

Indice

Ambrogio Santambrogio	
Introduzione	9
	parte prima
	aspetti teorici
Franco Crespi	
Coinvolgimento nel mondo, intersoggettività, responsabilità	33
Paolo Jedlowski	
Costruzione narrativa della realtà e mondi possibili	47
Davide Spati	
Perché non possiamo non dirci costruzionisti	67
Vittorio Cotesta	
Realismo <i>versus</i> costruttivismo. Un vecchio dibattito dalle nuove implicazioni	83
Luigi Muzzetto	
Alle origini del costruzionismo sociale. Il problema della realtà	93
Enrico Caniglia	
La realtà come realizzazione pratica. Il costruzionismo dal punto di vista etnometodologico	117
	parte seconda
	contesti empirici
Gabriella Turnaturi	
Una questione di buon senso. La costruzione sociale delle emozioni secondo Jane Austen	143

Renate Siebert	
La costruzione sociale del genere e delle razze	157
Elena Esposito	
Contingenza senza arbitrarietà: il caso dei mercati finanziari	175
Roberto Segatori	
Emozioni e politica. Come nasce (e declina) una leadership	189
Paolo Mancini	
Non son solo berlusconate	201
Federico Boni	
“ <i>Ceci construira cela</i> ”. La costruzione mediatica dell’architettura	221
Ercole Giap Parini	
Costruttori (sociali) di verità?	237
Giuseppina Pellegrino	
Costruire la tecnologia. Il costruzionismo negli <i>Science and Technology Studies</i>	251
* * *	
<i>Riferimenti bibliografici</i>	265

Introduzione

In un certo senso, la sociologia, e le scienze sociali in generale, non possono non essere costruzioniste. Se c'è una distinzione abbastanza chiara tra il mondo naturale e il mondo degli uomini è che il secondo è costruito da qualcuno, mentre il primo, probabilmente, esisterebbe anche se non ci fosse nessuno. Questo non significa che il mondo degli uomini sia meno vero, e meno solido, di quello delle cose. Soprattutto per gli uomini (ma anche per le cose, se si pensa all'impatto ambientale dell'azione umana). Anche i fatti sociali – direbbe Durkheim – assumono la resistenza e la solidità delle cose. Essere legati a una posizione costruzionista costringe perciò le scienze sociali a interrogarsi sul processo per cui qualcosa di costruito acquista una solidità tale da apparire, a volte, “naturale”. Costringe ad assumere un punto di vista attento ai processi, agli attori dei processi, alle dinamiche di potere che riguardano tali processi. Ma anche a interrogarsi sulla natura, sulla forza e sulla resistenza delle costruzioni umane.

Ciò che può apparire scontato diventa allora problematico. Essere costruzionisti non evita questioni di difficile soluzione, sulle quali da sempre si arrovela il pensiero sociologico. In estrema sintesi, tre sono i punti messi a fuoco nel libro. 1. Occorre distinguere tra un *costruzionismo sociologico* – la realtà sociale è un prodotto umano – da un *costruttivismo epistemologico* – la conoscenza della realtà, sia sociale che naturale, è un processo di

costruzione, esso stesso sociale. Il primo costruisce fatti sociali (uso la terminologia durkheimiana per comodità); il secondo conoscenza, dei fatti sociali e dei fatti naturali. Naturalmente, la conoscenza dei primi implica processi che non sono del tutto assimilabili a quelli che vengono usati per lo studio dei secondi. E questo è un ulteriore, e grave, problema. 2. Una cosa è la costruzione sociale della realtà sociale; altra la costruzione sociale della realtà naturale. Si potrebbe dire che la seconda è parte della prima: l'immagine che una società tribale ha di un'eclissi solare fa parte di quella società, allo stesso modo dei rapporti di parentela che vigono in quella tribù. Entrambi sono costruzioni sociali, anche se oggetti e processi sono diversi. Ma, in linea di massima, una cosa è mostrare che la terra gira intorno al sole (e non viceversa); altra, che lo Stato borghese fa gli interessi di una classe. 3. Infine, occorre riflettere sugli effetti che si producono qualora si assume consapevolmente – e riflessivamente – una posizione costruzionista. Mostrare il carattere costruito della realtà sociale può avere effetti smascheranti, e relativizzanti: si può vivere in una società sapendo che tutto è così, ma potrebbe anche essere completamente diverso?

Per riassumere: il primo problema riguarda la distinzione tra costruzione della realtà (costruzionismo) e costruzione della conoscenza della realtà (costruttivismo); il secondo ha a che vedere con la distinzione tra costruzione sociale della società e costruzione sociale della natura; infine, il terzo aspetto si sofferma sull'analisi delle conseguenze prodotte dalla consapevolezza riflessiva intorno alla natura costruita della nostra realtà e delle nostre conoscenze. In generale, le tre questioni ruotano intorno al problema generale dell'ordine sociale (e del legame sociale): quanta stabilità hanno i prodotti umani? Quanta è necessaria e quanta è sopportabile?

Il libro è diviso in due parti. La prima affronta questioni di tipo teorico, muovendosi, essenzialmente, in una prospettiva fenomenologica (ed etnometodologica). Nella seconda, contributi che affrontano questioni e ambiti tra loro diversi provano a mettere a punto l'approccio costruzionista, mostrandone vantaggi e problematiche. Anche in questa parte, perciò, non viene mai

del tutto abbandonato il riferimento ai problemi teorici messi in luce nei saggi precedenti.

* * *

Nel suo saggio (che funge da sfondo di riferimento generale per i successivi contributi), Crespi ricostruisce quel processo storico-culturale alla fine del quale, nella nostra epoca, diviene evidente che la conoscenza non è rispecchiamento (*adaequatio intellectus et rei*), ma implica bensì un processo di costruzione della realtà. Tutto ciò avviene attraverso il superamento definitivo della scissione tra conoscenza razionale e agire pratico e attraverso il riconoscimento della dimensione costitutiva del linguaggio. Appare però il problema del costruzionismo radicale, per il quale l'intera realtà è ridotta a puro effetto di linguaggio e di comunicazione. Per evitare questa nuova degenerazione, Crespi invita a riconoscere il carattere originario dell'ambito relazionale che si manifesta nel linguaggio, nel quale il soggetto appare, al tempo stesso, come prodotto e come produttore del discorso. In questa direzione, il resto del saggio sviluppa una riflessione originale sui concetti di essere-nel-mondo, di intersoggettività e di responsabilità, alla luce della quale la costruzione della realtà sociale appare come un lavoro senza fine, che ha bisogno del nostro senso di responsabilità. La critica sociale, che questo approccio rende possibile, dovrebbe, in particolare, basarsi sul lavoro degli intellettuali, sulla loro capacità di mostrare lo scarto tra ciò che gli uomini sono e ciò che essi hanno "costruito". Solo il pieno riconoscimento della reale natura dell'esistenza umana, e delle sue contraddizioni, può fornire allora una conoscenza di tipo universale, sulla quale basare una nuova solidarietà sociale, non più dogmatica e discriminante.

Per Jedlowski, il costruzionismo si occupa – principalmente, anche se non solo – della realtà istituzionale, di realtà che in natura non esistono e che poi diamo per scontate. Il "paradigma" costruzionista si basa perciò su tre assunti: la realtà viene colta attraverso quadri cognitivi socialmente prodotti; la realtà sociale (intesa come sottoinsieme della realtà) è il risultato dell'azio-

ne degli individui; essa ci appare come un dato e non come un prodotto. Si può allora distinguere il costruzionismo sociale (l'indagine su quello che gli uomini credono sia la realtà) dal costruttivismo (l'indagine, tipicamente filosofica, intorno alle condizioni del conoscere). Il saggio si sofferma poi sui processi comunicativi, tra i più importanti nel naturalizzare la realtà sociale, in particolare sulla conversazione e sulla narrazione. C'è conversazione quando si dà rilevanza e plausibilità a ciò che si nomina, in un modo che è per lo più implicito. Infatti, conversare implica la credenza in determinati assunti, senza i quali i contenuti apparirebbero senza senso. Ma, al tempo stesso, proprio nella conversazione è possibile produrre nuovi assunti, aprendo così lo spazio per discussioni e conflitti, e mettendo in campo la sfera del potere. Anche il discorso narrativo è particolarmente importante. Attraverso di esso, si dice che "è successo qualcosa", inserendo il senso enunciato all'interno di una sequenza (dimensione temporale) e di uno spazio. Fermo restando il fatto che ogni costruzione narrativa rimane sempre una tra le tante possibili. In conclusione al suo contributo, riflettendo sul concetto di "possibile", Jedlowski propone e discute la distinzione tra "possibile parallelo" e "possibile futuro".

Dopo aver distinto tra un filone fenomenologico (cui si può aggiungere Searle), che si occupa della costruzione dei fatti sociali, e un filone epistemologico (Kuhn, Von Foerster, Von Glaserfeld), che si occupa della conoscenza scientifica, Sparti si sofferma sulla teoria di Searle e, una volta esposta la sua nozione di assegnazione di funzione semantica, cerca di chiarire le difficoltà interne alla nozione di "fatto bruto". Utilizzando la critica al mito del dato sviluppata da Kuhn, Sparti mostra che non esistono fatti meramente bruti, dal momento che non siamo "esseri distaccati che da fuori o dall'alto si confrontano con oggetti insignificanti a cui assegniamo funzioni", ma, al contrario, "siamo da sempre collocati e coinvolti in un mondo carico di significati". Ma il mondo, naturalmente, esiste. Ecco perché occorre distinguere tra due diverse forme di costruzionismo, quello delle scienze naturali e quello delle scienze sociali. Nel primo caso, le descrizioni sono cariche di teoria, ma i dati sono

opachi, non sono anch'essi costruiti, come avviene nel secondo. Nelle scienze sociali si dà perciò una doppia ermeneutica, poiché si tratta di interpretazioni di interpretazioni, e perché le teorie stesse interferiscono con la realtà sociale, producendo cambiamenti. In conclusione, Sparti prova a sviluppare una forma di costruzionismo critico, consapevole delle stigmatizzazioni implicite in molte costruzioni sociali e porta come esempio il problema dell'abuso infantile.

Anche Cotesta muove da Searle, cercando di mostrare che ha ragione nel momento in cui difende l'idea kantiana dell'esistenza di un mondo indipendente da noi; torto perché "il mondo è là, fuori e dentro di noi, e non possiamo comprenderlo solo con i nostri strumenti". Ecco perché il costruzionismo non deve portare a giustificare ogni costruzione. Una corretta dialettica tra costruzionismo e de-costruzionismo aiuterebbe a "sottrarsi a egemonie secolari" e, addirittura, a costruirne di nuove. Cotesta usa come esempio di tale dialettica la costruzione della visione eurocentrica del mondo: citando Khaldun, Tolomeo, Hobbes, Hume, Locke, Kant, chiarisce come si è andato affermando lo stereotipo con cui gli europei vedono gli altri. Infine, utilizzando la posizione critica del filosofo africano Wiredu, Cotesta fa vedere la portata de-costruzionista di una sfida culturale – e innanzi tutto semantica – che, rivendicando una specificità africana, potenzialmente può mettere in crisi tale stereotipo.

Per Muzzetto, il successo del costruzionismo nella teoria sociologica non ha contribuito alla chiarezza del suo significato. D'altronde, problemi non risolti sono presenti già nell'opera di Berger e Luckmann. Partendo dall'idea che il linguaggio è una dimensione che trascende la realtà della vita quotidiana, rimane da chiarire: 1. come, partendo dalla vita quotidiana, si creano i significati; 2. come questi ultimi diventino parte della vita quotidiana. Schutz ritiene che tale funzione sia svolta dal simbolo, attraverso il meccanismo dell'incorporazione, anche se non sviluppa adeguatamente la questione. Ma neppure Berger e Luckmann lo fanno. Essi ricorrono, riferendosi a Schutz e a Gehlen, al concetto di istituzionalizzazione. All'origine delle istituzioni c'è il processo per cui alcune azioni diventano tipiche

e abituali, processo completato con l'anonimizzazione e la storizzazione del senso. Le istituzioni devono poi godere di una legittimazione, che deve valere per l'intero ordine istituzionale. Tra queste forme di legittimazione, particolarmente importanti sono gli universi simbolici, che poi servono a dare ordine e stabilità alla vita quotidiana e, quindi, all'intera esistenza umana. La funzione del simbolico appare così quella di riportare nel mondo della vita quotidiana i significati trascendenti, funzione indispensabile per garantire coerenza al mondo sociale e alla vita individuale. Essa però entra in contrasto con la natura della vita quotidiana, che è parte dell'atteggiamento naturale, è conoscenza ingenua. Berger e Luckmann, in questo loro enfatizzare l'incorporazione dei significati simbolici nel mondo della vita quotidiana, sembrano abbandonare la visione della realtà di Schutz (legata alla teoria delle realtà multiple), senza produrre però maggiore chiarezza. Soprattutto in Berger appare forte – e fuorviante – l'esigenza, attraverso l'incorporazione, di dare stabilità. Secondo Berger, infatti, citato da Muzzetto, “la società ci dà delle strutture in cui possiamo vivere con una certa tranquillità, e ogni giorno ci annuncia che le cose sono in ordine”, salvandoci “dall'abisso senza fondo dell'esistenza”.

Il saggio di Caniglia è dedicato all'analisi del particolare tipo di costruzionismo proprio dell'etnometodologia. Se si accetta la distinzione tra costruttivismo sociologico ed epistemologico, secondo Caniglia, l'etnometodologia è costruttivista nella prima direzione, naturalista nella seconda. In effetti, per l'etnometodologia occorre considerare i “fatti sociali” come un prodotto degli individui, come un risultato di pratiche sociali, non come qualcosa che sta là fuori. Ad esempio, l'identità sociale non è qualcosa che gli uomini sono, ma qualcosa che essi fanno. Anche i fenomeni sociali aggregati (la distribuzione del reddito o delle preferenze politiche, per fare esempi) sono descrizioni, quindi anch'essi pratiche che producono la vita sociale, “temi per la ricerca sociale, non risorse per fare ricerca”. Discutendo la teoria della devianza di Becker, Caniglia mostra che l'etnometodologia non si occupa di cosa è la devianza, ma piuttosto di come se ne occupano i membri di una società. Si tratta di un co-

struttivismo che, diversamente da quello di molti altri approcci sociologici, non ha alcun effetto smascherante nei confronti del potere o del controllo sociale. Non è però un costruttivismo conoscitivo. Per gli etnometodologi, il sociale non è un fatto mentale, proprio perché consiste in pratiche. E la teoria – diversamente da ciò che pensa Parsons – non impone la propria legittimità al dato empirico, ma piuttosto lo annebbia e lo oscura. Allo stesso modo, l'ordine sociale non è esterno, ma piuttosto interno al dato empirico: la vita sociale possiede già di per sé un proprio ordine, che non le viene fornito dalla teoria. Tutto ciò è ben esemplificato dall'analisi del linguaggio: esso – come mostra bene Sacks – non è “qualcosa che sta per”, ma è una pratica sociale, un'azione, “un modo per fare qualcosa e non solo per dire qualcosa”.

* * *

La seconda parte del volume si apre con un saggio sulla costruzione delle emozioni. Dopo aver brevemente ricostruito in sei punti gli elementi che caratterizzano una teoria costruzionista delle emozioni, Turnaturi si esercita nel rintracciare tracce di costruzione sociale delle emozioni nei romanzi di Jane Austen, una scrittrice che sembra “avesse già scritto *La vita quotidiana come rappresentazione* due secoli prima di Goffman”. Il confronto diretto con Goffman, in effetti, fa da filo conduttore a tutto il saggio. Per i protagonisti dei libri di Austen, tutta l'esperienza individuale, anche la sfera più intima, viene vissuta in pubblico, all'interno di cerchie sociali più o meno ristrette. Le loro emozioni passano attraverso un riconoscimento collettivo, allo stesso modo in cui, per i sociologi delle emozioni, “riusciamo a capire e a riconoscere un'emozione solo quando abbiamo un nome per definirla e dei costrutti sociali in cui collocarla”. Le emozioni si esprimono attraverso codici sociali ben identificabili: non è in gioco l'autenticità dei sentimenti, ma la loro adeguatezza ai codici sociali. Ad esempio, per tutte le eroine dei romanzi di Austen, il matrimonio sancisce la loro “acquisita competenza sociale”, il superamento di preferenze meramen-

te individuali. Ma ciò che è in gioco non sono solo le regole dello specifico contesto culturale in cui si svolgono i romanzi, bensì un problema generale, e cioè il progressivo adattamento dell'individuo alla società. Sono romanzi dove vince il "buon senso", inteso come riconoscimento e condivisione del senso comune. Così come le buone maniere, sempre in una direzione simile a quella di Goffman, sono, per Austen, il luogo della mediazione tra individuo e società. Austen, secondo Turnaturi, "più che storie di uno sviluppo interiore narra la storia dell'interiorizzazione progressiva delle norme sociali". E il sé, anche qui in sintonia con Goffman, non appare come una proprietà della persona cui è attribuito. In conclusione, la scrittura della Austen sembra possedere il taglio etnografico della sociologia e dell'antropologia contemporanee, impreziosito dall'ironia e dalla profondità che solo una grande scrittrice può avere.

Per Siebert, al centro del problema della costruzione della realtà sociale sta il nesso tra interno ed esterno, tra individuo e società. Berger e Luckmann lo interpretano con le categorie di oggettivazione e di interiorizzazione; per la Scuola di Francoforte, in riferimento a Freud, la sede della mediazione tra interno ed esterno sta nell'Io; per la teoria delle rappresentazioni sociali (Moscovici) nel continuo processo di costruzione di simboli e immagini. Parlando di sesso e di razza, tale nesso viene visto come relazione tra il Sé e l'Altro, nella forma del rapporto eguaglianza/differenza. A partire dalla rivoluzione francese, l'affermazione dell'eguaglianza produce nuove differenze, come quella di razza, garantite "scientificamente". Si producono così le ideologie razziste e sessiste, "imparentate da una comune dinamica che tende a naturalizzare contesti e relazioni che invece sono sociali", sulla base di una biologizzazione della differenza. In questo modo, sesso e razza "diventano criteri di suddivisione gerarchica delle società moderne ispirate all'enunciato dell'eguaglianza". Sono il prodotto di precise dinamiche di potere, dentro le quali la definizione dell'Altro implica quella del Sé. Si tratta di definizioni che, alla fine, vengono accettate da tutti, dal dominante e dal dominato. Usando l'affermazione di Simone de Beauvoir per cui "donne non si nasce, lo si diventa", Siebert

mostra come razza e sesso siano, in modo simile, il prodotto di rappresentazioni e di pratiche sociali razziste e sessiste. Sempre nell'analisi di Beauvoir, la donna, in quanto totalmente altro, è esclusa dalla dinamica hegeliana servo/padrone, non è "coscienza di fronte a un'altra coscienza", rimane corpo, essere naturale, priva di ogni riconoscimento. La stessa cosa vale per il "nero", l'"indigeno", il "selvaggio", l'"islamico", ecc. Siebert riconosce che gli approcci femministi degli anni '70, sostituendo il concetto di sesso con quello di genere, usano finalmente una categoria esplicitamente sociale, che porta il segno di una costruzione, mette l'accento su uno squilibrio e pone la questione del potere che l'ha prodotta. Per quanto riguarda il concetto di razza, esso viene invece sostituito dall'idea di diversità culturale, da un razzismo differenzialista (Taguieff). In conclusione, Siebert mostra che alla base della violenza implicita nelle categorie di sesso e di razza c'è il misconoscimento, cioè il rifiuto di un reciproco riconoscimento.

Nel suo saggio, Esposito si fa carico di presentare il cosiddetto costruttivismo radicale e usa il funzionamento dei mercati finanziari come esemplificazione. Il problema di Berger e Luckmann (qual è il rapporto tra soggettività e oggettività del mondo?) diviene per von Foerster e von Glasersfeld quello di mostrare come si possa conoscere un mondo da noi costruito. Per il loro costruzionismo radicale, la conoscenza è il risultato di una costruzione dell'osservatore: "il mondo dà solo il "quanto", ma il "cosa" e il "come" sono costruzioni interne". Il concetto di autopoiesi, introdotto da Maturana e Varela, sviluppa questa prospettiva: l'osservatore costruisce la propria realtà e il mondo là fuori discrimina in negativo le costruzioni inaccettabili, così che la libertà non diventi arbitrio. Abbiamo così una cibernetica di secondo ordine: gli osservatori si osservano tra di loro (e possono vedere le loro reciproche costruzioni), ma non osservano mai direttamente la realtà. Si tratta di un costruttivismo epistemologico, diverso da quello sociologico di Berger e Luckmann. Torna a farsi sociologico solo con l'etnometodologia e con Luhmann. Quest'ultimo parla di "costruttivismo operativo", per enfatizzare il processo con cui si costruisce ciò

che poi si osserva. In questa direzione, l'approccio costruttivista può essere applicato a ogni contesto sociale, mettendo in luce quel tipico connubio tra contingenza e non arbitrarietà sopra evidenziato. In conclusione, Esposito mette alla prova queste categorie esercitandosi in un'analisi originale e provocatoria del funzionamento dei mercati finanziari.

Segatori colloca la sua analisi della leadership politica all'interno di momenti di profonda trasformazione sociale. In queste situazioni, le aspettative si coagulano fundamentalmente intorno a tre nuclei: un bisogno di assicurazione sull'esito positivo della crisi; un bisogno di decisioni rapide ed efficaci; la ricerca di un nemico e/o di un capro espiatorio. Lo sviluppo della crisi conferisce a questi nuclei una valenza progressivamente sempre più emotiva e sempre meno razionale. Proprio questo contesto favorisce l'emersione di un leader. Ovviamente, tale emersione è filtrata dal linguaggio della cultura politica presente nel contesto, e Segatori prende in esame il modo in cui tale filtro opera. Una nuova leadership è dunque frutto: di un contesto (di crisi); di una mobilitazione; di una cultura politica (in crisi); e, infine, di un individuo. Rispetto ai nuclei di aspettative sopra descritti, possiamo allora avere, rispettivamente, un leader di promesse; un leader di decisioni; un leader di giustizia riparativa. Le ultime due figure, si inseriscono in una prospettiva populista e anti-politica. Il destino di queste leadership è però sempre affidato alla loro capacità di soddisfare le promesse, anche perché, nel medio-lungo periodo, gli aspetti più emotivi delle aspettative tendono ad essere sostituiti da valutazioni più strumentali e razionali. Dopo una digressione sul concetto di emozione, Segatori insiste sul fatto che il leader di promesse deve vincere con i fatti; quello di decisione deve dimostrare di essere in grado di fare scelte giuste; l'ultimo "deve garantire un comportamento universalistico, trasparente e non collusivo". In crisi di risultati, il leader può sempre ingigantire il ruolo del nemico, o insistere sui bisogni identitari, di tipo meno razionale. In questo modo, però, può solo dilazionare nel tempo, e non cancellare, la resa dei conti con i fatti. Ovvio che leader di questo tipo, chiarisce Segatori, possano entrare in conflitto con i principi democratici.

In conclusione, egli fa vedere come l'attuale situazione italiana sia un interessante banco di prova di questa concettualizzazione, all'interno della quale gioca un ruolo centrale la natura e la qualità della cultura politica democratica diffusa.

Mancini, nel suo saggio, sostiene che le "berlusconate" non siano solo *gaffe* e cadute di stile, ma siano piuttosto espressione di un nuovo modo di concepire la politica. Inoltre, rappresentano tendenze evolutive presenti non solo in Italia, ma un po' dovunque. In sostanza, le elezioni del 2008 hanno segnato la fine di quel processo, iniziato nel 1994, che ha visto scomparire i grandi partiti di massa, con le loro forme organizzative e le loro culture politiche. Le "berlusconate" sono l'espressione, portata all'eccesso, di una nuova politica, che fa a meno dei partiti di massa. Mancini cita, tra gli infiniti esempi di "berlusconate", Berlusconi in bandana; Berlusconi che dà del kapò a Martin Schulz; Berlusconi che dice in Tv ad Ancelotti come deve giocare il Milan. L'idea che si tratti di una spettacolarizzazione, o mediatizzazione, della politica, non è capace di cogliere fino in fondo le trasformazioni in atto. La stessa cosa vale per chi parla di anti-politica: questo concetto, infatti, fa pensare a una interpretazione scorretta della politica a fronte di una invece corretta, mentre ciò che è in gioco è proprio la forma stessa della politica. Ciò che viene etichettato come anti-politica e populismo è piuttosto un nuovo modo di intendere la politica, che non capiamo ancora bene. Tre, secondo Mancini, le sue caratteristiche: la sovrapposizione tra consumo e politica; la "quotidianizzazione" (mi permetto di introdurre questo termine, nel tentativo di sintetizzare, spero opportunamente, l'idea esposta da Mancini) della vita politica; l'uso della Tv. Questi tre elementi comportano l'emergere di nuove forme di leadership; l'imposizione di uno stile capace di invadere la vita di ogni giorno, di cancellare la distinzione tra pubblico e privato; un ruolo centrale della Tv, soprattutto della sua logica. Questi processi non riguardano solo l'Italia, e Berlusconi con le sue "berlusconate": Collor de Mello, Ross Perot, Pim Fortuyn, Jeffrey Archer, Tony Blair, Ronald Reagan, Nicolas Sarkozy ecc. sono il segno che qualcosa sta cambiando in profondità.

Nel suo saggio, Boni si sofferma sul rapporto tra media e architettura. Occorre specificare perciò cosa si intende per costruzione mediatica e come un edificio possa essere un mezzo di comunicazione. Rispetto alla prima questione, bisogna superare la banalizzazione per cui, studiando l'influenza dei media sulle rappresentazioni dei fenomeni sociali, "tutto si riduce al rapporto (...) tra i contenuti dei media e i sistemi di rappresentazione (...) degli individui", dimenticando i soggetti e i processi coinvolti. Secondo la logica del *newsmaking* e i processi di *agenda setting*, al contrario, la notizia è "una costruzione sociale (...) perché calata all'interno di una complessa rete di rapporti tra numerosi attori sociali", e i media non ci dicono solo che opinioni avere, ma anche su cosa avere opinioni. Sulla base di questi presupposti, Boni indaga le modalità di costruzione mediatica dello spazio sociale, mostrando come l'architettura sia uno strumento importante della definizione identitaria di comunità, siano esse grandi o piccole. Diviene così sempre più una forma di comunicazione di massa, un vero e proprio linguaggio, contribuendo a costituire in modo significativo la realtà nella quale viviamo. Inoltre, essa è a sua volta costruita dai media e vive "grazie ai discorsi (...) prodotti e riprodotti su di essa". Come dice La Cecla, citato da Boni, a causa delle riviste e delle loro pagine patinate, "l'architettura è da sfogliare". Essa stessa, apparentemente così solida, viene definita attraverso rappresentazioni e diviene una forma di consumo da parte di un pubblico. L'architetto-star è oggi un prodotto tipico dell'incontro tra architettura e media. Egli è, al tempo stesso, prodotto e produttore di visioni alternative, a volte anche conflittuali, su cosa sia e debba essere l'architettura.

Parini affronta il rapporto tra costruzionismo e scienza. L'approccio costruzionista, nelle sue varie forme, costituisce una sfida all'ipotesi realista, per la quale il mondo esiste indipendentemente dagli stati mentali e si danno criteri di corrispondenza tra metodo e oggetti. Il realismo garantisce oggettività, impersonalità e universalità del sapere scientifico. In questa direzione, scienza e tecnica sono state il motore della rivoluzione moderna per tutto il XIX secolo, mentre, a partire dal XX, la fede nel-

la forza progressiva della scienza subisce notevoli colpi. Dentro questa crisi, si sviluppa la sociologia della scienza e prende piede l'approccio costruzionista. Un momento importante di questa riflessione è costituito dalla Scuola di Edimburgo, per la quale le conoscenze scientifiche hanno la loro origine nelle relazioni sociali. Un ulteriore sviluppo è rappresentato dalla ricerca di Latour e Woolgar sulle attività di laboratorio, attraverso la quale essi mostrano come i ricercatori, nei loro laboratori, producono, anzi costruiscono, un "ordine dal disordine". Si tratta di questioni riprese e approfondite anche da Knorr-Cetina. Secondo Parini, che utilizza un'idea di Putnam, non bisogna però contrapporre a-criticamente le posizioni realiste con quelle costruzioniste.

Gli approcci costruzionisti alla tecnologia sono l'oggetto del saggio di Pellegrino. Per l'autrice, il costruzionismo implica un'attenzione ai processi piuttosto che ai prodotti; ai soggetti e alle pratiche piuttosto che alle strutture. E porta con sé un atteggiamento critico verso tutti i determinismi: la tecnica non determina la società, né viceversa. Nel saggio vengono presentati criticamente i tre filoni principali dei *Science and Technology Studies*. Il primo (*SCOT: Social Construction Of Technology*) prende le mosse dalla sociologia della scienza e considera l'innovazione tecnologica un processo sociale complesso, che non parte semplicemente dagli scienziati per arrivare ai consumatori, ma affida un ruolo decisivo ai cosiddetti "gruppi sociali rilevanti", all'interno di un "quadro tecnologico" (la cultura tecnologica diffusa) di sfondo. La tecnologia è vista allora come "il risultato di un processo di stabilizzazione, chiusura e riduzione della flessibilità interpretativa", messo in atto dai gruppi sociali rilevanti. L'*Actor Network Theory* è l'approccio più radicale, dal momento che persegue il superamento di ogni determinismo sulla base di una "relazionalità radicale" tra sfera sociale e tecnica, attraverso la quale viene vanificata la bipolarità attore-artefatto tecnico. I concetti di "attante" e di "tecno-scienza" sintetizzano l'idea di un processo di costruzione dei contenuti scientifici e tecnologici che coinvolge scienziati, tecnologi e ingegneri. Infine, secondo l'approccio ecologico, "gli oggetti tecnici sono strumenti di una

attività sociale cooperativa”, sono “oggetti di confine” che possono mediare, fare da ponte tra vari gruppi. Viene così enfatizzato il carattere locale e situato delle reti socio-tecniche, senza ridurre la molteplicità all’unicità.

* * *

Come si vede, si tratta di questioni articolate e complesse, rispetto alle quali i saggi sopra presentati provano a fare passi in avanti. Vorrei aggiungere qualche breve riflessione, in particolare attorno a tre punti: 1. mostrare come, in generale, la produzione di senso implichi un processo di costruzione; 2. far vedere come il progressivo emergere del carattere costruito della realtà sociale sia esso stesso un fatto storico-sociale, che si è andato accelerando con l’avvento del mondo moderno; 3. fare qualche riflessione, ovviamente non esaustiva, sul carattere smascherante e relativizzante del costruzionismo.

1. Schutz ci offre una delle migliori spiegazioni di come il concetto di azione implichi un processo di costruzione. Se si intende l’azione – come fa Weber – in modo pieno, non come mera reazione o gesto istintivo e in base all’abitudine, allora essa coincide con il senso. L’azione è il senso intenzionato che noi le diamo. Occorre perciò analizzare bene come nasce il senso, cosa significhi dare senso all’azione. Per Schutz, il senso è legato alla nozione di tempo: esso è l’uscita riflessiva dalla continuità temporale. Il fluire della nostra vita è un insieme di vissuti indivisi, come gli attimi del tempo. Fluire del tempo e fluire dell’esperienza sono la stessa cosa: non posso cogliere quel flusso perché non appena dico “sono le 15”, oppure “vivo questo momento”, non sono più le 15 e il mio vissuto è passato. Riflettere – l’operazione con cui do senso – significa separare l’adesso da un prima e ricollegarlo a quel prima: il prima mi viene dato nell’adesso come un passato. Prendere coscienza significa perciò spezzare l’unità del flusso del tempo (e dell’esperienza): riflettere è sempre ricordare. Il senso è quindi sempre separazione, distinzione: “il senso non è altro che un prodotto dell’intenzionalità che diviene visibile allo sguardo riflessivo” [Schutz 1974, 70]. Se

non rifletto – non separo, non distingo –, le mie azioni sono intenzionali, ma non riflessive: agisco “senza pensare”, il loro senso non mi appare, è dato per scontato. Perciò, quando è solo intenzionato all’interno del fluire della mia esperienza, il senso delle azioni rimane nascosto, celato. Perché il soggetto possa essere consapevole del senso che ha dato all’azione, occorre che stacchi arbitrariamente quell’unità di senso dall’esperienza attraverso una presa di coscienza riflessiva. In questa arbitrarietà è condensata l’idea del costruzionismo: se vivere significa anche riflettere sui propri vissuti – e non solo viverli intenzionalmente –, allora occorre arbitrariamente separare una unità di senso dal fluire ininterrotto del vissuto. Ancora meglio. Da quanto detto, sembrerebbe che il senso possa apparire solo retrospettivamente, poiché separare implica un distacco temporale: nell’adesso mi viene dato solo un prima. Per risolvere l’apparente paradosso, Schutz sostiene che “il senso dell’agire è l’azione progettata che lo precede” [Ivi, 82]. Il senso dell’azione è perciò il progetto d’azione: un’azione è tale solo se posso pensarla riflessivamente prima che si realizzi, anticipandola come un progetto da compiere. Perciò, il senso di ciò che sto facendo sta nel progetto anticipato di cui è parte. L’azione è sensata perché è progettata. Il fatto di scrivere la prossima frase mi appare “sensato” poiché fa parte di un progetto – scrivere l’introduzione a un libro – che è anticipato all’azione che farò (e che adesso, per inciso, ho fatto). Il costruzionismo di Schutz si basa perciò sull’idea dell’infinita scindibilità – da qui la sua arbitrarietà – del flusso dell’esperienza: il senso sta nel partecipare a un progetto d’azione, cioè nel vedere un gesto come azione in quanto diretto al raggiungimento di un fine. Ma il sistema dei fini è assai articolabile e scomponibile: qual è il fine del libro di cui sto scrivendo l’introduzione (e così via all’infinito)? Ogni progetto di azione può essere inserito in un progetto più ampio, alla luce del quale acquista il suo senso, fino alla domanda ultima: qual è il senso dell’intero mio vissuto? Per rimanere al nostro tema, agire significa dare un senso alla nostra vita attraverso una cesura significativa – e perciò arbitraria – del nostro vissuto. Il senso è sempre il risultato di una scelta all’interno di

un progetto d'azione arbitrariamente costruito. Perciò, l'unità riflessiva del progetto è sempre diversa dall'unità irriflessa del fluire dell'esperienza. Se nella società circola senso è perché gli individui costruiscono progetti d'azione, selezionando segmenti significativi dei loro vissuti. Come poi tale senso soggettivamente intenzionato diventi comprensibile all'Altro e, alla fine di un lungo cammino, diventi senso a disposizione di tutti, senso sociale o comune, è un processo che qui non ci interessa approfondire. Importa aver mostrato il nesso inscindibile che si dà, per Schutz, tra senso, riflessività e costruzionismo.

2. Si tratta di vedere ora come e perché gli uomini diventino progressivamente sempre più consapevoli – riflessivamente! – del fatto che la realtà sociale è il risultato di un processo di costruzione individualmente iniziato. Si potrebbe vedere la questione chiedendosi se sia possibile una riflessività collettiva: è possibile pensare il noi? Per Schutz, ogni azione è il risultato di una selezione riflessiva all'interno di un progetto d'azione, cioè di una costruzione individuale. Questo fatto, però, può rimanere più o meno socialmente nascosto. Una buona strada per affrontare la questione ci è data dalla sociologia della conoscenza. Quali sono i processi storico-sociali per cui appare sempre più evidente la stretta connessione tra conoscenza e realtà sociale? Si potrebbe dire che anche questa stessa domanda è socialmente – e storicamente – ancorata: anche la sociologia della conoscenza è frutto di un determinato contesto storico-culturale: è, per dirla con Schutz, il prodotto di una selezione sensata all'interno di un dato progetto d'azione. Il progetto d'azione è, in estrema sintesi, quello illuminista e moderno, per il quale è possibile un processo di progressiva auto-chiarificazione del pensiero. Sulla base di questa impostazione, si rende evidente che il pensiero trova la sua auto-relativizzazione non più nei confronti di una autorità trascendente, ma piuttosto nei confronti del contesto sociale nel quale si colloca. Il suo carattere parziale, e non universale, appare poiché il pensiero si manifesta come “prodotto” di un'epoca, di un contesto, di una società. Anche la sociologia della conoscenza, si potrebbe dire, è il risultato di un processo di secolarizzazione. Mannheim scandisce bene questo processo articolan-

dolo in quattro punti: l'autorelativizzazione del pensiero, cioè il rifiuto del primato della sfera teorica; l'emergere di una scienza di opposizione, nella forma di una coscienza smascherante, che disarticola l'omogeneità dell'universo concettuale di riferimento in concezioni tra loro contrapposte (ad esempio, pensiero borghese *vs.* pensiero proletario); il progressivo emergere della sfera sociale come luogo rispetto al quale il pensiero trova la propria relativizzazione; l'estensione di tale relativizzazione da una singola idea a un intero sistema di pensiero: il borghese (o il proletario) non sbaglia solo rispetto a un aspetto specifico e determinato, sbaglia sempre [cfr. Mannheim 1974; 2000]. Tutti e quattro questi processi sono tipici della modernità, e costituiscono la sfida tipicamente moderna – al cuore della riflessione sociologica – di come sia possibile una società qualora si sappia che essa è il risultato di una costruzione (e non ha la possibilità di poggiare su fondamenta fuori discussione). Vorrei sottolineare che è scorretto, e non fa capire fino in fondo l'enorme portata della questione in gioco, parlare di “condizionamento sociale del pensiero”: non si tratta di enfatizzare un condizionamento unilaterale del pensiero proveniente da una realtà (gli interessi materiali?) più solida e meno volatile delle idee, sulla base della quale spiegare – relativizzandolo – il modo di pensare degli uomini. Al contrario. La sociologia della conoscenza vuole mettere in luce il nesso esistente tra sapere e realtà, tra struttura spirituale e struttura materiale di una società, studiando il reciproco condizionarsi delle due dimensioni. Solo così si ottiene una vera auto-relativizzazione del pensiero, senza togliere ad esso la sua funzione e la sua autonomia. Occorre perciò studiare il nesso tra agire e pensare, vedere i reciproci “condizionamenti”, e quali siano le condizioni per una reale comprensione delle dinamiche che tali condizionamenti mettono in atto (questione che, a mio parere, è il problema anche di Schutz, il quale lo formula come alternativa tra vivere intenzionalmente nella durata o riflettere sul vissuto e come rapporto tra le due dimensioni).

3. Si può uscire dal relativismo, e dall'anomia che esso produce (senza rinunciare alla riflessività moderna)? Rispondere a questa domanda è, secondo me, il compito, tutt'altro che re-

lativizzante, che si è posto la sociologia della conoscenza, per lo meno nei suoi fondatori, penso a Mannheim e a Scheler. In Mannheim, processo storico e sviluppo della consapevolezza riflessiva vanno (possono andare) di pari passo. Perciò penso sia ancora utile fare riferimento al suo lavoro. Egli mostra bene come il problema sopra indicato – che rende sensata l'istituzione di una nuova disciplina scientifica come la sociologia della conoscenza – sia il prodotto dell'azione di uomini concreti dentro concrete situazioni storico-sociali. Il percorso può essere brevemente ricostruito. Ciò che agisce è la coscienza smascherante (intesa come possibilità di pensare il noi, per usare un linguaggio fenomenologico): essa è prodotta dal conflitto sociale e, a sua volta, produce conflitto sociale. All'inizio, abbiamo una concezione particolare dell'ideologia, prodotta dall'illuminismo. L'ideologia coincide con la menzogna: smascherare l'avversario significa mostrargli la falsità di una sua idea. Egli può essere corretto perché, in quanto individuo razionale, è capace di riconoscere il suo errore. Con Marx, si passa a una concezione totale dell'ideologia, e l'analisi si fa sociologica: il borghese non commette più un errore, più o meno inconsapevolmente, ma, in un certo senso, non è capace di pensare correttamente. Tutta la sua posizione è sbagliata, in quanto legata alla sua appartenenza di classe. Non viene più smascherata una singola menzogna, ma una intera concezione del mondo. Da questo punto in avanti, entra effettivamente in gioco la coscienza smascherante, la possibilità di pensare il noi. Ma un po' per volta tutti imparano la lezione: perché questo condizionamento deve valere solo per la borghesia? Anche il pensiero proletario è legato a specifici interessi di classe, e la sua presunta universalità è essa stessa un'ideologia. Giungiamo così all'uso generale del concetto totale di ideologia: tutti smascherano tutti e, alla fine, il pensiero ci appare come una dimensione strettamente connessa alla realtà sociale (ma non unilateralmente condizionata da essa). Appare la stretta connessione tra pensiero e azione sociale: la consapevolezza cui si arriva con la sociologia della conoscenza è frutto di una situazione prodotta dal conflitto sociale tra gruppi contrapposti. Ora, proprio perché non si può più spiegare il pensie-

ro attraverso gli interessi (o qualsiasi altra “realtà” più “reale”), occorre trovare una nuova via di uscita alla tendenza relativizzante che si è andata producendo. Ritengo che una possibile soluzione sia in una prospettiva di pluralismo metodologico, per la quale il concetto di validità può essere inteso in modi diversi, a seconda degli strumenti conoscitivi che vengono utilizzati. Si tratta di una prospettiva che Mannheim riprende, ovviamente, dallo storicismo e che è in antitesi con gli esiti più radicali della Scuola di Edimburgo (ma anche del costruttivismo radicale). Interpretando Mannheim, ritengo sia possibile distinguere tra validità sostanziale, strumentale ed esistenziale. Mi spiego facendo un semplice esempio. Se prendo in esame un prodotto culturale, ad esempio il teorema di Pitagora, posso pormi il problema della sua validità sostanziale (è vero?); della sua validità strumentale (mi aiuta all'interno di attività pratiche, ad esempio, nella misura dei campi?); della sua validità esistenziale (in che senso si può dire che è espressione della società che l'ha prodotto?). Nel primo caso, l'ultima parola spetta a discipline come la matematica e ai loro metodi; nel secondo, a discipline tecnico-scientifiche; nel terzo alla sociologia (della conoscenza). In estrema sintesi: quando la sociologia della conoscenza mostra il senso in cui il teorema di Pitagora è parte di un mondo sociale nel quale è stato prodotto non intende assolutamente sindacare sulla sua validità sostanziale e/o strumentale, non può dire se è vero o se è utile. Ma non per questo non migliora la nostra conoscenza di quel singolo prodotto culturale: infatti, è in grado di mostrarci il nesso che lo lega ad altri fenomeni culturali e sociali, che ha condizionato e da cui è stato condizionato. Per fare un altro esempio, la ricerca weberiana sull'etica protestante non ci dice se quei principi religiosi siano in sé veri o falsi: ci mostra l'influenza che hanno avuto all'interno di un determinato contesto storico-culturale. In questo senso, le ricerche compiute in un'ottica di sociologia (della conoscenza) mostrano necessariamente il carattere costruito dei prodotti culturali, ma così facendo non li relativizzano. Attraverso modalità “scientifiche” proprie (in un vecchio, ma sempre bel libro, Stark sosteneva provocatoriamente che la sociologia della conoscenza è

una disciplina scientifica [cfr. Stark 1967]), questa disciplina ci mostra il carattere contestuale e costruito dei prodotti culturali (del senso, direbbe Schutz), inserendoli nella bollente fornace di senso del più ampio contesto socio-culturale in cui sono stati prodotti. Non ha alcun carattere esaustivo, ma contribuisce alla nostra conoscenza complessiva. Si può pensare che reiterate, e sempre più elaborate, ricerche ci consentano di ricostruire, attraverso sintesi successive, l'unità di uno specifico contesto storico-sociale e, un po' per volta, l'intera sintesi della socialità umana? Il problema è complesso. Mannheim era fiducioso in una risposta positiva, ma era anche consapevole dei problemi che tale fiducia solleva. Ma indipendentemente da questa fiducia, che si può anche non condividere, rimane la prospettiva di una disciplina che contribuisce – mostrandone il carattere costruito, cioè legato a uno specifico contesto – non tanto a relativizzare il senso, ma ad aiutarci ad avere una conoscenza più ricca e articolata della società, e – perché no – a formulare progetti d'azione più "sensati".

* * *

Il libro è il risultato di un lavoro di riflessione e di ricerca, avviato qualche anno fa, da chi scrive, Franco Crespi, Paolo Jedlowski e Davide Sparti. Il comune riferimento alla fenomenologia – per Sparti filtrata attraverso gli studi del pensiero di Wittgenstein – ci portava inevitabilmente a confrontarci con l'ipotesi costruzionista e a provare a non darla per scontata. In diverse occasioni di incontro comune – convegni, seminari, ecc. –, ha preso progressivamente piede l'idea di affrontare la questione, provando a sviluppare una riflessione il più possibile sistematica sull'argomento, mossi anche dalla consapevolezza della presenza di un deficit di riflessione, profondo e diffuso: troppo spesso essere costruzionisti è esso stesso un presupposto "dato per scontato". Il convegno organizzato a Perugia il 18 e 19 dicembre del 2008, al quale ha partecipato la gran parte degli autori dei saggi qui presentati, ha costituito un momento importante nel quale mettere a punto il lavoro sviluppato in prece-

denza. Questo libro non costituisce quindi in nessun modo una raccolta di atti di convegno: semmai, al contrario, il convegno perugino è stato un luogo dove mettere a confronto criticamente le ipotesi precedentemente sviluppate e poi qui confluire. I miei più sentiti ringraziamenti vanno quindi, in prima battuta, agli amici Crespi, Jedlowski e Sparti, con i quali, devo dire, è stato divertente, oltre che istruttivo, avere un così bel periodo di frequentazione teorica su uno specifico problema. Vanno poi a tutti coloro i quali hanno voluto contribuire a questa iniziativa, portando il loro bagaglio di riflessione e di sapere. Ringrazio, infine, Vittorio Cotesta, coordinatore della sezione AIS “Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali”; Paolo Mancini, coordinatore del Dottorato di Ricerca in Teoria e Ricerca Sociale e Politica; Roberto Segatori, direttore del Dipartimento Istituzioni e Società per aver appoggiato e sostenuto il Convegno perugino. Il presente libro inaugura una nuova collana di testi – curata da RILES (RICerca sul LEgame Sociale) – intitolata “Legami sociali”. Mi fa piacere che essa si apra con un libro dedicato a questioni a monte di ogni ricerca che abbia a che vedere con lo studio dei legami sociali, e spero che questo sia di buon auspicio per il futuro della collana stessa.

Perugia, 2 settembre 2009