opera d'arte. Per vivere la vita, al pari di un'artista che crea la propria arte, è necessario porsi sfide difficili, scegliere obiettivi che siano oltre la propria portata, "tentare l'impossibile" [p. 27], potendo solo sperare di

raggiungere prima o poi gli obiettivi prefissati. Le riflessioni di Bauman prendono avvio da una domanda preliminare, ripresa da un articolo di Rustin, pubblicato nel 2007 nella rivista "Soundings", il cui titolo è *Che cosa non va nella felicità?*, mettendo in evidenza come sia apparentemente strano pensare che vi possa essere qualcosa di sbagliato nella ricerca della felicità, dal momento che nel concetto di felicità dovrebbe essere implicita l'assenza di cose che non vanno. Affermata l'importanza di interrogarsi sui contenuti della felicità come quesito essenziale della modernità, in quanto proprio l'era moderna prende avvio a partire dalla "proclamazione del diritto universale dell'uomo alla ricerca della felicità e con la promessa di rendere tale ricerca meno scomoda, ardua, e al tempo stesso più efficace" [p. 5], è necessario interrogarsi su quali siano tali contenuti e con quali mezzi sia possibile raggiungerli. Lo stesso Rustin ritiene che in una società come quella in cui viviamo sia essenziale porsi questo quesito in quanto, a suo avviso, la ricerca della felicità si è rivelata controproducente: il raggiungimento del benessere e l'aumento della ricchezza sono stati individuati come obiettivi che avrebbero permesso un aumento della felicità, ma in realtà questi aspetti non appaiono collegati tra di loro in modo positivo. Numerose ricerche empiriche rivelano che in società come quelle inglese e statunitense l'aumento del benessere economico non ha comportato un aumento della felicità, di quello che si potrebbe definire "ben-essere" da un punto di vista esistenziale. Anzi, semmai, è possibile registrare un calo del livello di felicità e di soddisfazione personale. A questo proposito, Bauman cita le ricerche effettuate da Layard [cfr. Layard 2005], secondo il quale il livello della soddisfazione rispetto alla propria esistenza aumenta negli individui finché questi raggiungono la "soglia di sopravivenza", mentre ogni ulteriore aumento di benessere economico non incide sul grado di felicità. Risulta quindi sbagliato scegliere il Pnl come misura per stabilire il grado di felicità dei membri di una determinata società.

Non solo, si può affermare che "il Pnl misura tutto, tranne quello che rende la vita degna di essere vissuta" [p. 7], come sosteneva Robert Kennedy nel 1968 durante la sua campagna elettorale. Tutto ciò che contribuisce a rendere la vita degna di essere vissuta non può essere trovato in vendita in un negozio, non è un bene di consumo: "non troveremo in un centro commerciale l'amore e l'amicizia, i piaceri della vita famigliare, la soddisfazione di prenderci cura dei nostri cari o

di aiutare un vicino in difficoltà, l'autostima per un lavoro ben fatto, la gratificazione dell'"istinto di operosità" che chiunque possiede, la simpatia e il rispetto dei colleghi di lavoro e delle altre persone con cui abbiamo a che fare; e non potremo ottenere la libertà dalle minacce dell'indifferenza, del disprezzo, delle offese e dell'umiliazione" [p. 8]. L'atto del consumare beni materiali non solo non incide positivamente sul livello di felicità, ma incide negativamente sul tempo e sulle energie disponibili per procurarsi e godersi beni non materiali essenziali per l'auto-realizzazione.

Ciò che Bauman teorizza in *L'arte della vita* rientra nella concezione da lui proposta sul passaggio dalla "modernità solida" alla "modernità liquida": in questa seconda fase della modernità, si realizza pienamente il passaggio dallo stato solido allo stato liquido delle relazioni e dell'organizzazione sociale, caratterizzato dalla responsabilità, di cui sono investiti gli individui che formano la società, di costruirsi autonomamente la propria identità, che quindi non è più determinata dai rapporti economici o dai rapporti di potere pre-esistenti all'individuo stesso. Nell'introduzione del saggio *Vita liquida* del 2006, Bauman definisce il concetto di "modernità liquida", affermando la connessione tra questo concetto e quello di "vita liquida", ovvero del tipo di vita proprio della società "liquido-moderna". Una società è "liquido-moderna" se "le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. Il carattere liquido della vita e quello della società si alimentano e si rafforzano a vicenda. La vita liquida, come la società liquido-moderna, non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo […]. La vita liquida è, insomma, una vita precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza [Bauman 2006a, VII-VIII]. La conseguenza più diretta di questo stato di cose è, pertanto, il senso di incertezza, che diventa una caratteristica fondamentale della società nel momento in cui i soggetti che ne fanno parte compiono un passaggio fondamentale: dall'essere produttori all'essere in primo luogo consumatori, come teorizzato in altri saggi di Bauman [cfr. Bauman 2007; 2008].

Nelle riflessioni che Bauman compie, è possibile riscontrare la ripresa di alcuni concetti già espressi dalla Scuola di Francoforte; in particolare, l'analisi sull'impossibilità di raggiungere la felicità tramite il consumo di beni materiali richiama la dicotomia affermata da Fromm [cfr. Fromm 1999] tra l'*avere* e l'*essere*: secondo

Fromm, il consumare beni nella nostra società capitalistica in modo assolutizzante, tanto da identificare l'atto del consumo con lo scopo finale del raggiungimento della felicità, o come dice Bauman, della ricerca della felicità, rientra nell'assumere l'avere come modalità prevalente di rapportarsi a se stessi e agli altri in termini di possesso, in contrapposizione all'essere inteso come modalità produttiva e creativa, come processo vitale, in ultima analisi come conquista di una felicità autentica. In un paragrafo di *Avere o essere?,* Fromm prende in considerazione l'*avere* inteso come *consumare*. A partire da una specifica manifestazione dell'avere che è l'"'incorporazione", è possibile considerare il consumismo come volontà di "inghiottimento del mondo intero. Il consumatore è un eterno lattante che strilla per avere il poppatoio" [Fromm 1999, 56]. Anche secondo Fromm, l'atto di consumare presenta caratteristiche ambivalenti: "placa l'ansia […], ma impone anche che il consumatore consumi sempre di più, dal momento che il consumo precedente ben presto perde il proprio carattere gratificante. I consumatori moderni possono etichettare se stessi con questa formula: *io sono = ciò che ho e ciò che consumo*" [ivi, 57]. Anche per Bauman, "il consumismo, in netto contrasto con le precedenti forme di vita, associa la felicità non tanto alla *soddisfazione* dei bisogni, ma piuttosto alla *costante crescita della quantità e dell'intensità* dei desideri, il che implica a sua volta il rapido utilizzo e la rapida sostituzione degli oggetti con cui si pensa e si spera di soddisfare quei desideri […]; l'avvento del consumismo inaugura l'era dell'"obsolescenza programmata" dei beni offerti sul mercato" [Bauman 2008, 40]. Pertanto, "in una società di gente dedita allo shopping, e in una vita di shopping, *siamo felici finché non perdiamo la speranza di essere felici in futuro*: finché esiste un po' di quella speranza ci sentiamo al riparo dall'infelicità […]. Ma tale speranza può rimanere viva solo a condizione di avere davanti a sé una serie di "nuove occasioni" e "nuovi inizi" in rapida successione, la prospettiva di una catena infinita di partenze" [p. 20].

Rispetto ai cambiamenti che hanno interessato l'avvento dell'età moderna nella storia, Bauman rileva che, con l'età moderna, si verifica il passaggio fondamentale dallo "stato di felicità" alla "ricerca della felicità", che per alcuni rappresenta la promessa di una rivoluzione, la quale dal punto di vista culturale consiste nel "passaggio dalla routine perpetua all'innovazione costante" [p. 40], mentre dal punto di vista economico consiste nel passaggio dalla soddisfazione dei bi-

sogni alla produzione di desideri. Il cambiamento che l'avvento della modernità porta con sé nel modo in cui viene concepita la felicità rappresenta uno dei principali fattori di passaggio dalla fase "solida" della modernità a quella "liquida", in connessione con il passaggio dalla produzione al consumo di beni: "se lo "stato di felicità" come motivo di pensiero e azione era assolutamente un fattore di conservazione e di stabilizzazione, la "ricerca della felicità" è una potente forza destabilizzante" [*ibidem*]. A questa concezione di felicità come ricerca si riconnette l'identificazione della felicità stessa con il consumo di beni, poiché l'atto della continua ricerca rende necessario promuovere un acquisto continuo di beni, che non abbia mai fine, in modo da rendere sempre più remota la conclusione della ricerca stessa. Infatti, la fine della ricerca equivarrebbe alla fine della felicità stessa, dal momento che "nella pista che porta alla felicità il traguardo non c'è. Quelli che sono apparentemente i mezzi si trasformano in fini" [p. 13]. I mercati realizzano in questo modo l'obiettivo di far proseguire l'atto del consumare all'infinito: "la visione della felicità si sposta dalla gioia prevista, *successiva all'acquisto*, all'atto precedente, di *fare acquisti*, che trabocca di gioiose aspettative perché colmo di una speranza ancora intatta, immacolata e non ancora delusa" [p. 14]. L'atto del consumare diventa così un porto sicuro in una realtà caratterizzata strutturalmente da incertezze e insicurezze.

Nella modernità liquida, inoltre, la felicità non può risolversi nel raggiungimento di uno stato definitivo, ma coincide con la ricerca: in una società di tipo consumistico, la validità di ciò che si acquista e si ottiene non è da considerarsi a tempo indeterminato, ma valida "fino a nuovo avviso". Anche per questo sicurezza e sazietà non sono caratteristiche dell'uomo votato al consumo, che risulta piuttosto vittima di un'ansia crescente e desidera essere sempre "un gradino sopra gli altri", possedere tutto ciò che acquista un valore in quanto oggetto di apprezzamento da parte degli altri. Laddove non riesce ad ottenere ciò che in questo modo acquista valore, fa esperienza dell'umiliazione. Questo senso di incertezza e vulnerabilità è universale, così come universale è la tentazione di essere "un gradino sopra gli altri", desiderio che scaturisce dalla contraddizione interna irrisolvibile di una società che definisce uno standard di felicità per "tutti" i suoi membri, anche se per la maggior parte di loro risulta impossibile raggiungere tale

standard: ad una relativa eguaglianza di diritti sociali e politici non corrisponde un'eguaglianza del potere effettivo di ciascuno.

Sempre considerando i cambiamenti che hanno interessato l'avvento della modernità, Bauman effettua un *excursus* su come nella storia del pensiero occidentale è stata considerata l'idea di felicità. Ciò su cui le varie teorie proposte nei secoli possono essere relativamente d'accordo è l'affermazione per cui "la felicità è una cosa buona, desiderabile e da tenere in gran conto" [p. 35], per cui la felicità è preferibile all'infelicità; ogni altra affermazione sulla felicità porta con sé delle controversie, tanto che la felicità di qualcuno può essere molto difficile da distinguere da ciò che fa orrore ad un altro. Tra i filosofi che si sono occupati di definire la felicità, Kant afferma che il concetto di felicità è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di essere sia determinato sia coerente rispetto a ciò che desidera; infatti, nel caso del contenuto della felicità, più si è determinati e più è difficile rimanere coerenti. In base a quanto afferma Socrate per mezzo di Platone, il desiderio di felicità sembra essere inseparabile dall'esistenza umana, "ma eterna è anche l'apparente impossibilità di appagamento e soddisfazione piena e indiscussa […]. Ed eternamente impossibile appare anche che gli uomini rinuncino all'aspirazione alla felicità (nonostante tutte le frustrazioni che ne derivano) e allo sforzo per cercarla, conquistarla e conservarla" [pp. 36-37]. Aristotele indica nella *Retorica* tutto ciò che è necessario ad una vita felice, e che ricomprende quei desideri che i cittadini di Atene avrebbero probabilmente indicato: "nobili origini, amici numerosi e buoni, ricchezza, figli buoni e numerosi, salute, bellezza, forza, statura elevata, capacità atletiche, fama, onore, fortuna, virtù" [p. 37]. L'elenco non include una gerarchia di questi valori, i quali sono tutti egualmente essenziali allo scopo di ottenere lo stato di felicità, idea che probabilmente non sarebbe concepibile per l'uomo contemporaneo. A quest'ultimo apparirebbe ancora più strano il concetto pre-moderno, secondo cui la felicità consiste nel raggiungimento di uno stato e non in una continua ricerca. A testimoniare questo cambiamento radicale di prospettiva sono le riflessioni dei pensatori moderni, ad esempio di Tocqueville, che, nel saggio *La democrazia in America* (1835-'40), scrive che per i moderni ricercatori di felicità quest'ultima "indietreggia ogni giorno avanti a loro, ma senza mai nascondersi ai loro sguardi

e ritirandosi li attira dietro di sé. Ogni momento gli uomini credono di afferrarla e ogni momento essa sfugge alla loro stretta" [cit. p. 40].

Agli albori dell'età moderna, la società "solida" delinea una linea di separazione tra ciò che è considerato "normale" e ciò che invece è considerato "anormale", ritenendo normale tutto ciò che è consueto, ripetitivo, resistente al cambiamento. In una società rigidamente determinata e suddivisa in classi, a rischiare di trovarsi in questa condizione di infelicità è soprattutto la classe media, la classe borghese, l'unica che deve lottare per potersi assicurare il proprio benessere, dal momento che per tutti coloro che si trovano ad un livello sociale superiore i privilegi sono già acquisiti e definiti per nascita, mentre per le classi sociali inferiori le possibilità di migliorare la propria condizione sociale sono notevolmente ridotte. Il tentativo di superare lo stato d'ansia ad opera della borghesia nella prima modernità fa sì che questa classe sociale sperimenti per prima lo stato di incertezza che sarà successivamente la caratteristica universale della modernità, ovvero "la perenne tensione tra due valori – sicurezza e libertà – ugualmente desiderati e indispensabili a una vita felice, ma terribilmente difficili, purtroppo, da conciliare e godere simultaneamente" [p. 61]. Piuttosto che ricercare e ottenere una libertà reale, gli uomini moderni sembrano essere, come sostiene Rousseau, "costretti alla libertà"[1], tendono a essere "allenati, educati, esortati e tentati, sette giorni la settimana per ventiquattr'ore al giorno, ad abbandonare le modalità che parevano corrette e adeguate, a voltare le spalle a ciò che tenevano in gran conto e che pensavano potesse renderli felici, e a diventare diversi da come sono. Sono spinti a trasformarsi […] in consumatori spinti da desideri e bisogni espandibili all'infi-

1 Bauman sottolinea come una delle caratteristiche della società dei consumatori nella modernità liquida sia quella di presentare *l'obbligo di scegliere* come *libertà di scelta*, in modo da superare "l'opposizione tra principio di realtà e principio di piacere. La sottomissione alle dure ingiunzioni della realtà può essere sentita come un esercizio di libertà e un atto di autoaffermazione. La punizione, quando arriva, non si mostra qual è, ma si manifesta come l'effetto di un passo falso o di un'opportunità mancata. Così, invece di mostrare i limiti della libertà individuale, li maschera ancora più efficacemente sbandierando invece la capacità di scelta del singolo come l'unico fattore determinante nella conquista della felicità" [p. 47]. A proposito della ricerca della felicità, Bauman rileva che nel passaggio da una "società di produttori", tipica della fase solida della modernità, ad una "società di consumatori", l'individuo è chiamato ad "adempiere all'obbligo di ricercare il piacere e la felicità" [p. 94].

nito" [pp. 64-65], in cittadini che accettano senza riserve di "essere indifferenti al benessere comune a meno che non serva a esaltare il loro *ego*" [65].

Ciò che incide in maniera fondamentale sulla perdita della sicurezza, secondo Bauman, è l'assenza di identità "solide" e pre-definite. Attraverso il consumare e il conseguente atto di esibire pubblicamente quanto acquistato, è possibile affermare uno *status* socialmente riconosciuto, un'identità definita; pertanto, l'individuo è investito della responsabilità di dover definire in maniera autonoma la propria condizione sociale, scegliendo, alla fine, l'atto di consumare come mezzo di affermazione sociale. Bauman sottolinea che "l'"identità", nel passaggio dall'"assegnazione" alla "conquista" […], ha condiviso il destino di altri equipaggiamenti della vita: essendo ormai priva di una direzione definita una volta per tutte […], ci si attende (e si preferisce) che si presti a essere fusa e rimodellata in stampi di diversa forma. L'identità è diventata, da progetto di "tutta la vita", un attributo del momento. Una volta progettata, essa non viene più "costruita perché duri per sempre", ma deve essere continuamente *montata* e *smontata*: (…) la manipolazione dell'identità somiglia ora a un servizio *pay per view*, che si paga a consumo" [pp. 17-18].

Nel secondo capitolo, Bauman precisa che l'affermazione secondo cui "la vita è un'opera d'arte" non è un postulato o un monito, ma è un dato di fatto, dal momento che la vita di un soggetto dotato di volontà e libera scelta non può non essere un'opera d'arte, in quanto "volontà e scelta lasciano la propria impronta sulla forma di vita, per quanto si tenti di negarne la presenza e/o di nasconderne il potere attribuendo il ruolo di causa alla presunta pressione schiacciante di forze esterne che impongono l'"io devo" dove avrebbe dovuto esserci l'"io voglio" e restringono in tal modo il ventaglio delle scelte plausibili" [69]. Questo perché la vita umana si caratterizza per il confronto continuo tra le "condizioni materiali", tra quella che viene identificata come "realtà" e le scelte dei singoli autori/attori. Compiere determinate scelte risulta necessario proprio perché nella "seconda modernità" l'identità non risulta più stabilita un volta per tutte. A questo proposito, Bauman cita Foucault, secondo cui "l'identità deve essere *creata* come si creano le *opere d'arte*" [cit. p. 52]. Rispetto alla necessità di creare la propria identità, Bauman introduce il tema delle differenze tra generazioni: mentre le generazioni passate percepivano l'identità come dotata di un valore durevole, resistente nel

tempo, coloro che appartengono alle giovani generazioni costruiscono identità che sono deperibili, senza alcuna certezza di ciò che può accadere e con la consapevolezza che tali identità non rimarranno immutabili per tutta la vita. In netta contrapposizione con le generazioni precedenti, i giovani ritengono che "non sia realmente possibile giurare fedeltà all'itinerario che si è progettato prima di partire per il viaggio dell'esistenza, poiché quell'itinerario potrebbe essere modificato dal fato e da incidenti di percorso casuali e imprevedibili" [p. 72]. Anche per questo per le nuove generazioni non è possibile progettare il futuro e non risulta quindi conveniente effettuare un sacrificio momentaneo, rinunciare ad un piacere istantaneo, per un possibile vantaggio futuro, impossibile da determinare in anticipo.

A questo proposito, Bauman fa anche riferimento a quanto detto da Sartre riguardo al "progetto di vita", inteso come la "meta-scelta" che definisce tutte le altre, per cui "a ogni progetto era allegata una carta stradale o una descrizione dettagliata del percorso" [p. 74]; al contrario, "al giorno d'oggi si ha l'impressione che, per quanto si possa sognare di scrivere in anticipo la sceneggiatura di tutta una vita, e impegnarsi a fondo perché il sogno si avveri, restare attaccati a una sceneggiatura qualsiasi, fosse anche quella dei propri sogni, sia una cosa rischiosa che si potrebbe rivelare persino suicida […]. Impegnare tutto un palcoscenico di vita (e a maggior ragione tutta una vita) per una sceneggiatura predefinita equivale sicuramente a giocarsi le possibilità di molte altre produzioni (quante non c'è modo di sapere …), più attuali , più in linea con lo stile del momento e dunque più promettenti" [p. 86]. A partire da queste considerazioni, Bauman rileva che nell'era "liquido-moderna" esercitare l'arte della vita significa trovarsi in modo permanente in uno stato di trasformazione, "ridefinire perennemente se stessi diventando (o almeno tentando di diventare) *un altro* rispetto a quello che si è stati fino a quel momento" [p. 94]; diventare un altro equivale però a "*cessare* di essere quello che si è stati" [*ibidem*]. Molti protagonisti di questa costante ricerca di identità non considerano questo tipo di vita come quella che avrebbero condotto se avessero avuto libertà di scelta, in quanto "la volatilità, vulnerabilità e fragilità di qualsiasi identità tende a trasferire su chi è in cerca di identità il dovere di farsi giornalmente grato dell'ingrato lavoro dell'*identificazione* [p. 100]. L'affermazione secondo cui "*puoi* fare di te stesso un altro rispetto a quello che

sei" è riformulata in "*devi* fare di te stesso un altro rispetto a quello che sei" (…). Se "essere liberi" significa essere in grado di agire in base ai propri desideri e di perseguire gli obiettivi che si sono scelti, la versione liquido-moderna, consumistica dell'arte della vita *promette* forse libertà individuale a tutti, ma la *offre* con parsimonia e selettivamente" [p. 100].

Insieme al concetto di "identità", si modifica anche quello di "appartenenza" ad un determinato gruppo sociale, come negazione, in alcuni casi contrapposizione, dell'appartenenza ad altri gruppi sociali. Le "entità di appartenenza" sono prive di ambizioni monopolistiche ed escludenti, e non possiedono gli strumenti necessari, né l'interesse, per pretendere un'adesione irremovibile ed esclusiva: "nella versione liquido-moderna contemporanea, l'"appartenenza" a una entità può essere accompagnata e associata, in qualsiasi combinazione o quasi, all'appartenenza ad altre entità senza che ciò provochi necessariamente condanne o misure repressive […]. Ai nostri giorni, nessun tipo, o quasi, di "appartenenza" impegna "tutto il sé", poiché ogni persona, in un qualsiasi momento della propria vita, è coinvolta, per così dire, in "appartenenze multiple" [p. 110-111].

In questo contesto, è quindi possibile rilevare un alto grado di possibilità di auto-creazione, sconosciuto nel passato, che presenta come controparte un alto grado di insicurezza, dovuta all'ansia che questa condizione, esaltante e gratificante allo stesso tempo, comporta, nonché il problema della mancanza di "punti di riferimento *solidi e affidabili* e di guide *degne di fiducia*" [*ibidem*]. Si apre uno scenario che fa intravedere una nuova concezione di società, opposta a quella definita da Durkheim, in quanto "totalità", che con le parole di Beck può essere definita come "società individualizzata", nell'ambito della quale "ogni individuo […] è invitato, sospinto e trascinato a cercare e trovare soluzioni individuali a problemi creati socialmente e ad applicare tali soluzioni a livello individuale, utilizzando capacità e risorse individuali. Questa ideologia proclama che è inutile (anzi controproducente) essere solidali, unire le forze e subordinare le azioni individuali a una "causa comune". (…) Anche questa è una ideologia a misura della nuova *società di consumatori*" [pp. 113-114].

Nel terzo capitolo, Bauman riconduce l'obiettivo della ricerca della felicità alla scelta tra due alternative: la cura del proprio benessere o del benessere altrui, che possono anche convivere senza entrare in contrapposizione l'una con l'altra.

Mentre in passato i concetti di responsabilità e di scelta responsabile rientravano nel dovere etico di prendersi cura dell'*altro*, nella modernità liquida sono stati interessati da uno spostamento nell'ambito della realizzazione di *sé*: "responsabilità" significa ormai, come prima e ultima cosa, *responsabilità verso se stessi* […], mentre le "scelte responsabili" sono, come prima e ultima cosa, le mosse che servono agli interessi e soddisfano i desideri dell'attore, allontanando la necessità di compromesso e impedendo il sacrificio di sé […]. Il balzo verso l'interpretazione consumistica della libertà prevalente nella fase "liquida" della modernità ha come vittima collaterale l'Altro come principale oggetto di responsabilità etica e di interesse morale" [pp. 136-137]. La tensione tra queste due scelte antitetiche, ovvero la scelta tra *essere per gli altri* e *essere per se stessi*, non rappresenta nella realtà concreta una alternativa vera e propria, in quanto questi due modi di essere sono spesso tra loro complementari e sono distinguibili con chiarezza solo nel momento in cui si costruiscono in modelli astratti, come quelli proposti dai filosofi. Bauman prende ad esempio le teorizzazioni di Nietzsche e di Lévinas, l'uno a rappresentare con il concetto di "Super-uomo" l'esempio, in anticipo sui tempi, dell'uomo contemporaneo "immoralista" e autoreferenziale; l'altro, con i concetti di "responsabilità verso l'altro" e di coincidenza tra "essere" e "essere per altri", a rappresentare la scelta di assunzione di responsabilità come risultato di una ricerca della felicità non imposta dall'esterno. Bauman conclude il capitolo affermando che, in ultima analisi, è esattamente questa "la scelta fondamentale che tutti affrontiamo nella nostra ricerca della felicità. Una scelta che si deve fare quotidianamente, per restarvi tenacemente fedeli e riaffermarla giorno dopo giorno" [p. 157].

Bibliografia

Bauman, Z.
2006 *Vita liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari.
2007 *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Edizioni Erickson, Trento.
2008 *Consumo, dunque sono*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Fromm, E.
1999 *Avere o essere?*, Oscar Mondadori, Milano.

Enrico Caniglia

Leggere Weber attraverso Weber

Daniela Triggiano, *Introduzione a Max Weber. Da* Economia e società *a* Sociologia della religione, Meltemi, Roma 2008.

Una caratteristica dei manuali dedicati alla presentazione di autori classici, come Weber o Durkheim, è la organizzazione lineare del pensiero di questi studiosi all'interno delle poche pagine di un capitolo. Questo modo di procedere finisce per proiettare nel lettore l'immagine di Weber, o Durkheim, come di uno studioso che ha coerentemente portato avanti nella sua vita un nucleo unico di riflessione attraverso una serie di saggi e di libri. Tuttavia, chi passa poi a leggerlo direttamente si accorge che tale coerenza e linearità è del tutto assente. L'immagine organica e coerente della riflessione di uno studioso offerta dai manuali non trova conferma: i diversi libri non sono le tappe di una progressiva esplicitazione del suo pensiero, ma segnano spesso vere e proprie discontinuità; molte questioni sollevate nelle prime opere non trovano risposta nelle opere successive, che infatti sviluppano temi nuovi e decisamente lontani da quelli precedenti. Come sa benissimo chiunque si sia cimentato nell'impresa di riassumere un autore in un capitolo di manuale, ricondurre il tutto a coerenza produce una forzatura che non rende giustizia all'autore: tante cose finiscono per essere inevitabilmente minimizzate, tralasciate, omesse o alterate. Si tratta di dare forma e compattezza a qualcosa che invece tracima in tante direzioni diverse.

Nell'arco della sua produzione intellettuale, che può comprendere anche alcuni decenni, un autore classico non resta fedele ad alcuni temi e ad alcune ipotesi, ma tende a produrre inevitabilmente sempre nuove riflessioni. Probabilmente, ciò dipende dal fatto che gli scritti non sono tanto l'esplicitazione di ciò che un

autore è andato gradualmente ragionando in modo solitario, quanto un contributo a un dibattito in atto tra diversi studiosi, ragion per cui il cambiare di alcuni aspetti del dibattito – siano essi i temi, i protagonisti e gli interventi –, una cosa inevitabile nel corso degli anni, finisce per modificare anche la riflessione che dà corpo al singolo libro o saggio. Ciò fa sì che non esista, ad esempio, "un solo Weber", ma "diversi Weber". Questo aspetto è di fondamentale importanza nell'alimentare l'evoluzione dell'interpretazione critica, per cui in certi periodi prevale un certo Weber, basato sulla lettura di certe sue opere, mentre in altri periodi si afferma un altro Weber, costruito a partire da altre sue opere e da altri aspetti della sua riflessione. Lo studio critico degli autori classici costituisce un settore a parte della produzione scientifica, in sociologia come in altre discipline, che possiede una propria storia e i propri processi di mutamento. Queste considerazioni sono ormai diventate un aspetto imprescindibile, di cui occorre tenere conto nel momento in cui ci si cimenta nello scopo di produrre un'introduzione o una riflessione su un autore.

Il volume di Daniela Triggiano, *Introduzione a Max Weber. Da* Economia e società *a* Sociologia della religione, costituisce un contributo valido per il modo consapevole con cui affronta il tema della monografia dedicata a un autore classico. Il libro non è tanto una presentazione del pensiero di Weber, quanto la ricostruzione del processo di revisione del canone interpretativo sul sociologo tedesco. In questo modo, lungi dall'offrire una proposta di resoconto organico di un autore frastagliato qual è il sociologo tedesco, la giovane studiosa elabora un contributo che permette soprattutto di cogliere alcuni aspetti della complessità insita nel compito di "fare una monografia su Weber". Chi come me ha studiato sociologia all'università alla fine degli anni Ottanta, ricorderà benissimo questa sorta di dicotomia interpretativa che caratterizzava la lettura critica del sociologo tedesco. Oggi questa trasformazione del canone interpretativo su Weber può dirsi compiuta, ma all'epoca era ancora in atto e ciò permetteva di avere una maggiore consapevolezza delle scelte "ideologiche" che erano implicate nella presentazione. Come riassume bene Triggiano, i contributi critici che hanno introdotto inizialmente Weber in Italia lo dipingevano essenzialmente come "politico" e come "metodologo": le riflessioni politiche contenute in *Parlamento e governo* e quelle metodologiche di *Il metodo delle scienze storico-sociali* erano i principali riferimen-

ti utilizzati per illustrare il pensiero dello studioso tedesco, insieme ovviamente all'analisi dell'origine del capitalismo tratteggiata in *Etica protestante e spirito del capitalismo*, che lo facevano chiamare il "Marx della borghesia". Da allora, si è assistito a un'autentica rivoluzione interpretativa. Il lavoro di Triggiano prova a ricostruire le tappe principali di questo processo di revisione del canone. Il libro dedica il primo capitolo alla rivoluzione bendixiana dell'interpretazione weberiana, quella che ha segnato il superamento del canone "politica-metodologia-capitalismo", in parte dovuta all'influente lettura parsonsiana. Il secondo capitolo riassume la svolta interpretativa, più problematica e filologica, portata avanti da un nucleo combattivo di interpreti tedeschi: Schluchter, Tenbruck e Habermas. Il capitolo si conclude con un accenno all'originale lettura proposta da Hennis. L'ultimo capitolo è, invece, dedicato alla ricezione italiana dell'opera di Weber, che sostanzialmente riflette quanto è via via avvenuto nella critica a livello internazionale.

Il primo capitolo ripercorre il contributo di Bendix. Come ricorda Triggiano, il merito principale della proposta del sociologo americano è stato quello di presentare l'opera weberiana come un tentativo coerente e organico di affrontare un unico tema: il processo di razionalizzazione. Il Weber di Bendix è uno studioso impegnato ad analizzare il procedere della razionalizzazione nelle diverse sfere dell'economia, della politica, dei valori, del diritto, dell'etica e della conoscenza. In questa prospettiva, l'analisi sulle origini del capitalismo non è tanto il frutto della sua formazione da storico dell'economia, quanto un modo per illustrare il procedere del processo di razionalizzazione all'interno della sfera economica. Per Weber, il capitalismo non è interessante di per sé, ma come manifestazione di un fenomeno più vasto e complessivo: la razionalizzazione. Non solo. Triggiano sottolinea come nella proposta di Bendix *Economia e società* resta centrale, ma la comprensione di quest'opera è possibile solo dopo l'attenta considerazione dei saggi di *Sociologia della religione*, fino a quel momento considerati soltanto come il frutto di un interesse occasionale di Weber, quindi tutto sommato un aspetto marginale all'interno della sua opera, o tutt'al più visti come un tentativo di verificare la sua tesi sul rapporto tra etica protestante e spirito capitalismo in chiave comparativa con altre religioni e altri contesti storici.

Nonostante abbia segnato una autentica svolta, nonché il primo passo verso una più attenta considerazione dei saggi di *Sociologia della religione*, l'interpretazione di Bendix è stata ben presto criticata e superata da un gruppo di studiosi tedeschi: Schluchter, Tenbruck e Habermas. Triggiano giustamente precisa che la loro interpretazione non smentisce la validità di fondo della proposta bendixiana, ma la problematizza e l'arricchisce a partire da una più attenta considerazione delle tappe di elaborazione e non solo di pubblicazione delle diverse opere. La razionalizzazione resta il tema centrale di Weber, ma non tanto nella forma bendixiana secondo cui lo scopo principale di Weber sarebbe stato quello di studiarne le diverse manifestazioni nelle varie sfere sociali, quanto come una riflessione analitica sulle sue diverse forme concettuali e manifestazioni storico e culturali: non solo razionalizzazione, ma anche razionalità e disincantamento, non solo in Occidente, ma anche nelle altre civiltà. A partire da questo nuovo punto di vista, i saggi di *Sociologia della religione*, in particolare le *Osservazioni preliminari*, le *Considerazioni intermedie* e il *Giudaismo antico*, diventano quelli centrali nella produzione weberiana, eclissando non solo quelli metodologici e politici, ma anche quelli raccolti in *Economia e società* e che Bendix considerava ancora l'approdo finale del pensiero weberiano. Va comunque considerato che lo sforzo compiuto principalmente da Tenbruck e da Schluchter, se da un lato è dotato di un maggior rigore interpretativo, dall'altro rinuncia o quanto meno rende più problematica l'unificazione di tutta l'opera weberiana. Ma è proprio questa la sostanza dell'attuale trasformazione del canone interpretativo: il passaggio da un Weber "politico" e "metodologo" a uno studioso dei fenomeni religiosi. Precisamente, gli studiosi tedeschi offrono un'immagine di Weber come uno studioso interessato a cercare all'interno della concezioni etico-religiose la genesi dei processi del mutamento storico-sociale. Per cui, l'asse fondamentale delle opere di Weber diventa quello che dall'*Etica protestante e spirito del capitalismo* arriva al *Giudaismo antico*, passando per le *Osservazioni prelimimari* e le *Considerazioni intermedie*. Certamente, come Triggiano fa notare, la proposta interpretativa degli studiosi tedeschi evidenzia una maggiore aderenza rispetto allo sviluppo effettivo del *corpus* scientifico weberiano dedicato alla religione, ma, faccio notare, ciò avviene al costo di non trovare una collocazione per tutte le altre opere weberiane. Ripeto, il nuovo canone è principalmente costruito attorno alla centralità dei

saggi dedicati alla religione e all'esclusione di tutti gli altri. Ciò è testimoniato anche dalla proposta interpretativa di Alessia Zarella, citata nell'ultimo capitolo dalla Triggiano, tutta incentrata su un Weber studioso della religione, al punto che, a sentire la studiosa italiana, Weber non avrebbe mai sostenuto la tesi di una progressiva scomparsa della religione nella società moderna, ma solo di una sua trasformazione, tesi peraltro ripresa anche da Triggiano nelle sue conclusioni. Insomma, è proprio un "altro Weber" rispetto a quello a cui la sociologia italiana era abituata.

Da rimarcare è, poi, la scelta di Triggiano di accennare al contributo di Hennis, pure lui da annoverare tra coloro che hanno lavorato per collocare il tema della religione al centro della riflessione weberiana. Hennis prova a chiarire gli autentici scopi analitici dei saggi weberiani a partire dal dibattito in cui erano inseriti. Su questa nuova base interpretatativa, l'interprete tedesco riesce a dimostrare in modo convincente come Weber fosse interessato a studiare la religione non soltanto per spiegare il capitalismo, ma per spiegare lo sviluppo storico dell'umanità. Tuttavia, e qui differenziandosi dagli altri interpreti tedeschi, Hennis propone una lettura alternativa di Weber: il suo vero obiettivo era di rintracciare all'interno dei fenomeni religiosi la genesi dell'idea moderna di *professione*, ovvero della condotta quotidiana assoggettata a una disciplina e guidata da un metodo. In questo modo, la razionalizzazione non scompare, ma diventa un tema analizzato principalmente in relazione alle sue ricadute sulla condotta pratica di vita. Dice Triggiano: "non gli interessi, non le idee, non le visioni del mondo, e tanto meno l'agire costituiscono a suo giudizio, il tema fondamentale della sociologia di Weber, che ruota invece intorno al tema della condotta di vita, giacchè è attraverso questa che gli uomini esprimono la loro umanità" [p.183].

Quello che resta un interrogativo aperto sono le ragioni e le modalità che caratterizzano l'attuale utilizzo di Weber "studioso della religione" negli studi contemporanei. Accanto all'interesse critico-interpretativo verso l'opera di Weber, testimoniato dalla produzione di uno Schluchter o di un Hennis e in cui Weber è sostanzialmente l'argomento di ricerca, esiste una sorta di "Weber diffuso" o "implicito", che si rintraccia principalmente all'interno degli studiosi a vocazione teorica o che si riallacciano alla tradizione della "filosofia sociale". Per D'Andrea, ad esempio, ci informa Triggiano, Weber è uno studioso utile per affrontare alcu-

ni dilemmi centrali della nostra modernità: non solo è ancora attuale, ma addirittura "parla di noi" [p. 215]. È questa ormai l'immagine consolidata di Weber: uno studioso intento principalmente a elaborare grandiosi affreschi interpretativi sulla modernità e per questa ragione ancora validi. Ciò ha reso Weber congeniale a chi, come Habermas, fa per l'appunto "filosofia sociale", ma al costo di risultare di scarso rilievo e utilizzo per chi è orientato alla ricerca sociologica nel campo dei fenomeni religiosi. Come lo stesso Weber ammette, i suoi studi non gettano luce nuova sulle religioni indagate. Il suo scopo è, infatti, un altro. Weber non è interessato alle religioni di per sé, ma usa le religioni come "materiale" su cui poggiare i suoi ragionamenti sulla genealogia di certi aspetti (la razionalizzazione, il professionismo) che la sua teoria assume come basi dei processi di mutamento sociale avvenuti in Occidente.

Su questo punto, mi permetto di sottolineare che il contributo di Weber alla teoria non è solo in termini di interpretazioni di vasto respiro sul mutamento sociale o sulla modernità, ma anche in termini di "pratica teorica" e cioè di come si fa "teoria sociale". Con questo non mi riferisco tanto ai saggi metodologici – che riguardano questioni concepite sempre in modo astratto, come il costruire i concetti (tipi ideali), la relazione che ci deve essere tra valori e avalutatività etc. –, quanto piuttosto al suo procedere concreto all'interno dei saggi di *Sociologia della religione*. Weber elabora interpretazioni vaste, ambiziose e innovativa in un modo che riesce a renderle plausibili, ragionevoli e credibili ai suoi lettori, compresi noi contemporanei. Quando non si limita a consultare e a citare la letteratura sull'argomento, Weber procede nell'analisi di testi di dottrina religiosa (ad esempio, l'Antico Testamento, i lavori del puritano Baxter, le lettere del quacchero Penn), da cui inferisce tutta una serie di proprietà e di caratteristiche relative alle culture e alle società. In altre parole, la sua "pratica teorica" consiste nell'usare, ad esempio, i passi dell'Antico Testamento, come materiale sociologico per ricostruire le caratteristiche della società giudaica antica. Non solo. Tali testi sono anche assunti come "segni", "episodi" o "esempi" da cui inferire la possibilità di un certo processo evolutivo della società umana.

Dicendo questo, non mi riferisco tanto alle note accuse secondo cui Weber ha di fatto reinterpretato i testi religiosi, o più precisamente ha proceduto a estrapolare da tali testi solo i significati che erano utili per confermare le sue tesi,

trascurandone altri che invece rendevano disponibili altre interpretazioni e altre ricostruzioni del puritanesmo, del calvinismo presbiteriano o dell'ebraismo antico. Piuttosto, alludo al fatto che un'attenzione non tanto ai contenuti, ma al modo di argomentare, presentare e sviluppare tali contenuti da parte di Weber – un fenomeno che chiamo "pratica teorica" – permetterebbe di spiegare la ragione del successo attuale di Weber e il suo costituire un modello per i teorici e i filosofi sociali contemporanei.

Nel saggio sul *Giudaismo antico*, ad esempio, i passi dell'Antico Testamento sono illustrati e commentati attraverso un idioma sociologico che li rende assimilabili a fenomeni politici e sociali familiari al lettore-sociologo (ad esempio, conflitto di classe, politica estera, attività imprenditoriali etc.). Non solo. I passi sono interrogati alla luce di alcune serrate dicotomie categoriali (ad esempio, religione di redenzione-religione di giustificazione, misticismo-ascetismo, religiosità dei virtuosi-religiosità della massa etc.), che producono una linearità e una nettezza dove, come ammette lo stesso Weber, probabilmente non c'è mai stata. Inoltre, alcune categorie vengono fatte viaggare oltre i loro confini naturali, come è il caso dell'"etica dei paria", che dall'India viene trasportata in Israele. Infine, Weber è assai avaro di citazioni complete dei passi biblici menzionati, quasi presupponendo una necessaria familiarità con essi da parte del lettore, con il risultato che il lettore non esperto si adagia sull'interpretazione offerta, in quanto non dispone di altri strumenti di verifica. Il risultato finale è che la razionalizzazione o il politeismo dei valori sono diventati quei processi trasparenti e sotto gli occhi di tutti di cui parlano i teorici contemporanei, al punto da essere ormai un dato per scontato, quasi il presupposto di qualsiasi diagnosi (teorica) della tarda modernità. Ma, diceva Isaac Newton, "spiegare tutta la natura è un compito troppo difficile per ogni singolo uomo o anche per ogni singola età. È molto meglio fare un po' con certezza e poi lasciare il resto a chi verrà dopo".

Francesco Giacomantonio

O. Romano, *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'al di là del moderno*, Carocci, Roma 2008, pp. 190.

La modernità e i suoi sviluppi costituiscono uno dei dilemmi più intricati su cui le scienze sociali e in specie la sociologia si trovano ad operare. Le bibliografie sull'argomento sono ormai assai dense e non sempre i contributi che via via si aggiungono riescono a fornire soddisfacenti elementi di analisi e a evitare di confondere l'approccio epistemologico con quello ideologico. Questo testo di Romano, sociologo dell'Università di Bari, si va dunque ad iscrivere in un filone teorico "difficile" e si propone di mostrare i motivi per cui il progetto della modernità si è rivelato insostenibile dal punto di vista socio-antropologico e di sviluppare un visione politica oltre –moderna.

Il progetto della modernità viene classificato come "paradigma del disvelamento", ossia viene identificato con il processo tramite cui l'umano viene alla ribalta e assume preminenza su tutte le altre sfere: secondo Romano, nella modernità, il sistema sociale viene tarato per disvelare l'uomo in sé, come fonte del tutto. Ora, questo paradigma viene analizzato da diversi punti di vista: antropologico, critico e filosofico, istituzionale. In primo luogo, si osserva, attraverso il riferimento ai notissimi studi di autori come Elias e Dumont, come il tipo d'uomo determinato dalla modernità è un essere individualizzato, posto in una logica meramente economicista di bisogni che deve soddisfare. L'antropologia moderna si mostra, quindi, carente su più piani: "fa astrazione dalla necessità del collettivo, intrappola la multidimensionalità dell'umano nel codice razionale" [p. 39]. Ma la critica che Romano desidera sviluppare non vuole partire da idee alternative sulla essenza umana, ma vuole prendere per buona l'antropologia moderna, valutando gli esisti della sua stessa logica, per scoprirne le contraddizioni intrinseche. Nasce così l'idea che la società umana sia ormai entrata in una fase di "stagflazione an-

tropologica": l'accessibilità illimitata diventa un imperativo e le obiezioni possono valere solo contro le sue particolari versioni. Autori come Lyotard e Habermas, che sviluppano, in modi diversi, una critica della modernità, lo fanno sempre "in nome di un'accessibilità tradita" [p. 50]: dunque, non vi è "nessun superamento teorico, nessuna alternativa epistemica" [*ibidem*] al paradigma.

In tal senso, l'autore può legittimamente parlare, nella seconda parte del testo, di "strategie elusive", ovvero di correnti di pensiero che denunciano i malesseri del presente, assolvendo nel contempo al paradigma del disvelamento, anzi continuando implicitamente a riproporlo come rimedio. Sarebbe questo il caso delle cosiddette teorie della decrescita, sostenute da autori come Latouche, o delle teorie riconducibili al movimento antiutilitarista nelle scienze sociali di matrice francese (Caillè e il MAUSS), o dell'enfasi sul concetto di società civile. Infatti, le teorie di Latouche combattono in definitiva per un soggetto sempre meno incantato, più cosciente, responsabile, saggio e, quindi, in esse il concetto di decrescita non viene "dis-economicizzato" [p. 101]. Le teorie anti-utilitariste di Caillè, a loro volta, criticano la tendenza all'accrescimento illimitato, ma il loro obiettivo "resta quello di garantire il massimo di potenza per il più gran numero nelle condizioni date" [p. 81]; la misura viene adoperata al solo fine di garantire a tutti la massima dose possibile di potenza, ma non è posta in discussione "la potenza in sé" [p. 82]. E l'idea della società civile non è considerata meno lacunosa, perché ha il limite di liberarsi del potere, di rimanere intrappolata nella ratifica dell'esistente, di preservare la retorica della modernità su autonomia e beni pubblici, obliando la saggezza delle società antiche che sapevano che "la felicità non consiste nel conseguire quello che si desidera" [p. 111]. Se le prospettive teoriche non risolvono il problema del paradigma del disvelamento, per Romano non va meglio con le pratiche di vita concreta indagate in modelli di vita sociale come i paradisi dei consumi (tipo Disneyland) o le aziende multinazionali (tipo Auchan): "in entrambi i contesti, l'individuo moderno è spacciato" [p. 72]: frullato nella dissipazione nel primo caso, requisito nelle devozione nel secondo caso.

Come evitare dunque di ricadere eternamente nelle aporie del moderno? Come superare le mere strategie elusive? L'autore propone uno statuto antropologico alternativo, definito "antropologia dell'essenza" [p. 113], proprio della socialità del basso Adriatico, ossia di aree come la Puglia e l'Albania, quest'ultima

società particolarmente studiata da Romano, che, in passato, ha sviluppato uno studio specifico al riguardo (*L'Albania nell'era televisiva*, 1999). In questi ambiti, si può ritrovare, infatti, "la grande Politica" [p. 136] partendo dal "depensamento" [*ibidem*], ossia dalla dimensione in cui la logica della valorizzazione e autopromozione, gelosa di sé e delle proprie risorse, cede il posto alla dissipazione, alla consumazione, alla *depense* di cui parla Bataille. Si tratterebbe, quindi, di operare una sorta di "demodernizzazione", ricalibrando le istituzioni e adeguando le forme "alla vita che già da tempo ci attende altrove" [p. 182]: in questo si realizzerebbe il concetto di comunione reversiva, che intitola il volume. Occorre, dunque, che l'istituzione fondi un gioco radicale col valore, prendendosi carico di distruggere di tanto in tanto la produzione sociale.

La prospettiva proposta da Romano si qualifica come esplicitamente radicale, nel senso che vuole andare alla radici del sociale. Certamente essa denuncia correttamente i limiti del progetto della modernità e le debolezze delle teorie, delle filosofie, dei sistemi di pensiero politico e sociale che questi limiti vorrebbero superare o tenere sotto controllo. Inoltre, in un'epoca come quella attuale in cui le scienze sociali fuggono interpretazioni complessive e non parziali della società, il contributo di Romano mostra coraggio. La soluzione che però egli propone e la categoria su cui essa si fonda, il "depensamento", dovranno essere maneggiati con grande cura da teorici sociali, filosofi sociali e sociologi: il rischio di strumentalizzazioni e degenerazioni di questa idea, infatti, appare subito come un inquietante fantasma.

Maria Laura Lanzillo

La politica dopo l'illuminismo o la religione dopo la politica? A proposito di un saggio di Hermann Lübbe

Hermann Lübbe, *La politica dopo l'Illuminismo*, a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

I primi anni del XXI secolo stanno riproponendo all'attualità e alla discussione del pensiero politico lemmi quali secolarizzazione, religione, laicità, che vengono assunti non più come termini assodati, questioni, pur nelle loro intrinseche contraddizioni, risolte secondo il canone tracciato dalla modernità, ma come nuovi campi di lotta epistemologica e politica al tempo stesso. Basta dare un rapido sguardo a quanto propone il panorama editoriale sulle due sponde dell'Atlantico per constatare che i principali intellettuali che animano il pensiero occidentale, pur con approcci diversi e proponendo interpretazioni fra loro anche molto differenti, da Habermas a Sen, da Taylor a Seligman, da Walzer a Nussbaum, solo per citare alcuni nomi, ma anche gli autori che vengono ascritti alla linea dei *cultural studies* o dei *post-colonial studies* (Stuart Hall, Chakrabarty, Spivak, ad esempio), per non parlare di tutto il dibattito che si struttura attorno alle questioni del multiculturalismo e della tolleranza, scrivono, intervengono, riflettono alla luce del plesso concettuale religione-ragione-secolarizzazione-laicità-storia. Un plesso che, a ben osservare, è lo stesso su cui si era strutturata a partire dal XVI-XVII secolo quella rivoluzione (epistemologica, politica e sociale) che convenzionalmente indichiamo con il termine di modernità. D'altra parte, e con più evidenza dopo l'11 settembre, la questione delle religioni e della convivenza fra fedi diverse è stata nuovamente inscritta al centro delle agende politiche statuali, sia per quanto riguarda le scelte di politica interna sia per quanto riguarda gli scenari internazionali.

All'interno di questa discussione si situa a buon diritto anche una figura come Hermann Lübbe, di cui recentemente l'editore Rubettino ha pubblicato in traduzione italiana una raccolta di saggi sotto il titolo significativo di *La politica dopo l'illuminismo*. Lübbe, figura di spicco nel panorama intellettuale tedesco, è uno degli esponenti di maggior rilievo di quel movimento di pensiero sorto in Germania a partire dagli anni Sessanta del XX secolo di cui i principali animatori sono stati Joachim Ritter, Wilhelm Hennis, Hans Maier e Manfred Riedel e che prese il nome di "riabilitazione della filosofia pratica" dal titolo di un'opera collettanea uscita a cura di Riedel nel 1974. La scuola tedesca della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* si proponeva una critica complessiva ai caratteri atomistici e astratti della modernità politica, ponendo al centro della riflessione teoretica il nesso tra politica e metafisica (o metapolitica come la definisce Riedel [cfr. Riedel 1990]), ad indicare l'insieme dei principi generali che precedono la politica e che sono da essa presupposti nelle sue teorizzazioni. In tal modo, la scuola di Ritter e Riedel riprendeva alcuni motivi che, pur con le evidenti differenze che li contraddistinguono, accomunano la riflessioni di grandi autori del pensiero del XX secolo quali Strauss, Voegelin e Arendt che, in antitesi e critica verso la linea maestra del razionalismo teoretico moderno inaugurata da Hobbes, avevano riproposto all'attenzione della riflessione filosofico-politica la razionalità pratica di cui ritrovavano le radici, da un lato, nel paradigma aristotelico; dall'altro, in quello kantiano. Il rinnovato interesse per la razionalità pratica che emergeva dai testi di Strauss, Voegelin e Arendt aprì un'ampia discussione che coinvolse nella seconda metà del XX secolo tutte le più importanti scuole filosofiche tedesche: la Scuola di Francoforte di Adorno, l'ermeneutica filosofica di Gadamer, la Scuola di Erlangen di Lorenzen, la nuova Scuola di Francoforte di Apel, Habermas e Höffe e, appunto, la Scuola di Ritter e Riedel[1].

In particolare, gli autori della riabilitazione della filosofia pratica ponevano al centro dell'analisi la questione dello statuto epistemologico del sapere politico: contro la frantumazione e la specializzazione del sapere politico che caratterizza la modernità positivista e storicista e contro ogni teleologia razionale, si contrapponeva l'esigenza di un nuovo fondamento comune del sapere; contro l'astrattezza

1 Come primi riferimenti per una ricostruzione di questo dibattito cfr. Berti 1988; Pacchiani 1980; Volpi 1978.

della scienza politica moderna, si poneva con forza la riaffermazione di categorie politiche aristoteliche o neoaristoteliche, quali saggezza e prudenza, proprie di una razionalità pratica che differisce radicalmente da quella scientifica (e in questo sta il ritorno ad Aristotele, dal momento che si ripropone da parte dei filosofi pratici la partizione del sapere in sapere pratico, poietico e teoretico – partizione sulla quale anche Arendt aveva costruito l'analisi di *Vita Activa* [1988] – in opposizione alla moderna unità del metodo e all'ideale moderno di scientificità). Infatti, Riedel usava il termine "meta politica" in senso critico, "cioè come espressione che sta ad indicare l'uso non tematizzato e ingiustificato di principi metafisici nell'ambito dell'argomentazione e della concettualizzazione politica" [Volpi 1979, 24], andando in tal modo a toccare il nodo aporetico su cui si costruisce la modernità politica: quello appunto fra religione e politica, fra verità e ragione.

Da questo impianto teoretico, derivano alcune proposte di riorientamento in senso etico e valoriale della riflessione sulla politica, che non proponevano però un rifiuto *tout court* della rottura epistemica provocata dalla modernità, ma una diversa lettura della razionalità politica moderna, grazie anche al rinnovato interesse di alcune categorie etiche, giuridiche e politiche proprie della filosofia pratica kantiana (in particolare quella di giudizio), con l'obiettivo di recuperare e reinterpretare alcune istanze normative della tradizione filosofica europea e occidentale, quali antidoto alla deriva relativistica e scettica che questi autori leggevano come cifra connotante l'epoca contemporanea. L'operazione che veniva proposta di fatto era non una lettura filologica dei testi degli autori che si erano posti la questione della razionalità pratica da Aristotele a Kant, e nemmeno una semplice riproposizione del neoaristotelismo, ma una loro attualizzazione, un loro utilizzo come lente per interpretare e indirizzare il presente.

L'opera di Lübbe si inserisce in questa tradizione di pensiero. In particolare, il saggio *Politica e religione dopo l'illuminismo*[2], scritto alla fine degli anni Novanta del XX secolo, mostra come Lübbe si serva dei principi epistemologici elaborati da quella tradizione per comprendere ciò che definisce la società "post-illuminista", equivalente della definizione habermasiana di società "post-secolare", insomma la società complessa, frammentata e alla ricerca di identità in cui viviamo.

2 Contenuto nel libro qui in discussione [pp. 41-86].

2. L'analisi di Lübbe proposta in *Politica e religione dopo l'illuminismo* si sviluppa lungo tre punti consequenziali, come l'autore dichiara fin dalle prime righe: "il primo riguarda l'essenza profonda del processo politico-religioso dell'Illuminismo, il secondo i movimenti totalitari del nostro secolo [il Novecento] in quanto anti-religioni politicizzate e il terzo, infine, riguarda alcune tendenze politico-religiose attualmente emergenti nei processi di modernizzazione post-illuminista" [p. 41]. La prima parte, dunque, è dedicata a una rapida ricostruzione di quel processo che, attraverso la lotta per la tolleranza combattuta in prima persona dai *philosophes* francesi, portò alla dichiarazione nelle rivoluzioni americana e francese del diritto alla libertà religiosa. Lübbe nota che tolleranza e libertà religiosa non sono espressioni equivalenti, ma "stanno piuttosto in una relazione reciproca, concettualmente pregnante, in un rapporto antagonistico, da un punto di vista politico-giuridico" [p. 42]. Infatti, come già osservava all'inizio del Novecento Ruffini, "nei secoli scorsi, e per molti Paesi ancora fino alla seconda metà del presente [il XIX secolo], si è fatto sempre questione, piuttosto che di vera libertà, di semplice *tolleranza*" [Ruffini 1991, 8]. Si introduce così il problema dei rapporti tra tolleranza e libertà religiosa. Seguendo l'analisi di Ruffini, si può definire la tolleranza come pratica politica propria di uno Stato confessionale che, costretto dalle necessità politiche contingenti ad ammettere altri culti, si limita a tollerarli; in uno Stato moderno invece, dove i sudditi ai quali fare concessioni si sono trasformati in cittadini che hanno diritti, il problema diventa quello della libertà religiosa.

Riassumendo brevemente la vicenda della lotta moderna della tolleranza[3], si può allora affermare che la rivendicazione della tolleranza nasce in epoca moderna dalla distinzione degli scopi dello Stato da quelli della religione, distinzione che, sancendo il riconoscimento del pluralismo delle confessioni sulla base dell'idea pragmatica del massimo vantaggio (in questo caso la necessità della fine delle guerre civili di religione), determinerà in seguito il riconoscimento dei diritti sociali e politici di tutti gli individui che formano la società (sanciti dalle costituzioni della Rivoluzione francese), rivendicati non più solo in nome della tolleranza da parte del principe, ma in nome della libertà religiosa quale diritto

3 Per una più ampia analisi del concetto di tolleranza mi permetto di rinviare a Lanzillo 2001.

subiettivo inalienabile. La tolleranza, che si definisce in epoca moderna essenzialmente quale problema teologico-politico, è perciò, da una parte, il prodotto dell'azione politica dello Stato assoluto – che è, a sua volta, un modo determinato di interpretare la religione allo scopo di spoliticizzare il conflitto di religione. Ma, dall'altra, è anche l'esito del deismo (movimento filosofico sviluppatosi in Inghilterra alla fine del XVII secolo e diffusosi in Europa grazie anche all'infaticabile opera di Voltaire), che, teorizzando un nucleo di religione naturale riconoscibile dalla ragione umana individuale, opera la neutralizzazione – da un punto di vista teorico – del contenuto dogmatico delle religioni storico-confessionali, causa delle guerre civili di religione. Pur all'interno di questo contesto concettuale, ciò che tuttavia a Lübbe interessa è un'analisi del diritto di libertà religiosa non solo all'interno del processo di razionalizzazione e secolarizzazione europea (che diede vita alla vicenda dello Stato, alla costituzionalizzazione dei diritti del cittadino e alla razionalizzazione del metodo scientifico), ma anche in comparazione con la vicenda degli Stati Uniti, che non conobbero mai pratiche di tolleranza, essendosi costituiti anche sulla base di quel diritto di libertà religiosa rivendicato dalle sette puritane contro i limiti della tolleranza europea in nome del diritto del singolo ad affermare pubblicamente il proprio credo[4]. Queste rivendicazioni confluirono, poi, nella lotta per l'indipendenza dall'Inghilterra, lotta che diede luogo – diversamente che in Europa – non a una laicizzazione della vita pubblica, ma a una difesa e a un'affermazione della spiritualità religiosa. Il diverso percorso che il concetto di tolleranza compì in Nord America emerge con evidenza dai principali documenti giuridici che il nuovo popolo americano, autocostituitosi attraverso la Dichiarazione di indipendenza del 1776, redasse per affermare i propri diritti e, in particolare, dal I Emendamento (1791) alla Costituzione degli Stati Uniti d'America che, sancendo l'assoluta separazione fra Stato e chiese, afferma il principio della libertà religiosa, principio che viene inteso non in un'ottica di relativismo religioso o di laicità – come in Europa e di cui paradigma è la laicità affermata dalle costituzioni francesi –, ma come difesa della religione individuale.

L'intreccio fra le due vie teoriche e politiche attraverso le quali sulle due sponde dell'Atlantico si arrivò alla proclamazione del diritto di libertà religiosa per-

4 Cfr. Walzer 1996. Ma su ciò, è imprescindibile il riferimento a Bonazzi 1970.

mette allora a Lübbe di evidenziare che la separazione fra politica e religione attuata dal Moderno non necessariamente deve essere l'esito di un processo di secolarizzazione e nemmeno avere come unico esito – ed è evidente che a questo punto lo sguardo del filosofo tedesco è già tutto puntato sul presente – impulsi laicisti o anticlericali.

3. La seconda parte del saggio è dedicata a una breve analisi di quel fenomeno che Voegelin ha definito le "religioni politiche" [1993]. Che cosa si intende per religioni politiche? Voegelin, con questa espressione, si riferiva a quelle civiltà che non articolano la differenza fra politica e religione, fra immanenza e trascendenza e che legittimano la politica attribuendole significato e valori religiosi. Sono religioni politiche, allora, tanto la religione egiziana del sole stabilita dal faraone Ekhnaton, quanto il modello del Leviatano di Hobbes (ma anche il nazismo che appare voler riprodurre in ambito politico le caratteristiche proprie di una chiesa militante), perché concentrando in un'unica figura la spada e il pastorale annullano la distanza fra temporale e spirituale che era stata stabilita dal cristianesimo. L'attenzione di Lübbe nel riprendere esplicitamente l'analisi di Voegelin è però tutta rivolta a comprendere attraverso questa espressione il totalitarismo novecentesco, e a notare che, più di vere e proprie forme di alternativa religiosa, i totalitarismi si sono presentati come vere e proprie anti-religioni, poiché "i regimi totalitari si propongono di rendere inoffensive le religioni, in quanto esse vengono considerate un ostacolo alla piena emancipazione umana oppure un fermento di disgregazione dell'identità etnico-razziale" [p. 54]. Ed è a questa altezza che si rivela la distanza da Voegelin: se l'obiettivo polemico del saggio del 1938 era il collettivismo politico nazional-socialista (e infatti dopo la pubblicazione del saggio, Voegelin fu costretto ad emigrare negli Stati Uniti), l'obiettivo di Lübbe, oltre che il totalitarismo nazista, è il pensiero di Marx, in particolare il Marx della *Questione ebraica* che rivela l'alienazione prodotta nell'uomo dalla religione, sintomatica di quella che verrà secolarizzata come scissione fra il *bourgeois* e il *citoyen*, e che Lübbe legge come il prodromo di quella convergenza di teoria e prassi che eleverebbe la filosofia a uno statuto mai raggiunto prima, poiché definitivamente resasi autonoma dalla sfera religiosa. Marx dunque, nella lettura di Lübbe, appare in perfetta continuità con il radicalismo illuminista e con la lotta condotta

dai *philosophes* contro il fanatismo e l'oscurantismo in nome della signoria della ragione sull'uomo.

Tuttavia, la sconfitta dei regimi totalitari e delle anti-religioni naziste e bolsceviche (e dunque per certi versi la sconfitta del radicalismo e del laicismo illuminista, di cui i totalitarismi di fatto appaiono come i frutti degenerati) non ha prodotto un rinnovato vigore della vita religiosa, ma, come Lübbe non può evitare di notare, "ha piuttosto permesso la diffusione a livello mondiale del valore formale della libertà di religione" [p. 66] grazie alle dichiarazioni universali dei diritti recepite dalla comunità internazionale, che rimangono però al solo stadio della positivizzazione formale, mentre proprio il passaggio tra XX e XXI secolo segna il rinnovato vigore di conflitti politici in nome della difesa, violenta e sanguinosa, di confini religiosi e confessionali. Questa constatazione permette a Lübbe di arrivare alla terza parte del saggio, il cuore della sua argomentazione, nella quale prende in esame l'odierna situazione, quella appunto animata dalle società post-illuministe che abitano l'epoca della globalizzazione (o modernizzazione come la definisce il filosofo tedesco). Le sue caratteristiche sono una libertà religiosa post-illuminista, vale a dire illimitata, perché eccedente la codificazione positiva che caratterizzava la libertà religiosa di tradizione illuminista, la pluralizzazione della vita religiosa, l'accentuazione degli elementi caratterizzanti l'identità dei singoli e delle comunità, la de-laicizzazione.

In queste pagine, Lübbe, in linea con la polemica nei confronti dei processi di secolarizzazione che hanno strutturato la teoria e la prassi politica europee (ed è di nuovo evidente in queste pagine l'influsso della *Rehabilitiereung der praktische Philosophie*, così come della critica sia di Voegelin sia di Arendt alla modernità secolarizzata e alienata come presupposto per il totalitarismo), si schiera per il sistema americano, poiché nel separatismo statunitense fra Chiese e Stato (che però, non si può non notare, paradossalmente la lingua inglese indica con il termine *secularism*) riconosce un sistema più adatto al post-illuminismo rispetto alla coscienza europea, su cui di fatto agirebbe ancora il monoconfessionalismo fondato sulla neutralizzazione sovrana della religione, la cui prima manifestazione si ebbe con la pace di Augusta del 1555. Il punto di ricaduta dell'intero saggio diventa allora una dura critica della laicità (che Lübbe equipara al laicismo, che invece della laicità è solo il rovesciamento ideologico), che lo porta a proporre come

soluzione all'*empasse* che oggi blocca la capacità di risposta politica dell'Europa di fronte alle società post-illuministe – vale a dire le società multiculturali connotate da un pluralismo religioso che non accetta più di essere relegato nella sfera privata – una nuova idea di religione civile, intesa come cultura religiosa fortemente radicata nell'agire politico pubblico e soprattutto statale, capace perciò di maggiore capacità di elaborazione dei conflitti religiosi. "L'idea laicista, secondo la quale la garanzia della libertà religiosa negativa renderebbe una comunità più libera di quanto non faccia la garanzia della libertà religiosa positiva, può essere messa alla prova domandando se la libertà, inclusa la libertà religiosa, tragga o meno beneficio dal fatto che, di tanto in tanto, la si debba rivendicare espressamente nei rapporti con gli altri. Oltre la salvaguardia dei diritti, è dunque la tolleranza a mantenere la concordia a livello culturale e religioso entro uno Stato comune […] il che significa capacità di unità culturale della comunità politica sulle questioni di vitale importanza anche in ambito religioso" [pp. 83-83].

Credo allora che la conclusione a cui giunge Lübbe, offrendo di fatto quale unica soluzione pratico-politica alle difficoltà in cui si dibattono gli Stati europei e la stessa Unione Europea la vecchia strategia della tolleranza, possa essere letta come ulteriore spia non solo della crisi della laicità, che le vicende europee dall'*affaire du foulard* francese al dibattito sul crocefisso nelle scuole in Italia alle sentenze dei Tribunali europei in materia, ma anche la rinnovata produzione di saggi scientifici sul tema[5] rivelano con evidenza, ma anche della più profonda crisi della modernità. E non è un caso che Lübbe concluda il suo saggio riaffermando la necessità della tolleranza, quando sempre più spesso la politica e la teoria politica occidentale riescono a opporre solo le parole della tolleranza (che del riconoscimento di un diritto in capo a un soggetto è l'opposto giuridico) e del multiculturalismo (il nome che nell'epoca della globalizzazione viene dato alla tolleranza) di fronte al riemergere di una presunta questione di identità religiosa o di fronte all'ancora più presunto rischio di scontro fra le religioni. Dimentiche del principio costituzionale della libertà religiosa e della concezione laica dello Stato, sempre più voci, anche nell'Occidente secolarizzato e nell'Europa laica, si

5 Per una rassegna della recente letteratura sulla laicità e un'analisi del dibattito filosofico-politico, storico e giuridico su questo tema mi permetto di rinviare a Lanzillo 2007.

levano in nome della riscoperta dell'identità religiosa e del suo valore[6], interpretati quali nucleo fondante la costituzione delle culture (di tutte le culture), che, in opposizione agli apporti più recenti delle scienze sociali, vengono così irrigidite e classificate, allo scopo evidente di gerarchizzarle e giustificare pratiche di dominio che passano anche attraverso l'attacco alla laicità. E, inevitabilmente, rispunta al posto dello sguardo laico la parola della tolleranza, che appunto sulla gerarchia e sulla superiorità di chi tollera nei confronti di chi è tollerato si fonda.

Come ha di recente notato Habermas, "è cresciuta in tutto il mondo l'importanza delle religioni impiegate a fini politici. In questo orizzonte la divisione dell'Occidente viene percepita nel senso che l'Europa è isolata dal resto del mondo. Dal punto di vista della storia mondiale, ora il "razionalismo occidentale" di Max Weber viene percepito come una vera e propria devianza. Da questa visuale revisionistica, le ininterrotte correnti tradizionali delle religioni mondiali sembrano cancellare o quanto meno livellare le distinzioni fin qui mantenute fra società tradizionali e società moderne" [Habermas 2006, 21]. Mi sembra allora che Habermas e Lübbe, pur partendo da approcci teoretici differenti, giungano a conclusioni che li accomunano alla gran parte della letteratura apparsa negli ultimi anni sulla questione della laicità e sulla crisi dei processi di secolarizzazione. Secondo questa letteratura, la difficoltà in cui oggi si dibatte il principio di laicità, il suo essere per così dire in crisi e sotto assedio, deriva dal riemergere di un bisogno del sacro, da un processo di de-secolarizzazione che investe le società occidentali, dal rimescolamento di carte tra sfera pubblica e sfera privata, dall'avanzare di un processo di de-laicizzazione culturale.

Non molto diversa, del resto, è anche la posizione di un filosofo non europeo, ma canadese come Taylor, che nel suo ultimo lavoro, *A Secular Age*, in antitesi alla lezione weberiana sul disincantamento del mondo, afferma che non necessariamente la secolarizzazione deve essere letta come processo di privatizzazione o marginalizzazione della religione, ma che, oltre a quelle che Taylor definisce "secolarizzazione 1" (la secolarizzazione delle sfere pubbliche) e "secolarizzazione 2" (il declino della fede e delle pratiche religiose), esiste anche una "secolarizzazione

6 Cfr. da ultimo sempre su questo tema la posizione sostenuta in Nussbaum 2008. da M. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008.

3", la nuova forma assunta dalla secolarizzazione nelle società globalizzate, che si identifica in nuove forme di fede, vale a dire "in una nuova forma di esperienza che promana ed è definita dalla credenza religiosa" [Taylor 2007, 20].

Il dibattito pubblico sulla laicità, così come quello sulla secolarizzazione e sulla sua crisi, è allora non un dibattito di seconda fila, ma tocca il cuore centrale della riflessione occidentale, poiché illumina l'evidenza che la società globale, il nostro presente, impone alla politica e alla riflessione politica un salto di differenza di potenziale, una discontinuità forte rispetto alle forme novecentesche che il pensiero politico ha prodotto per comprendere e governare la società. Una discontinuità che posizioni come quella di Lübbe, ma anche quelle di Habermas o di Taylor, pensano di individuare in quella che, riprendendo una bella espressione di Rosati, si potrebbe definire una "sfera pubblica laica religiosamente porosa" [Rosati 2005, 100], vale a dire "porosa" nei confronti delle religioni, intesa come superamento della contrapposizione senza quartiere fra laicità e religione, e dunque fra politica e religione.

Si tratta di una proposta che, declinandosi fra pratiche di tolleranza e rivalorizzazione del ruolo della religione nella sfera pubblica, se, da un lato, denuncia con forza l'inadeguatezza del modello neutralista liberale di fronte al pluralismo e alle trasformazioni in atto nella sfera pubblica nelle società occidentali, così come la crisi della fede illuminista nel rapporto lineare fra religioso e secolare come movimento progressivo e inevitabile di de-tradizionalizzazione e disincantamento del mondo, dall'altro pensa alla soluzione della crisi delle categorie politiche della modernità rinunciando a produrre una nuova immaginazione della politica, dello spazio comune di convivenza e del soggetto che lo abita – così come fu quella prodotta dall'illuminismo –, ma confidando nella capacità fondativa e ordinativa di nuove forme di credenza etico-religiosa, le quali, più che una politica dopo l'illuminismo, sembrano segnare non solo il tramonto della politica moderna, ma soprattutto dell'autonomia della politica, riconsegnandola, più che a una nuova forma di razionalità pratica, all'autorità della religione.

Bibliografia

Arendt, H.
1988 *Vita Activa*, Bompiani, Milano.

Berti, E. (a cura di)
1988 *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova.

Bonazzi, T.
1970 *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, il Mulino, Bologna.

Habermas, J.
2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

Lanzillo, L.
2001 *Tolleranza*, il Mulino, Bologna.
2007 *Oltre la laicità: l'impazienza della libertà*, Ragion pratica, n. 28, pp. 37-54.

Nussbaum, M.
2008 *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York.

Pacchiani, A. (a cura di)
1990 *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Padova.

Riedel, M. (a cura di)
1974 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.Br., 2 voll.
1980 *Metafisca e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, il Mulino, Bologna.

Rosati, M.
2005 *Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica cooperativa*, Parolechiave, n. 33.

Ruffini, F.
1991 *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano.

Taylor, Ch.
2007 *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.

Voegelin, E.
1993 *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano, pp. 17-76.

Volpi, F.
1978 *Introduzione all'edizione italiana* di M. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, cit., pp. 9-29.

Walzer, M.
1996 *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino.

Abstract degli articoli

Luigi Pellizzoni
Introduzione
Introduction

The relationship between environment and social theory is addressed by outlining the emergence of environmental sociology and its main theoretical perspectives, and by highlighting the latter's connections with environmental mobilizations and the evolution of the character and awareness of, and societal replies to, ecological problems and threats. The contributions included in the journal issue provide a cross-section of an ongoing theoretical elaboration. They can be grouped in four themes: topicality of the theoretical heritage of the discipline; space and energy as key variables of the society-planet relationship; cross-fertilizations between natural and social sciences; emerging challenges vis-à-vis technoscience advancement and changing views of human knowledge and world ontology.

Lauro Struffi
Sociologia e nuovo paradigma ecologico: quali riscontri nel dibattito odierno?
Sociology and new ecological paradigm: what feedbacks in the current debate?

Rapporto società-ambiente – sociologia dell'ambiente – paradigma ecologico

Il paradigma ecologico, cioè la nuova visione del rapporto società-ambiente basata sulle acquisizioni delle scienze naturali secondo l'approccio ecosistemico, non è diventato centrale né per la sociologia né per la stessa sociologia dell'ambiente, contro le aspettative dei suoi propugnatori. Il contributo cerca di mettere a fuoco, attraverso una ricognizione della letteratura, questa mancata affermazione, chiamando in causa i limiti analitici, oltre che pratici, della originaria formulazione della proposta.

The ecological paradigm, that is a new vision of the society-environment relationship based on natural science insights according to the ecosystems approach, has become central to neither sociology nor even environmental sociology, contrary to the expectations of its advocates. The article seeks to elaborate on this failure through a literature review, bringing into question the analytical limits, beside practical ones, of the original formulation of the proposal.

Eugene A. Rosa, Aaron M. McCright, Ortwin Renn
Jürgen Habermas e la società del rischio: incontro di navi in transito
Jürgen Habermas and risk society theory: the meeting of passing ships

Rischio – incertezza – democratizzazione

La dimensione e diffusione dei rischi si sono significativamente incrementati nella modernità avanzata, a causa principalmente della diffusione globale di tecnologie dalla accresciuta complessità e connettività. La stessa tecnologia è determinante per il brusco emergere del rischio del terrorismo globale. L'espansione globale di rischi di crescente portata solleva una domanda scomoda: stanno le società creando rischi più rapidamente di quanto siano in grado di comprendere e gestire? In questo articolo iniziamo con il delineare logica e implicazioni delle teorie della "società del rischio" di Ulrich Beck, Anthony Giddens e Niklas Luhmann e valutiamo la misura in cui esse sono in grado di fare da cornice alle strategie di gestione del rischio. Guardiamo alla teoria critica di Jürgen Habermas allo scopo di tradurre in azione le incomplete prescrizioni per la democratizzazione proposte dai teorici della società del rischio. Benché Habermas non si occupi esplicitamente di rischio e incertezza in gran parte del suo lavoro, la sua distinzione teorica tra mondo della vita e sistemi fornisce nondimeno un valido ancoraggio teorico per spiegare in modo esauriente tre paradossi del rischio che hanno finora eluso la letteratura del rischio e altri quadri teorici.

The scale and spread of risks have increased markedly in advanced modernity due principally to the global spread of technologies of increased complexity and connectivity. Technology, too, is instrumental to the abrupt emergence of the risk of global

terrorism. The global expansion of risks of increasing magnitude raises the unsettling question: are societies creating risks more rapidly than we can understand and manage them? We first delineate the logic and implications of the "risk society" theories of Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Niklas Luhmann and assess the extent to which they can frame societal risk management strategies. We turn to the critical theory of Jürgen Habermas to translate into action the incomplete prescriptions for democratization advanced by the risk society theorists. Although Habermas does not deal explicitly with risk and uncertainty in most of his work, this theoretical distinction between lifeworld and systems nevertheless provides a sound theoretical anchor for comprehensively explaining three risk paradoxes that have heretofore been elusive to the risk literature and other theoretical frameworks.

Alfredo Agustoni

Mente ecologica e mente locale. Globalizzazione, ambiente e dimensione locale, al di là dell'età neotecnica

Ecological mind and local mind. Globalization, environment and local dimension beyond the neotechnical age

Globalizzazione – spazio – tecnologia

L'articolo approfondisce i rapporti tra i processi di globalizzazione, la questione energetica e più ingenerale la questione ambientale, e il ruolo strategico, ma al contempo ambiguo e problematico, che – come evidenziano le riflessioni di diversi autori contemporanei – sembra essere stato assunto dalla dimensione locale. Quest'ultima, almeno all'apparenza, è sempre più spesso protagonista della *governance* economica e al tempo stesso soggetta alle dinamiche globali. Nell'affrontare la questione particolare attenzione è rivolta ai contributi di Harold Innis e Lewis Mumford sui rapporti tra organizzazione spaziale della società, tecnologie e fonti energetiche. Alla luce di tali spunti viene abbozzata una analisi dei rapporti tra le dinamiche della globalizzazione e i contesti ecologici e sociali a livello locale.

The article elaborates on the relationship between, on one side, globalization processes, energy issue and more broadly environmental question, and on the other the strategic yet ambiguous and problematic role that the local dimension has taken, according to the reflections of various contemporary scholars. Apparently the local dimension is increasingly at the core of economic governance while at the same time it is subject to global dynamics. In dealing with this issue special attention is devoted to the contributions of Harold Innis and Lewis Mumford about the relationship between spatial organization of society, technologies and energy sources. Thanks to such insights an analysis is outlined of the links between globalization dynamics and local ecological and social contexts.

Giorgio Osti
Energia e società: alcuni elementi di base
Energy and society: some basic elements

Società – energia – simboli

L'energia è diventata un tema caldo. Le società si scoprono vulnerabili rispetto agli approvvigionamenti e dipendenti da grandi imprese per quanto riguarda la distribuzione. La riflessione sociologica risulta piuttosto marginale per il fatto che gran parte del dibattito riguarda le dimensioni geopolitiche dell'energia. Ciò è dovuto alla convinzione che le dimensioni simboliche e relazionali della produzione e fornitura di energia non siano rilevanti. L'articolo cerca di colmare questa lacuna mettendo in evidenza nell'ordine le dimensioni ecologiche, organizzative, simboliche e relazionali del tema energia. Non emergono modelli forti di tipo evolutivo o dicotomico, cui la sociologia sovente ha attinto, ma un insieme vario di strumenti analitici comunque utili per impostare le ricerche.

Energy has become an urgent issue. Societies find themselves vulnerable to energy supply and dependent on major corporations as regards its distribution. Sociological insight is rather marginal since most of the debate focuses on the geopolitical aspects of the issue. This is due to the belief that the symbolic and relational aspects of ener-

gy production and provision are of little relevance. The article seeks to fill this gap by highlighting the ecological, organizational, symbolic and relational features of the energy issue. No strong models emerge, of the evolutionary or dichotomic type which sociology has often drawn on, but rather an assembly of different analytic instruments, which are anyway useful to research.

Osvaldo Pieroni
Sostenibilità, sistemi sociali e sistemi viventi
Sustainability, social systems and living systems

Sistemi sociali – sistemi ambientali – sviluppo sostenibile

La teoria della Scuola di Santiago (Maturana e Varela) ci consente, da un punto di vista sociologico, di immaginare la possibile costruzione di una teoria della interazione tra ambiente (inteso come sistema ecologico, bio-fisico) e società, utilizzando una prospettiva sistemica che non cada in una visione strutturalista o funzionalista, ma che intenda recuperare una teoria dell'attore e dell'azione. Il campo della teoria dei sistemi – in quanto metateoria – può essere invece luogo dell'incontro e del confronto e la questione della relazione tra ambiente e società, che viene sintetizzata nella pur ambigua nozione di sostenibilità, può essere l'oggetto attorno al quale costruire una "nuova (per quanto incerta) alleanza" tra scienze naturali e scienze sociali. La riflessione vuol mostrare come il concetto di autopoiesi, riferito ai sistemi viventi (e quindi anche agli esseri umani in quanto organismi viventi), appaia inapplicabile ai sistemi sociali, che, per quanto evoluti sotto il segno della differenziazione, sono produzione e funzione dei loro umani componenti. In altri termini di noi stessi, che – pur essendo condizionati ed influenzati – non esistiamo in funzione della società, proprio perché quest'ultima avrebbe il compito (che noi appunto le affidiamo) di espandere la nostra individuale creatività e libertà. Il mondo che ci circonda reca il segno della nostra responsabilità e, se il concetto di sostenibilità ha ancora un senso, la coerenza di comportamenti virtuosi va ricercata nel senso del limite e in quel principio di precauzione che emerge dalla coscienza della nostra sempre imperfetta conoscenza (del mondo e di noi stessi).

The Santiago School Theory (Maturana and Varela) allows us to imagine, from a sociological viewpoint, the possible construction of a theory of the interaction between environment (understood as an ecological, bio-physical system) and society, by applying a systems perspective capable to avoid a structural or functional view and aimed instead at recovering a theory of the actor and action. The field of systems theory, as a metatheory, can be on the contrary a place for meeting and debating and the issue of the environment-society relationship, synthesised in the ambiguous notion of sustainability, may be the object around which a new (though uncertain) alliance may be built between natural and social sciences. The article aims to show that the concept of autopoiesis, referred to living systems (thus also to humans as living organisms), cannot be applied to social systems. The latter, though developed according to a differentiation principle, are product and function of their human components. In other words of us, who – while influenced by society – do not exist functionally to it, just because the latter has been entrusted the task of expanding our own creativity and freedom. The world around us shows the signs of our responsibility. If the concept of sustainability still has a meaning, the consistency of virtuous behaviours has to be sought in a sense of the limit and in a precautionary principle which emerges from awareness of our always imperfect knowledge of the world and ourselves.

Dario Padovan

Organismi naturali e sistemi sociali: intersezioni e scambi metabolici tra società e natura nelle scienze sociali

Natural organisms and social systems: intersections and metabolic exchanges between society and nature in the social sciences

Sociologia dell'ambiente – metabolismo – consumi

Il saggio suggerisce ai sociologi ambientali di fare ricerca e di teorizzare la natura sulla base di una prospettiva metabolica. Una prospettiva metabolica permette di capire dove il ricambio organico tra natura e società presenta delle patologie, quali sono le resistenze e i limiti che incontra, dove si riscontra una diminuzione delle risorse che comporta un freno allo sviluppo, perché a un certo punto un dato ecosistema o

un dato sistema sociale iniziano a mostrare perturbazioni se non vere e proprie crisi nei processi riproduttivi. Visto il complesso di pratiche, conoscenze, tecniche, tecnologie, comunicazioni che rendono possibile il metabolismo, è rilevante che manchi quasi del tutto una sociologia dello scambio metabolico, del modo in cui i sistemi sociali e i loro sottosistemi (sistemi economici nazionali, società locali, classi, gruppi, imprese, organizzazioni, famiglie, individui) consumano "ambiente", ossia la sua biomassa e la sua bio-capacità riproduttiva.

The article suggests that environmental sociologists should research and theorize nature on the basis of a metabolic perspective. The latter allows to understand where the organic exchange between nature and society shows pathologies, what are the resistances and limits it faces, where a decrease in resources can be find which entails a restriction to development, why at some point an ecosystem or a social system begin to show perturbations, if not actual crises, in their reproductive processes. Given the complex of practices, knowledges, techniques, technologies, communications enabling metabolism, it is remarkable that there is hardly any sociology of metabolic exchange, of the way social systems and their subsystems (national economic systems, local societies, classes, groups, enterprises, organizations, families, individuals) deplete the "environment", that is its bio-mass and reproductive bio-capacity.

Luigi Pellizzoni

Dalla costruzione alla coproduzione. Natura e società nel recente dibattito su ambiente e tecnoscienza

From construction to coproduction. Nature and society in the recent debate on the environment and technoscience

Costruzionismo – coproduzione – tecnoscienza

Realismo e costruzionismo animano da tempo il dibattito in sociologia dell'ambiente e della scienza. La diatriba verte su questioni di tenuta teorica e capacità critica riguardo alle implicazioni ecologiche e sociali della tecnoscienza. Di recente, si è affacciato alla ribalta un filone di studi imperniato sull'idea di coproduzione dell'ordine

naturale e sociale. L'idea è che non c'è un unico modo di descrivere il mondo perché non c'è un unico modo in cui esso si dà; o, viceversa, che il modo in cui esso si dà è legato al modo in cui una società sceglie di vivere e di esperirlo. L'articolo esamina genesi, articolazioni e portata di questo filone. L'idioma della coproduzione rafforza la critica sociologica, ma si trova in difficoltà di fronte alla più recente ondata tecnoscientifica, che ne condivide le premesse ribaltandone le conclusioni. L'originalità e il potenziale teoretico dell'idioma della coproduzione stanno nel tentativo di ricomporre il dualismo natura/cultura focalizzandosi non sul tema kantiano del rapporto tra realtà e rappresentazioni né su quello kuhniano della stabilità di queste ultime, ma sulla costitutiva contingenza di sapere e mondo.

Realism and constructionism have long enlivened the debate in sociology of the environment and science. The controversy deals with issues of theoretical soundness and critical capacity with regard to the ecological and societal implications of technoscience. Recently scholarship has come to the forefront which focuses on the notion of coproduction of natural and social orders. The idea is that there is no single way to describe the world because there is no single way it displays itself; or, vice versa, that the way the world displays itself is related to the way a society chooses to live and experience it. The article elaborates on the genesis, articulation and relevance of this field. The idiom of coproduction strengthens sociological critique yet it runs into trouble with the latest technoscientific wave. The latter shares with the former its premises while overturning the conclusions. The originality and theoretical potential of the coproduction idiom lie in the attempt to reassemble the nature/culture dualism by focusing neither on the Kantian theme of the relationship between reality and representation, nor on the Kuhnian theme of the stability of the latter, but on the constitutive contingency of knowledge and the world.

Dario Minervini

L'assemblaggio come ontologia della sociologia ambientale
The assemblage *as ontology of environmental sociology*

Realismo – assemblaggio – *ACTOR-NETWORK THEORY*

Il confronto fra realisti e costruttivisti rappresenta un dibattito costitutivo per la sociologia ambientale. Recentemente alcuni studiosi di scienze sociali hanno tentato di individuare nuove opzioni teoriche che risolvessero la frattura fra il realismo sociologico e il costruzionismo sociale. In linea con questo proposito di innovazione della teoria sociologica, in questo articolo si prova ad individuare un'ontologia sociologicamente rilevante nel concetto di *assemblaggio*. In particolare si riprende il lavoro più recente di Manuel DeLanda sulla teoria dell'*assemblaggio* e si sottolineano i nessi e le corrispondenze con l'Actor-Network Theory (ANT). La riflessione che qui si presenta mira a tracciare una linea di ricerca per lo sviluppo di una sociologia dell'ambiente fondata su un realismo «relazionista» nella quale entità della società, della natura e della tecnologia non appaiono come il riflesso di un costrutto socio-culturale né come reificazioni aprioristiche, ma come attanti empirici che, in un processo di assemblaggio, co-costruiscono network eterogenei d'azione.

The debate between realists and constructivists is constitutive for environmental sociology. Recently some social science scholars have sought to single out new theoretical options capable to resolve the divide between sociological realism and social constructionism. Following this proposal for a novel social theorizing, in this article I try to figure out a sociologically relevant ontology by turning to the concept of *assemblage*. Namely, I focus on the recent work of Manuel DeLanda on assemblage theory and I highlight its links and correspondences with Actor-Network Theory (ANT). My reflections seek to outline a research program for the development of a sociology of the environment grounded on a "relational" realism, where entities belonging to society, nature and technologies do not appear as reflexes of socio-cultural constructs or a-priori reifications, but as empirical actants which, within an assemblage process, co-construct heterogeneous networks of action.

Pierpaolo Donati

Che cos'è e come opera il capitale sociale secondo la sociologia relazionale

Capitale sociale – sociologia relazionale – beni relazionali.

Il saggio discute le diverse semantiche del concetto di capitale sociale (CS). Vengono criticate le versioni olistiche ed individualistiche del CS, in ragione del fatto che esse non spiegano la creazione del CS, ma piuttosto come viene utilizzato e consumato. Serve un paradigma emergenziale del CS. Viene quindi presentato l'approccio della sociologia relazionale, secondo il quale: 1. il CS è una realtà *sui generis* e non una semplice metafora o un artificio teorico o metodologico; 2. il CS è una proprietà e qualità specifica di certe (reti di) relazioni sociali, anziché degli individui e/o delle strutture sociali; 3. caratterizza le relazioni di integrazione sociale (non sistemica). Le tesi qui presentate vengono corroborate con il riferimento ad una serie di ricerche empiriche. La principale novità di questo saggio sta nel presentare un nuovo quadro concettuale che, secondo l'Autore, risolve i principali dilemmi dell'analisi del CS e di come esso opera nella società.

Massimo Pendenza

Il capitale sociale in Italia, ovvero dell'incommensurabilità dei paradigmi

Capitale sociale – sociologia italiana – incommensurabilità dei paradigmi

Il saggio presenta e discute la ricezione del concetto di capitale sociale (cs) in Italia, dal momento della pubblicazione del volume di Putnam su *Le radici civiche delle regioni italiane* (1993). Quello che si vuole mostrare è come da noi (ma non escludiamo che ciò possa essere accaduto anche altrove), il cs sembra essersi innervato in solchi già tracciati dalle tradizioni di studi sociali di questo Paese e subìto una torsione funzionale alle caratteristiche specifiche di queste. Ciò significa, in altre parole, che le ricerche italiane, anche senza far riferimento al glossario e agli schemi veicolati dalla teoria del cs dei suoi autori originari, hanno sviluppato anzitempo riflessioni autonome, con il risultato tuttavia di subordinare il cs ad obiettivi e a percorsi co-

gnitivi già battuti o di rilanciare questioni già note. Nel lavoro cerchiamo di fornire elementi a sostegno di questa tesi, soffermandoci su quegli ambiti nei quali ciò è stato più evidente e dove il cs ha maggiormente attecchito: 1. la tradizione delle virtù civiche italiane; 2. la modernizzazione e lo sviluppo locale; 3. il mercato del lavoro e la rete degli imprenditori; 4. la famiglia e il terzo settore.

Teresa Grande

Sulla sociologia di Maurice Halbwachs

Scuola durkheimiana – consumi – psicologia collettiva

Maurice Halbwachs è stato uno dei più importanti allievi di Durkheim e il principale continuatore del progetto durkheimiano nelle scienze sociali francesi. A partire dalla metà degli anni Ottanta del Novecento, le scienze sociali riconoscono Halbwachs come il sociologo della memoria per eccellenza. Al di là dei suoi ben noti studi sui rapporti tra memoria e società, Halbwachs ha però lasciato un'opera ricca e originale che tocca una notevole varietà di fenomeni (i consumi e le classi sociali, i generi di vita, il suicidio) ed esplora diversi campi della conoscenza (sociologia e psicologia, filosofia, diritto, economia e statistica, calcolo delle probabilità e demografia, morale e politica). La sua opera, però, benché riscoperta e ripubblicata a intervalli regolari, non è mai riuscita a conquistare uno spazio certo nel panorama delle scienze sociali. Il saggio intende fornire un primo chiarimento circa il ruolo di rilievo che Halbwachs occupa nell'ambito della storia della sociologia; si propone di indagare il contributo, ancora poco noto nel nostro Paese, che egli ha fornito al tema dei consumi e delle classi sociali e di esaminare alcuni tra i principali tratti che caratterizzano il suo orientamento verso la psicologia collettiva, nell'ambito del quale è possibile rintracciare i punti di distanza e di continuità che egli ha sviluppato nei confronti del suo celebre maestro.

Mariano Longo

Individuo e modernità. La differenziazione funzionale e le debolezze del soggetto

Individuo – teoria dei sistemi – differenziazione funzionale

Il concetto di individuo, nel senso attuale che ha assunto questo termine, è connesso al singolo, ai suoi diritti e alle sue prerogative. Il suo significato è il risultato di un lento processo di sviluppo semantico. Il saggio ripercorre brevemente questa evoluzione semantica, connettendola teoricamente al processo di affermazione della differenziazione funzionale, così come definita da Luhmann. Se il concetto di individuo – questa la tesi – è il portato della modernità, l'attuale difficoltà di chi fa ricorso al concetto per spiegare la modernità nella sua fase attuale non dipende tanto dall'avvento della post-modernità, è bensì il risultato della radicalizzazione della differenziazione funzionale, dunque di uno dei tratti più tipici della società moderna. Tale radicalizzazione rende inefficaci i meccanismi legati a programmi decisionali di organizzazioni formali (in particolare all'interno del sistema politico) che precedentemente avevano garantito integrazione biografica ed inclusione sociale.

Stella Milani

Le rappresentazioni sociali: un approccio alle dinamiche di identificazione e di appartenenza

Rappresentazioni sociali – senso comune – appartenenza

L'articolo intende offrire una riflessione critica sul contributo conoscitivo che la teoria delle rappresentazioni sociali può apportare nell'ambito dell'analisi sociologica orientata allo studio dei processi di identificazione ed appartenenza. A partire da alcuni aspetti cardine della teoria elaborata da Moscovici, si tenta di mostrare le implicazioni che essa suggerisce ai fini di un possibile ripensamento della sociologia sul senso comune che, nel promuovere una lettura complessa delle dinamiche sim-

boliche, sia in grado di rendere conto del carattere consensuale e prescrittivo delle rappresentazioni e con esso delle dinamiche di autonomia e costrizione individuale. La seconda parte dell'articolo intende evidenziare come lo studio sociologico delle rappresentazioni sociali si presti, in particolare, a cogliere le dinamiche di identificazione e di appartenenza, secondo la logica di molteplicità che la frammentazione degli universi simbolici tipica del pluralismo culturale contemporaneo tende a sollecitare.

Notizie sugli Autori

Lauro Struffi è professore associato di Sociologia dell'ambiente e del territorio all'università di Trento. I suoi interessi di ricerca includono temi come l'appartenenza socio-territoriale, le cause e le conseguenze sociali della differenziazione territoriale degli insediamenti, le implicazioni sociali della questione ambientale, la rilevazione della sensibilità per l'ambiente. Ha pubblicato diversi saggi e articoli in opere collettanee e in riviste specializzate.

Eugene A. Rosa è professore di Sociologia, Edward R. Meyer Distinguished Professor of Natural Resource and Environmental Policy, Affiliated Faculty of Fine Arts, Center for Environmental Research, Education, and Outreach, Center for Integrated Biotechnology. Attualmente è membro del Committee on the U.S. Human Dimensions of Global Change dell'Accademia Nazionale delle Scienze National Academy of Sciences. La sua ricerca si incentra sui rischi tecnologici e ambientali e riguarda argomenti come l'epistemologia del rischio, la comparazione interculturale del rischio, il rischio nucleare, il rischio alla sostenibilità ambientale e la democratizzazione delle politiche del rischio.

Aaron M. McCright è Assistant Professor di Sociologia presso il Lyman Briggs College e il Dipartimento di Sociologia della Michigan State University. La sua ricerca si indirizza al modo in cui le interrelazioni tra sviluppi scientifici, processi politici e dinamiche sociali influenzano la capacità della società di riconoscere e affrontare il degrado ambientale e il rischio tecnologico. Le pubblicazioni recenti analizzano le dinamiche politiche e la comprensione pubblica della scienza e politica del clima negli Stati Uniti e il ruolo dell'opinione pubblica per i movimenti sociali. È stato nominato 2007 Kavli Frontiers Fellow nell'Accademia Nazionale delle Scienze e ha di recente ricevuto il 2009 Teacher-Scholar Award presso la MSU.

Ortwin Renn è professore ordinario e titolare della cattedra di sociologia dell'ambiente presso l'Università di Stoccarda. Ha conseguito il dottorato in sociologia e psicologia sociale presso l'Università di Colonia. È membro del *panel*

su *Public Participation in Environmental Assessment and Decision Making* dell'Accademia Nazionale delle Scienze degli Stati Uniti (Washington, DC), membro ordinario dell'Accademia di Berlino-Brandeburgo (Berlino), dell'Accademia Tedesca della Tecnologia e Ingegneria e dell'Accademia Europea di Scienze e Arti (Vienna e Salisburgo). I suoi riconoscimenti includono un dottorato onorario dall'Istituto Svizzero di Tecnologia (ETH Zurigo) e il *Distinguished Achievement Award* della Society for Risk Analysis (SRA). Renn è primariamente interessato alla *governance* del rischio, alla partecipazione politica e alla valutazione delle tecnologie. Ha pubblicato oltre 30 volumi e 250 articoli.

Alfredo Agustoni è ricercatore presso la Facoltà di Scienze Sociali dell'Università degli Studi G. d'Annunzio di Chieti, dove insegna Sociologia dell'Ambiente e del Territorio e Sociologia dei Cambiamenti Culturali. Ha pubblicato articoli e monografie su temi inerenti la sociologia territoriale, ambientale e sul mutamento culturale. Tra i suoi lavori: *Sociologia dei luoghi ed esperienza urbana* (Angeli, 2000), *I vicini di casa* (Angeli, 2003), *Diritto alla casa, diritto alla città* (con C. Rozza, Aracne, 2005), *Comunità, ambiente e identità locali* (a cura di, Angeli, 2005), *Intorno al mondo nuovo* (Aracne, 2008), *Società urbane e convivenza interetnica* (Angeli, 2009).

Giorgio Osti è docente di sociologia dell'ambiente e del territorio presso l'Università di Trieste. Insegna sociologia dell'ambiente presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Si è occupato di varie tematiche ambientali, fra cui il consenso per i parchi naturali, la diffusione delle associazioni ambientaliste, la gestione partecipata dei rifiuti e da ultimo di consumi di energia. Sul piano teorico ha sviluppato in particolare modelli relazionali basati sul concetto di reciprocità.

Osvaldo Pieroni è professore ordinario di Sociologia dell'Ambiente presso l'Università della Calabria. È autore di: *Tra Scilla e Cariddi. Il ponte sullo Stretto di Messina*, 2000; *Pene d'amore. Alla ricerca del pene perduto. Maschi, ambiente e società,* 2002; *Viaggiare, conoscere e rispettare l'ambiente. Verso un turismo sostenibile*, 2003 (con Tullio Romita); *Fuoco, acqua, terra e aria. Lineamenti di una sociologia dell'ambiente*, 2002, 2009 seconda ediz. Ha curato, insieme ad Alberto Ziparo, il volume *Rete del Nuovo Municipio. Federalismo solidale e Autogoverno meridiano*, 2007.

Dario Padovan è ricercatore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Torino. Si occupa da tempo di ecologia, sostenibilità, consumi sostenibili, conflitti ambientali.

Luigi Pellizzoni insegna Sociologia dell'ambiente nell'Università di Trieste. Si occupa di rischio e incertezza; ambiente, tecnoscienza e modernità; *governance* e partecipazione. Tra le pubblicazioni recenti: *Il rischio ambientale*, con B. De Marchi e D. Ungaro, il Mulino, Bologna 2001; *Sociologia dell'ambiente*, con G. Osti, il Mulino, Bologna 2008; *La deliberazione pubblica* (a cura di), Meltemi, Roma 2005; *Revolution or passing fashion? Reassessing the precautionary principle*, International Journal of Risk Assessment and Management, 12, 1, 2009; *Environmental knowledge and deliberative democracy*, in M. Gross e H. Heinrichs (a cura di), *Environmental Sociology: European Perspectives and Interdisciplinary Challenges*, Springer, Berlin 2010.

Dario Minervini è Dottore di Ricerca in Sociologia e Ricerca Sociale presso l'Università Federico II di Napoli. L'analisi delle politiche ambientali e la sociologia dell'ambiente rappresentano alcuni dei principali interessi di studio e ricerca. Su questi temi ha partecipato a convegni nazionali ed internazionali ed è autore di diversi saggi fra cui *La governance dei rifiuti: soluzioni ibride attraverso livelli e settori di policy* (2008).

Pierpaolo Donati è professore ordinario di Sociologia nell'Università di Bologna. Già Presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia, è membro di varie istituzioni accademiche internazionali. È noto come fondatore della sociologia relazionale o 'teoria relazionale della società'. Al suo attivo ha oltre 600 pubblicazioni (tra le più recenti: *Il capitale sociale degli italiani*, con L. Tronca, FrancoAngeli, 2008; *Oltre il multiculturalismo,* Laterza, 2008).

Massimo Pendenza è professore associato di Sociologia nell'Università di Salerno. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo i volumi *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; *Cooperazione, fiducia e capitale sociale*, Liguori, Roma 2001; *Le organizzazioni di volontariato in Campania*, Liguori, Roma

2001. È inoltre autore di numerosi articoli pubblicati in volumi collettanei e su riviste, anche straniere, dedicati al tema del capitale sociale, della fiducia e della sociologia dell'Europa.

Teresa Grande è ricercatrice in Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università della Calabria. Tra le sue pubblicazioni: *Il passato come rappresentazione* (Rubbettino 1997); *Pagine di sociologia. Antologia di testi dai classici alle riflessioni contemporanee* (con P. Jedlowski e al., Carocci 2002); *Che cosa sono le rappresentazioni sociali* (Carocci 2005); *Studiare la società. Questioni, concetti, teorie* (curato con E. G. Parini, Carocci 2007). Ha curato inoltre con P. Jedlowski l'edizione italiana della nuova edizione critica di *La memoria collettiva*, di M. Halbwachs (Unicopli 2001).

Mariano Longo è professore associato di sociologia presso l'Università del Salento. Si occupa, tra l'altro, di teoria sociologica, di evoluzione semantica dei concetti, di teoria dei sistemi. Tra le sue ultime pubblicazioni (con Stefano Magnolo), *The Author and Authorship in the Internet Society. New Perspectives for Scientific Communication*, Current Sociology, 2009, vol. 57.

Stella Milani è dottoranda in Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" di Firenze. Dal 2006 collabora alle attività del Centro Interuniversitario di Sociologia Politica (CIUSPO).