

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

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

Comitato Scientifico

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

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

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

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

Impaginazione: Francesco Montegiove

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2015

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

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

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. 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/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI (a cura di Gianmarco Navarini)

PAOLO JEDLOWSKI	
Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia	11
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale	33
MILENA MEO	
L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione	59
GIANMARCO NAVARINI	
Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino	77
PIER LUCA MARZO	
L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale	97

SAGGI

MASSIMILIANO GUARESCHI	
Guerra e scienze sociali: una relazione difficile	117

LAURA LEONARDI	
Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf	147
MARIA LUISA NICELLI	
Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro	173

TEMI IN DISCUSSIONE

IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

FRANCO CRESPI	
Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione	191
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
"Il coraggio e le precauzioni": sul rapporto tra modernità e secolarizzazione	201

LIBRI IN DISCUSSIONE

FRANCESCO ANTONELLI	
Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), <i>Durkheim cosmopolita</i> , Morlacchi, Perugia 2015.	213
SABINA CURTI	
Andrea Millefiorini (a cura di), <i>Prospettive sull'irrazionale nella riflessione sociologica italiana</i> , Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.	221
WALTER PRIVITERA	
Nino Salamone, <i>Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica</i> , FrancoAngeli, Milano 2015.	229
MICHELE SPANÒ	
Leonard Mazzone, <i>Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni</i> , Mimesis, Milano 2014.	235

<i>Abstract degli articoli</i>	239
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	245
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	249
<i>Note per curatori e autori</i>	251

AMBROGIO SANTAMBROGIO

Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale

Con i piedi fortemente poggiati sulle nuvole.

Ennio Flaiano

Introduzione

Il concetto di immaginario è stato usato in diversi sensi. Molte volte, anche nella letteratura scientifica recente, è stato in parte sovrapposto e confuso con quello di senso comune [cfr. Taylor 2004]. In questo testo, cercherò di proporre, alla luce di una riflessione da me avviata [cfr. Santambrogio 2013a; 2013b], una nuova interpretazione del concetto, utile a sostituire quello di ideologia e, tendenzialmente, a coprire il vuoto di senso che la cosiddetta crisi delle ideologie ha creato nella discussione politico-sociale contemporanea e nelle identità dei soggetti, siano essi individuali e collettivi. Così facendo, si apre la strada anche per dare un contributo ad un ripensamento della sinistra, a partire dalla possibilità di indicare uno sfondo comune di riferimento, capace di sostenerne l'identità sociale, in primo luogo, e politica, in secondo. Nel primo paragrafo, riprendendo velocemente una discussione di qualche tempo fa, verrà proposta una interpretazione della distinzione tra destra e sinistra, indicando il senso in cui entrambi i concetti sono ancora oggi utili ad interpretare la nostra realtà; nel secondo, dopo una breve presentazione del concetto di immaginario sociale, verranno enucleate alcune caratteristiche di un possibile immaginario sociale di sinistra e le modalità con cui esso può essere alla base di concrete politiche di sinistra.

1. La distinzione destrala/sinistra

1.1. Destra e sinistra categorie del moderno

Cosa è la sinistra? Come si distingue dalla destra? Personalmente ritengo che queste due domande abbiano ancora un senso, a partire per lo meno da una semplice constatazione empirica: esse sono ancora largamente usate nel linguaggio sociale e politico di tutti i giorni, ed essere di destra e di sinistra ha ancora un senso per milioni di persone. Non solo: ritengo anche che abbiano un senso anche rispetto al futuro. Penso infatti che sinistra e destra siano ancora capaci di rappresentare gran parte delle nostre aspirazioni, delle nostre aspettative e dei nostri interessi collettivi, a patto che passino attraverso un grande processo di rinnovamento, cosa che, del resto, è avvenuta ripetutamente nel passato.

Destra e sinistra sono categorie tra loro strettamente collegate. Sono nate insieme e, probabilmente, quando spariranno lo faranno insieme. Questa loro vicinanza e questo comune destino impongono di trovare qualcosa che le accomuni e qualcosa che, al tempo stesso, le distingua. Potremmo dire che destra e sinistra sono due diverse risposte ad una stessa questione, oppure due diversi atteggiamenti dentro uno sfondo comune. Ciò che le accomuna è il fatto che entrambe sono categorie della modernità. Difficile dire cosa esattamente sia e quando precisamente inizi la modernità. Mi sembra però che almeno tre aspetti sono importanti per capire questo passaggio epocale: la centralità che viene ad assumere il cambiamento sociale; l'affermazione della scienza e della tecnica; e, soprattutto, l'emergere del concetto di individuo. Se cambiamento, razionalità e individualismo sono caratteristiche del mondo moderno, esse sono allora comuni sia alla destra che alla sinistra. Perciò, se proviamo a dire che la sinistra è favorevole al cambiamento mentre la destra è conservatrice saremmo sulla cattiva strada: troppo facile trovare, nella storia di questi secoli moderni (ma anche nei giorni nostri), sinistre che vogliono conservare e destre che vogliono cambiare, e viceversa. Così come sarebbe facile trovare sinistre anti-individualiste e destre individualiste, e viceversa; sinistre che credono alla ragione e destre che puntano sugli aspetti irrazionali, e viceversa. Questi tre elementi non possono perciò essere usati come criteri capaci di identificare la sinistra per distinguerla dalla destra. Costituiscono piuttosto uno sfondo

comune di riferimento, tipico della modernità, dentro la quale, vedremo subito come, destra e sinistra si differenziano.

In particolare, il mondo moderno è quella realtà storico-sociale che mette al centro l'individuo con la sua autonomia. Anche se non è tema che qui può essere sviluppato, può essere utile fare qualche cenno sulla storia dell'individualismo moderno. Esso è un prodotto della storia europea, così come del resto la modernità: entrambi hanno origine in Europa e poi – soprattutto attraverso gli attuali processi di globalizzazione – si diffondono in tutto il pianeta. E, più in particolare e in estrema sintesi, esso è il risultato di un lungo processo di secolarizzazione dell'individualismo cristiano. Una delle caratteristiche essenziali già del cristianesimo primitivo è il suo costituirsi come sistema culturale incentrato sull'individuo. A differenza dell'ebraismo, infatti, il messaggio cristiano non si propone come la religione di un popolo, capace di occupare legittimandolo lo spazio politico: il cristianesimo è una religione che parla direttamente al singolo, indipendentemente dalle sue caratteristiche sociali, culturali e politiche. L'autonomia dell'individuo viene affermata su di un duplice piano: nel suo rapporto autonomo con la divinità, il credente viene liberato dal radicamento ascrittivo nella comunità, tipico ad esempio dell'ebraismo; nel suo rapporto con il "prossimo", egli gode di una autonomia potenziale che trova modo di dispiegarsi nel corso dei secoli. Individualismo e universalismo – per essere precisi, un universalismo acquisito attraverso l'individualismo: tutti, davanti a Dio, sono egualmente individui – sono tratti che segnano profondamente l'esperienza cristiana, attraverso tutta la sua storia, passando per la Riforma e arrivando sino all'individualismo laico moderno. Possiamo allora dire che la modernità è quel mondo che enfatizza l'identità individuale e sociale intesa come il risultato non solo delle condizioni costrittive entro cui l'individuo nasce, ma anche della sua autonomia. Destra e sinistra hanno a che vedere – in modo diverso – con questa autonomia.

Allo stesso modo, dentro la modernità, l'ordine collettivo non è più qualcosa di dato e di naturale. La grande filosofia politica moderna, dal XVI secolo in poi, è il tentativo, variamente articolato, di fondare razionalmente – cioè a partire anche dalla facoltà razionale degli individui – un potere sovrano indipendente: la ragione diviene sempre più la base di un ordine sociale che non proviene da Dio e che non ha il suo fondamento nella tradizione. La vita in comune non

appare più come qualcosa di naturale o di rispondente ad un disegno divino di salvezza: va essa stessa spiegata attraverso una riflessione sulla natura umana e sui motivi che spingono a trasformare un'ipotetica vita solitaria in vita collettiva. Non a caso nascono il concetto di società, che è anch'esso un prodotto del tutto storico e, in particolare, quello di società civile: la società (civile) è il luogo dove gli individui eguali e liberi costruiscono l'insieme delle loro relazioni, dove decidono di darsi una struttura politica che rappresenti le loro identità e provi a realizzare i loro interessi. Nello scorrere dell'evoluzione del mondo moderno si afferma sempre più la centralità delle relazioni sociali rispetto a quelle politiche: queste ultime diventano progressivamente una parte delle prime, e non hanno più il carattere esclusivo tipico delle società pre-moderne. La modernità è allora, nella sua essenza, una società di individui: i due concetti – società e individuo – sono la cifra costitutiva del moderno e rappresentano i nodi problematici entro cui si articola la complessa dialettica della nostra realtà.

Vediamo ora come destra e sinistra subiscono insieme questo processo di progressiva emersione della sfera sociale all'interno di quella politica e tentino, volta a volta in modo diverso, di rappresentarla. Se il mondo pre-moderno costituisce un ordine relativamente equilibrato, all'interno del quale ognuno occupa il suo posto e tutti i posti sono tra di loro armonizzati, ora, nella modernità individualizzata, la tensione tra individuo autonomo ed esigenza di ordine sociale rappresenta il nodo problematico cruciale da risolvere. Destra e sinistra costituiscono uno dei vocabolari più importanti capaci di esprimere questa tensione, quella cioè tra identità sociale e autonomia individuale.

1.2. Una ricostruzione storica

Destra e sinistra sono due categorie storiche, nate all'interno del mondo moderno. E, al tempo stesso, hanno assunto, nella loro storia ormai secolare, tante forme diverse, identificandosi con contenuti estremamente eterogenei, al punto da rendere assai difficile trovare un unico criterio di distinzione che sappia identificarle chiaramente. Devono allora essere distinti due livelli di indagine: quello storico deve dar conto del carattere aperto della distinzione, della sua elasticità, della capacità di entrambe le categorie di prendere forma in contenuti diversi; quello concettuale e definitorio deve identificare il livello di chiusura, di non

ulteriore adattabilità: perché, nonostante i molteplici contenuti che assumono, possiamo sempre distinguere destra e sinistra?

Iniziamo dal primo livello di indagine, quello storico [cfr. Gauchet 1994]. Destra e sinistra sono il prodotto della fine del mondo pre-moderno, della sua unità gerarchica. In un mondo segnato dal cambiamento, e nel quale l'ordine è sempre continuamente messo in discussione, il conflitto assume una natura endemica e destra e sinistra diventano progressivamente uno dei vocabolari massimamente capaci di esprimere, di dare un nome, a tale endemicità. In questo contesto, come vedremo, hanno anche dato un nome al desiderio di ricomporre l'unità infranta, di ricostituire un modello di società ideale, perfetta perché omogenea, senza conflitto. Rimane in ogni caso che, in prima battuta, queste due categorie sono l'espressione di un conflitto. La mia ipotesi è che il filo rosso che lega tale storia conflittuale sia la progressiva trasformazione di destra e sinistra *da categorie politiche a categorie sociali*, cioè a forme di identità collettiva. Per semplicità, seguiamo il percorso che la dicotomia ha avuto nella storia francese, particolarmente significativa per i nostri obiettivi.

La Francia costituisce il laboratorio dentro al quale si mette a punto un codice semantico che poi acquisterà una valenza pressoché universale. In effetti, proprio nella Francia di fine Settecento, la rottura con il mondo pre-moderno è così radicale da divenire essa stessa oggetto del conflitto politico. A partire da questo momento storico, possiamo identificare quattro tappe di sviluppo della diade destra/sinistra: 1. l'Assemblea rivoluzionaria; 2. le assemblee parlamentari, a partire dal 1815-1820; 3. l'affermazione di massa, con lo sviluppo dei partiti socialisti; 4. l'epoca delle contraddizioni radicali e del totalitarismo. Si tratta di un processo di progressivo allargamento della portata della dicotomia, come conseguenza dei processi di democratizzazione, di allargamento e di trasformazione della rappresentanza, di coinvolgimento di sempre nuovi soggetti sociali, il cui ingresso sulla scena politica scuote le fondamenta della società. Ogni passaggio da una fase all'altra è caratterizzato da un profondo cambiamento dei contenuti, ma, proprio attraverso tale trasformazione, la dicotomia, invece che perdere consistenza, aumenta la sua portata e la sua efficacia.

1. La prima volta che compare la distinzione è nei resoconti delle riunioni dell'Assemblea Rivoluzionaria nei primi anni dopo la rivoluzione, e serve ad identificare le posizioni di coloro che, raggruppati a sinistra, sono favorevoli

all'abolizione del diritto di veto del Re a differenza di coloro che difendono tale diritto regale. Inutile sottolineare l'importanza di tale prerogativa, che poteva influenzare notevolmente la discussione, selezionando cosa potesse essere oggetto di dibattito e cosa invece no. Al di là di questo momento, importante perché segnala la nascita di una distinzione, bisogna però dire che la filosofia rivoluzionaria è ancora una filosofia dell'unità. Le differenze presenti all'interno dell'Assemblea Costituente devono poter essere ricomposte nella prospettiva di rappresentare la volontà generale della Nazione. Come sappiamo, invece, destra e sinistra esprimono una scissione, una divisione conflittuale.

2. Questo fatto emerge per la prima volta nelle assemblee parlamentari all'epoca della Restaurazione. Nella contrapposizione tra monarchici e repubblicani – i primi ostili alla Carta Costituzionale, i secondi alla dinastia – si produce anche un centro, che cerca di salvare Carta e dinastia. L'affermarsi della dicotomia – che rappresenta le posizioni fisiche occupate dentro l'Assemblea – consente l'articolazione delle parti: abbiamo allora un'estrema destra e un'estrema sinistra, un centro-destra e un centro-sinistra. Appare così una delle grandi capacità simboliche della distinzione: essa permette di tenere insieme l'idea di un conflitto radicale e la scala continua di uno spettro suscettibile di essere scomposto e sfumato all'infinito. La contrapposizione si articola in un *continuum*: nei momenti di maggior conflitto, emergono i poli contrapposti e le posizioni si semplificano; in situazioni di minor tensione, le posizioni si sfumano e prendono la forma di un *continuum*.

3. La terza fase è quella decisiva. Con il dispiegarsi della rivoluzione industriale, l'avvento dei partiti socialisti, l'irrompere delle masse sulla scena politica e l'affermazione del suffragio universale, destra e sinistra diventano non più solo indicatori delle posizioni politiche occupate dentro al parlamento, ma vere e proprie identità sociali. Servono ora ad esprimere le grandi divisioni che attraversano la società e l'opinione pubblica. La divisione si afferma come tale, la radicalità del conflitto non sembra rendere possibili soluzioni intermedie, le parti sociali si rappresentano come mondi contrapposti e inconciliabili. La dimensione del conflitto progressivamente si astrae anche dai suoi elementi specifici, che possono di volta in volta mutare: destra e sinistra – parole che non coincidono più con un contenuto, ma che sempre più esprimono una pura distinzione – costituiscono

la semantica di un conflitto che rimane al di là delle singole questioni e delle specifiche forze in campo. Appare così la forza simbolica di questa distinzione, la sua capacità di esprimere una tensione – più o meno radicale – che permane indipendentemente dalle forme che assume. Questa capacità è uno dei motivi principali del successo della diade.

4. La radicalizzazione di tale conflitto trova la forma massima nel Novecento, a partire dal primo dopoguerra. In un'epoca di profonda crisi, destra e sinistra riescono addirittura a identificare un desiderio di ritorno all'unità perduta, e lo fanno, significativamente, riproponendo quella divisione che la ricerca dell'unità vorrebbe cancellare: fascismo e comunismo sono l'espressione conflittuale di questo desiderio. La promessa rivoluzionaria di un ritorno all'unità, non importa se nelle vesti di una società senza classi o di una nazione che ritrova la sua coesione, caratterizza la nuova forma delle divisione politica. In un certo senso, possiamo dire che la vittoria della democrazia è la vittoria della divisione sull'unità.

Ricapitolando, si possono identificare tre ragioni che spiegano il successo storico della diade: 1. permette di esprimere un antagonismo radicale e, insieme, uno spettro di posizioni che può essere articolato all'infinito, dando così voce all'esigenza di esprimere sia la radicalità delle posizioni che la possibilità delle mediazioni; 2. riesce ad esprimere le principali macro-divisioni sociali interne ad una collettività; 3. sostiene il bisogno di identificazione collettiva. In quanto capaci di sostenere identità, destra e sinistra sono tradizioni che agiscono a livello psicologico e sociale, la cui applicazione al contesto è chiara e comprensibile da parte degli attori sociali, proprio perché fungono da *schemi di interpretazione pre-codificati*, che vengono anticipati all'oggetto di analisi. Inoltre, l'affermazione della diade vede la sua trasformazione da categoria meramente politica a categoria che supporta le identità collettive e ne identifica la rispettiva posizione politica. Il suo sviluppo segue così in parallelo quello del carattere tipico del mondo moderno: l'emergere progressivo della dimensione sociale, intesa come luogo prioritario dove si gioca la complessa e conflittuale dinamica delle relazioni intersoggettive. Occorre ora affrontare la questione teorica: dentro questa storia così complessa e articolata, è possibile identificare un criterio di distinzione univoco?

1.3. Una proposta interpretativa

Come sopra brevemente detto, destra e sinistra sono categorie del moderno e ne esprimono l'intrinseca natura conflittuale, la sua inconciliabilità, la sua apertura. Tutto ciò è in gran parte legato alla natura dell'individualismo moderno. In effetti, la rivoluzione della modernità è la rivoluzione dell'individuo. Tale rivoluzione è possibile solo se il soggetto, individuale e sociale, pone a se stesso il compito della propria identificazione, diventando autonomo. Egli non è più definito come nel passato da una organizzazione gerarchica che mette in primo piano l'insieme. Perciò, se la modernità è una realtà abitata potenzialmente da soggetti autonomi, sono poste le premesse per una situazione in cui appare il compito ineludibile della ricomposizione tra particolarità e universalità, in cui quest'ultima non è data per scontata. Per una situazione, appunto, instabile: la modernità è una realtà conflittuale perché è una società di individui. La distinzione destra/sinistra e il suo successo devono allora essere spiegati a partire dalla problematicità della nozione di individuo.

La mia idea [cfr. Santambrogio 1998] è che destra e sinistra rappresentano due modi diversi di pensare la scissione individualistica che costituisce la modernità e, di conseguenza, due concezioni diverse di pensare il conflitto tra particolare e universale. Più semplicemente e direttamente: costituiscono due modi diversi di pensare l'individuo. Per la sinistra deve essere possibile avere un punto di vista esterno con cui vedere l'individuo; per la destra, invece, il criterio è sempre di tipo interno. Vediamo meglio. Si è sopra detto che la modernità coincide con la capacità di autodeterminazione dell'individuo. Ebbene, tale autodeterminazione per la sinistra è possibile in forza di una critica che la fa emergere dal dato, sentito come limitante; per la destra, al contrario, coincide con un dato da portare alla luce. Per la sinistra, l'individuo si realizza superando ciò che è; per la destra, conformandosi a ciò che è. L'etica della sinistra muove da un superamento della dimensione fattuale, quella di destra dalla sua valorizzazione. Da una parte, il criterio universale è pensato nella prospettiva del superamento dei limiti che di fatto costringono l'individuo; dall'altra, come un criterio di fatto, ineludibile e che deve essere riconosciuto. La vera soggettività del soggetto è per la sinistra qualcosa che sporge continuamente dal soggetto reale. Per la destra, invece, qualcosa che coincide con il soggetto reale.

In sintesi: il soggetto è, per la sinistra, qualcosa che deve diventare e che ancora non è, un compito a se stesso. Per la destra, qualcosa che è e che deve essere riconosciuto come tale. I contenuti – cosa deve diventare l'individuo, per la sinistra; cosa invece è, per la destra – cambiano, naturalmente. Ma tutte le destre e tutte le sinistre sono sempre un tentativo di dare – in modi diversi – un'identità al soggetto, in un mondo in cui tale identità non è data una volta per tutte dall'appartenenza a un determinato livello della gerarchia sociale. Si può fare qualche semplice esempio. La classe coincide con il riconoscimento di una condizione parziale da superare, mentre la nazione si presenta come qualcosa di naturale, di dato. La stessa cosa vale per la distinzione tra umanità e razza; tra egualitarismo e meritocrazia; tra giustizia e forza. I primi tre termini (umanità, egualitarismo, giustizia) indicano qualcosa che deve essere realizzato, che viene sentito come il possibile punto di arrivo di un percorso attraverso il quale l'individuo prova a realizzare la sua essenza profonda, diventa quello che è. Gli altri tre termini (razza, meritocrazia, forza) esprimono dimensioni di fatto, dati della natura e/o della realtà cui è inutile e controproducente contrapporsi: l'individuo si realizza riconoscendo quello che è, non ciò che può diventare. Proprio per questo, ad esempio, la sinistra fatica ad essere meritocratica, proprio perché pensa non basti il riconoscimento di un merito, quindi di un dato, per giustificare una disegualianza (di reddito, di *status*, di potere, ecc.).

Quelli sopra citati sono tutti contenuti che destra e sinistra hanno dato alla questione di fondo: chi è l'individuo? Cosa lo caratterizza? Tali domande possono essere più chiaramente formulate in questo modo: dove inizia l'individuo, la sua autonomia? Quanto, e fino a dove, io sono ciò che sono, nelle mie caratteristiche soggettive e sociali che devono essere riconosciute (destra), e quanto invece sono ciò che posso diventare, nelle mie possibilità che devono essere realizzate (sinistra)? C'è un fondo di solitudine tragica alla radice di questa decisione. Ognuno di noi può evitarla, a patto però di dimenticare, o ignorare, il compito di affrontare la propria determinazione, affidandola completamente ad una dimensione che può essere religiosa, sociale, comunitaria (sono un credente, un padano, un rivoluzionario, ecc.). Si tratta di un compito che si pone su un fondo oscuro e incerto, insondabile: cosa mi assicura, nel momento in cui traccio il segno che identifica il confine tra la mia autonomia (ciò che vorrei essere) e la mia dipen-

denza (ciò che sono) che io non stia facendo un torto, volta a volta, alla mia datità oppure alle possibilità che essa contiene, che da essa sporgono?

Per la sinistra, questo il punto, deve essere possibile una società nella quale l'individuo possa diventare ciò che può diventare. Ne abbia gli strumenti, le possibilità. Si pensi, ad esempio, all'importanza che ha per tutta la sinistra l'educazione, intesa come un mezzo per chiarire ad ognuno le reali possibilità implicite nella sua condizione, che non è detto gli siano del tutto trasparenti. Per fare un esempio recente, si pensi al recente concetto di *capability* elaborato da Sen, secondo me un ottimo esempio di concetto di sinistra.

La distinzione non è tra idealismo e realismo, per lo meno se diamo a questi termini il significato di senso comune. La sinistra, cioè, non è idealista mentre la destra, al contrario, è realista. La differenza vera è che la prima pensa – deve pensare, per poter essere se stessa – a condizioni future tali da consentire la auto-realizzazione del numero più alto possibile di individui, e poi, magari, può anche cercare di realizzare tali condizioni in maniera realistica, utilizzando i mezzi a disposizione e valutando bene la possibilità di articolare tra di loro vari obiettivi. Idealismo e realismo, se intesi come atteggiamenti nei confronti delle possibilità d'azione, non sono per nulla l'elemento discriminante. La destra, cioè, non è caratterizzata intrinsecamente da quel buon senso che ci consiglia a non osare troppo. E la sinistra non necessariamente è cieca nei confronti dei vincoli che ci provengono dalle cose esterne, dalla "realtà".

Destra e sinistra sono una risposta sociale – in forma di paradigmi, di vocabolari collettivi, di rappresentazioni condivise – al problema dell'identificazione dell'individuo nella società moderna. Esse si connotano come due diversi atteggiamenti rispetto a tale questione: per la destra, l'individuo deve essere così perché è così; per la sinistra, anche se è così, deve – può – essere diversamente. Attraverso una forma – il diverso modo di affrontare la medesima questione – producono contenuti, senza mai coincidere con essi. Danno così forma alla modernità perché identificano modalità diverse con cui dare un contenuto all'individuo e, di conseguenza, interpretare il rapporto tra individuo e società, tra particolare e universale. Così facendo, producono identità, che si costituiscono a partire dai contenuti che volta a volta vengono identificati. Ad esempio, l'identità di classe è una identità tipicamente di sinistra: identifica il confine superando il quale l'in-

dividuo può diventare se stesso, al di là di ciò che è, ponendogli un compito da riconoscere e da realizzare. Ma la sinistra non coincide con questo specifico contenuto, e la classe non è la sola identità collettiva che essa ha costruito e che potrà costruire in futuro. Ogni contenuto – e ogni identità collettiva ad esso legata – è sempre e solo una risposta parziale alla domanda fondamentale sopra evidenziata: dove inizia l'individuo, la sua autonomia?

Certo, molti di questi contenuti possono presentarsi come una risposta definitiva alla domanda, e costruire così identità sociali che appaiono chiuse, definitive, totalitarie. Ed è questo il vero rischio dell'apertura: la corsa affannata e precipitosa verso una nuova chiusura. Rischio che non può essere escluso né per la destra né per la sinistra. Le identità sociali – qui intese come risposte parziali alla domanda fondamentale sulla natura dell'individuo – non hanno però una funzione solo negativa, di possibile chiusura. In un certo senso, solo a partire da ciò che siamo “indipendentemente” da noi – le nostre appartenenze sociali – possiamo porci la domanda su ciò che realmente siamo. L'autonomia è sempre qualcosa che sporge da una datità, e senza quest'ultima non si darebbe neppure: il problema è il rapporto tra i due aspetti, tra ciò che riconosciamo essere le dimensioni che ci determinano e ciò che riconosciamo come ambito della nostra possibile autonomia. In un certo senso, non è possibile né una totale autodeterminazione (il sogno impossibile dell'uomo nuovo, così come viene dipinto nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx) né una totale mancanza di autonomia (l'incubo tipicamente moderno raccontato in *1984* di Orwell). Mi si conceda, a questo proposito, una citazione che non è né di destra né di sinistra, ma che bene identifica questa tipica tensione moderna. Goethe nel Faust scrive: “chi si affatica in un tendere perenne, costui lo possiamo salvare”.

1.4. Una nuova fase?

Nel frattempo, siamo andati oltre le quattro tappe sopra delineate. Il nuovo secolo ha portato nuove sfide e nuove avventure per l'esperienza umana. In questo contesto, quali cambiamenti hanno subito, e stanno subendo, le nozioni di destra e di sinistra? In effetti, qualcosa di profondamente nuovo è avvenuto, a partire dai processi di globalizzazione. La dimensione politica, tradizionalmente

incarnata nello Stato-nazione, ha subito, sia al suo interno che al suo esterno, nuovi processi di ridimensionamento. Non sto assolutamente sostenendo che la politica abbia perso la sua funzione e che si sia davanti alla cosiddetta fine della politica. La mia idea è che alcune funzioni decisive, una volta appannaggio della sfera politica, oggi sono finite altrove. In particolare, sono ora il prodotto, più o meno consapevole, di processi sociali e collettivi. La politica è sempre più raffigurabile, come ormai pensa la gran parte delle scienze sociali, come una funzione interna ai sistemi sociali, insieme alla religione, al diritto, all'arte, ecc. Una prima linea di lettura da tener presente è, quindi, l'idea per cui anche destra e sinistra diventano sempre più categorie sociali e sempre meno dimensioni politiche in senso stretto.

Insieme a questo progressivo divenire centrale della società rispetto allo Stato, l'altra tendenza significativa che copre tutto il processo sopra studiato è una tendenza all'astrazione. In un primo tempo, destra e sinistra servivano ad indicare solo e semplicemente posizioni concrete occupate dai parlamentari dentro le assemblee: c'è chi siede a destra e chi siede a sinistra. Poi, diventando strumenti per identificare identità collettive, perdono tale concretezza per diventare più astratte e generalizzanti. Ora tale processo di astrazione sta subendo ulteriori sviluppi, *svincolando le nostre due categorie dalle identità collettive*. Se osserviamo bene la nostra realtà, è difficile trovare soggetti sociali che si identifichino strettamente con una delle due categorie, la cui identità sia intrinsecamente di destra o di sinistra. Sicuramente non lo è più la classe operaia, qualunque cosa si intenda con questo termine. Ma anche gli altri ceti sociali – i ceti medi, i professionisti, gli imprenditori, il ceto impiegatizio, i commercianti, gli artigiani ecc. – non sono più necessariamente di destra o di sinistra, ma articolano la propria posizione sociale in maniera autonoma e spesso sempre più imprevedibile. Non si tratta solo del loro comportamento elettorale, che del resto, come molte ricerche empiriche dimostrano, segue questa stessa tendenza. Sto parlando di qualcosa di più profondo e radicale, che va al di là del voto e che riguarda il modo con cui ci si pone davanti alle questioni cruciali del nostro tempo, il multiculturalismo, i diritti, l'equità sociale, l'ambiente, lo sviluppo, la redistribuzione delle risorse, ecc.

Voglio proporre allora l'idea per cui siamo davanti ad una *quinta fase*, in cui le nostre due categorie non identificano più identità sociali ben definite, ma, astraendosi e generalizzandosi, sono diventate universi simbolici a disposizione di soggetti che, volta a volta, possono variamente attingere a tali bacini valoriali, ideali e culturali. In questa direzione, mi sembra utile introdurre il concetto di *immaginario collettivo*. Visione del mondo, ad esempio, è una nozione che porta con sé l'idea di una dimensione relativamente coerente, compatta e organica, capace appunto di presentarsi come il punto di vista di qualcuno contrapposto a quello di qualcun altro. Ritengo, al contrario, che il processo di astrazione subito da queste due categorie le abbia sollevate da tale esigenza di coerenza e compattezza: più che visioni del mondo vere e proprie, oggi esse sono enormi contenitori di idee, non necessariamente coerenti tra di loro, prodotte da soggetti sociali tra di loro diversi e, a volte, anche in conflitto reciproco, in grado di essere variamente utilizzate da più soggetti e a diversi livelli. Il miglior esempio di tale fenomeno è il variegato arcipelago del *new-global*, che contiene al suo interno posizioni difficilmente conciliabili e che non può essere definito un soggetto sociale in senso stretto. Occorre perciò ora, per seguire questa pista, vedere se e come può essere identificato un immaginario di sinistra, quali soggetti collettivi contribuiscono al suo sviluppo e quali possono maggiormente utilizzarlo.

2. *Utopia senza ideologia. Per un immaginario sociale di sinistra*

2.1. *Il problema*

Cos'è un immaginario sociale? Per rispondere a questa domanda, occorre porsi la questione del pensiero collettivo. In senso stretto, è sempre e solo l'individuo in grado di pensare: la società non pensa. Bisogna però riconoscere che i nostri stessi pensieri sono enormemente influenzati dal fatto di appartenere a determinati gruppi sociali, al punto che può diventare difficile separare ciò che è un reale prodotto della nostra autonoma capacità di pensiero da quella che è la mera riproposizione di una idea collettiva, separare produzione e riproduzione. Il secondo aspetto, la riproduzione del pensiero condiviso, consente alle società

e ai gruppi sociali di permanere nel tempo: essere, ad esempio, tedeschi invece che italiani implica una serie di modi di pensare, anche stereotipati, che rendono riconoscibili gli uni agli altri, indipendentemente dal singolo tedesco o italiano che possiamo avere davanti a noi. Il primo aspetto, la produzione di pensiero, consente alle società di cambiare. Sempre potenzialmente: occorre, infatti, vedere se e come le nuove idee hanno la capacità e la possibilità di realizzarsi concretamente, scalzando e sostituendo quelle vecchie. Oggi il servizio militare, per fare solo un banale esempio, in Italia non è più nemmeno obbligatorio, ma chi scrive ricorda bene un passato non lontano in cui chi voleva obiettare veniva considerato un criminale e incorreva in una pesante sanzione penale. E ricorda bene il lungo, conflittuale e non scontato processo sociale che ha portato dalla situazione di allora a quella odierna.

La mia idea è che per immaginario sociale si deve intendere una specifica forma di pensiero collettivo, che deve essere distinta da altre, come i miti, il senso comune, la religione civile, l'ideologia e l'utopia. Secondariamente, vorrei sostenere che oggi destra e sinistra costituiscono immaginari sociali e non più ideologie. Infine, vorrei elencare alcuni contenuti caratteristici dell'immaginario sociale di sinistra.

2.2. Dall'ideologia all'immaginario

Come abbiamo visto sopra, esistono diverse forme di pensiero collettivo. Alcune sono così importanti e significative che, probabilmente, segnano tutta la storia dell'umanità, indipendentemente da ogni specifico periodo storico. Basta fare solo l'esempio dei miti. Anche il senso comune è però presente in tutte le società. In genere, in sociologia per senso comune si intende ciò che tutti sanno e che tutti danno per scontato e che, proprio per questo motivo, fornisce il sapere di base che muove il comportamento collettivo. Per quello che riguarda la nostra discussione, possiamo soffermarci soprattutto sui concetti di ideologia e di utopia, poiché sono quelli che più da vicino riguardano la riflessione sulla sinistra e sul concetto di immaginario sociale di sinistra.

La storia del concetto di ideologia è particolarmente importante, perché ripercorre significativamente le tappe di sviluppo e di affermazione della diade destra/

sinistra [cfr. Mannheim 1957; Eagleton 1993]. Tale concetto viene introdotto in epoca illuminista, in una formulazione che possiamo chiamare, riprendendo la nota ricostruzione fatta da Karl Mannheim, *concezione particolare* dell'ideologia. L'illuminismo crede che attraverso la ragione l'uomo possa superare i vecchi miti che avevano da sempre obnubilato la sua capacità di discernere il vero dal falso. Usando la ragione, posso allora smascherare l'errore altrui, che sia fatto in buona fede o meno. Chi è in errore è ancora sottoposto ai quei miti, a quelle false rappresentazioni, da cui può e deve liberarsi. Possiamo parlare di concezione particolare dell'ideologia perché l'errore da smascherare è l'espressione di una soggettiva incapacità di vedere il vero. Chiunque però, poiché tutti gli uomini sono razionali, può, se ben indirizzato, rendersi conto del proprio errore. Ideologico è dunque un pensiero distorto che si arrende davanti all'evidenza razionale.

Con lo sviluppo della società e, soprattutto, con l'emergere del conflitto tra classi contrapposte, il concetto di ideologia cambia di significato. Ora ideologico diventa il pensiero del proprio avversario sociale. Egli è in errore non perché soggettivamente sia preso da miti o da false credenze, ma perché egli ha fatto proprie le idee che caratterizzano la sua classe sociale di appartenenza. Si parla così di *concezione totale* dell'ideologia. L'errore non è più soggettivo in senso stretto, ma da collegare ad una posizione sociale che è in sé sbagliata. Si tratta della nozione di ideologia, in estrema sintesi, introdotta da Marx. Dal punto di vista proletario, il borghese è incapace di pensare correttamente, e tutta la sua concezione del mondo deve essere smascherata. Compito del conflitto di classe, che è un conflitto tra diverse e opposte concezioni del mondo, è proprio quello di liberarsi dalle false rappresentazioni ideologiche di cui la borghesia è portatrice, che sono uno strumento decisivo del suo dominio di classe, per sostituirle con la visione proletaria del mondo. Ideologica è allora una concezione del mondo, quella borghese, che pur essendo particolare, poiché è appunto la concezione di una singola classe, che rappresenta il suo specifico modo di vedere le cose, si presenta come universale, cioè come quella vera e indiscutibile per tutti. E lo fa per perpetuare il dominio borghese-capitalistico.

Ora perciò la nozione di ideologia esprime la ricerca di una verità che non è più raggiungibile attraverso un sapere razionale e universale disponibile a tutti, quanto piuttosto attraverso un conflitto tra diverse concezioni del mondo,

ognuna espressione di diverse e contrapposte classi sociali. Sempre attraverso il dispiegarsi del conflitto sociale, la nozione di ideologia cambia però nuovamente. Contro Marx, e il marxismo in generale, si oppone un'idea semplice e radicale: perché proprio la concezione del mondo proletaria è quella giusta? Cosa dà a questa classe il privilegio della verità? Non è anch'essa una delle classi sociali e la sua posizione non è anch'essa, inevitabilmente, particolare, esprimendo non l'interesse di tutti, ma solo quello suo specifico? Detto questo, così come il proletario può smascherare il borghese – con l'argomento che la sua posizione esprime una specifica posizione nel mondo, non quella di tutti – allo stesso modo, e con gli stessi argomenti, il borghese può smascherare il proletario. La tecnica dello smascheramento si diffonde tra tutti i ceti e le classi e alla fine le singole concezioni del mondo appaiono per quelle che realmente sono: l'espressione di soggetti sociali specifici e particolari, nessuno dei quali può legittimamente provare ad imporre la propria posizione come quella vera a tutti gli altri. Si passa così da un uso particolare della concezione totale ad un suo *uso generale*: la concezione totale dell'ideologia viene usata da tutti.

Con quali risultati? Se tutto è ideologico, niente è più ideologico e non è più possibile distinguere il vero dal falso. Conservatorismo, liberalismo e socialismo – in estrema sintesi e rimanendo sempre fedeli alla ricostruzione mannheimiana – sono le tre grandi ideologie moderne ed ognuna rappresenta la concezione del mondo di una specifica classe sociale, rispettivamente nobiltà, borghesia e proletariato. Esse sono visioni del mondo relativamente coerenti, ben organizzate, capaci di costituire un modo di vedere il mondo e la realtà quasi nella sua totalità. Capaci di sostenere l'identità individuale e collettiva di milioni di individui. Ora, invece, come esito di un conflitto sociale che non risparmia nessuno e nulla, tutte le concezioni appaiono parziali e nessuno più detiene la verità, né può pensare di raggiungerla. Non c'è più, dentro la società, un punto di vista privilegiato da cui indicare a tutti la retta via. Già a partire dal primo dopoguerra si inizia a parlare di fine delle ideologie, proprio nel senso appena esposto. Le cosiddette ideologie totalitarie, quelle fascista, nazista e comunista, non sono in senso proprio ideologie: infatti, non esprimono la tensione tipica di un conflitto tra soggetti sociali diversi, quanto piuttosto, all'interno di un mondo disincantato e confuso, il bisogno di una nuova unità, senza conflitti e senza incertezze. Un bisogno che

è espressione di una “fuga dalla libertà” e che produce i risultati a tutti noti. La questione della fine delle ideologie riappare ripetutamente dentro la storia sociale e politica del secolo scorso e va di pari passo con la grande trasformazione sociale che caratterizza il secondo dopoguerra: la fine, o per lo meno l'indebolimento, delle grandi identità sociali, quelle che abbiamo sopra visto caratterizzare la terza fase della storia di destra e sinistra. Insieme alla fine delle ideologie, sembra scomparire anche la possibilità di un'utopia, cioè l'idea di un mondo migliore. Sembra venir meno la spinta propulsiva al cambiamento sociale e la forza di idee per le quali valga la pena mettersi in gioco. Sembra scemare quel sogno illuminista e moderno per cui è possibile realizzare dentro questo mondo una realtà relativamente più giusta. Fare i conti con il *relativismo* che si viene così a produrre è ancora una delle grandi sfide della nostra realtà attuale. In un mondo in cui si spera che nessuno possa pensare di detenere la verità – non perché è più razionale degli altri e non perché appartiene a quel gruppo sociale che più degli altri è capace di vederla – è ancora possibile un'utopia, l'idea di un'emancipazione collettiva che provi a realizzare il sogno dell'autorealizzazione individuale?

Andiamo per gradi. Il primo passo è che nessuno deve più pensare di poter tornare a quel mondo fatto di certezze che aveva caratterizzato la prima modernità, diciamo almeno sino al secondo dopoguerra. Non esiste più un punto di vista completamente privilegiato, da cui poter dettar legge agli altri. Ma questo non deve voler dire relativismo totale. Vediamo, tenendo fermamente salda questa idea, di fare ulteriori passi in avanti. Come abbiamo visto, lo sviluppo e l'affermazione della diade destra/sinistra sono spiegabili attraverso un processo di progressiva generalizzazione. Da categorie che distinguono concretamente le posizioni occupate dai parlamentari dentro le assemblee diventano “ideologie”, capaci di sostenere le identità di interi gruppi sociali. Lo stesso processo di generalizzazione opera anche oggi, producendo lo svincolamento delle grandi strutture simboliche di destra e sinistra da specifici e concreti gruppi sociali. Al concetto di ideologia, come sopra anticipato, propongo perciò di sostituire quello di immaginario sociale.

Un immaginario sociale è un enorme deposito di idee, rappresentazioni, visioni del passato, del presente e del futuro che si è andato producendo attraverso il contributo di innumerevoli gruppi sociali, ognuno dei quali ha portato il pro-

prio contributo in maniera spesso inavvertita e inconsapevole. Fondamentale, in questa direzione, è stato, ed è, il ruolo dei movimenti sociali. Sulla ricchissima eredità lasciata dal movimento operaio, con la sua storia secolare, si sono innestati contributi provenienti da sensibilità nuove ed eterogenee, che hanno da un lato fatta propria tale eredità, dall'altra l'hanno superata, compiendo significativi passi in avanti. Se pensiamo alla storia italiana, ma anche ovviamente a tutta la storia del secolo scorso, vediamo bene come, a partire dagli fine degli anni cinquanta, i movimenti giovanile, studentesco, femminile, pacifista, ecologista, new-global e tutta quell'enorme fermento di piccoli e a volta sconosciuti gruppi locali o monotematici abbiano profondamente e definitivamente cambiato il punto di vista simbolico della sinistra in Italia. Possiamo parlare allora del lento, ma inesorabile costituirsi di un immaginario sociale di sinistra, composito, denso, eterogeneo e a volte contraddittorio, in grado però di costituire il grande bacino di idee cui possa attingere la prospettiva di un mondo migliore. Certo non si tratta più di una concezione del mondo omogenea e coerente, come era un'ideologia, né esiste un soggetto sociale che ne sia il portatore principale e prioritario, come ha fatto in passato la classe operaia. Si tratta però di una dimensione simbolica maggiormente in sintonia con i nostri tempi, capace, in un mondo senza ideologie, di non cancellare per sempre l'utopia.

Vediamo alcune caratteristiche dell'immaginario in quanto tale, che lo distinguono dalle ideologie. Come abbiamo brevemente visto, c'è alla base un diverso processo di costruzione del pensiero collettivo. Mentre l'ideologia è un prodotto simbolico che si riversa dalla politica, e dai suoi attori, sulla società, l'immaginario è un prodotto autonomo della seconda. Esso è un insieme assai poco coerente di valori, idee, simboli, aspirazioni, molto eterogenee e differenziate, prodotte da soggetti sociali anche molto diversi tra loro. La scarsa coerenza è significativamente correlata al fatto che non esiste un unico soggetto di riferimento – come poteva essere la classe – che si faccia portatore di uno specifico immaginario. Possono riferirsi ad esso soggetti individuali e sociali assai diversi tra loro e non è detto che i soggetti più tradizionalmente di sinistra, sempre per restare al nostro esempio, ne siano i più convinti sostenitori.

Inoltre, l'immaginario non è quasi per nulla un sistema logicamente elaborato. La teoria sociale e politica, in quanto diretto frutto del lavoro di pensatori

impegnati nella sua elaborazione, dovrebbe in genere avere un buon grado di coerenza logica: la messa in luce di difficoltà che contiene coincide con l'evidenziazione di contraddizioni presenti al suo interno. Nella elaborazione di teoria sociale e/o politica, inoltre, non occorre – o meglio non si dovrebbe – fare riferimento a categorie di appartenenza. L'ideologia, pur non avendo bisogno della stessa rigida coerenza logica, assumeva però la forma di un sistema di pensiero relativamente coeso e organico, le cui componenti dovevano raggiungere una certa omogeneità e coerenza [cfr. Santambrogio 2001]. Tutto questo viene meno con l'immaginario. Se anch'esso mantiene una notevole capacità di strutturare con forza l'esperienza quotidiana, viene però meno la sua possibilità di costituirsi come un vero e proprio sistema di pensiero, anche solo relativamente coerente. Il processo di modernizzazione, da questo punto di vista, non sembra ridurre la dimensione immaginativa e “fantastica” dei soggetti sociali: al contrario, la dilata e la espande. Essa diviene una prerogativa diretta di tutti quei diversi soggetti sociali, che, diventando volta a volta protagonisti, si dotano autonomamente di propri specifici modelli culturali. Si pensi al modo del tutto originale e diretto con cui i movimenti giovanili hanno tradotto il pensiero di alcuni teorici di riferimento, in un modo che, comunque lo si intenda, non porta di certo a costituire una nuova ideologia. In effetti, è del tutto improprio dire che esiste un'ideologia ambientalista, giovanile, femminile, pacifista, animalista, no-global: in questo uso linguistico, “ideologia” diventa sinonimo di “modo di pensare”, perdendo ogni sua specificità. All'interno di ognuno di questi nuovi “modi di pensare” albergano a volte aspirazioni, ideali, valori, simbologie collettive talmente eterogenee da far pensare che non esista una vera e propria identità collettiva e ad essi fanno riferimento, allo stesso modo, soggetti sociali spesso molto diversi tra loro. Si tratta di una nuova forma di “incantamento”: progressivamente, si va costruendo un insieme di idee che sembra galleggiare sopra la testa degli uomini, i quali attingono da tale insieme aspetti, aspirazioni e rappresentazioni che danno un senso senza richiedere necessariamente quella ragionevolezza che dovrebbe legare tra loro idee che guidano l'azione.

Non si tratta però di un insieme irricognoscibile, senza identità. I diversi valori che costituiscono, ad esempio, l'immaginario di sinistra sono pur sempre di sinistra per i motivi sopra esposti e, nonostante possano apparire a volte tra

loro in contraddizione e incoerenti, i soggetti sociali che fanno riferimento ad essi li vedono come parte, pur se problematica, della loro identità. Un maggior senso di equità, il valore dell'eguaglianza, la centralità della fraternità, la difesa dell'ambiente, un nuovo modo di fare "comunità", la lotta per i diritti civili, la critica al consumismo, il bisogno di meritocrazia in un mondo corrotto, la difesa della pace e la non violenza, un senso forte di legalità, la necessità di ampliare le aree del riconoscimento reciproco, una nuova spinta localistica, sono tutti aspetti cui si aderisce volta a volta senza chiedersi se siano di fatto tra loro compatibili e come. La coerenza interna, e la coerenza dei fini intermedi che dovrebbero avvicinare al fine ultimo, non sono requisiti essenziali delle nuove forme di immaginario collettivo. Ancora di più: il fine ultimo sembra svanire nella sua riconoscibilità in maniera così evidente da far venir meno ogni forma di escatologia. Non c'è più nessuna società comunista alla fine della storia. L'immaginario indica un altrove non identificabile, un "non luogo" che sembra assumere bene la forma dell'utopia, nel senso più classico e letterale del termine.

Esso, inoltre, non ha la naturalità degli immaginari mitici, perché è evidente il suo carattere artificiale, costruito, scelto. I valori che lo compongono, e le immagini di cui si nutre e con le quali si rappresenta, sono sotto gli occhi di tutti e sono passibili di una scelta concreta. Il suo carattere prodotto è evidente, più evidente di quanto non lo sia per i miti, o per le ideologie: tutti sappiamo, ad esempio, qual è la natura della rivoluzione alimentare proposta da *slow food*, quali sono i soggetti che l'hanno iniziata, quali l'hanno sviluppata e quali l'hanno fatta propria. Non c'è niente di "mitico", in senso proprio, in questa nuova idea di ritorno alla semplicità contro l'individualismo consumista. Se è consentito l'ossimoro, si tratta di un "mito costruito": "mito" perché porta in parte con sé una capacità attrattiva e simbolica che solo i miti hanno; "costruito", per i motivi che sopra si dicevano, e cioè la sua visibilità, il fatto che diviene oggetto di una scelta consapevole, che sta in alternativa ad altri miti, ecc.

Come abbiamo già visto, alcuni accostano il termine di immaginario a quello di senso comune [cfr. Taylor 2005]. Si tratta però di due cose del tutto diverse. Nell'immaginario è presente una dimensione creativa assente in quella di senso comune. L'immaginario è il risultato di un desiderio che si concretizza riflessivamente in valori, immagini del mondo, aspirazioni, rappresentazioni collettive:

si tratta di un universo simbolico estremamente creativo e mobile, sottoposto ad un cambiamento del tutto diverso da quello, assai più lento, invisibile e irriflesso, che caratterizza il senso comune. In più, e forse è questa la differenza fondamentale, l'immaginario non è il cemento della quotidianità, il software di base invisibile e nascosto che tutti danno per scontato: al contrario, è perfettamente visibile e, proprio per questo, è usato al fine del cambiamento sociale.

Alle spalle dell'immaginario, agisce la fantasia creativa mossa dal desiderio di correggere un mondo che non soddisfa a partire da esigenze concrete, da bisogni che emergono direttamente dai vissuti. Come dice bene Jedlowski, mentre il senso comune “è un meccanismo finalizzato a ridurre l'incertezza”, l'immaginario “non riduce le nostre incertezze: ci arricchisce, ma l'incertezza, se mai, con ciò si moltiplica” [Jedlowski 2008, 236]. In un certo senso, è, come pensava Sartre, l'espressione della libertà umana di trascendere la realtà; espressione che, secondo quanto qui si sostiene, in parte diversamente da Sartre, è in relazione ad uno specifico contesto storico come l'attuale e alla particolare struttura della stratificazione sociale in esso presente. L'immaginario, in effetti, contiene al tempo stesso una chiusura (in questo è riconoscibile) e una apertura (in questo è “incoerente”): con la prima, identifica uno spazio, anche se ampio (in fondo molto più ampio di quello delle ideologie), entro il quale collocare le proprie scelte; con la seconda, dà a questa chiusura un carattere sempre incerto e provvisorio.

In effetti, da un lato, come sopra già detto, l'immaginario è sufficientemente strutturato da essere riconoscibile, e un immaginario di sinistra anche oggi è diverso da uno neo-liberista, o di destra, e così via. Le persone che ad esso fanno riferimento, anche se di diversa e a volte diversissima provenienza sociale, sanno bene che possono incontrarsi negli stessi luoghi, o condividere le stesse letture, o gli stessi comportamenti nonostante l'eterogeneità dei soggetti che si incontrano e delle azioni che si mettono in atto. Sanno, quasi sempre, ma in ogni caso in maniera significativa, riconoscere il loro immaginario: esso è in grado di costituire una identità, anche se più lasca e meno strutturata che nel passato. Ma l'intrinseca incoerenza dell'immaginario offre uno spazio di articolazione per l'azione collettiva molto più aperto e indeterminato rispetto all'ideologia. Proprio perché il sistema dei fini non è strutturato in una consequenzialità chiara ed evidente, rimane del tutto incerto il senso in cui perseguendo un determinato valore (ad

esempio, una migliore gestione dell'ambiente) se ne persegue anche un altro (ad esempio, una maggiore eguaglianza). Sull'immaginario aleggia un'idea di impraticabilità, di utopia, di scarso realismo. Se si pensa, è proprio questa la principale critica mossa di sovente dal sistema politico alla società civile: tutto giusto e lodevole, ma poi i fatti seguono altre logiche e i movimenti servono a ben poco. Ma al tempo stesso, questa critica identifica la natura essenziale dell'immaginario, il suo essere in qualche modo *sottratto alla responsabilità*. Esso consente quel passo indietro rispetto alla prassi e alla quotidianità così da liberare uno spazio di pensiero libero e, perciò, in prima battuta, irresponsabile (in senso weberiano). In un certo senso, l'immaginario è una dimensione sottratta al tempo, e quindi alla scansione della relazione mezzi-fini che porta con sé il senso di responsabilità connesso ad un progetto. Si può in un certo senso dire che l'immaginario non è un progetto d'azione, e quindi non è un progetto politico, non identificando né mezzi per un fine, né fini ultimi di alcun tipo. Proprio in quest'ultimo senso, può riproporre *l'utopia come libertà del pensiero dalla prassi*, libertà di identificare un non-luogo collocato in nessun tempo. Laddove si chiede la possibilità di un mondo, ad esempio, liberato dall'ossessione della crescita economica in nome di una concezione più umana di felicità e di auto-realizzazione, si pone una questione ideale che deve poi essere concretamente affrontata. Ma senza quell'ideale presente nell'immaginario, le questioni da affrontare concretamente sarebbero diverse e diversamente affrontate.

2.3. *Un immaginario di sinistra? Alcune possibili categorie interpretative*

Nella rete confusa e articolata in cui si manifesta oggi la partecipazione collettiva – rete fatta di movimenti, associazioni, “tribù”, minoranze attive, ecc. –, e soprattutto in quella parte di essa sempre più libera dalle vecchie ideologie, mi sembra si dia oggi la possibilità di sviluppo di un immaginario di sinistra, capace di costituire senso di appartenenza, anche se in maniera più lasca rispetto al passato, ma soprattutto di continuare a sostenere l'idea “utopica” per cui “un mondo migliore è possibile”, cioè l'idea, tipicamente di sinistra, che occorre costruire le condizioni per una progressiva e possibile emancipazione. Mi sembra che qualche contenuto sia già più fortemente identificabile rispetto ad altri, così

da caratterizzare in qualche modo questo immaginario. Su questi aspetti, ritengo sarebbe opportuno fare ricerca empirica, così da verificare cosa effettivamente si è messo in moto e cosa si è già forse consolidato. Per il momento, vorrei suggerire qualche spunto, che può anche essere visto come un elenco di possibili ipotesi da verificare empiricamente.

Per prima cosa, direi che si è diffusa una certa *diffidenza nei confronti della tecnica* in quanto tale, intesa come strumento di per sé capace di essere la soluzione ai problemi. In questo senso, emerge un forte cambiamento rispetto al passato: diversamente dalla a-critica fiducia nel progresso che ha caratterizzato la sinistra del passato, oggi c'è un maggiore scetticismo, che a volte corre anche il rischio di sviluppare nuove forme di luddismo tecnologico. In secondo luogo, mi sembra faccia sempre più breccia una *cultura della non-violenza e della pace*, in antitesi al ruolo centrale che nel passato avevano violenza e forza per innescare e spiegare i processi di trasformazione sociale. Un terzo elemento può essere rintracciato nella *fine della centralità del lavoro*, e delle soggettività che ruotano intorno ad esso. Se l'umanesimo marxiano, e forse più in generale dell'intera sinistra, metteva al centro della concezione umana la "libera attività lavorativa", oggi si tende ad avere una concezione più complessa ed articolata dell'uomo e della sua posizione nel mondo, pur continuando a dare al lavoro l'importanza che merita. Inoltre, quarto aspetto, sembra essere venuta completamente meno quell'idea di una "*dilazione della felicità*" che aveva nel passato giustificato le sofferenze patite in nome di un mondo migliore. Ciò che si può fare ora deve già portare a qualcosa di buono: non c'è un fine ultimo nella storia capace di sostenere il senso delle sofferenze attuali. E questo proprio perché, altro aspetto decisivo, come abbiamo visto il concetto di utopia non appare più come l'idea di un mondo perfetto e raggiungibile, quanto piuttosto come un non-luogo fuori dal tempo che serve da idea regolatrice, libera dalle costrizioni del contingente e libera dal senso di responsabilità: una *utopia senza ideologia*, cioè liberata dalla struttura interna dell'ideologia, che ne modellava la natura a propria immagine e somiglianza.

Questi elementi, brevemente tratteggiati, sono poi alla base di altri che si stanno lentamente forgiando, soprattutto attraverso l'azione concreta di soggetti sociali – alcuni tradizionali, altri nuovi; molti piccoli o addirittura piccolissimi, altri più numerosi; molti connotati solo localmente, altri dalla portata più univer-

salista; ecc. – che riempiono in modo più o meno avvertibile la vita delle nostre società. Si pensi, solo per fare degli esempi, qualcuno sopra già richiamato, all’idea di un *nuovo modello di sviluppo*, o addirittura di non-sviluppo; alla *riscoperta dei territori* e delle loro caratteristiche; al *nuovo rapporto tra eguaglianza e diversità*; allo *sviluppo dei diritti umani*; al nuovo senso di rispetto nei confronti dei *beni comuni*; allo sviluppo dei processi di *democrazia deliberativa e partecipativa*; alle *tematiche ambientaliste*; ecc.

Se l’idea di immaginario qui proposta è plausibile, avremmo a disposizione un nuovo grande bacino di idee di sinistra, capace di orientare la prassi a partire da una dimensione ideale in sintonia con un nuovo modo di pensare l’utopia, anti-ideologico e non totalizzante, forse capace strutturalmente di evitare i rischi e le tragedie del passato.

Emerge però prepotentemente un problema, la cui portata diventa ancor più centrale rispetto al passato: *che forma prende la rappresentanza politica?* Detto diversamente: quali sono gli strumenti, le condizioni e le modalità perché si instauri un rapporto proficuo tra società civile, e i suoi immaginari, e politica, con le sue regole e condizioni? Che rapporto si può dare tra un immaginario prodotto dalla società e un programma prodotto da un partito, o da una coalizione di partiti? Ci sono nell’attuale arena politica leaders e partiti di sinistra disponibili, nel momento in cui eventualmente scrivono i loro programmi d’azione, ad ascoltare le proposte e le idee che “irresponsabilmente” arrivano dagli immaginari della società civile? Sono questioni che mi sembrano oggi ineludibili e sulle quali deve esercitarsi la riflessione di tutti quanti credono in un’idea di democrazia capace di portare con sé la prospettiva di un mondo migliore.

Riferimenti bibliografici

EAGLETON, T.

1993, *Che cosa è l'ideologia*, il Saggiatore, Milano.

GAUCHET, M.

1994, *Storia di una dicotomia. La destra e la sinistra*, Anabasi, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Immaginario e senso comune. A partire da "Gli immaginari moderni" di Charles Taylor*, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Torino, pp. 222-238.

MANNHEIM, K.

1957, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.

SANTAMBROGIO, A.

1998, *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*, Laterza, Roma-Bari.

2001, *Sul concetto di cultura politica: una prospettiva sociologica*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, pp. 43-83.

2013a, *Utopia senza ideologia. Prospettive per la critica e l'emancipazione sociale*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia, pp. 47-83.

2013b, *Dall'ideologia politica all'immaginario sociale. Forme e processi di cambiamento del pensiero collettivo*, in M. Bontempi, C. Colloca, E. Recchi (a cura di), *Metamorfosi sociali. Attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 169-188.

TAYLOR, CH.

2004, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.