

Studi storici e sociologici

La sostanza dell'ombra

Simona Andrini *

SOMMARIO: 1. Parentesi quadra. – 2. L'ombra questa sconosciuta.

Desidererei in esordio partire da una domanda: inusuale, sì; imprudente (non-prudente), certamente (se è vero che c'è sempre una pur minima ribellione in ogni domanda); male impostata (come accadeva in algebra e dunque non passibile di risposta), forse; curiosa, perché no? Irregolare o impropria, non mi pare; anche se, ad ogni buon conto, se vi sedete sul tappeto volante reggete forte il cappello ... parleremo dell'ombra.

Desidero infatti partire dal presupposto che indica che la natura di questa domanda esige che celate permangano le sue proprietà: altrimenti ci si mette nella posizione del mitòlogo di Levi-Strauss che non può credere ai miti per il fatto che si applica a sezionarli¹.

Ma poiché le cose non sono tutte da prendere o da dire, come si vorrebbe far credere, che anzi, quasi tutto quello che avviene è inesprimibile e si compie, come dice il poeta, *'in una regione invulnerata della parola'*, desidero tentare di percorrere il sentiero di un distacco critico da concetti troppo ben definiti (formalizzati), inoltrandomi nell'extravagante sentiero – se così si vuol dire – de *la scrittura immaginata*². Il che significa esitare non nella scomposizione del reale in base ad un valore, non pertanto indulgere in un ennesimo tentativo decostruzionista, ma, al contrario, osar forzare il cerchio dell'enciclopedia, la sua pretesa – cui il suo stesso etimo la destina – di esaurire, serrandola appunto in un circolo, la conoscenza delle cose.

* *Ordinario di Sociologia del Diritto, Università degli Studi "Roma Tre"*.

¹ L. Bigliuzzi Geri, *Memorie di una giurista perversa*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 8.

² Se l'immaginazione dello scrittore si compone delle ombre del pensiero e del sentimento, sono andato per l'intera mia esistenza cercandone lo spessore e in esso ho conosciuto la vita più vera di quella confusa e dispersa che m'era dato di vivere nelle ore della mia giornata. *In quelle ombre spesse la verità si nasconde e si rivela*, continuamente mutevole, sempre necessaria e in cammino" (corsivo mio). Cfr. *Lo spessore dell'ombra*, in E. Pecora, *La scrittura immaginata*, Napoli, Guida, 2009, p. 12.

Inseguiremo l'ombra nella sua forma più indicibile, ma non parleremo del silenzio, ombra per antonomasia, brusio degli angeli, ombra che non mente, perché oramai ha istituzionalizzato a tal punto il suo statuto di segno non verbale, da arrivare a volgersi addirittura nel suo contrario. Infatti, in quanto *luogo* in cui si risolve ogni limitazione, (si pensi al *non-detto* psicoanalitico) – è divenuto, paradossalmente, la *‘più ideale e perfetta forma dell’esprimere’*³.

Inseguiremo, allora, l'ombra, in maniera rapsodica, come *quando in riva al golfo vanno in giro gli dei* ... lasciando spazio, per tornare al paragone con il silenzio, più al *silere* che al *tacere*.

Faremo degli esempi, che diano risonanza, riverbero, sentore (l'ombra delle cose) di quella realtà che, proprio perché non si svolge mediante procedimenti lineari ed univoci, diviene semanticamente produttiva⁴, se è vero che *dietro la varietà delle interpretazioni c'è un ultimo segreto e la luce dell'intelletto si spegne miseramente*⁵.

Fuor di metafora, ciò significa, ad esempio, che pur non volendo essere il mio un discorso formale, non per questo vuole indulgere alle spericolatezze dell'antiformalismo, che ne rappresenta in qualche modo l'opposto simmetrico; al contrario, ciò che qui meglio si intende è semmai proprio la volontà di sottrarsi alle diurne battaglie di schieramento tra i due eterni e ormai estenuati duellanti, l'un contro l'altro armati, nella piena contezza che proprio quel movimento di inesausta opposizione ha condotto alla loro spudorata complicità.

È dato, allora, il poter reiterare la domanda se non sia possibile uscire da questo niente della negazione che ha esiliato i concetti in favore dell'assunzione di schemi mentali. Se non sia percorribile la strada che porta fuori da questa deterministica e ormai stanca episteme, operando un abbandono che dia voce all'insoddisfazione per il reiterarsi dello schema dei due paradigmi. Se non si possa dunque parlare – liberandola – di una forma la cui sintassi talora sorprende e seduce come un complicato contrappunto, di una forma che si sottrae a questo giuoco perverso senza perciò indulgere o incappare nel futile travaso del nulla nel vuoto⁶.

Se non sia, allora, possibile, abbandonarsi – mi sia concessa l'espressione ardita – ad una sorta di *contr'ora della sociologia*, inoltrandosi in quel vuoto solenne che è pieno (come accadeva nel romanico) e, dunque, come appare già dal mio intitolato, nella *sostanza dell'ombra*.

³ A. Pagliaro *La parola e l'immagine*, in A. Pagliaro, T. De Mauro, *La forma linguistica*, Milano, Rizzoli, 1973.

⁴ S. Andrini, *Le paradoxe et l'imaginaire*, in S. Andrini, *Le miroir du réel. Essais sur l'esthétique su droit*, Paris, L.G.D.J., 1987, pp. 241-252.

⁵ Paul Klee, *Teoria della forma e della figurazione. Il pensiero immaginale*, vol. I, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

⁶ A Bixio, *Lettera sull'inesistente*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

1. Parentesi quadra

*Ciò che vediamo è soltanto una proposta, una possibilità, un aiuto.
La verità vera giace prima nel fondo invisibile.*

Paul Klee

Al fine di meglio significare quanto si andrà a dire, desidererei aprire una parentesi, solo apparentemente anodina, con la premessa che anche per me ciò che richiede questo scritto è il voler secondare quella capacità di divertita meraviglia che non si sente di opporre accigliati rifiuti all'idea di accogliere anche le più stravaganti volute dei sogni alla stregua di simboli suggestivi⁷.

Essa rinvia, in primo luogo, ad un'osservazione che risale all'interpretazione che è stata data dalla tradizione della Chiesa latina ad un celebre testo di S. Agostino: il *De Trinitate*.

A partire dal V secolo Agostino pone in esso quel principio che deciderà dello *Statuto dell'arte e delle lettere nella tradizione occidentale*. Si tratta di un principio che non ha nulla di metafisico. Esso apre alla *mediazione* delle immagini e dei discorsi il vasto campo della *persuasione*. Mediazione che, al contrario, il neo-platonismo antico e bizantino aveva posto dal lato del puro e semplice inganno⁸. Mediazione delle immagini che S. Agostino considera (seguendo in ciò S. Paolo) come 'l'umile condizione della conoscenza umana' dalla quale neppure la fede rifugge.

Il problema nasceva dal grande mistero del Cristianesimo, quello della Trinità che si sottrae più d'ogni altro alla conoscenza umana; di qui la meditazione agostiniana (*De Trinitate*, VIII, 4, 6.) riguardo il *paradosso della fede*⁹, che 'crede in ciò che non può vedere'.

Ma come si può credere in ciò che non si vede? Per credere in ciò che si ignora bisogna allora nutrirsi di analogia. Tra il momento della piena visione *faccia a faccia* e la fede nei misteri definiti dalla teologia, si estende l'intervallo di quei veli illusori (ad es. quelle immagini pittoriche) che ci mostrano e nascondono Dio, ma

⁷ S. Solmi, *Prefazione*, in AA.VV., *Le meraviglie del possibile*, Torino, Einaudi, 1959, p. XX.

⁸ Contro gli iconoclasti e sulla difesa delle immagini sacre, G. Damasceno, *Orationes pro sacris imaginibus* (730), trad. it. *Giovanni Damasceno, Difesa delle immagini sacre, Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Roma, Città Nuova, 1983. 'La mente umana può giungere ad un anticipo umbratile delle realtà divine ma non può mai completamente astrarre il suo pensiero dalla materialità della conoscenza sensibile', p. 45.

⁹ Nel secondo capitolo della *Teologia mistica* Dionigi l'Areopagita parla della *tenebra divina* e del *buio illuminato* nel quale si sviluppa la ricerca della verità. "Preghiamo per trovarci anche noi in questa tenebra luminosissima, per vedere tramite la cecità e l'ignoranza, e per conoscere il principio superiore alla visione e alla conoscenza proprio perché non vediamo e non conosciamo ...", cfr. PS. Dionigi L'Areopagita, *Gerarchia celeste, teologia mistica. Lettere* (IV-V sec.), Roma, Città nuova, 1986.

che rappresentano la *mediazione* attraverso la quale la fede, strappata alla verità, deve fare il suo cammino¹⁰.

Questa della mediazione attraverso le immagini nelle quali Dio si mostra solo *per speculum et in aenigmate* consegnataci dalla tradizione della Chiesa latina, ci restituisce uno specchio enigmatico che riflette e nasconde ciò che solo gli occhi della fede possono percepire e trova, come noto, il suo acme espressivo nell'arte barocca¹¹, perfetto emblema del paradosso della finzione che si fa verità.

È dunque, paradossalmente, dietro l'armonia ingannevole delle cose che va cercata la verità, nel tentativo di leggere nella successione delle cose, tra le righe delle cose – di quelle cose che *videmus per speculum et in aenigmate* – il senso elusivo di essa¹². In tal modo Agostino infrange l'inaccessibilità a ciò che appare indisponibile (l'esperienza del sacro) perché sottratto al mondo delle cose.

Ora, questa domanda che ci appare così lontana poiché legata ad un ambito tanto particolare quale quello della fede, questa domanda di come sia possibile *pensare ciò che non può essere pensato*, ci viene restituita da un grande sociologo cattolico del '900: Niklas Luhmann. Questa volta, non più declinata riguardo il paradosso della fede, ma riguardo quello (peraltro a quello manifestamente contiguo) della conoscenza.

In taluni suoi scritti 'minori', nel senso di non tradotti in italiano e pertanto meno conosciuti e di rado citati, proprio Luhmann rompe la perversa complicità degli opposti. Per sottolineare i limiti della logica, chiama in causa la centralità del paradosso a fronte del quale la logica rimane impotente perché – non diversamente dalla fede¹³ – non chiede di essere spiegato ma solo praticato.

Si tratta – sostiene Luhmann – di saper individuare un linguaggio (là l'iconografia qui le figure del discorso) in grado di tener salvi l'espressività e l'apertura alla verità.

Un linguaggio che permetta di far sì che la concettualizzazione di ciascun termine possa essere in grado di esprimere – in grazia di una sua acquisita valenza semantica complessa – la non univocità del reale. Un linguaggio ove ogni termine, possa non necessariamente essere definito dal suo opposto¹⁴, ma possa assumere e ricomprendere anche significati e connotazioni tradizionalmente considerati antinomici ad esso. Di fronte a ciò la logica, con la sua promessa di sintesi dialettica, è del tutto impotente. La via viceversa, è solo quella del paradosso e ciò, proprio in

¹⁰ I Cor. XIII,12, S. Paolo: "Noi marciamo nella fede, non nella chiara visione, non vediamo ancora Dio faccia a faccia ... tuttavia quel Dio se non lo amiamo fin da ora non lo vedremo mai". M. Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII siècle*, Paris, Flammarion, 1998, p. 20.

¹¹ E. Green, *La parole baroque*, Paris, Texte et Voix, Desclée de Brouwer, 2001.

¹² I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Torino, Einaudi, p. 60.

¹³ P.N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Milano, Ed. San Paolo, 1990.

¹⁴ N. Luhmann, *Paradigmlost: Uber die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M., Surkhamp, 1989.

ragione della sua natura; in ragione del suo non essere una contraddizione. Il paradosso, infatti – ricorda Luhmann – non afferma che: “vero è *eguale* a falso”, ma dice: “vero *perché* falso”; (... *per rappresentare il vero bisogna dipingere il falso*). In tal maniera è possibile oltrepassare il limite della logica che interdiciendo la possibilità di pensare ciò che si ignora (contraddizione) esita nell'errore di derivare *l'inesistenza* dalla *non-descrivibilità*.

Anche in Luhmann, pertanto, il tentativo è di nuovo quello di forzare l'inaccessibilità a ciò che è sottratto al mondo delle cose (... *pensare ciò che non può essere pensato*), in una parola, forzare quell'interdizione che in materia di fede portava con sé – precludendola – ogni possibile esperienza del “sacro”, ed in materia di conoscenza la derivazione appunto dell'inesistenza dalla sua non-descrivibilità.

Era invece necessario ricercare un mezzo adeguato a questa non-descrivibilità, costruendo un linguaggio (e sarà appunto quello del paradosso) atto a pensare ciò che non può essere pensato, ad osservare ciò che non può essere osservato, ricorrendo – questa la soluzione di Luhmann – non più alla ‘mediazione’ del *trompe l'oeil* del barocco ma – aprendo alla strada dell'ombra – al paradosso della grande metafora della ‘impossibilità’ dello sguardo¹⁵.

Più distesamente, in tutt'altro ambito, ma ancora una volta paradossalmente, è una luce abbagliante che ci restituisce la sostanza dell'ombra.

In alcuni passaggi degli scritti di Kandinski il pittore descrive il trasorsi del naturalismo nell'astrattismo. Kandinski descrive questo passaggio, sinesteticamente, rammemorando una sua esperienza estatica (*una gioia che scendeva sin nel profondo dell'anima, mi portava sino all'estasi*)¹⁶ durante un tramonto nella città di Mosca. In esso egli ricorda essersi sentito colpito da una luce inconsueta nel breve momento di un particolare attimo estremo del volgere del sole. Le linee della città in quella particolare luce si trasfigurano (tutto *mi mostra il suo volto, il suo essere profondo, la sua anima segreta* ...) ¹⁷ e in certo senso si svincolano dalla forma effettiva della città. In quel momento l'artista comprende che si può accedere ad una libertà estetica superiore, ad una infinità di forme non limitata. A quell'universo che poi prenderà nome di astrattismo¹⁸.

¹⁵ Luhmann riprende a suo modo la metafora del mito delle Gorgoni: le tre sorelle che impietriscono chiunque osi lo sguardo su di loro, ed in particolare di una di esse, *Stheno*, che al contrario di Medusa, non può neppure essere uccisa, precisamente come il paradosso, che non può essere guardato (*theorein*), ma neppure eliminato (*ucciso*). N. Luhmann, ‘Sthenographie und Eurialistik’, in *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche, Situationen offener*, Frankfurt a.M., 1991; sul tema cfr. S. Andriani, *La parola del paradosso: il diavolo. Breve chiosa sul linguaggio del sistema sociale*, in AA.VV., *Genealogie ed etiche degli ordini sociali*, Milano, 2004, pp. 191-199.

¹⁶ W. Kandinski, *Sguardi sul passato*, Milano, 1999, pp. 14-15.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ ‘Questo bastò a farmi scoprire, con tutto il mio essere e con tutti i miei sensi, le possibilità dell'esistenza di un'arte da determinarsi, e che oggi in contrasto con l'arte figurativa, è stata chiamata ‘arte astratta’, *idem*, p. 17.

Nutrirsi allora di analogia come nell'esempio della fede, inoltrarsi nel proteiforme sentiero del paradosso, o abitare l'astrattismo, in ogni caso tentare di penetrare nel profondo delle cose nell'unico modo a noi possibile che è quello – come ricordava un nostro grande maestro – di proporre introduzioni, e, pertanto, di parlare non di oggetti dati, ma, piuttosto, di semantiche di una metafora¹⁹.

Ora, di tali semantiche e delle sue nervature intendo parlare, ponendo però attenzione affinché la risonanza metaforica non dissolva, riverberandolo, il reale, ma si riappropri della pregnanza del suo linguaggio simbolico e della potenza delle sue 'presenze invisibili': le ombre!

2. *L'ombra questa sconosciuta*

*L'ombra non è per il popolo*²⁰.

Dice il signor C.A Guglielmo: "Una sola cosa deve ricordare nel Suo lavoro di autore drammatico, e sia detta una volta per tutte ... impari che al popolo si possono presentare solo tratti ben visibili, evidenti, grossolani, marcati, e che tutto quanto è più fine, più raccolto, più profondo, produce minore impressione di quanto si pensi, specialmente quando si vuol far colpo sulla massa ... Infatti, l'uomo rozzo è contento quando vede succedere qualcosa, l'uomo più raffinato vuole sentire, e solo all'individuo coltissimo piace riflettere"²¹.

Assai remoto è ormai il tempo nel quale nell'avviare alla scrittura i bambini, si insegnava loro a comporre le lettere dell'alfabeto con 'l'ombreggiatura'. Ogni lettera ne possedeva una diversa: e quella in qualche modo ne costituiva l'anima (l'ombra appunto), lo stigma che le attribuiva carattere, intensità, suono ... Ma abbagliati da luci impietose perdiamo la premonizione anche iconografica dell'ombra: la scomparsa dell'ombra nelle chiese, l'inesorabile livida luce che abita i quadri di Bacon, o, se volete, la visibilità immediata dei *media*, frammento spaurito e confuso entro una allucinata rete infinita di nessi simultanei; orfani ormai delle ombre, iconografie premonitrici di una presenza, né più adusi, financo, al più ingenuo momento immaginativo di esse. Chi può o sa più godere della danza di ombre al bagliore della fiamma di un caminetto ...?

Viceversa, perfino la letteratura più blanda, il fumetto, celebrava l'ombra. Chi non ricorda *Macchia nera!* Il celebrato fumetto di *Topolino e il segreto di Macchia*

¹⁹ Si tratta di Riccardo Orestano, così nel ricordo di A. de Nitto, *Diritto dei giudici e diritto dei Legislatori*, Lecce, Argo, 2002, n. 15, p. 138. Sulla metafora. P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Iaca Book, 1976.

²⁰ Goethe, *Wilhelm Meister. La vocazione teatrale*, Milano, Garzanti, 1977, p. 218.

²¹ *Ibidem*.

nera, *Topolino e il doppio segreto di Macchia nera* ... Oggi nessun fumetto darebbe voce e corpo a Macchia nera; oggi Macchia nera è svanito con il suo segreto perché l'ombra che lui rappresentava è divenuta quel 'doppio' che, abbandonata ogni affascinante eredità del *doppel-gänger*, o del mito celtico del *fetch*, (il doppio che gli uomini vedono prima di morire), viene ormai con puntigliosa meticolosità individuato (foucaultianamente marchiato), e smarrita ogni sua 'ombreggiatura', residua unicamente in ciò che *deve* essere *de-terminato*, *de-finito* come tale.

Ora la nostra cultura positivista sempre più ci ha reso schiavi dell'ingessato determinismo causale, impotenti prigionieri di un foucaultiano carcere semantico, dove, come in una euforizzante orgia definitoria, tutto, inesorabilmente, soggiace ad uno schema interpretativo 'formalizzato'. E qui formalizzato non è più l'attesa prodromica dell'assunzione di una forma che è nel mentre di divenire rivelazione del sé – l'*eidōs* che si fa *morphé*, la sua *formatività* rispetto alla sua *formalità*²², – ma solo manifestazione di quell'*actio finium regundorum*, di quella chiusura, che è di ogni definizione, che chiude, calpestandola, l'ombra tra l'ordito e la trama delle parole.

In tal modo anche noi, come la *Donna* di Strauss (*Die Frau ohne Schatten*) o come la nave dell'*Olandese volante* (*Mein Schiff ist fest – es leidet keinen Schaden*) ben saldi, ma senz'ombra, diveniamo poveri emuli del protagonista da romanzo: non mutiamo l'aspetto della camera assegnataci, *vi abitiamo senza viverci!*²³.

Si spegne in tal modo il grido di Michelangelo al suo Mosé, quel tentativo di strappare la statua dal suo marmo; si perde il senso autentico della *composition pointilliste*, ove la parola divisionismo non è più in grado di restituirci il significato di quel tentativo di dissoluzione della forma nella trasfigurazione nella luce: desiderio di dipingere l'aria e alitare la forma.

Il prezzo: la resa alla magnificenza trasandata e cadente di dei impolverati ...²⁴.

Eppure così non è, perché dietro l'algido nitore dello scientismo e la cauterizzata esattezza delle sue accezioni si dispiega e nasconde una polisemia, un'*ombreggiatura* che, a dispetto di quella, rende mobili anche e proprio i confini stessi di quel discorso che altrimenti si vorrebbe perentoriamente definitorio.

Infatti, repentinamente: '*Vengono ombre che s'appressano intente, salgono in folla anche le non chiamate*'²⁵.

Ombre!!!!

'... *La sua collezione era eterogenea ma solo nelle caratteristiche superficiali, poiché ogni singolo oggetto possedeva per qualche analogia di linea o di forma una certa relazione con gli altri, ed un conoscitore acuto avrebbe potuto sentire*

²² V. Frosini, *La struttura del diritto*, Milano, Giuffrè, p. 126.

²³ G. Holiday Hall, *La fine è nota*, Palermo, Sellerio, 1990, p. 177. Da segnalare la nota al testo di Leonardo Sciascia che si interroga su un'ombra: l'autore, pp. 249-251.

²⁴ S. Maugham, *Il velo dipinto*, Milano, Adelphi, p. 144.

²⁵ E. Pecora, *Epifanie*, in E. Pecora, *Poesie, 1975-1995*, Roma, Ed. Empiria, 1997, p. 121.

l'unità ed il legame tra i vari 'pezzi' per quanto differissero tra loro per epoca e per stile"²⁶.

Nei *Quadri di un'esposizione*, di Musorgskij, (1874), i quadri di cui al titolo, come noto, sono i quadri di Viktor Hartmann, taluni dei quali ormai irrimediabilmente perduti. In essi Musorgskij ci restituisce un giuoco di ombre erede di un'ipotesi suggestiva, il voler usare la musica, quasi come una lastra fotografica, affinché divenga documento, testimonianza acustica, di fonti figurative non più reperibili²⁷. Il giuoco vero/falso, possibile/impossibile è giuoco appunto di ombre, non dissimile, del resto, a quanto accade allorché si sviluppano le fotografie ove il foglio bianco una volta immerso nel liquido impercettibilmente ma progressivamente, si anima sì che dalla filigrana emergono forme cariche d'attesa prodromica di cose che si rivelano non ancora come poi davvero saranno ma appena nello zirluo del loro possibile.

Nel suo *Enigma variations*, piccolo capolavoro di sapienza costruttiva, Elgar, (1899), introduce un duplice enigma. Il primo riguarda i nomi dei dedicatari, le cui iniziali erano poste ad inizio di ciascuna variazione, enigma peraltro oggi risolto e acclarato; il secondo, viceversa, è qui interessante ricordare non per la soluzione (a oggi ancora discussa), ma perché assai bene rappresenta quanto siamo venuti dicendo. Elgar dichiarò infatti apertamente che *'lungo e sopra la costruzione musicale procede (goes) un altro tema più ampio che nessuno suona; un contrappunto nascosto ...'*²⁸.

Un'altra 'ombra' musicale – ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi a piacere – riguarda l'attacco niente meno che della Sinfonia n. 5 di Beethoven. *'Non è del tutto corretto affermare che essa inizi con tre note brevi seguite da una più lunga a distanza di una terza minore. Questi soni. L'incipit più conosciuto dell'intera storia della musica è preceduto da un istante di silenzio. Non il silenzio che si crea prima di attaccare qualsivoglia brano musicale, ma un preciso, brevissimo, momento di vuoto temporale che precede il Big Bang della creazione beethoveniana ...'*²⁹. Ascoltando un disco è pressoché impossibile percepire quest'attimo (la perfetta tecnologia lo sopprime), ma in una sala di concerto possiamo forse coglierlo in quel respiro infinitesimale che accompagna il gesto imperioso con il quale il direttore dà l'attacco all'orchestra³⁰.

²⁶ S.S. Van Dine, p. 10.

²⁷ G. D'Alò, *Quadri di un'esposizione di Musorgskij, Programma di sala*, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, Auditorium Parco della Musica, Roma 24-25, 27 gennaio 2015, p. 15.

²⁸ F. Serpa, *Enigma variations, Programma di sala*, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, Auditorium Parco della Musica, Roma, 22 marzo, 2014.

²⁹ G. D'Alò, *La quinta sinfonia di Beethoven, Programma di sala*, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, Auditorium Parco della Musica, Roma 26-27-28 maggio, 2013, p. 26 *'Tecnicamente parlando, è una pausa di un ottavo, che sul pentagramma si scrive con un segno simile a un piccolo l o a un 7 e che troviamo puntualmente in apertura della partitura della Quinta Sinfonia'*.

³⁰ *'Il suono dovrebbe arrivare con una frazione di ritardo. Molto dipende dall'acustica della sala ma anche dalla nostra prontezza a cogliere l'immediato. E molto, infine dai direttori, ognuno dei quali ha sviluppato il proprio metodo per l'attacco della 'Quinta', ibidem.*

Tutta la *suspense* nella narrativa del fantastico, ad esempio, si costruisce sulle ombre, nella potenza evocatrice dell'*Era una notte buia e tempestosa*; sono le voci cupe, i passi furtivi e inattesi, i lievi fruscii, i richiami misteriosi, i suoni impalpabili, gli indistinti palpiti che ispirano anche ai cuori più saldi quell'emozione misteriosa che la ragione non può combattere perché non può essere rassicurata dalla vista³¹.

Cosa dir poi, ad es., della pantomima, arte muta, ombra interiore, seducente sorella del sogno³² la cui documentazione sfugge ai mezzi espressivi della parola, troppo brutale per i sensi metafisici e che parla alla nostra immaginazione, avendo per interprete l'intuito e l'ispirazione?³³

Poesia muta (Simonide), ombra della parola, che ha raggiunto una perfezione rappresentativa ed evocativa tanto raffinata da poter 'fare da sé', e saper sostituire l'arte stessa del dire, avendo facoltà di parlare ... *tacendo* ... (Come le antiche divinità che parlavano comunicando con gli occhi e con lo splendore della faccia) ... e di *tacere*. C'è anche silenzio nell'arte muta, ed è l'immobilità; è questa che rappresenta col movimento il chiaroscuro, il sussurro, di questa misteriosa (misterica) ombra comunicativa³⁴.

E per addivenire all'ambito a me più prossimo come non indicare quel concetto così caro ad un più che illustre giurista positivo, fondatore in Francia della nostra disciplina; penso al concetto di *infra-droit*, nel senso precipuo indicato da Carbonnier, per intenderci, e dunque a quella dimensione non certo di assenza di diritto ma, proprio al contrario, di ombra di ciò che, come nelle caselle bianche di Foucaultiana memoria, 'può manifestarsi in profondità come presente, in silenziosa attesa del momento in cui verrà enunciato ...'³⁵.

Si potrebbe continuare all'infinito in questo mirabolante viaggio nel caleidoscopio dell'ombra, nel giuoco di questa solo apparente eterotopia, vagabondando nei dintorni dell'essere senza forma³⁶.

Non deboli pensieri, però, né illanguidite figure retoriche, povere forme di semplificazione simbolica, ma solo momenti in grado di restituirci il sentore dell'*impronta dell'altrove*³⁷. Trattati veloci, brevissimi accenni, che lasciano appena intravedere la via che volevamo percorrere nella contezza che anche la sostanza dell'ombra – come già accade per la verità³⁸ o per il silenzio (che se lo chiami per nome svanisce) – non può essere detta, ma solo vissuta.

³¹ A. Dumas, *Georges*, Milano, Adelphi, 2002, p. 332.

³² A.G. Bragaglia, *Evoluzione del mimo*, Milano, Ceschina, 1930.

³³ A.G. Bragaglia, *Evoluzione del mimo*, Milano, Ceschina, 1930, pp. 15 e 19.

³⁴ A.G. Bragaglia, *Evoluzione del mimo*, Milano, Ceschina, 1930, pp. 11, 43.

³⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 10.

³⁶ W.S. Maugham, *Il filo del rasoio*, Milano, Adelphi, 2005, p. 343.

³⁷ W. Benjamin, *Figure dell'infanzia. Educazione, letteratura immaginario*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.

³⁸ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, Sonzogno, Etas, 1983.

Tuttavia, come già la Pizia di cui ci narra Durenmatt e forti del suo paradosso secondo il quale è la fantasia, non la ragione, che crea la verità³⁹, abbiamo voluto accennare alla verità delle ombre; cercando, tuttavia, di non mentire. Troppo.

*“Stizzita dalla scemenza dei suoi stessi oracoli e per l’ingenua credulità dei Greci, la sacerdotessa di Delphi, Pannychis XI, lunga e secca come quasi tutte le Pizie che l’avevano preceduta, ascoltò le domande ...”*⁴⁰

‘Mentono tutti’, stabilì la Pizia.

‘Chi dici che mente?’ Domandò Tiresia.

*‘Le ombre’, fu la risposta della Pizia’*⁴¹.

Questo vuole essere un grazie a mio marito Andrea Bixio che ha sempre saputo dare sostanza e spessore alla mia ombra in un cammino comune di ragione e passione, di decisione e immaginazione, e che ha reso possibile che quella storia che è sempre inscritta in ognuno di noi (la nostra ombra) non smarrisse mai la lingua in grado di descriverla.

³⁹ F. Durenmatt, *La morte della Pizia*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 65-66.

⁴⁰ F. Durenmatt, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹ F. Durenmatt, *op. cit.*, p. 45.

Oltre il sociale.
Storicità del paradigma sociologico

Luigi Berzano *

*In un mondo sociale in cui i processi di manipolazione
sono talmente radicati da divenire costitutivi,
è difficile poter affidarci ad una costitutività
e ad una saldezza che ha un così terribile fondamento.
Ci rendiamo conto, così, di non poterci accontentare,
per ritrovare noi stessi,
dell'usuale concezione dell'esistenza e della sua consistenza.*

Andrea Bixio, *Lettera sull' "inesistente"*, 2010, p. 199

SOMMARIO: 1. Storicità del paradigma sociale. – 2. Dimensioni della prospettiva “oltre il sociale”.

L'ipotesi dell'inquietante o affascinante “fine del sociale” o di “oltre il sociale” richiama teorie diverse, sia nelle forme più radicali quali quelle di Jean Baudrillard e di Alain Touraine circa la scomparsa delle società come insieme di sistemi integrati e portatori di un senso generale per tutti i loro componenti, sia nelle forme meno radicali quali quelle di Peter L. Berger e Thomas Luckmann sul rapporto tra la struttura delle società moderne e la crisi di senso degli individui nella figura dell'*uomo smarrito* e della sua *homeless mind* nella società contemporanea, caratterizzata da grande differenziazione simbolica, da perdita di ogni “dato per scontato” e, infine, da pluralismo che “condanna” tutti gli individui a fare scelte personali (Baudrillard, 2009, Touraine, 2008, Berger, Luckmann, 2010). Ma il senso della storicità del sociale e, ancor più, del paradigma sociologico pare trovarsi anche in elementi delle opere di Andrea Bivio. È anche da questi ultimi elementi che ha preso avvio questo scritto.

Il senso generale di queste prospettive di analisi delle società contemporanee –

* *Ordinario dell'Università degli Studi di Torino.*

ben lontano dalla forma dell'«eterno lamento» sulle sorti delle società moderne – è definito in termini di produzione, mantenimento e interpretazione delle ragioni dello stare insieme di una collettività di individui. L'estenuarsi del sociale sarebbe, oggi, documentata: sia dal posto centrale che la modernità avanzata assegna al risveglio dell'individuo e alla forza della sua libertà creativa, anziché ai bisogni e alle funzioni dei sistemi sociali; sia dai processi di globalizzazione che rendono meno rilevanti istituzioni quali la patria, le comunità etniche, le religioni ascritte, la stessa famiglia; sia, infine, dal ruolo che stanno rivestendo altre dimensioni collettive strettamente correlate ai nuovi saperi e alla tecnologia, dei quali i mondi virtuali *on line* ne sarebbero una dimensione estrema.

Al di là di queste visioni teoriche è l'esperienza comune del constatare l'estenuarsi della visione naturale del sociale e di tutte le categorie che lo hanno rappresentato nella vita sociale di questi ultimi secoli in Occidente. Si tratta di visioni e di categorie sociali che, a iniziare dai secoli della nascente modernità, hanno soppiantato altre categorie politiche che furono costitutive dell'intero Medioevo. Tali visioni e categorie sociali sono oggi in via di dissoluzione e, da più parti, si parla della rottura del legame sociale tra le famiglie, gli amici, gli ambienti abitativi, professionali e scolastici. Tutto porta gli individui alla ricerca di nuovi rapporti globali o locali, artificiali o virtuali, individuali o allusivamente anarchici. Anche la forza dei movimenti sociali si è attenuata proprio dal momento in cui i movimenti sociali hanno perso la loro capacità di rappresentare obiettivi e rivendicazioni generali, quali quelli delle donne o dei giovani, della pace o dell'ecologia, del mondo operaio o degli immigrati e di altri ancora. In questo contributo indicherò in un primo punto annotazioni per la ricostruzione della storicità del paradigma sociologico del sociale. In un secondo punto, alcune dimensioni della prospettiva “oltre il sociale”, a conferma di quanto il paradigma sociale sia egemone nell'interpretazione e controllo di ogni altra esperienza individuale e collettiva¹.

1. *Storicità del paradigma sociale*

Il punto di avvio di questa riflessione inizia dall'esigenza di approfondire la storicità della sociologia, indicando la dimensione non naturale della categoria del so-

¹ Si veda la tesi del volume di Gian Antonio Gilli sulle origini dell'eguaglianza quale esito del conflitto tra le esperienze e dotazioni individuali (*technai*) e la società civile nel suo insieme. Conflitto radicale e originario, che la società ha dovuto affrontare per affermarsi e imporre a tutti uguali forme di eguaglianza, secondo il pensiero classico secondo cui è la politica a stabilire quali competenze sono necessarie nelle città, quali ciascuno deve apprendere, e fino a che punto.

Ma tale conflitto – scrive l'autore – non è mai definitivo, come mostra ancor oggi la persistente rilevanza del conflitto tra momento delle esperienze e dotazioni individuali e momento politico nell'esperienza sociale (Gilli, 1988).

ziale che è alla sua base e la costituisce. È compito non inutile per la scienza della sociologia, proprio perché, nella presente fase storica, continuano a dissolversi visioni e ordini arcaici, e che anche “il sociale”, quale paradigma generale della società, attenua la sua forza costitutiva e interpretativa di tutte le cose.

Il paradigma sociale e la scienza sociologica che si è formata con esso, si sono costituiti dal dissolversi di precedenti visioni e ordini arcaici. Sono susseguiti e hanno messo fine a precedenti visioni e ordini di tipo metafisico, filosofico, religioso, anarchico; facendo dimenticare che altre società hanno pensato e organizzato la loro vita individuale e collettiva in termini ben diversi da quelli del “sociale” quale principio di tutte le cose. Realtà sociale e pensiero sociologico hanno camminato insieme. Il pensiero sociologico si è imposto poco a poco quale espressione della centralità del sociale, secondo cui tutto è prodotto e concepito quale effetto della totalità delle azioni degli uomini che vivono insieme. Nessun altro principio esterno alla società ne è l'elemento determinante o legittimante della sua esistenza. Questa grande trasformazione si è iniziata sommariamente dal XVI secolo in poi, con il formarsi della modernità; con il formarsi, cioè, di società che non si costituivano più in rapporto a un ordine a loro esteriore, ma sulla loro stessa *storicità*. Si formava “il sociale” quale nuovo ordine che produce lui stesso la società e si impone quale *seconda natura* dell'uomo e delle cose.

Con la rivoluzione industriale non poteva non prendere forma la rappresentazione “sociale” della società e l'organizzazione “sociale” della vita collettiva. Non avrebbe potuto prendere avvio, cioè, un altro paradigma generale quale, per esempio, quello metafisico medioevale o quello anarchico o altro ancora. Tutta l'opera di Max Weber è al proposito fondamentale. Ma l'interesse per la *storicità* dei fenomeni richiede che essa sia applicata in tutti i campi. E, per la sociologia, lo studio della sua *storicità*, oltre che della *storicità* del sociale, rappresenta un compito significativo per l'interpretazione del particolare tipo di società che si è formato sul presupposto e sulla coscienza di prodursi essa stessa senza il bisogno di elementi esterni, specie di quelli metafisici e religiosi. Tutto ciò ha fatto dimenticare che nelle visioni e negli ordini cognitivi precedenti alla modernità tutto era natura, così come per l'individuo contemporaneo ora tutto è sociale. Anzi, con la preminenza del sociale, avviene oggi che anche la natura è oggetto di un generale processo di socializzazione.

Il postulato ferreo della modernità è ormai quello secondo cui “in principio era il sociale”. Ne discende che dal sociale sono nate, oltre che le società, le scienze, le arti, le religioni e tutte le istituzioni. Questa grande visione del mondo è così radicata da rendere quasi impensabile che il sociale non sia la seconda “pelle” dell'uomo. Quasi impensabile che il sociale sia nato dopo il linguaggio, le arti, le tecniche, le religioni, le scienze e le stesse forme di convivenza comune. Il carattere solamente sociale della società, cioè la sua auto-fondazione, indica il grado di fiducia nella sua identità attiva e autonoma. Nessuna società è mai stata così socio-centrica e così strettamente definita sulle sue esigenze, bisogni, meccanismi di riproduzione

e simboli di identificazione, così come la società contemporanea. Nessuna società è mai stata così autonoma da principi costitutivi esterni, quali furono in passato quelli mitologici, sacrali-religiosi, metafisici.

Nel paradigma sociale l'idea di società è quella di una realtà che costituisce essa stessa il proprio fondamento e legittimità; e le sue stesse norme sociali si basano sull'interesse della società stessa. Il sociale si costituisce quale ipostasi di tutte le cose: tutto è pensato socialmente, sia i fatti sociali che quelli politici o religiosi. Tutto ciò ha rappresentato la radicale secolarizzazione: la società libera dal *sacrum* e costitutiva del *saeculum*. Da questa mutazione della modernità seguiranno tutte le altre secolarizzazioni; quelle della scienza, della politica, dei costumi, dei diritti individuali, della bioetica, della vita quotidiana. Oggi, un caso limite di autonomia dal *sacrum* e dal religioso è quello delle nuove spiritualità che non riconoscono più criteri di validazione in tradizioni religiose, ma si costituiscono per criteri liberi, personali e secolari. Solo più la storia ci ricorda che sono esistiti ordini tradizionali di legittimazione della vita collettiva e società costituite attorno a principi filosofici o religiosi esterni alla realtà sociale.

Nella fase della modernità avanzata molti segni indicano che la visione del mondo che l'ha prodotta ne fa scoprire anche la sua *storicità* e agisce come estenuazione della natura del sociale di tutte le cose. Tale visione del mondo impone di non pensare più solo *socialmente* gli stessi fatti sociali e ancor più i fatti politici, culturali e religiosi. Si intuiscono i segni di un'epoca definibile in alcuni aspetti "oltre il sociale"; quella che assegna fondamenti non sociali anche ai fatti sociali e impone alla società principi che, in sé, non sono sociali. L'individuo che vive in essa è quello che raggiunge un doppio di se stesso: è questo doppio a farci conseguire dei diritti e di conseguenza a dotarci di senso morale, il senso del bene e del male. Anche l'affermazione creativa del soggetto si libera dai determinismi e statuti trasmessi dall'organizzazione sociale.

2. Dimensioni della prospettiva "oltre il sociale"

Quali sono le dimensioni coinvolte in questa prospettiva "oltre il sociale"? *In primis*, è la società a diventare "meno sociale", allorché altre nozioni culturali si pongono come fondamenti non sociali dell'ordine sociale, insieme con comportamenti collettivi e individuali finalizzati a obiettivi definibili in termini non sociali. Anche il pensiero sociologico – espressione della centralità del sociale – subisce gli stessi effetti che, più in generale, subisce il sociale. Come il sociale, anche il pensiero sociologico non risulta più nella riflessività dell'individuo l'unico riferimento sia nel campo delle idee che in quello dei comportamenti individuali e collettivi. Tutto ciò non nega che il metodo sociologico imponga di analizzare socialmente i fatti sociali, compresi quelli di natura culturale e religiosa. Ma questo principio me-

odologico che impone alla sociologia di analizzare il quoziente sociale di tutte le cose, non deve fare dimenticare che tutto possa essere interpretato anche in termini antropologici, politici, culturali o religiosi.

Una seconda dimensione è quella relativa alla perdita di centralità di istituzioni del sociale, quali quelle delle società nazionali, delle classi e movimenti sociali, delle agenzie di socializzazione, famiglia e scuola. Quindi, indebolimento dei legami comunitari ascritti e dei determinismi sociali tradizionali. Lo stesso individuo si sostituisce ad altre forme collettive. In tutti i campi ritroviamo la minore rilevanza delle istituzioni classiche, E anche nel capo religioso ad affermarsi e attirare le folle sono il comunitarismo dei grandi *happening*, nuove forme meno istituzionalizzate del sentimento religioso, tradizioni e universi simbolici premoderni o post-moderni.

Una terza dimensione, analizzata da Berger e Luckmann, è relativa al senso: le sue modalità, le nuove forme di presenza, la sua crisi e gli effetti di tale crisi (Berger e Luckmann, 2010). È significativo notare nelle analisi di Berger e Luckmann i due effetti del processo di secolarizzazione: quelli materiali e quelli non materiali. I primi si riferiscono alla differenziazione economico e sociale; sono cioè gli effetti ben riconosciuti della divisione del lavoro, delle società industriali negli status, nei ruoli, nelle classi e poteri economici e sociali. I secondi sono invece le ripercussioni della secolarizzazione nella separazione nelle esperienze etiche e cognitive. Ora ci troviamo nel contesto in cui si verificano entrambi gli effetti, sia quelli materiali della separazione economica e sociale sia quelli non materiali della scomposizione etica e cognitiva. In tale contesto si può definire l'epoca attuale quale *post-secolare* non già nel senso che processi di secolarizzazione non siano più presenti, ma nel senso, invece, che essi, per un qualche concatenamento di circostanze, hanno fatto sì che proprio sul terreno del disincantamento e della secolarizzazione si siano manifestati fenomeni culturali significativi di ricomposizione per le connessioni tra il mondo, benché secolarizzato, e l'esperienza, la storia, la conoscenza e i valori. L'effetto secolarizzazione non ha svuotato l'universo del senso delle sue esperienze, della sua storia e della sua conoscenza; ma ne ha trasformato le connessioni con la diversità di un mondo secolarizzato. La questione del senso nella condizione *post-secolare* è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità cognitive che il vivere nella secolarità fa nascere. Gli effetti materiali della secolarizzazione stanno continuando a indurre disegni di differenziazione a base socio-economica; e si presentano quali effetti secolarizzanti, se non del tutto materialistici. Gli effetti non materiali a loro volta attivano costanti bisogni di ricomposizione etica e cognitiva delle diversità.

L'idea di secolarizzazione come differenziazione ha trovato una variante nell'idea weberiana del disincantamento, come se l'uomo e il mondo fossero progressivamente avviati verso l'annichilimento razionale di ogni forma trascendentale e non trascendentale. La nozione di disincantamento ha rappresentato un ostacolo a comprendere le trasformazioni della dimensione etica e cognitiva contemporanea.

Non ha favorito, cioè, l'analisi di tutte le forme di ricomposizione di ciò che la secolarizzazione-differenziazione aveva scomposto sia a livello politico, economico, sociale, etico, per non dire anche etnico e territoriale. La questione del senso (agire, intenzionalità, bisogni di ricomposizione e di riunificazione) si manifesta oggi in una fondamentale condizione antropologica ed in una molteplicità di situazioni coinvolgenti l'etica e la morale.

In realtà, in tutta l'opera di Berger la condizione di «uomo smarrito» o di *homeless mind* rivela un esito positivo. Piuttosto che una sfibrata perdita di identità, la questione si manifesta in due direzioni principali. a) Una fondamentale condizione antropologica di sentimento di solitudine interiore del singolo individuo e di nuove disposizioni spirituali a ricercare e a credere. b) Una molteplicità di nuove sensibilità spirituali e di situazioni coinvolgenti la *morale* e l'*etica* (manipolazioni genetiche, sessualità, malattia, ambiente, diversità etniche, ecc.), il *sociale* (prevalenza dell'ego individualistico ed egoistico), il *politico* (separazione tra morale e politica), l'*economico* (autonomia degli interessi materiali, consumistici). Con analogia ad altri fenomeni, potremmo definire “rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti” questo insieme di bisogni e di aspettative psicologiche e culturali crescenti, che la situazione di post-secolarità ha reso, in parte, autonomi dalle religioni ufficiali. In questa prospettiva, il processo di secolarizzazione e il suo esito finale di *post-secolarità*, opera in modo tale che nulla di quanto si secolarizza scompaia, ma prenda forma di un nuovo elemento che si separa da un altro elemento: così il sacro si è separato dal profano, il civile dall'ecclesiale, il pratico dal funzionale, l'innovativo dal tradizionale, e così via con varie altre differenziazioni.

Per le religioni storiche la condizione *post-secolare* è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità spirituali che il vivere nella secolarità fa nascere. L'effetto-disincanto del mondo, infatti, non produce lo svuotamento dell'esperienza religiosa; ma ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove forme religiose. Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi continuano ad esistere in sé e nella loro diversità, anche nel mondo reso secolare dagli effetti della secolarizzazione. Proprio per questo, ognuno ripropone nuovi bisogni di identità, di autonomia, di unità; e nel contempo avanza nuove forme di ricomposizione e di integrazione sia di *cambiamento* del proprio sistema religioso, sia di *mutamento* di sé con la transizione verso altri sistemi religiosi. La metafora del *post-secolare* indica, dunque, l'epoca attuale caratterizzata dai molteplici effetti della secolarizzazione e delle loro conseguenze sulla società. L'epoca *post-secolare*, non nel senso vago secondo cui la religione sarebbe del tutto assente, ma piuttosto nel senso che essa occupa un posto differente, compatibile con l'idea che ogni azione sociale avvenga in un tempo e contesto profano. I nostri autori direbbero: contesto pluralistico, osservando che in tale condizione l'unica professione religiosa possibile è la professione scettica. (Berger, 2004).

L'immagine che Berger e Luckmann propongono nel loro ultimo testo in comune per descrivere la condizione contemporanea dell'individuo è lo “smarrimento”,

richiamando una nozione topologica della mente, usuale nella loro sociologia (Berger e Luckmann, 2010). Il volume contiene intuizioni sociologiche che i due autori avevano già proposto nel loro primo libro del 1966, che rappresentò una rifondazione della sociologia della conoscenza (Berger e Luckmann, 1997).

Il mondo normale – quello guidato da un *nomos* che lo rende significativo per tutti – è quello nel quale esiste una certa simmetria tra le definizioni oggettive e le definizioni soggettive della realtà, cioè tra i ruoli che la società assegna a ognuno e gli individui che li fanno propri. Tale ambiente umano significativo per tutti, e perciò relativamente stabile, fornisce rassicurazioni pratiche e psicologiche ad ognuno circa il comportamento suo e degli altri. Nella condizione di caos sociale, gli individui sono minacciati dalla separazione dal mondo sociale e quindi dalla perdita di senso. Nell'immagine dei nostri autori, ogni *nomos* è un edificio eretto contro le forze potenti ed estranee del caos. Nelle condizioni del caos sociale le religioni rappresentano l'ultima difesa dell'uomo contro il terrore dell'anomia. Le credenze collettive, i riti condivisi, le mitologie comuni contribuiscono ad affermare la fusione tra *nomos* e cosmo.

Che fare quando l'ordine sociale non è più “cosmocizzato”, cioè reso “sacro”? Gli autori elencano due reazioni estreme, contrapposte e, per loro, non condivisibili: l'atteggiamento fondamentalista e l'atteggiamento relativista. Il primo pensa di ricondurre l'intera società a modelli e valori del passato. Il secondo abbandona il tentativo di cercare valori condivisi e trasferisce il pluralismo dei valori e delle scelte dalla società all'individuo. Oltre queste due reazioni, Berger e Luckmann propongono una loro visione che, evocando pagine classiche di Emile Durkheim, richiama il rafforzamento delle istituzioni intermedie. «Nella loro forma ideale le istituzioni intermedie presentano il volto di un Giano bifronte: guardano «in alto» verso le grandi istituzioni e «in basso» verso l'esistenza individuale. Esse infatti comunicano elementi di senso non soltanto dall'“alto” verso il “basso”, ma anche dal “basso” verso l'“alto”» (Berger e Luckmann, 2010, pp. 129-130).

Nel saggio dei nostri autori si colgono sottostanti alcune linee interpretative più generali e di tendenza d'epoca della condizione contemporanea. Pur non comparando nel testo alcun richiamo ai processi che sono all'inizio della modernità e che sono poi risultati costitutivi del paradigma sociale contemporaneo, è da questi che pare utile partire per indicare un limite della terapia proposta dagli autori per «la società di fronte alla crisi di senso» (p. 107).

Il punto di avvio di questa riflessione non può che iniziare dall'esigenza di approfondire la storicità della modernità e della stessa categoria del sociale, dalla quale sono nate la sociologia e le scienze sociali. Iniziare, cioè, dall'assunto che le categorie della modernità e del sociale, che è alla sua base e la costituisce, non sono categorie naturali. Potremmo pensare che si tratti di un compito ovvio per la scienza della sociologia. Ma non lo è, nonostante che, in questa presente fase storica, continuino a dissolversi visioni e ordini arcaici, e che anche “il sociale”, quale paradigma generale della società, attenui la sua forza costitutiva e interpretativa di

tutte le cose. Il paradigma della modernità e del sociale che si è formato con esso, si è costituito dal dissolversi di precedenti visioni e ordini arcaici. Tale paradigma è susseguito e ha messo fine a precedenti visioni e ordini di tipo metafisico, filosofico, religioso, anarchico; facendo dimenticare che altre società hanno pensato e organizzato la loro vita individuale e collettiva in termini ben diversi da quelli del “sociale” quale principio costitutivo di tutte le cose.

Riferimenti bibliografici

- Baudrillard J., *Lo specchio della produzione*, Multhipla edizioni, 1980.
- Baudrillard J., *La scomparsa della realtà. Antologia di scritti*, Fausto Lupetti Editore, 2009.
- Berger P., *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Berger P.L., Luckmann T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, 1966.
- Berger P.L., Luckmann T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, 2010.
- Birnbaum N., *After Progress: American Social Reform and European Socialism in The Twentieth Century*, Oxford University, 2001.
- Birnbaum N., *Quale democrazia Americana*, Jaka Book, 2005.
- Bixio A., *Contingenza e socialità dell'azione*, Franco Angeli, 1989.
- Bixio A., “La società come istituzione”, in *Studi di sociologia*, n. 3-4, 2006.
- Bixio A., *Lettera sull'“inesistente”*, Rubbettino, 2010.
- Bixio A., *La positività e le nuove forme di statualità*, Tangram Edizioni Scientifiche, 2013.
- Bixio A., “Sacro e costituzione dello stato”, in G. Cotta (a cura), *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, Franco Angeli, 2013.
- Gauchet M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, 1992.
- Gilli G.A., *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, 1988.
- Touraine A., *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, il Saggiatore, 2008.
- Touraine A., *La ricerca del sé. Dialogo sul soggetto*, il Saggiatore, 2003.

A proposito di 'ideologie'. Un'idea di Karl Mannheim

Gaetano Calabrò *

“L'emergere e lo sparire dei problemi nel nostro orizzonte sono governati da un principio di cui non siamo ancora pienamente consapevoli. La nascita e la scomparsa di interi sistemi gnoseologici possono conclusivamente essere riportati a certi fattori e divenire pertanto comprensibili. Ci sono già stati tentativi, nella storia dell'arte, volti a scoprire per quali ragioni e quando la scultura o altre espressioni figurative diventano le forme d'arte dominanti d'una età.

Allo stesso modo – scrive Karl Mannheim – la sociologia del sapere dovrebbe cercare di spiegare le condizioni per cui nascono e si affermano certi problemi e discipline. A lungo andare, il sociologo dovrebbe essere in grado di non attribuire la realtà e la soluzione delle varie questioni alla sola presenza e abilità degli individui. I complessi rapporti tra i diversi problemi, in un dato tempo e luogo, vanno in ogni caso considerati nel quadro generale della società in cui si danno, anche se esso non può sempre fornirci un'idea esatta di tutti i particolari. È pur vero che il singolo ha talora l'impressione dell'assoluta autonomia delle sue convinzioni, della loro indipendenza dall'assetto sociale; non è davvero infrequente per uno che vive in un mondo provinciale e socialmente ristretto pensare alle proprie cose, come a fatti del tutto isolati e di cui lui solo è responsabile. La sociologia non può, tuttavia accontentarsi di questa prospettiva limitata e immediata. I fatti che all'apparenza sono slegati e isolati debbono venire intesi in quel dinamico e sempre nuovo piano di esperienza che sostituisce la loro vera concretezza. Solo in tale contesto essi acquistano significato. Se la sociologia della conoscenza dovesse conseguire un qualche successo in tale tipo d'analisi, molte questioni che sino ad ora sono rimaste oscure potrebbero essere chiarite. Un tale progresso ci consentirebbe infatti di capire perché la sociologia e l'economia sono di data recente, perché essi hanno progredito in certi paesi e in altri sono state invece impedito e ostacolate con ogni mezzo. Diverrebbe ugualmente possibile rispondere ad un problema, cui mai è stata data risposta, e cioè al fatto che noi abbiamo ancora assistito ad alcun sviluppo della scienza politica. In un mondo pervaso da un'ethos razionalistico come il nostro, ciò costituisce una certa anomalia”.

* *Professore Emerito dell'Università degli Studi di Roma Sapienza.*

La trascrizione di questa pagina di Karl Mannheim costituisce forse la migliore introduzione all'insieme dei problemi e di soluzioni attinenti alla fase storica, alla condizione spirituale che il mondo contemporaneo attraversa, al di là delle singole 'nazioni' e i singoli 'stati' e i rispettivi assetti istituzionali. La prima metà del 'secolo breve', il nostro '900, può essere definita come l'età dei miti politici e delle ideologie politiche, irrazionalistici i primi, razionalistiche le seconde, ma tutti, indifferentemente, strumenti di tirannidi totalitarie, di uomini del destino, e di esecutori della volontà della Storia. Non è che in altre epoche mancassero miti e ideologie. Ma la differenza è – scrive il nostro Carlo Antoni – che nel nostro tempo è esplicitamente riconosciuto e dichiarato il loro carattere strumentale, pragmatico. Quanto un tempo, anche nel dominio delle lotte politiche, era detto l'Idea o l'Ideale, ed era il principio, nella cui verità pura e sublime si credeva per intima e personale convinzione, e per cui si combatteva e moriva, è diventato un mito, di cui si riconosce il carattere emozionale, oppure un'ideologia, di cui si riconosce il carattere di formula pratica. Là dove si ammetteva la discussione subentra la propaganda sopraffattrice, cui segue, inevitabile, l'intolleranza violenta. L'Idea di un tempo era sacra, apparteneva al regno della verità e del disinteresse. I partiti si opponeva tra loro per la diversità e il contrasto delle dottrine o per il modo in cui intendevano porle in atto, però tutti avevano in comune questa fede nella verità della teoria, indipendente dalla pratica. Ma quella di Antoni non era certo una mera *laudatio temporis acti*. È vero – egli riconosce – che la verità non appariva neutra ed indifferente, verità della pura contemplazione, ma era immediatamente accolta come un imperativo dell'azione, come una forza operante nelle coscienze e quindi nel mondo e nella storia, che non consentiva il distacco dalla realtà della lotta; tuttavia l'accento era posto sulla verità della dottrina ed era alla sua verità che si attribuiva l'efficacia determinante. È evidente lo stretto rapporto che lega il mito alla figura del dittatore, dell'eroe carismatico, come lo annunciava Max Weber. L'idea della nazione si converte in mito della nazione, il concetto biologico di razza si trasforma in mito della razza, la patria stessa diventa un mito, ma proprio per questo suo carattere mistico, cioè del tutto vuoto, ma ricco di motivi emozionali, il mito richiede l'eroe che lo incarni. Ad un sistema civile di leggi e di ordinamenti statutari subentra in tal modo un ritorno all'età mitica ed eroica, all'età della primitiva barbarie, quando gli eroi, secondo Vico e secondo Hegel, fondavano gli stati ed imponevano ai loro fedeli, secondo il loro arbitrario intuito, ciò ch'era giusto e ciò ch'era ingiusto. Ma questo ritorno alla fresca barbarie non può, oggi, essere che un artificio sotto cui si nasconde l'equivoco retorico dell'istrione. È tale deve essere l'eroe proprio in quanto è portatore del mito, che gli impone atteggiamenti pseudo-eroici.

L'ideologia ha tutt'altro carattere. Vuol essere intellettualistica o addirittura scientifica. Il rapporto tra idea e lotta, che era quello di fine e mezzo, si traduce in una relazione equivoca, dove non si sa quale dei due momenti sia il fine quale il mezzo. L'azione viene dedotta con apparente rigore, dall'ideologia, e ne trae – o ritiene di trarne – la sua necessità e la sua razionale giustificazione. Ma proprio in quanto

l'ideologia è lo strumento della conformità e della compattezza, garanzie del successo, essa esige l'interprete unico, il solo chiamato a definirla nelle mutevoli vicende del divenire storico. Ogni altra interpretazione è denunciata come deviazione e tradimento. Il fedele altro non può fare che *alienare* il suo pensiero, proprio quel razioicinio, con cui aveva liberamente accolta l'ideologia, al culto della personalità. È quest'atmosfera equivoca, che grava su tutta la nostra epoca e ne alimenta il paradossale. A crearla sono state determinanti le vicende sociali e politiche del nostro tempo, il crollo di secolari istituzioni tradizionali, di vecchie autorità che avevano perduto il loro carattere sacro; e l'avvento sul piano politico di quelle cosiddette 'masse', che la democrazia liberale aveva favorito nella sua ascesa a quel piano. Ma la responsabilità sul piano intellettuale, è delle correnti filosofiche del nostro tempo – tra cui Antoni annovera l'irrazionalismo misticheggiante, il materialismo storico, il sociologismo, il pragmatismo – tutte concordi nel negare al pensiero e quindi alla verità la loro autonomia, tutte disposte a subordinarli a cause o a fini pratici. Ne è risultata non già una negazione relativistica dell'assoluto metafisico, ma la creazione di altri assoluti, di altre entità metafisiche, poste al di fuori del pensiero e che pretendono determinarlo, condizionarlo, ridurlo a propria maschera o strumento. Ridotto il pensiero a ideologia pratica, restava, sola garanzia della sua funzionalità, l'azione. Ma l'azione etico-politica aveva pur bisogno d'un principio che la informasse e la legittimasse: donde, la ricaduta contraddittoria, in una nuova ortodossia; del mito e dell'ideologia, di cui pur si riconosceva la strumentalità, ma di cui si imponeva l'assolutezza. Ne risultava, in tal modo, una pseudo latria, "degnata di essere trattata da quella scienza delle menzogne politiche che Swift voleva fondare".

In origine il termine d'ideologia, con significato deteriore, aveva una finalità polemica, era, cioè, rivolto contro il pensiero democratico. Come i moralisti francesi mirarono a smascherare le virtù mostrando come alla loro radice stesse l'egoismo, così Marx e Nietzsche, Pareto e Mosca, Treitschke e Sorel e il giovane Croce, partendo da punti di vista diversi, denunciarono l'ideologia democratico-giusnaturalistica come la maschera ipocrita, che malamente nascondeva gli interessi e la volontà di dominio. "Dal cielo dell'ideale gli immortali principî erano tratti giù nella realtà della menzogna e della frode. "Il presupposto di questa denuncia non è semplicemente una critica all'astrattezza della dottrina 'girondina' e 'giacobina', quale si trova in Hegel, ma un deciso realismo, che sembra escludere dalla politica qualsiasi motivo etico. Alla fede ottimistica, "ingenua e ipocrita" nei principî ideali, si contrappone uno "scettico o addirittura cinico realismo", per il quale la lotta politica era il brutale e sottile gioco degli interessi" e la politica consisteva nella conquista e nell'esercizio del potere da parte di una classe o di un gruppo. Tale è infatti il presupposto della teoria della "formula politica" del Mosca e del Pareto, i quali si richiamavano alla tradizione del Machiavelli. Ed era questo realismo il motivo della gratitudine che ancora nel 1917, Croce esprimeva a Marx, il "Machiavelli" del proletariato. La liberazione dalla menzogna era, sul terreno politico, la *liberazione*

della politica dell'etica. Il concetto d'ideologia, anzi, non soltanto significava una netta distinzione e separazione della politica e dell'etica, così da legittimare la politica nella sua natura e nei suoi metodi e nella sua mancanza di scrupoli, ma *riduceva*, sul terreno della politica, *il momento etico alla funzione strumentale di arma insidiosa della politica*. Lungi dal subire la suggestione della vita etica – conclude Antoni – la politica vi foggiava le formule a proprio beneficio. La teoria dell'ideologia era insomma l'estrema riduzione dell'etica *a instrumentum regni*.

A questo punto serve un chiarimento: nel concetto di ideologia si possono distinguere tre fasi distinte: quando l'ideologia è una mera astrazione; l'altra in cui essa appare uno strumento della lotta politica, l'ideologia come mito; infine quella in cui si presenta come un "tutto", che comprende in sé l'intera vita intellettuale e morale, e viene ridotta a servizio dell'interesse economico o della volontà di potenza: l'irrazionale si configura quale razionale: il *rovescio* dalla razionalità: Marx e Nietzsche. A questo punto, però, comincia la crisi perché la teoria stessa dell'ideologia, in quanto teoria deve sottostare alla generale riduzione o abbassamento al piano inferiore ed apparire a sua volta dominata da interessi di gruppo. Per sottrarsi a questa sorte e mantenere il suo privilegio, essa non può che spezzare il suo schema e ristabilire un quadro strutturale della vita intellettuale ed etica, avente un valore autonomo di verità, dentro il quale, al suo "interno", l'ideologia riassume il suo posto di illusione astratta, di formula strettamente politica e di errore.

Una corretta impostazione del problema richiede un ampliamento inconsueto che sfugge sia alle scienze sociali correntemente intese sia a quella vaga consapevolezza che la prassi politica costituisca qualcosa di qualitativamente diverso da ogni altro tipo di esperienza umana, e che di conseguenza la sua comprensione presenti ostacoli assai maggiori di quanto non avvenga in altri campi del sapere. Ne segue che tutti gli sforzi per sottomettere questi fenomeni all'analisi scientifica sono condannati all'insuccesso a causa della loro particolare natura. Una corretta impostazione del problema sarebbe già – scrive Mannheim – un successo rimarchevole. Pertanto il nostro primo compito consiste in una rigorosa definizione del problema. Esso si pone in questo modo: che cosa s'intende all'orchè domandiamo: è possibile un scienza della politica, al di là di quegli aspetti della politica che sono immediatamente comprensibili e comunicabili? Ci sono alcuni aspetti della politica che sono immediatamente comprensibili e comunicabili. Un esperto e navigato *leader* politico dovrebbe infatti conoscere la storia del proprio paese e quelle delle nazioni vicine, che costituiscono il teatro delle sue attività. Ci sono ancora altri problemi, sebbene meno immediati, che sono venuti in discussione nel nostro tempo: ad es. le tecniche con cui poter disporre delle 'folle', senza le quali è impossibile affermarsi in una 'democrazia di masse' come l'attuale. Occorre altresì far posto alla storia, alla statistica, alla teoria politica, la psicologia sociale, e alle altre discipline o campi del sapere, particolarmente importanti per un *leader* politico. Ma esse, anche se prese nel loro insieme, non bastano – sostiene Mannheim – a darci una "scienza della politica" e, al massimo, possono servire come sue discipline ausilia-

rie. Se per 'politica' intendessimo la semplice somma della nozioni pratiche utile per la condotta del *leader* o dell'uomo di partito, nessun dubbio si potrebbe levare sull'esistenza di tale scienza e sulla sua insegnabilità. L'unico problema pedagogico consisterebbe, in questo caso, nel trasegliere dal numero pressoché infinito dei fatti quelli più rilevanti ai fini dell'azione politica. È tuttavia evidente che la questione "Quali condizioni richiede una scienza della politica e come può essa venire insegnata?" non si riferisce all'insieme di notizie pratiche sovraindicate. In che consiste allora il problema? Le discipline citate sono strutturalmente connesse solo nella misura in cui si occupano della società e dello stato come se fossero i prodotti finali della storia passata. La prassi politica invece, si interessa dell'assetto sociale e dello stato nel loro nascere e nel loro formarsi. Essa ha a che fare con un processo nel quale ogni momento dà luogo a una situazione irripetibile e da cui si cerca di isolare qualcosa che abbia valore permanente. Nasce allora la questione: "C'è una scienza di questo divenire, una scienza di questa attività creatrice?" Il primo stadio dell'elaborazione del problema è così raggiunto. Qual è (nell'ambito della società) il significato di questo contrasto tra ciò che è stato e ciò che sta divenendo? Mannheim cita il sociologo e statista austriaco Albert Schäffle, che mise in luce come, in ogni momento della vita sociale siano rilevabili due tratti fondamentali. Il primo si riflette in quella serie di eventi sociali che hanno un modello fisso e ritornano regolarmente; il secondo emerge invece da quegli avvenimenti tuttora in corso di sviluppo, in cui le singole decisioni che si debbono prendere producono situazioni nuove e irripetibili. Lo Schäffle intravide in essi, da un lato, le uniformità della vita statale e, dall'altro, la sfera della 'politica'. Quando si può risolvere un caso nuovo in un modo già stabilito, noi non ci troviamo di fronte alla politica, bensì ad un aspetto fisso e ricorrente della vita sociale. Dobbiamo per altro ammettere, con Mannheim, che la separazione tra questi due tipi non è nella realtà troppo rigida. Nondimeno, il contrasto tra ciò che si è convenuto di chiamare la "normale amministrazione" e la "politica" riflette una polarità che può servirci come utile punto di partenza.

"Ogni processo sociale consta di una sfera razionale, ove valgono procedure fisse e abituali per le situazioni comunemente ricorrenti, e di una sfera irrazionale da cui esso non può prescindere. Possiamo per tanto distinguere tra una struttura "razionalizzata" della società e una matrice irrazionale. Un'ulteriore osservazione si presenta a questo punto ed è che la principale caratteristica della cultura moderna consiste nel riportare sotto il dominio della ragione e sotto un "oculato controllo" il maggior numero possibile di elementi, nel far scomparire cioè ogni residuo irrazionale. La consapevole distinzione tra uno schema razionale e il campo irrazionale in cui esso opera fornisce la possibilità di definire il concetto di "comportamento". L'azione di chi si occupa, ad es., di un fascio di documenti secondo una maniera professionale, di un giudice che decide di un caso in conformità di un determinato paragrafo o in fine di un fattore che produce un tipo di vita seguendo una certa tecnica, non rientra – dice Mannheim – nella definizione di "comportamento", così

come non vi viene inclusa l'opera di un esperto che, per raggiungere un dato fine, utilizza talune leggi generalizzazioni empiriche. Il comportamento, nel senso che qui il nostro autore intende, "ha luogo solo nel momento in cui ci troviamo dinanzi ad una sfera di realtà non ancora penetrata dalla ragione o siamo spinti a certe scelte non ancora soggette ad una regola precisa. È in tali situazioni che sorge l'intero problema delle relazioni tra la teoria e la pratica". Gli ostacoli che la conoscenza scientifica incontra in questo campo nascono dal fatto che essa non deve qui occuparsi di entità obiettive, ma di tendenze in permanente divenire, in ininterrotta evoluzione. Se l'interazione segue un corso regolare e le forze in gioco non mutano il loro carattere, allora è possibile fare leggi generali. Ciò invece, è molto più difficile, quando nuove forze entrano di continuo nel sistema e formano imprevedute combinazioni. Un ulteriore ostacolo è rappresentato dalla posizione dell'osservatore: questi non è affatto fuori dalla cerchia dell'irrazionale, bensì è coinvolto nel conflitto delle parti. Infine, ed è più importante, resta il fatto che non soltanto il teorico della politica è partecipe della competizione, ma il modo stesso in cui gli si presentano i problemi, la sua maniera di pensare è persino le sue categorie sono legate alle correnti politiche e sociali. In ciò sta, senza dubbio, il più serio ostacolo a una scienza della politica. Invero, una scienza del comportamento sarebbe possibile, a giudizio del nostro Autore, solo nel caso in cui la fondamentale struttura del pensiero fosse indipendente dalle diverse forme di condotta che si sono prese in esame. Anche se l'osservatore partecipa alla lotta, la base del suo pensiero, ossia il suo apparato categoriale e i suoi metodi di ricerca, deve essere al di sopra del conflitto.

Nasceva così, e prendeva corpo, una nuova 'ortodossia', quella che fa capo al *mito*, cui prestano il loro ausilio forze e tendenza di varie origini e qualità. In questa condizione storica e spirituale, in cui il capo politico, proprio nella consapevolezza che si tratta di un'arma, pur dichiarandosi interprete ufficiale dei 'sacri canoni', ne imporrà l'interpretazione secondo l'opportunità, mercè la sua autorità o con altri mezzi anche più persuasivi, ma accusando d'opportunismo ogni altra interpretazione. Diverso il caso dell'intellettuale. Ipocriticamente, egli può professarsi seguace del capo politico, maestro di marxismo, sul terreno politico ed economico, e insieme alunno della libera "cultura", pur sapendo che il marxismo è la negazione di simile distinzione e che, per esso, la cultura è *ideologia*, che trova una giustificazione soltanto nella sua funzione politica. Tipica è, a questo proposito, la proposta che Mannheim ha condotto col nome di 'sociologia del sapere', che presenta significative analogie con l'indirizzo che da noi, in Italia, prese il nome di "inveramento" del marxismo. L'A. di *Ideologia e Utopia*, si propone infatti di rendersi consapevole dei motivi inconsci-sociali per vincerli. Dinanzi ad ogni idea egli vuol risalire al soggetto e verificare la sua asserzione mediante l'analisi delle sue condizioni sociali. Ma siffatta verifica, che dovrebbe portare ad un 'residuo' irrelativo, gli è preclusa dalla sua convizione marxistica, che le idee espresse dal singolo sono un prodotto del suo stato sociale, e non in senso psicologico, ma totale. D'altra parte egli riconosce che se tale analisi del sapere si limita allo "smascheramento", la

conseguenza è lo scetticismo e l'irrazionalismo; di qui la domanda che non trova risposta: Come è possibile vivere, adottare un 'comportamento' univoco e coerente? Con Mannheim, trovano la loro fusione la crisi del marxismo e quello dello storicismo tedesco contemporaneo, che era sbocciata nella sociologia dei 'tipi di visione della vita', cioè nel relativismo pluralistico di Dilthey e di Max Weber. A questi 'tipi' egli dà il fondamento materialistico della tradizione marxistica. Così egli distingue il tipo dell'ideologia in base all'interesse di classe: le convinzioni dei 'gruppi dominanti' si congiungono strettamente agli interessi così da escludere qualsiasi comprensione che potrebbe insidiare il loro potere, e si ha l'ideologia in funzione conservatrice, mentre invece i "gruppi subalterni", impegnati a loro volta nella trasformazione sociale così da non riuscire a scorgere nella realtà se non gli elementi che essi tendono a negare, si proiettano nell'utopia, trascurando certi aspetti fondamentali della realtà. Ma quali sono – si chiede Antoni – allora gli aspetti fondamentali della realtà, che l'utopia trascura, ma che l'intellettuale deve cogliere? Anche Hegel, nella sua celebre dialettica del signore e del servo, attribuiva al servo una più profonda verità. Ma Hegel sapeva bene quale fosse questa verità: era la verità dell'*'autocoscienza'* dell'individuo, del *Selbst* o Io individuale, che nel servo si scopriva, attraverso il *lavoro*, come centro di attività creatrice, come iniziativa e affermazione di sé. Ma questo centro sembra assente nel Mannheim, che si volge ad una ambigua distinzione tra relativismo e relazionismo, una sorta di compromesso eclettico, dove il relazionismo dovrebbe limitarsi a determinare le relazioni tra un'idea e le categorie, proprie di un momento della storia sociale ed economica. Ma, posta la relatività storica di tutte le categorie, i 'generi' del pensiero, non si vede come si possa stabilire ciò che in un'idea non è relativo.

Per meglio intendere il punto controverso, conviene ricorrere con Mannheim ad un esempio concreto tra le diverse determinazioni politiche e sociali della conoscenza che questi prende in considerazione per mostrare che il pensiero politico-storico assume varie forme a seconda dei diversi movimenti politici. Dalla prospettiva del pensiero italiano e della sua tradizione della prima metà del secolo scorso, tra i 'tipi ideali' esaminati da Mannheim troviamo lo "*storicismo conservatore*". Conviene farne un rapido esame. La teoria del "conservatorismo storico", che è l'espressione essenzialmente d'una tradizione feudale divenuta *autocosciente*, s'occupa soprattutto dei problemi che trascendono il settore dell'*'amministrazione'*. Il campo della politica è considerato irrazionale; esso si sviluppa per suo conto e non può essere avvicinato con metodi logici. Tale concezione riporta ogni cosa al fondamentale dualismo esistente tra "l'iniziativa coerente con un piano prestabilito" e "il lasciare che le cose vadano per il loro verso". Al *leader* politico non basta possedere soltanto una buona conoscenza e il controllo di certe leggi e norme. In più egli deve avere quell'istinto innato, che si chiama il 'senso politico', raffinato da una lunga esperienza, che lo induca ad una esatta valutazione del campo in cui è chiamato ad operare. Due tipi di irrazionalismo hanno concorso a formare questi due tipi di coscienza: da un lato, l'irrazionalismo precapitalistico e tradizionale – che conside-

ra, ad es. il pensiero come pura sensibilità recettiva e non come calcolo logico – e, dall'altro, l'irrazionalismo romantico. Si crea così una maniera di pensare che concepisce la storia come il regno delle forze pre e sopra-razionali. Anche Ranke, tra i massimi rappresentanti della scuola storica, muoveva da questa prospettiva intellettuale, quando s'accinse a definire i rapporti tra la teoria e la pratica. La politica non può essere considerata, secondo lui, una scienza indipendente. L'uomo di stato può benissimo studiare la storia e anche con profitto, ma non per trarne suggerimenti per la vita, regole di condotta, quanto invece per il perfezionamento del suo istinto politico. Possiamo definire questo 'tipo' di pensiero come l'*ideologia* dei gruppi politici che hanno occupato una posizione dominante, ma che raramente hanno fatto parte della burocrazia amministrativa. Una volta posti a confronto, apparirà chiaro che mentre il burocrate tende a trascurare la sfera politica, lo storicista ne intravede esclusivamente l'elemento irrazionale, pur mettendo in particolare rilievo i fattori tradizionali negli eventi storici e negli individui concreti. A questo punto s'incontra il principale oppositore di questa teoria che, come sappiamo, trae le sue origini nella aristocrazia feudale. In riferimento, ovvio, è qui alla borghesia liberal-democratica e alle sue dottrine. La nascita della borghesia fu accompagnata, notoriamente, da un radicale intellettualismo, che segnò anche il suo punto d'arrivo. Così inteso, l'intellettualismo viene a coincidere con un 'atteggiamento' che o non riesce a scorgere gli elementi della vita e del pensiero fondati sulla volontà, sull'interesse, sull'emozione e su una certa 'visione del mondo' oppure, anche se ne riconosce l'esistenza, li pone sullo stesso piano della ragione e li ritiene pertanto del tutto controllabili. Questo intellettualismo borghese esige una *scienza politica* e di fatto procedette a fondarla. Ma dopo il '70 il clima sarebbe rapidamente mutato. I grandi 'ideali' dell'89 furono tratti in basso nella realtà della menzogna e dell'inganno, e mutamenti di gran rilievo si ebbero nella vita e nella cultura. Non che tali pratiche non fossero esistite in passato tra gli stati e i diversi 'gruppi sociali', ma la rivoluzione industriale e i suoi rapidi progressi in particolare in talune contrade d'Europa segnarono strade nuove e diverse. Come la borghesia apprestò le prime istituzioni attraverso cui la lotta politica potesse venire regolata, così essa intese creare le condizioni per un nuovo trattamento sistematico della politica. Per questo, le anomalie della società borghese non tarderanno a riflettersi anche nella sua teoria sociale. Non altrimenti, lo sforzo borghese di razionalizzare il mondo è costretto ad arrestarsi quando si trova di fronte certi fenomeni inconsueti. Inoltre col giustificare la libera competizione e la lotta di classe, esso stesso avvia una nuova sfera di irrazionalità. Ne segue che, anche in questo tipo di pensiero, l'elemento irrazionale nella realtà sociale non viene eliminato. Allo stesso modo che il parlamento, pur essendo un organismo formale destinato a razionalizzare il conflitto politico, non ne costituisce la concreta soluzione, la dottrina borghese – sottolinea Mannheim – consegue soltanto un apparente e astratto dominio degli elementi irrazionali. Lo spirito borghese è, ben inteso, consapevole della presenza dell'irrazionale, ma rimane intellettualistico nella misura in cui cerca, con il solo pensiero e la semplice discus-

sione, di controllare il regno della forza e delle altre espressioni istintive che quivi dominano.

Così si ritenne, *inter alia*, che l'azione politica potesse essere definita scientificamente, per via razionale, senza difficoltà. Gli eventi straordinari del primo dopo guerra avrebbero costituito il *sottosuolo* concreto per l'avvio di un processo contrassegnato da certe caratteristiche nuove e inedite che sono davanti a noi e attendono proposte di soluzione. Se vogliamo tentare un abbozzo d'interpretazione, si potrebbe dire, con l'occhio al pensiero italiano, che questa fase presente potrebbe costituire l'esito di quel processo che iniziatosi tra le due guerre mondiali potrebbe definirsi "*l'inveramento del marxismo*", quello che ha visto il materialismo storico sollevato dal piano politico a quello più propriamente speculativo, richiamando l'interesse e l'attenzione di pensatori di diversa origine e formazione.

Chi volesse prescindere, o passarvi sopra, ponendolo fuori dai suoi interessi, dimostrerebbe soltanto di aver perduto il contatto con la realtà e di estraniarsi dal colloquio storicamente determinato in cui la vita consiste. Ma, d'altra parte, chi vuol tener fede all'invito del nostro Campanella, che, segno d'un destino comune, avrebbe incontrato Cartesio: "Pensa, uomo pensa!", non deve lasciarsi irretire, farsi sopraffare dalla immediata pressione d'una esperienza, d'una condizione storica peculiare, cui correntemente diamo il nome di 'crisi'. Meno che mai può lasciarsi andare a un passionale consenso o dissenso, più o meno giustificato logicamente, a *posteriore*. Il suo compito, se non può essere quello di porsi fuori dal processo storico, non deve neppure consistere in una passiva immedesimazione e in un'estrinseca coincidenza con i motivi dominanti dell'ora. E se oggi il materialismo storico s'impone di nuovo alla sua attenzione – così scriveva Ugo Spirito in un saggio del secondo dopoguerra *La filosofia del comunismo* (1948) – ci si deve chiedere se e come il comunismo sia o meno riuscito, o abbia fallito, nel tentativo di porsi come l'ideologia dell'avvenire.

Per rispondere a tali requisiti occorre rifarsi alla storia di questa dottrina e in particolar modo riprendere in esame la critica che ne fu compiuta in Italia a suo tempo per coglierne la trasformazione essenziale, la 'trasfigurazione' avutasi da allora. È questo il problema dell'*adeguamento della teoria alla realtà*, della necessità di operare con la consapevolezza delle condizioni storiche in cui l'azione deve svolgersi; del procedimento per tappe, misurate con rigoroso tempismo, degli strumenti e dei metodi da usare per il raggiungimento del fine; dei compromessi, più o meno evidenti, con le ideologie e le forze avverse; della *tattica*, infine che diventa la preoccupazione dominante dell'uomo di azione. È il problema del così detto *realismo*, il cui significato più propriamente ideologico e morale possiamo meglio comprendere – scrive Spirito – riconducendo alle origini e caratterizzandolo come *machiavellismo*. Ciò che poteva valere per Marx e per la tradizione di pensiero cui egli si ricollega, acquista ben altro e più grave significato alla luce delle concezioni e dei metodi fatti propri dagli uomini della rivoluzione russa. Qui il dramma messo in luce da *Machiavelli*, esplose nel modo più crudo e una terribile coe-

renza segna il cammino del nuovo realismo politico: un dramma che non ha avuto catarsi. La “dittatura del proletariato”, in altri termini, si pone nel processo storico in funzione di provvidenza o di astuzia della ragione, sì che gli uomini siano indotti ad agire con l’occhio volto a una meta e in realtà operino per un fine di cui non hanno consapevolezza. Ma questa logica della dittatura conduce, per intrinseca necessità a due conseguenze, le quali diventano sempre più evidenti nella prassi rivoluzionaria che non possono – dice Spirito – non caratterizzare ogni regime così detto totalitario. La prima è che la dittatura di un’*élite* tende a diventare sempre più rigorosamente una dittatura personale, machiavellicamente coincidente con la dittatura del *principe*. L’*élite*, infatti, per governare con la piena consapevolezza di tutti coloro che la compongono, implica una certa pubblicità del fine da conseguire, un attenuarsi di questo nella discussione e nella decisione, un suo alterarsi nel compromesso. Il segreto e la tempestività dell’azione ne vengono posti in pericolo e la scelta dei mezzi subisce delle limitazioni essenziali. A poco a poco occorre che nell’ambito dell’*élite* vengano a distinguersi i più e i meno informati, i più e i meno potenti, e che al suo centro venga a porsi un uomo, il *principe*, che decida in ultima istanza e che serbi nell’intimità della sua coscienza il segreto del fine da conseguire e delle armi tattiche da usare. Ogni violazione di tale ‘segreto’ potrebbe infatti compromettere il risultato dell’azione politica. Tattica: una dura necessità della politica e par che bisogni ad essa piegarsi. Eppure, perché una politica possa veramente affermarsi, perché possa destare la fede indispensabile a realizzarla per via rivoluzionaria, essa deve svelarsi in tutta la sua essenzialità. Anche se si riconosca la necessità del contrario non può non venire il dubbio che dovrebbe essere preso in considerazione da chiunque sia abituato ad avvicinarsi al mondo giovanile, che una tattica che si prolunghi al di là d’un certo tempo – un pensiero che si nasconda per decenni gravi di eventi straordinari e di portata mondiale – ad un tratto si capovolga nelle mani stesse di colui che vuole servirsene e diventa la ragione fondamentale dell’insuccesso del programma previsto. Per troppo realizzare, anticipando i tempi, la realtà ad un certo punto sfugge di mano irrimediabilmente. Ma se questo ideale il comunismo non potesse raggiungere, se questa fede critica il comunismo non riuscisse a dare, quale sarebbe la sua sorte?

Alla domanda potrebbe sembrare che si dovesse rispondere preconizzando la fine del comunismo e affermando che l’insufficienza dei suoi presupposti ideali basti a segnare l’ultima condanna. Ma questo potrebbe avvenire se un’altra ideologia, spiritualmente più ricca di incrementi etico-politici riuscisse ad alimentare la fede delle masse, perché, altrimenti, il comunismo continuerebbe ad avere successo e soltanto si abbasserebbe dall’altezza alla quale si vorrebbe condurlo al grado infimo della vita politica occidentale, cioè all’estrema degenerazione del liberalismo. Esso segnerebbe allora la fase disgregatrice dell’ideologia liberale, e la libertà posta sugli altari dall’80 in poi, procedendo dalla rivoluzione del terzo stato a quello del proletariato, si cangerebbe anche per gli individui delle ‘masse’ nell’ideale del *confort* e del “borghesismo” militante.

Il costruzionismo umanista nell'analisi della soggettività

Vincenzo Cesareo *

SOMMARIO: 1. L'opzione epistemologica del costruzionismo umanista. – 1.1. L'umanesimo. – 1.2. Il costruzionismo umanista come sociologia della persona. – 2. Il modello teorico: una sociologia della soggettività. – 3. Il possibile futuro dell'*homo civicus*: per una soggettività significativa.

Tra i molti contributi di Andrea Bixio di grande interesse e impegno scientifico, desidero in questa occasione fare riferimento al suo saggio “Pensiero e ordine sociale”, pubblicato nel volume collettaneo intitolato “Verso una sociologia per la persona”, che raccoglie una serie di scritti stesi da un gruppo di studiosi che assegnano un particolare rilievo sociologico al concetto di persona, gruppo nel quale Bixio ha svolto e continua a svolgere un importante ruolo. In quel saggio, Bixio afferma che “nella storia del diritto occidentale, la persona costituisce certamente una delle qualificazioni sociali e giuridiche più significative, per lo meno quando si voglia valutare il grado di sviluppo della società” (2004:47). A sostegno di questa tesi, egli approfondisce il passaggio dal primato dell'ordinamento al primato della persona, anche e soprattutto nel contesto socio-culturale attuale. Inoltre Bixio evidenzia l'uso improprio che spesso si fa del concetto di persona “di fronte al montare delle pretese più differenti, portate avanti da generi di soggetti, di gruppi, di portatori delle più diverse culture e differenti religioni” (2004:59). In sintonia e in continuità con quanto egli sostiene, intendo qui proporre una riflessione volta ad approfondire la centralità del concetto sociologico di persona.

Il pensiero sociologico chiamato a confrontarsi con il mutamento sociale in atto non può fare a meno di imbattersi nella soggettività come chiaro indicatore delle più recenti tendenze che attraversano la società contemporanea. La domanda di soggettività, intesa genericamente come autoconsapevolezza e bisogno di autorealizzazione, costituisce indubbiamente un tratto distintivo della nostra epoca. La centralità che questo concetto ha raggiunto all'interno della recente produzione sociologica è tuttavia coincidente con l'avvento di una sociologia postmoderna che tende a pro-

* *Professore Emerito dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.*

porre una precisa immagine della soggettività, che definisco minimalista. Attraverso il richiamo alla soggettività, la sociologia postmoderna intende infatti celebrare il radicale affrancamento dai vincoli etici, sociali e relazionali che avrebbero oppresso l'essere umano durante la modernità, caratterizzata da un elevato sociocentrismo, cioè dalla primazia assunta dalla società che si impone a coloro che ne fanno parte. Pur condividendo le affermazioni tese a sottolineare il positivo affermarsi della soggettività di contro alle oppressioni e alle forze spersonalizzanti che affliggevano l'*homo sociologicus*, tuttavia ritengo necessario prendere le distanze da questo nuovo riduzionismo che appiattisce la soggettività stessa alla sua concezione postmoderna, sottolineando invece l'esistenza di un duplice volto della soggettività contemporanea: infatti accanto alla sua declinazione minimalista e disimpegnata, concettualizzata nell'*homo psicologicus*, si rivela un'altra possibile manifestazione di essa, definita soggettività significativa. Essa è propria del tipo di uomo che propongo di definire *civicus*, il quale si contraddistingue per la sua capacità di farsi portatore di una autentica libertà responsabile. Di qui l'individuazione di due volti della soggettività nella modalità in cui si manifesta nell'era contemporanea: un volto minimalista e un volto significativo.

1. *L'opzione epistemologica del costruzionismo umanista*

Se la soggettività costituisce un aspetto anche sociologicamente rilevante, si pone allora il problema di come studiarla. È a partire da questa esigenza analitica e interpretativa che formulo una proposta teorica che designo *costruzionismo umanista*. Esso prende le distanze tanto dai più tradizionali e opposti unilateralismi dell'olismo deterministico e dell'individualismo metodologico, quanto dalla più recente deriva del riduzionismo fenomenologico, che definisco *minimalismo* sociologico, il quale rischia di ridurre la sociologia a un mero racconto dei racconti. Si tratta peraltro di un rischio evidenziato da Coser già nel lontano 1975 (1975: 329).

Il *costruzionismo umanista* ha il suo orizzonte di riferimento teorico nella corrente del pensiero sociologico contemporaneo che Corcuff denomina 'costruzionismo sociale' (Corcuff, 1995) e si colloca all'interno del solco già tracciato da studiosi come Simmel (1998) e Schutz (1979), nonché da esponenti dell'interazionismo simbolico, impegnati a sottolineare la necessità di riservare particolare rilievo all'analisi dell'agire degli esseri umani, delle dinamiche scaturenti dai loro scambi simbolici, delle rappresentazioni e dei sistemi categoriali elaborati e assunti dalle persone. Inoltre il costruzionismo umanista intende capitalizzare le suggestioni di quegli studiosi che, anche in tempi più recenti, hanno cercato di elaborare modelli teorici capaci di raccordare tra loro approcci sistemici e strutturali con sociologie dell'azione e dell'interazione sociale. A tal riguardo il riferimento va ai contributi

di Giddens (1991a; 1991b)¹, Elias (1988; 1990) e Bourdieu (1987; 1995; 2003a; 2003b) che, muovendo dall'analisi della struttura, sono progressivamente approdati sulla sponda dell'azione, dando vita a un costruzionismo strutturalista, e agli approcci di Elster (1995) e di Berger e Luckmann (1969), che hanno invece compiuto il processo inverso, prospettando un costruzionismo fenomenologico.

L'opzione di fondo del costruzionismo², che qui propongo e che recepisce alcuni elementi tratti dai contributi precedentemente richiamati, consiste nel concepire la realtà sociale non già come qualcosa di naturale, in quanto tale, cioè 'data' una volta per tutte e tendenzialmente immodificabile, e nemmeno come una realtà organicamente e meccanicamente compatta, che sovrasta gli esseri umani in ragione della sua 'oggettività'. Al contrario, ritengo che la realtà sociale costituisca un insieme articolato di costruzioni storiche, cioè di prodotti della costante attività quotidiana di 'costruzione' e 'ricostruzione' svolta dagli esseri umani. Costoro sono quindi impegnati quali attivi protagonisti della costruzione sociale tramite le loro reciproche interazioni. Come sottolinea Caillé (1998:47), l'origine della vita sociale non è infatti l'individuo in sé considerato o la società olisticamente intesa, quanto piuttosto il processo di interazione tra individui concreti, cioè tra persone che agiscono all'interno della strutture sociali da essi stessi costruite ma che nel corso del tempo tendono a oggettivizzarsi, ad apparire cioè come cose distinte e indipendenti da coloro che le hanno create.

Più precisamente questa costruzione della realtà sociale assume la forma di una circolarità tra azione sociale e struttura sociale (Cesareo, 1999:111-152), che è scandita da un duplice movimento: il primo, che procede dall'oggettività delle strutture sociali e culturali per arrivare alla soggettività³, è quello di interiorizzazione; il secondo, che procede in senso contrario, cioè dalla soggettività dell'attore all'oggettività della struttura, è il movimento di esteriorizzazione. Sotto il profilo dell'oggettività, l'essere umano si affaccia da subito su un mondo culturale e sociale che si 'pone di fronte' a lui (oggetto da *ob-jectium*, ciò che 'sta di fronte') come una realtà in grado di opporre resistenza, dunque difficilmente plasmabile e trasformabile, cioè come un 'fatto sociale' à la Durkheim (1963). Questo mondo sociale oggettivo, nel senso di oggettivato ma sempre e comunque esito di una costruzione sociale precedente, si è consolidato sino a reificarsi, così da venire percepito come una realtà autonoma. Sotto il profilo della soggettività, l'essere umano costruisce la propria personalità mediante l'assimilazione dell'oggettività culturale e sociale nel corso dei processi di socializzazione primaria e secondaria. Nella misura in cui la sogget-

¹ Sui limiti e le incongruenze della teoria della strutturazione di Giddens, cfr. Archer, 1996.

² Con il termine 'costruzionismo sociale' Corcuff (1995) designa il denominatore comune di una pluralità di teorie (tra cui spiccano quelle di Giddens, Berger-Luckmann, Bourdieu, Elster, Elias) che affermano la polarità e soprattutto la circolarità delle categorie di azione sociale e di struttura sociale raccordando approcci sistemici e strutturali con sociologie dell'azione e dell'interazione sociale.

³ Il termine soggettività viene pertanto qui inteso come opposto a quello di oggettività, ovvero secondo l'accezione data a esso da Berger e Luckmann (1969).

tività degli esseri umani cresce e si rafforza, costoro diventano sempre più in grado di attivare dei processi di esteriorizzazione. Nella misura in cui le persone esprimono proposte e pongono in essere delle azioni, concorrono alla ‘costruzione della realtà sociale’, in quanto proiettano all’esterno della loro sfera interiore la propria soggettività, ‘costruendo’, per l’appunto, modelli di comportamento, valori, oggetti materiali e immateriali, scoperte e invenzioni. Tramite questi processi individuali e collettivi, gli esseri umani de-strutturano e ri-strutturano la struttura sociale oggettivata, preesistente e ‘costruita’ dalle generazioni precedenti, nel senso che le forme sociali ereditate dal passato vengono prodotte, acquisite, eventualmente problematizzate e in vario grado superate o modificate.

L’enfasi posta sulla costruzione implica necessariamente di assegnare una rilevanza strategica alla storicità. Infatti, i processi di costruzione-decostruzione-ricostruzione della realtà sociale s’iscrivono sempre e comunque in un tempo, il quale, caratterizzandosi per una vocazione alla discontinuità, cioè all’emergere del nuovo, si qualifica, per l’appunto, come ‘storia’.

Alla luce di quanto finora esposto c’è quindi ragione di sostenere che il costruzionismo prende le distanze dalla prospettiva ‘idealista’, in quanto essa sostiene che la realtà sociale è soltanto o prevalentemente rappresentazione. Gli idealisti pervengono a tale conclusione proprio perché non considerano i meccanismi di obiettivazione, di materializzazione e di stabilizzazione della stessa realtà sociale. Ciò non deve condurre a sottovalutare l’incidenza delle rappresentazioni, le quali concorrono in modo significativo alla costruzione della realtà sociale, ma non la esauriscono. Allo stesso tempo, la riconduzione della realtà sociale ai processi di obiettivazione e la sua conseguente decostruibilità permettono di prendere le distanze anche dalla prospettiva positivista, che considera la realtà sociale come “data” e pertanto imm modificabile da parte dell’essere umano.

1.1. *L’umanesimo*

L’approccio costruzionista umanista non si limita ad assumere l’epistemologia costruzionista nei termini appena precisati, ma va decisamente oltre, per il fatto di qualificarsi come umanista, poiché riconosce la capacità dell’essere umano di partecipare alla costruzione della realtà sociale non già come individuo, bensì come persona. Diventa pertanto necessario chiarire la distinzione sotto il profilo strettamente *sociologico* tra questi due concetti. Quello di individuo è astratto e generale, nel senso che ‘astrae’ l’essere umano dal suo contesto relazionale e considera questo medesimo essere nella sua generalità piuttosto che nella sua unicità. Pertanto, per il concetto di individuo sono analiticamente irrilevanti quelle differenze di storia o di cultura con cui ogni epoca e ogni società declinano storicamente la “costante antropologica” di ogni essere umano, dando origine ai differenti tipi di uomo. Il concetto sociologico di persona è invece concreto e particolare (Selznick, 1998:88-89), poiché dell’essere umano considera la sua qualità esistenziale concepita come

entità unica, identificata dalla sua storia e dai suoi legami sociali, e pertanto strutturalmente aperta alla relazione con l'altro e al riconoscimento reciproco, implicito in questa stessa apertura (Cesareo, 2004:8-9). La persona è quindi sempre e necessariamente in divenire, intrinsecamente e congiuntamente storica e relazionale, per il fatto di essere inserita in un contesto temporale di natura sociale (una catena di generazioni) e culturale (una tradizione che, nella misura in cui continua a essere creativa, si qualifica come 'vivente': Mac Intyre, 1988). In sintesi, si diventa persona soltanto se si è all'interno di un rapporto di mutualità (Ricoeur, 1970). Come sostiene Sturzo, la base del fatto sociale è da ricercarsi solo nell'individuo umano preso nella sua concretezza e nella sua originaria non risolvibilità (2005).

Invero è proprio il concetto di persona, e non quello di individuo, ad acquistare una rilevanza analitica cruciale con riferimento alla stessa circolarità tra azione sociale e struttura sociale, che costituisce il nucleo dell'approccio costruzionista-umanistico e delle sue differenze rispetto a olismo, individualismo e minimalismo. Va inoltre sottolineato che il costruzionismo si specifica come umanista non solo perché pone al centro della sua analisi la persona, ma anche perché di quest'ultima condivide la concezione antropologica propria dell'umanesimo. Il costruzionismo è infatti umanista in quanto riconosce alla persona significative potenzialità: innanzitutto la capacità di creatività e di resistenza all'omologazione. Questo riconoscimento non è peraltro disgiunto dalla considerazione dei limiti di quelle stesse potenzialità, il che evita, sul piano antropologico, di cadere in visioni super-omistiche. Tradotta in termini sociologici, la concezione qui proposta implica che l'essere umano è l'unico essere vivente che ha consapevolezza di sé ed è in grado di agire intenzionalmente nel modificare il proprio ambiente. Più precisamente, l'essere umano può agire con una certa libertà che varia a seconda delle situazioni. Su di lui tuttavia operano sempre dei condizionamenti, per cui egli è un essere nel contempo libero e condizionato. Ma affermare che la persona è condizionata è ben diverso dal sostenere che essa sia soggetta a determinismi.

Il costruzionismo umanista attribuisce quindi un indubbio protagonismo alla persona, la quale deve però costantemente confrontarsi con vincoli e condizionamenti, ma – prendendo ancora una volta le distanze dagli approcci deterministici – le riconosce anche una potenziale capacità di decondizionamento, come è ampiamente dimostrato dalla storia dell'umanità. Emblematici sono i casi dei reclusi nei lager che, seppure sottoposti a brutali "lavaggi del cervello", sono riusciti a conservare la propria libertà di pensiero, se non di azione. La nozione di persona, intesa come individuo concreto – quindi condizionato ma anche in grado di mettere in atto processi di (relativo) decondizionamento – si differenzia in modo deciso non solo da quella che concepisce l'essere umano come essere meramente biologico – esemplarmente da parte della sociobiologia), ma anche da quella che lo concepisce come essere interpersonalizzabile impegnato passivamente e prevalentemente a interiorizzare la cultura del proprio ambiente (come si evince esemplarmente dall'approccio dello struttural-funzionalismo, con la sua concezione dell'uomo ultrasocializzato).

1.2. *Il costruzionismo umanista come sociologia della persona*

Pur nella consapevolezza che alcuni approcci sociologici hanno delineato il costruzionismo secondo prospettive inconciliabili con una versione umanista, c'è ragione però di ritenere che coniugare il costruzionismo con una prospettiva umanistica non soltanto sia plausibile, ma possa anche costituire una via per superare l'*impasse* in cui si è venuta a trovare l'analisi sociologica contemporanea. Adottando infatti l'opzione epistemologica illustrata precedentemente, si è in grado di dedurre una distinzione analitica interna al concetto sociologico di persona, che si sintonizza con la tematica della soggettività, individuabile come uno dei 'problemi sociologici fondamentali' nell'epoca contemporanea.

Più precisamente, con riferimento alle modalità con cui la persona agisce all'interno di un determinato contesto, essa è identificabile: *a)* come *agente*, se e nella misura in cui essa si configura come un semplice esecutore delle esigenze del sistema di cui fa parte; *b)* come *attore*, se e nella misura in cui essa è in grado di esercitare un qualche controllo sul proprio ambiente; *c)* come *soggetto* se e nella misura in cui essa è dotata di autonomia e capacità di costruire la propria storia in modo che possa diventare da attore anche autore della propria vita. Alla luce di questa triplice specificazione, l'individuo concreto, cioè la persona, può manifestarsi di volta in volta, oppure in situazioni e tempi diversi, come agente o come attore o come soggetto. Richiamando una distinzione altrove proposta è possibile precisare ulteriormente che l'agente tende a svolgere un'azione adattiva, l'attore un'azione teleologico-normativa, mentre il soggetto un'azione storica (Cesareo 1999:155-175). Per azione storica si intende un'azione inaspettata che presenta quindi sempre un carattere di novità e che comporta l'assunzione di un rischio da parte del soggetto che lo compie, a causa dell'incertezza dell'esito e della rilevanza delle conseguenze, prevedibili e non prevedibili (Cesareo, 1999:158). Per azione teleologico-normativa si intende quel genere di azione che è conforme a norme ed è orientata al perseguimento di una meta, la quale, pertanto, comporta sempre una proiezione nel futuro. Nelle singole manifestazioni dell'agire, la componente normativa e quella teleologica sono sempre compresenti, sebbene nelle specifiche espressioni concrete possano assumere pesi differenti (Cesareo, 1999:162-163). L'azione adattiva si caratterizza per il fatto di rapportare un soggetto a una realtà situazionale a lui esterna in modo tale da eliminare lo squilibrio insorto in questo rapporto. Per realizzarsi secondo questa modalità, l'azione tende a conformarsi a regole che cambiano in relazione alle esigenze mutevoli dell'ambiente. Pertanto si tratta di un'azione caratterizzata da un elevato automatismo e fortemente condizionata dall'ambiente (Cesareo, 1999: 166-174). Alla luce di queste specificazioni, è possibile sostenere che quanto più passa da agente ad attore e a soggetto, cioè quanto più prevale la terza modalità, tanto più l'essere umano diventa pienamente persona.

Avendo precisato, seppur sinteticamente, i tratti distintivi del costruzionismo umanista, appare evidente come esso prenda le distanze sia dall'olismo sia dall'in-

dividualismo. È invece necessario evidenziare la differenza del costruzionismo umanista da quelle che ho definito derivate “minimaliste” delle scienze sociali, nello specifico per quanto riguarda la questione della soggettività. Mentre olismo e individualismo sono da sempre presenti nel pensiero e nella teoria sociologica, il minimalismo rappresenta la più diretta conseguenza della situazione in cui versa la società contemporanea, nella quale deistituzionalizzazione e frammentazione sociale hanno portato alla riemersione della soggettività, tuttavia secondo modalità problematiche. La sociologia minimalista si limita infatti a concentrare la propria attenzione sul ‘ritorno del soggetto’, valutato acriticamente come elemento soltanto positivo. La sociologia minimalista, pertanto, da un lato si sottrae all’esigenza di problematizzare questa soggettività emergente; dall’altro lato trascura la dimensione macrosociologica, contribuendo in tal modo a legittimare e ad enfatizzare un volto disimpegnato della soggettività. Il costruzionismo umanista, invece, non soltanto riconosce la crescente rilevanza della soggettività riscontrabile nella società contemporanea, ma giunge a problematizzare questa medesima soggettività, come esporrò più avanti.

Con riferimento alla persona, il confronto con l’olismo, l’individualismo e il minimalismo consente di rilevare quanto segue. L’approccio deterministico esclude che la persona possa qualificarsi come soggetto, cioè come un essere umano in grado di diventare autore della propria storia; a sua volta l’individualismo metodologico riduce la persona all’individuo astratto, scorporato dalla sua storia e dalla sua cultura; infine il minimalismo sociologico depotenzia la persona in quanto delinea e sostiene una visione debole e disimpegnata dell’essere umano. Precisato tutto ciò, torniamo ora al punto iniziale relativo alla soggettività.

2. *Il modello teorico: una sociologia della soggettività*

A mio parere, l’approccio “costruzionista umanista”, che ha il centro focale nella persona e nella correlata visione umanistica della realtà, si dimostra particolarmente utile per l’analisi della *soggettività*, che propongo di definire come “l’elemento della persona costituito dalla riflessività, dall’autonomia di scelta e dalla originalità”. A sua volta la soggettività può manifestarsi come elevata oppure come bassa. La soggettività elevata è quell’elemento della persona contrassegnato da un’alta autonomia delle scelte, da un’attenzione centrata sull’identità personale e da una notevole originalità di questa stessa identità. La bassa soggettività è invece quell’elemento della persona contrassegnato dalla scarsa autonomia delle scelte, da un’attenzione proiettata sulla realtà esterna all’identità personale (il cosmo e/o la società) e da una irrilevante originalità di questa stessa identità.

Accanto al grado – alto o basso – di soggettività, la persona risulta altresì definita da due differenti regimi di significatività esistenziale. Da una parte l’esistenza

scarsamente significativa, propria della persona le cui aspirazioni sono circoscritte alla propria sopravvivenza e alla ricerca del benessere psico-fisico; dall'altra, l'esistenza significativa, propria della persona le cui aspirazioni vanno oltre l'orizzonte della sopravvivenza e del benessere psicofisico, proiettandosi sul futuro.

Dalle combinazioni di queste dimensioni si identificano i seguenti quattro idealtipi di *homo*:

a) *Homo civicus*: è definito da elevata soggettività ed elevata significatività in quanto presenta una riflessività di carattere intenzionale, un'autonomia della scelta associata alla responsabilità, una originalità aperta all'altro e al noi; è la persona capace di autorealizzarsi compiutamente come soggetto coinvolto in legami sociali e impegni personali ed è quindi qualificato dall'esercizio di una libertà responsabile, capace di farsi carico dei vincoli di solidarietà inerenti ai legami in cui è coinvolto.

b) *Homo psychologicus*: è qualificato da alta soggettività e bassa significatività in quanto presenta una riflessività concentrata sul presente, di carattere adattivo, un'autonomia della scelta scarsamente limitata da vincoli di responsabilità e un'originalità autoreferenziale.

c) *Homo aristocraticus*: è qualificato da bassa soggettività e da elevata significatività esistenziale.

d) *Homo sociologicus*: è qualificato da bassa soggettività e bassa significatività esistenziale, in quanto definito dall'agire conforme alle prescrizioni di ruolo normativamente imposte dalla società, la quale è strutturata in modo gerarchizzato ed è connotata da una centralità simbolica, istituzionale e organizzativa.

		<i>Soggettività</i>	
		Alta	Bassa
<i>Esistenza</i>	<i>Altamente significativa</i>	<p><i>Homo Civicus</i> <i>Società dei cittadini compiuta</i> <i>Soggettocentrismo</i></p>	<p><i>Homo Aristocraticus</i> <i>Società dei cittadini antica</i> <i>Cosmocentrismo</i></p>
	<i>Scarsamente significativa</i>	<p><i>Homo Psychologicus</i> <i>Società dei cittadini atomizzata</i> <i>Psicocentrismo</i></p>	<p><i>Homo Sociologicus</i> <i>Società societaria</i> <i>Sociocentrismo</i></p>

A questi quattro tipi di *homo*, indicati nello schema precedente, corrispondono altrettanti *orientamenti*: nell'*homo civicus*, il soggettocentrismo, che riconosce la realtà fondamentale nell'io, definito dalla sua esperienza mentale-spirituale; nell'*homo psicologicus*, lo psicocentrismo, che riconosce la realtà fondamentale nell'io, definito però dalla sua esperienza psichica e somatica; nell'*homo aristocraticus*, il cosmocentrismo, che riconosce nel cosmo la realtà dominante, fondativa dello stesso ordine sociale ed umano; nell'*homo sociologicus*, il sociocentrismo, che riconosce nella società la realtà dominante ed autonoma da cui la persona deriva i significati ultimi dell'esistenza.

A sua volta, l'insieme dei concetti qui esposti consente di mettere a fuoco due modelli di società: a) la società societaria (contrassegnata dalla carenza di soggettività e di significatività), composta da persone definite fondamentalmente come portatori di ruolo; b) la società dei cittadini (contrassegnata dalla presenza, in vario grado, di soggettività e di significatività), i cui componenti hanno in via di principio pari *chances* di scelta, in vario grado autonome e responsabili. L'espressione più congrua del modello di società dei cittadini è rappresentata dalla società dell'*homo civicus*, contrassegnata da elevata soggettività ed elevata significatività propria dei cittadini, i quali hanno in via di principio le massime *chances* di scelte autonome e responsabili, in coerenza con la natura dell'*homo civicus* sopraindicata.

Alla luce di questa tipologia di persone e di società si evince con chiarezza che la soggettività assume differenti declinazioni e presenta diversi gradi di intensità. Contestualizzandola all'epoca attuale, c'è ragione di ritenere che l'alta soggettività sia molto diffusa secondo le modalità proprie dell'*homo psicologicus*. Si tratta cioè di un'elevata soggettività che si accompagna però a una bassa significatività esistenziale, a una scarsa responsabilità e a una notevole auto-referenzialità. Tutte queste caratteristiche trovano la loro linfa nel forte orientamento individualista che costituisce uno dei tratti distintivi più rilevanti della cultura contemporanea. Si tratta di un individualismo spesso esasperato che induce a definirlo come iperindividualismo, il quale a sua volta alimenta il diffondersi del narcisismo (Cesareo, Vaccarini, 2012). Se l'individualismo, o meglio l'iperindividualismo così diffuso, favorisce l'emergere di un'elevata soggettività, propria della versione dell'*homo psicologicus*, esso invece non facilita, anzi, contrasta, il sorgere di un'elevata soggettività, propria dell'*homo civicus*, cioè quella che si accompagna a un'alta significatività esistenziale.

3. *Il possibile futuro dell'homo civicus: per una soggettività significativa*

Posti di fronte a questa duplice manifestazione di elevata soggettività, la scelta a favore di quella propria dell'*homo civicus* dovrebbe risultare la più auspicabile, sebbene ardua da realizzare. Si pone infatti l'interrogativo in merito alle reali possibilità che essa possa trovare concrete opportunità di diffusione in concrete confi-

gurazioni storico-sociali. Ho già sottolineato come la cultura contemporanea non offra grandi *chances* in questa direzione. In particolare, la forte ondata di individualismo che pervade le nostre società contemporanee costituisce un indubbio ostacolo non facilmente superabile poiché tende a indebolire i vincoli di solidarietà e di favorire una libertà sempre meno responsabile nei confronti degli altri, i rapporti con i quali sono spesso considerati in termini strumentali. Di qui la necessità di operare a livello culturale per contenere le spinte iperindividualistiche e narcisistiche, rilanciando invece la centralità di una libertà responsabile che si faccia carico dei vincoli di solidarietà. Ma oltre a mettere in atto un grande impegno a livello culturale, a partire dalle istituzioni formative, in particolare dalla famiglia e dalla scuola, affinché l'*homo civicus*, assunto quale espressione ottimale di soggettività, possa diffusamente radicarsi nella società, è necessario che si verifichino altre quattro precise condizioni: con riferimento alla dimensione politica, lo Stato regolatore; alla dimensione economica, il mercato regolato; alla dimensione integrativa, il consenso per intersezione (*overlapping consensus*); alla dimensione sociale, la società civile vitale.

Stato regolatore: non “gestisce”, ma “regola” l’ambito economico-sociale. Esso adotta politiche “regolative”, cioè miranti a correggere le conseguenze indesiderabili delle attività economiche e sociali dei privati, dette anche “fallimenti del mercato”, ponendo in tal modo le condizioni per il funzionamento efficiente del mercato stesso. Così definito, lo Stato regolatore si differenzia, rispettivamente, a) dallo “Stato gestore”, che “dirige” l’economia mediante la pianificazione e in genere le politiche di redistribuzione e di stabilizzazione microeconomica, e che pertanto subordina e circoscrive rigorosamente l’ambito delle situazioni di mercato; b) dallo “Stato minimo”, che riduce quanto più possibile le funzioni di redistribuzione, stabilizzazione e regolazione, attribuendo al meccanismo del mercato, nella spontaneità e nell’automaticità del suo funzionamento, la funzione di autoregolazione dell’economia, mediante il coordinamento delle azioni economiche.

Mercato regolato: declina economicamente i principi di libertà “individuale” e di responsabilità “sociale”, propri della società dell'*homo civicus*, in antitesi agli opposti estremismi del mercato irreggimentato dallo Stato gestore, proprio dell'*homo sociologicus*, e del mercato abbandonato a se stesso dallo Stato minimo, proprio dell'*homo oeconomicus*.

Società civile vitale: essa è congeniale alla fisionomia dell'*homo civicus* poiché è equidistante tanto da una concezione individualista-atomista quanto da una concezione umanistico-comunitaria, e dunque ipersocializzata, della società. La società civile così intesa, in virtù della sua vitalità, si contrappone pertanto al duplice livellamento delle persone e della società che caratterizza, per ragioni opposte, tanto la versione *liberal* quanto la versione *communitarian* della società.

Overlapping consensus: per la società contemporanea, pluralista, frammentata e contrassegnata dall’esistenza della soggettività, il problema prioritario consiste nel trovare una risposta al “paradosso della pluralità” (Arendt, 1987), cioè lo stare insieme di esseri e di culture unici. Questa risposta è rintracciabile nella teoria del-

l'“*overlapping consensus*” (consenso per intersezione) formulata da Rawls (1987), che però, a mio avviso, necessita di essere integrata e arricchita dalle teorie del “patriottismo repubblicano” di Taylor (1993;1998) e del “patriottismo costituzionale” di Habermas – nella sua seconda versione, che si caratterizza particolarmente per la valorizzazione della componente religiosa, specificamente del cristianesimo – cfr. Habermas, 1998, 1998b). L'“*overlapping consensus*” mira a superare le inadeguatezze del modello proceduralista e relativista di integrazione della società, oltre che ovviamente del modello fondamentalista-integralista, la cui palese indifendibilità mi dispensa dall'onere di trattarlo. Nel modello proceduralista e relativista, l'integrazione normativa della società si basa su un consenso procedurale a “regole del gioco”, conformi al principio di “giustizia come equità”; tale modello, tuttavia, risulta eccessivamente astratto, astorico, nonché capace al più di garantire un precario *modus vivendi* tra le differenti identità, nonché di poter riconoscere come principio culturale soltanto il relativismo. A ciò si oppone il modello dell'“*overlapping consensus*”, per cui il consenso è quello raggiunto da parte dei cittadini che, pur essendo portatori di orientamenti culturali differenti, professano una pluralità di dottrine “comprehensive” e “ragionevoli”, ossia cittadini che condividono una medesima concezione della struttura della società, fondata sull'idea “ragionevole” della libertà, razionalità, capacità di scelta autonoma ed eguaglianza dei consociati. Dunque l'“*overlapping consensus*” si presenta come una specie di consenso costituzionale, che assume la democrazia quale valore in grado di esprimersi in identità storiche depositarie di specifici sistemi simbolico-mitico-rituali, come tali idonei a mobilitare attaccamento, lealtà, fedeltà. Sono però escluse le dottrine fondamentaliste, nella misura in cui non condividono i valori propri della democrazia. Ma la mia concezione di *overlapping consensus* va oltre a quella di Rawls, poiché comporta l'adozione del metodo dialogico e quindi di una ricerca argomentata del consenso, in cui le molteplici e differenti appartenenze, lungi dall'essere disinnescate e centralizzate, vengono esaltate in quanto ritenute riserve di energie morali e intellettuali capaci di concorrere a rafforzare l'identità di una società pluralista.

L'avvento della società dei cittadini, con la conseguente e auspicabile diffusione dell'*homo civicus*, potrà avere delle *chances* di realizzazione se, e nella misura in cui, le cinque condizioni sociologicamente rilevanti sopra descritte – culturale, politica, economica, sociale, integrativa – troveranno attuazione, potendo così contrastare l'espansione dell'iperindividualismo, in particolare nella sua declinazione narcisistica.

Riferimenti bibliografici

Archer M. (1996), *Social Integration and System Integration: Developing the Distinction*, in *Sociology*, vol. 30, n. 4, pp. 679-699.

- Arendt H. (1987), *La vita della mente*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1978).
- Bixio A. (2004), *Pensiero e ordine sociale*, in *Verso una sociologia per la persona*, a cura del Gruppo SPE, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 47-64.
- Berger P., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1966).
- Bourdieu P. (1987), *Choses dites*, Minuit, Paris.
- Bourdieu P. (1995), *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1994).
- Bourdieu P. (2003a), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano (ed. or. 1972).
- Bourdieu P. (2003b), *Il senso pratico*, Armando, Roma (ed. or. 1980).
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cesareo, V. (1999), *Sociologia. Teorie e problemi*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cesareo V. (2004), *La questione dell'altro*, in V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 7-28.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2012), *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano.
- Corcuff P. (1995), *Les nouvelles sociologies*, Editions Nathan, Paris.
- Coser L.A. (1975), *Presidential Address: two Methods in Search of a Substance*, in «*American Sociological Review*», 40, 6, December, pp. 691-700.
- Durkheim É. (1963), *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano (ed. or. 1895).
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1969).
- Elias N. (1990), *La società degli individui*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1987).
- Elster J. (1995), *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1991a), *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Comunità, Milano (ed. or. 1984).
- Giddens A. (1991b), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- Habermas J. (1998a) *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1996).
- Habermas J. (1998b), *Lotte di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 63-110.
- Mac Intyre A. (1988), *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano.
- Rawls J. (1987), *The Idea of Overlapping Consensus*, in «*Oxford Journal of Legal Studies*», 7, 1, pp. 1-25.
- Ricouer P. (1970), *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1970).
- Schutz A. (1979), *Saggi sociologici*, UTET, Torino (ed. or. 1971).
- Selznick P. (1998), *La persona e il dovere morale*, in A. Etzioni (a cura di), *I nuovi comunitari*, Arianna Editrice, Bologna, pp. 75-90 (ed. or. 1995).
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Comunità, Torino (ed. or. 1903-1908-1917).
- Sturzo L. (2005), *La società. Sua natura e leggi*, in *Opera Omnia*, vol. III, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Taylor C. (1993), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano.
- Taylor C. (1998), *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 9-62.

Una revisione ‘storica’ del giudizio critico del “Gattopardo” sul Risorgimento

Maria Sofia Corciulo*

Una difficoltosa vicenda editoriale caratterizzò la pubblicazione de *Il Gattopardo*. Infatti questo romanzo storico vide la sua prima edizione nel novembre 1958, presso Feltrinelli, grazie alla determinazione di Giorgio Bassani, che si era opposto al giudizio critico di Elio Vittorini, giudizio che ne aveva impedito la pubblicazione presso i noti editori Einaudi e Mondadori.

Nel luglio del precedente anno, 1957, si era spento l’autore, il principe Giovanni Tomasi di Lampedusa, di quello che sarebbe diventato – grazie a anche alla vittoria del premio Strega, nel 1959 – uno dei primi *bestsellers* non solo italiani ma internazionali.

Dal 1958 ai nostri giorni, a parte le numerose edizioni in italiano, se ne contano 104 in una trentina di lingue. Fra di esse spiccano quelle in castigliano (ben 26), in basco e in galiziano; inoltre, 10 in portoghese, equamente divise tra Brasile e Portogallo. Anche i paesi dell’Europa Orientale, considerati poco interessati ai temi trattati dal *Gattopardo*, contribuirono al successo del volume. Di esso si era fatto portavoce il “Times”, che nel supplemento letterario del 1960 lo aveva definito un vero e proprio capolavoro, considerato dalla “Book Review” degno di Stendhal e Flaubert.

Le traduzioni del titolo del volume furono da subito piuttosto divergenti dall’originale: in lingua inglese e tedesca esso restò identico: *The Leopard* e *Der Leopard*; invece, in francese, divenne *Le Guepard* (pertanto, come si può notare, con riferimento a due diversi felini); soltanto la lingua spagnola si mantenne fedele al titolo originale: *El Gatopardo*. In realtà, il Gattopardo altro non era che lo stemma del casato del Principe Fabrizio di Salina, personaggio principale dell’opera, la cui figura viene modellata dall’A. su quella del bisnonno paterno astronomo, Giulio di Lampedusa. Egli, con indimenticabili parole, attribuiva al felino coraggio e nobiltà d’animo: “Noi fummo i Gattopardi, i Leoni; quelli che ci sostituiranno saranno gli sciacalletti, le iene ...”¹.

* Professore Emerito dell’Università degli Studi di Roma Sapienza.

¹ Questa frase, in bocca ad un indimenticabile Burt Lancaster, nello stupendo film di Luchino Vi-

“Don Fabrizio incarna il gattopardo danzante nel suo stemma gentilizio. Ha gli occhi azzurri e roseo di colorito, fulvo per il pelame color miele. Sembra un leone ... altissimo signoreggia su uomini e fabbricati”².

Ma oltre alle imprecisioni linguistiche, il termine “gattopardo” cominciò da allora ad avere un significato del tutto alieno dalla definizione dell’autore, divenendo, il “gattopardismo”, un vero e proprio neologismo “simbolo della capacità di sopravvivere a qualsiasi tempesta simulando e dissimulando”³; in sostanza significando una rapacità nella gestione dei propri interessi privati, spesso confusi con quelli pubblici. “Del povero Gattopardo si abusa, quindi, a torto, o quantomeno con un riferimento implicito che è del tutto improprio”⁴.

Data l’enorme diffusione del romanzo altre più importanti considerazioni si sono storiograficamente cristallizzate. Per esempio, quella a proposito della famosa frase pronunciata dal nipote del principe di Salina, l’ambizioso e bel Tancredi sulla necessità di accettare, per opportunismo, i mutamenti politico-dinastici di quegli anni: “se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi”⁵. Messaggio, questo, fatto proprio quasi unanimemente dall’opinione pubblica e pertanto, passato in giudicato, nonostante si trattasse di un drammatico e rilevantissimo mutamento storico-politico, quale fu la fine del Regno borbonico e l’avvento di una nuova dinastia nazionale, quella dei Savoia⁶, che significò, specie per la Sicilia, il tramonto di una società ancora immersa nell’*ancien régime*⁷. La fine di questo non fu “senza vittime ed il principe di Salina, il Gattopardo, è appunto una di queste, in senso culturale ed esistenziale”⁸.

Il messaggio fortemente critico sulla nascita e prospettive del nuovo Regno diffuso dal *Gattopardo* venne recepito dall’opinione pubblica coeva come storiograficamente esatto, anche perché si riferiva a una realtà socio-politica come quella meridionale su cui la comune conoscenza, compresa anche quella storica, era superficiale ed imprecisa, in quanto spesso antropologicamente influenzata in senso negativo⁹.

sconti del 1963, è certamente rimasta impressa in molti di voi. Cfr. G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Milano, 1969, p. 30.

² S. Nigro, *Il principe fulvo*, Palermo, 2012, p. 87.

³ G. Civile, *Ritorno al Gattopardo*, in “Meridiana – Rivista di Storia e Scienze Sociali”, n. 69, Roma, 2010, p. 45.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, cit., p. 29.

⁶ Cfr. L. Riall, *La Sicilia e l’unificazione italiana: politica liberale e potere locale, 1815-1866*, Torino, 2004.

⁷ “Qui si vive in pieno Seicento, col barocchismo, le raffinatezze e l’ignoranza di allora” (da una lettera inviata da Palermo il 24 giugno 1861, da Ippolito Nievo alla madre Adele Marin, in S. Nigro, cit., p. 81).

⁸ G. Civile, cit., p. 51.

⁹ Negli ultimi trent’anni le ricerche storiche sul meridione si sono molto arricchite, contribuendo a sfatare numerosi errati convincimenti.

Nel *Gattopardo*, al pessimismo esistenziale del principe di Salina – con il quale si indentifica l'autore – si aggiunge uno scetticismo disincantato, che si riflette nella accettazione passiva degli avvenimenti coevi senza alcuna partecipazione emotiva. Il figlio adottivo di Giuseppe Tomasi, lo scrittore e critico Gioacchino Lanza, è consapevole dell'influenza esercitata dal romanzo nella delegittimazione delle motivazioni ideali e politiche del nostro Risorgimento, corrodendo – come scrive – il culto dell'"Unità"¹⁰. (Culto che è stato oggetto di importanti, innovativi studi storiografici nelle recenti celebrazioni, nel 2011, per il 150° anniversario dell'Unificazione).

In effetti, Tomasi racconta non la patria nascente, ma lo stile nobiliare morente. Dico stile e non nobiltà perché da una ricerca storica prosopografica sulle nomine effettuate, da parte di Cavour, nel 1861 dei primi senatori del Regno d'Italia – quasi tutti nobili – giunge una smentita "archivistica", non certo letteraria, alle affermazioni del principe di Salina. Egli – ed è un altro dei brani più noti del romanzo – contattato dall'emissario sabaudo Aimone cavaliere di Chevalley, ai fini di accettare la nomina a senatore del neo-regno, oppone un rifiuto nel quale le motivazioni sono riconducibili sostanzialmente ad un'alterigia nobiliare che vuole restare immune dalle contaminazioni della politica; tanto da suggerire allo Chevalley di proporre al laticlavio il furbo e rapace *parvenu* Calogero Sedara, appena eletto sindaco di Donnafugata.

Ma quali furono, nella realtà, i senatori del neo-regno d'Italia? Sotto l'aspetto storico istituzionale risulta essere rilevante l'individuazione dei criteri di nomina, al fine di comprendere le diverse strategie governative¹¹, che ci permettono di conoscere attraverso quali esperienze politiche si era formato il ceto dirigente italiano che entrò nel primo Parlamento del 1861. In esso prevalsero – sia nella Camera dei Deputati, sia nel Senato – uomini che avevano partecipato attivamente alle vicende rivoluzionarie pre-risorgimentali, spesso subendo il carcere o l'esilio¹².

Su 120 Senatori meridionali, ben 91 furono coloro che avevano partecipato ai moti risorgimentali, con un'ampia prevalenza di uomini provenienti dalle nuove province annesse con i plebisciti che, specie nel 1861, rappresentavano la grande maggioranza dei nominati. Si trattava in particolare di aristocratici (62 contro 6 borghesi), appartenenti per la maggior parte a famiglie di antica nobiltà. Questi nuovi

¹⁰ Cfr. Civile, cit., p. 47.

¹¹ Le categorie – 21 – fra le quali il sovrano sabaudo poteva effettuare la scelta dei Senatori furono quasi *in toto* mutate da quelle previste nella Costituzione francese del 1830; ad esse se ne aggiunsero altre tre: quelle dei vescovi, dei membri del Consiglio Superiore della Magistratura e di chi "aveva resi servizi eminenti al Governo". Cfr. F. Grassi Orsini, E Campochiaro, *Uno sguardo sul Senato Subalpino*, in *Repertorio biografico dei Senatori dell'Italia liberale, Il Senato Subalpino* (A-L), Bibliopolis, Roma, 2005-2009, voll. XI, vol. I, p. 20.

¹² Cfr. V. Pacifici, *I Siciliani nel primo Parlamento unitario*, in *La Sicilia nell'Unità d'Italia*, Acireale-Roma, 2011.

senatori spesso avevano esercitato cariche e funzioni nei precedenti governi provvisori e/o nelle assemblee rappresentative del 1848, ove, fu presente l'élite socio-politica italiana.

Quella di Cavour fu pertanto una strategia volta ad ottenere il consenso, dopo i plebisciti, da parte di quanti davano garanzie di essere "politicamente" affidabili¹³.

A questa tipologia appartennero anche i dieci senatori provenienti dalla Sicilia, nominati nel gennaio-febbraio 1861, e di cui ben nove avevano avuto significative esperienze di coinvolgimento, spesso istituzionale in vicende patriottiche. Ciò si evidenzia esaminando, anche se sinteticamente, i loro *curricula*, ricostruiti con documentata accuratezza nel repertorio dei Senatori¹⁴.

Si può iniziare dai due omonimi Michele Amari, entrambi palermitani; il primo, uno dei due soli borghesi presenti tra i restanti otto, tutti nobili, fu professore universitario di Diritto Pubblico Siciliano presso l'Università di Palermo (ed infatti, ottenne la nomina il 20 gennaio 1861, per la classe 20, quella per meriti scientifici); era stato inoltre membro della Camera dei Comuni nel 1848 ed aveva tenuto successivamente, numerosi importanti incarichi istituzionali, fra i quali quelli di ministro delle Finanze (1858) e dell'Istruzione ed Esteri durante il Governo Dittatoriale di Garibaldi (1860). Fu autore della famosa opera *Note alla storia costituzionale di Sicilia di Niccolò Palmieri* che, pubblicata nel 1846, "esercitò un influsso notevolissimo sulla pubblica opinione dell'isola"¹⁵ era socio di prestigiose Accademie scientifiche, fra cui quella dei Lincei.

Il secondo Michele Amari, conte di Sant'Adriano, prefetto, (nominato, il 7 febbraio 1861, per la classe 4, quella dei Ministri di Stato), tra i vari incarichi amministrativi, era stato Intendente di Messina, nel 1848, e Legato del Governo Dittatoriale di Garibaldi presso la corte sabauda nel 1860. A causa di questi suoi trascorsi era stato esiliato a Genova.

Da famiglie di antica nobiltà provenivano gli altri Senatori: Litterio De Gregorio, principe di Sant'Elia, di Messina, (nominato, il 20 gennaio 1821, per la classe 21 quella dei possidenti), nonostante fosse stato Gentiluomo di Camera del sovrano borbonico si era poi schierato apertamente con il nuovo Governo italiano. Aveva fondato l'Accademia Filarmonica di Messina; egli "tra i più cospicui personaggi del Regno ... accrebbe con distinti meriti il lustro del casato ... godeva meritatamente fama di liberale e specchiato cittadino"¹⁶. Prese parte alla Società Siciliana per la Storia Patria.

¹³ La strategia cavouriana ebbe molto in comune con quella dei napoleonidi durante il Decennio francese (1806-1815), intesa ad ottenere il consenso dei notabili progressisti. (Cfr., a questo proposito, M.S. Corciulo, *Notabilato ed istituzioni napoleoniche: il caso della Terra d'Otranto (1806-1815)*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Milano, Franco Angeli, 2002).

¹⁴ Cfr. F. Grassi Orsini, E. Campochiaro, cit.

¹⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹⁶ *Ibidem*, p. 380.

Il barone Guglielmo della Bruca, di Catania, (nominato, il 20 gennaio 1861, anch'egli per la classe 21), godeva "di alta stima ... pel largo censo" che possedeva, di cui "faceva un uso generoso"¹⁷, assistendo le famiglie indigenti.

Ferdinando, principe di Pandolfina, di Palermo, (nominato, il 20 gennaio 1861, per la classe 21), era stato Capo di Stato Maggiore della Guardia Nazionale, durante la rivoluzione del 1848, nonché Pari del Parlamento di Sicilia nel 1848-49. Esiliato in Inghilterra, vi rappresentò "il governo liberatore". Fu membro della Società Siciliana per la Storia Patria.

Il principe Nicolao di San Cataldo Galletti, di Palermo, (nominato, il 20 gennaio 1861, per la classe 21), nonostante fosse stato anch'egli Gentiluomo di Camera del sovrano, aderì al Governo Provvisorio, nel 1860, che rappresentò presso l'imperatore Napoleone III: "avverso alla signoria borbonica si adoperò a promuovere l'indipendenza e la libertà nazionale"¹⁸; prese parte anch'egli alla Società Siciliana per la Storia Patria.

Il marchese Benedetto Orazio di San Giuliano Paternò Castello, di Catania, (nominato, il 20 gennaio 1861, per la classe 21), colonnello della Guardia Nazionale nel 1848 e, successivamente, maggiore generale nel 1860: "d'animo nobile e sinceramente liberale", si era sempre schierato contro i Borboni, fin dai moti del 1835, del '48 e del '60¹⁹.

Anche il principe Gabriello Torremuzza Lancellotto Castelli, di Palermo, (nominato il 20 gennaio 1861 per la classe 21) era stato maggiore nella Guardia Nazionale di Palermo nel '48 e Pari nel Parlamento di Sicilia negli anni '48-'49. Aveva votato la decadenza del Borbone, atto per il quale era stato esiliato a Torino e poi in Francia, dove molto si era speso per la causa italiana.

Romualdo Trigona, principe di Sant'Elia, di Palermo, (nominato, il 20 gennaio 1861, per la classe 21), era stato Pari del Parlamento di Sicilia, nel 1848-49, aveva presieduto, nel '48, il Governo Provvisorio palermitano; nonché partecipato alla Luogotenenza Generale per le Province siciliane nel 1860. Protettore delle lettere e delle scienze, costruì a Palermo uno stabilimento tipografico; "fu schiettamente liberale, cortese, benefico"²⁰.

Infine l'unico altro borghese presente fra i Senatori, il messinese Giuseppe Lella (nominato, il 20 gennaio 1861, per la classe 21), era un "onorato" e "sagace" banchiere che amministrava la succursale di Messina della Banca Nazionale del Regno d'Italia.

Dopo questo breve *excursus* sulle caratteristiche socio-politiche dei senatori siciliani, viene intaccata la veridicità storica dei fatti narrati nelle note pagine del *Gattopardo* (rimanendo, ovviamente, intatto il suo grande valore letterario), quelle

¹⁷ *Ibidem*, p. 386.

¹⁸ *Ibidem*, p. 418.

¹⁹ *Ibidem*, p. 420.

²⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 918.

ove il cavaliere Chevalley cerca in tutti i modi di ottenere l'assenso del principe di Salina ad accettare il laticlavio. Nella realtà, don Fabrizio non possedeva nessuno di quei requisiti che abbiamo visto richiesti dal governo per accedere al Senato. Al di là di un' "attitudine dignitosa e liberale"²¹, mai si era impegnato in attività politiche e/o amministrative o scientifiche-culturali. In effetti la sua passione per l'astrologia non andava al di là di una notorietà locale tale da poterlo includere nella categoria 4 (quella per meriti scientifici).

La notorietà ed il successo mondiali del volume hanno contribuito, non poco, a falsare il giudizio storico sull'esordio del nostro Risorgimento. L'apatica indifferenza del principe di Salina nei confronti dei coevi avvenimenti politici – che, a suo parere, fingendo di farlo, nulla avrebbero cambiato – non ha reso giustizia dei veri intenti cavouriani, i quali, grazie anche alla verifica prosopografica, si sono dimostrati di valenza opposta. Inoltre, Tomasi di Lampedusa ha contribuito molto a screditare la classe politica meridionale del neoregno, nelle cui fila, secondo lui, si sarebbe trovato particolarmente a suo agio soprattutto un furbo *parvenu* come Calogero Sedara; come abbiamo invece constatato, questi non aveva proprio nulla in comune con i senatori scelti realmente da Cavour e provenienti, tra l'altro, da quella nobiltà che, contrariamente al Principe di Salina, invece di essere passiva spettatrice dei mutamenti storici coevi, si era attivamente impegnata nella lotta antiborbonica, spesso pagando personalmente un alto prezzo.

Senza nulla togliere alla grandezza dell'opera definita "poesia pura" da Bassani, penso si possa aderire a quanto è stato scritto da Silvano Nigro: "per il *Gattopardo* si può parlare di un romanzo più fantastico che storico, persino allegorico, letterariamente densissimo, che sta stretto in una interpretazione tutta antirisorgimentale; cioè in una lettura che fa del gattopardo il manifesto antiunitario ..."²².

Considerazioni finali

In sostanza, nella fase iniziale del Regno, dopo le annessioni delle province, nel 1861, l'opera di Cavour consistette non soltanto nel cercare l'adesione e il sostegno della popolazione delle stesse, ma di ricomporre quella classe politica che aveva partecipato ai trascorsi moti risorgimentali. Il suo obiettivo fu infatti duplice: riunire in Parlamento gli stati maggiori delle rivoluzioni nazionali; promuovere attraverso la concessione del laticlavio l'adesione al nuovo regime di quella parte delle classi dirigenti, soprattutto meridionali, che non erano legate alla monarchia borbo-

²¹ Cfr. la bella ricostruzione dell'episodio fatta da M. Meriggi, *La politica e le nuove istituzioni*, in *Le "Carte e la Storia"*, XVII, Bologna, 2011, pp. 23-32.

²² F. Erbani, recensione a S. Nigro, *Il Principe fulvo*, cit., in "La Repubblica", 26 gennaio 2012, p. 46.

nica o se ne erano distaccate (spesso combattendo più o meno apertamente contro di essa); cercando in tal modo di fare anche della Camera Alta uno dei principali punti di forza della nuova classe politica dello Stato unitario.

I limiti e le future zone d'ombra di questo acuto disegno governativo evidenzieranno, nei decenni successivi, quanto la prematura morte di Cavour (avvenuta il 6 giugno 1861) abbia nuociuto alle nuove neo istituzioni italiane; la sua scomparsa, infatti, contribuì sicuramente a scomporre quell'equilibrio politico-sociale che egli stava creando e per il quale aveva speso le sue migliori energie. Alla sua morte le diverse componenti del nuovo Regno poterono esprimere sovente – senza avere più un carismatico argine istituzionale – istanze violentemente confuse e contraddittorie, che, purtroppo, influenzarono a lungo negativamente la società meridionale e delle quali permangono taluni strascichi anche ai nostri giorni. Queste “negatività” furono probabilmente all'origine dell'atteggiamento amaro e corrosivo del principe di Salina – cioè di Giuseppe Tomasi di Lampedusa – sul nostro Risorgimento, giudizio – a mio parere, come ho cercato di dimostrare – non corrispondente del tutto alla realtà storica di quegli anni.