



Quaderni di Teoria Sociale

N. 1 | 2024

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Massimo CERULO

Comitato di Direzione

ENRICO CANIGLIA, LUCA CORCHIA, FABRIZIO FORNARI, TERESA GRANDE, PAOLO MONTESPERELLI,
GIANMARCO NAVARINI, VINCENZA PELLEGRINO, VINCENZO ROMANIA

Redazione

LORENZO BRUNI, MATTEO GERLI, BARBARA GRÜNING, LUCA GUIZZARDI, LUCA MARTIGNANI, FIORENZO PARZIALE,
LORENZO SABETTA, ALICE SCAVARDA

Comitato Scientifico

AMBROGIO SANTAMBROGIO, DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), URSULA APITZSCH (Università di Francoforte), STEFANO BA (University of Leicester), GABRIELE BALBI (Università della Svizzera Italiana), GIOVANNI BARBIERI (Università di Perugia), FRANCESCA BIANCHI (Università di Siena), ANDREA BORGHINI (Università di Pisa), DANIEL CHERNILO (Università di Loughborough, UK), LUIGI CIMMINO (Università di Perugia), VALÉRIE DE COURVILLE NICOL (Concordia University, Montreal), RICCARDO CRUZZOLIN (Università di Perugia), BARBARA CURLI (Università di Torino), MARCO DAMIANI (Università di Perugia), ANNA DONISE (Università di Napoli “Federico II”), ALESSANDRO FERRARA (Università di Roma “Tor Vergata”), GREGOR FITZI (EHESS, Paris – Centre Georg Simmel), LAURA GHERARDI (Università di Parma), SILVANA GRECO (Freie Universität Berlin), DAVID INGLIS (Università di Exeter, UK), PAOLO JEDLOWSKI (Università della Calabria), ALEXANDER KOENSLER (Università di Perugia), CARMEN LECCARDI (Università di Milano Bicocca), DANILO MARTUCCELLI (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), MONICA MASSARI (Università di Milano), VINCENZO MELE (Università di Pisa), ANDREA MUEHLEBACH (Università di Toronto), JEAN-BERNARD OUÉDRAOGO (EHESS, Paris), ERCOLE GIAP PARINI (Università della Calabria), MASSIMO PENDENZA, MARCO PEDRONI (Università di Ferrara), CHIARA PIAZZESI (UQAM, Montréal), WALTER PRIVITERA, KARL-SIEGBERT REHBERG (Technischen Universität Dresden), ANTONIO RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), VALÉRIE SACRISTE (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), MATTEO SANTARELLI (Università di Bologna), LOREDANA SCIOLLA (Università di Torino), ADRIAN SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) ROBERTO SEGATORI (Università di Perugia), VINCENZO SORRENTINO (Università di Perugia), ANNA LISA TOTA (Università Roma Tre), GABRIELLA TURNATURI (Università di Bologna), PATRICIA VANNIER (Université Toulouse-Jean Jaurès), GIUSEPPE A. VELTRI (Università di Trento).

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com

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

I Quaderni di Teoria Sociale sono stati fondati nel 2001 da Ambrogio Santambrogio e diretti da Franco Crespi sino al 2022. Dal 2001 al 2014, hanno avuto forma annuaria, dal 2015 sono divenuti una pubblicazione semestrale. Dal 2010 al 2023 sono stati curati dal gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. La rivista è di classe A secondo la valutazione ANVUR per i settori 14/C1, 14/C2, 14/C3, 14/D1.

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2024 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991
ISBN 978-88-9392-541-9



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2024 Author(s)
Published by Morlacchi Editore
P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy
www.morlacchilibri.com

Sommario

MONOGRAFIA

I Seminari RILES – il seminario del 2023

Per una sociologia del tempo vissuto. Esperienza, memoria, narrazione

ATTILIO SCUDERI
Il tempo dell'Intanto: sociologia e letteratura in Paolo Jedlowski 8

VINCENZA PELLEGRINO
Fenomenologia dell'in-memorare: teoria e pratiche della sociologia dell'esperienza 23

SAGGI

ANDREA GIROMETTI
Norberto Bobbio e il marxismo. Una rivisitazione 46

EMILIANA MANGONE
*Dall'“umanesimo integrale” alla “pedagogia degli oppressi”.
La speranza come praxis per la giustizia sociale* 71

MATTEO PUOTI
*Il senso comune dell'egemonia e dell'habitus. Per un'interazione teorico-concettuale
tra Gramsci e Bourdieu* 94

GIULIA SALZANO
Enzo Paci e le scienze sociali 123

INTERVISTA

MATTEO GERLI
Una lezione di giornalismo di Pierre Bourdieu. Con il ricordo di Pierre Christin 149

NOTE CRITICHE

- ALESSANDRA POLIDORI
Cercare il nesso tra mobilità e migrazioni: il contributo della sociologia dei giovani 170

RECENSIONI

- DARIO ALTABELLI
Pier Luca Marzo, La creatività come metodo sociologico, Milano, Mimesis, 2023, pp. 245 183

- GUIDO BARBI
Christopher J. Bickerton, Carlo Invernizzi Accetti, Technopopulism. The New Logic of Democratic Politics, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 256. 191

- ANDREA CALABRETTA
Olivier Thomas, Pascal Génot, Bourdieu: une enquête algérienne, Paris, Steinkis, 2023, pp. 260. 195

- ANTONIO CAMORRINO
Gilbert Durand, Introduzione alla mitodologia. Miti e società, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Milano, Mimesis, 2022, pp. 188. 199

- ALESSANDRA POLIDORI
Chiara Piazzesi, The Beauty Paradox: Femininity in the Age of Selfies, London, Rowman&Littlefield, 2023, pp. 273. 204

- GIADA RUSSO
Eleonora Piromalli, L'alienazione sociale oggi: una prospettiva teorico-critica, Roma, Carocci, 2023, pp. 254. 209

- Elenco dei revisori permanenti 212

MONOGRAFIA

I Seminari RILES – il seminario del 2023
Per una sociologia del tempo vissuto. Esperienza, memoria, narrazione

ATTILIO SCUDERI

Il tempo dell'Intanto: sociologia e letteratura in Paolo Jedlowski

Abstract: This article reflects upon the sociological work of Paolo Jedlowski, into the frame of the recent Narrative Turn in Humanities. Jedlowski's essays (such as *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, and *Memorie del futuro*) are seminal points of humanistic research, questioning the issues of complexity and possibility, the nature of catastrophic narratives in contemporary culture, and suggesting a likely way out to the Rhetoric of Fear and Apocalypse.

Keywords: Paolo Jedlowski; Narrative Turn; Complexity; Possibility; Catastrophic Narratives.

1. *Incontri*

Riguardo a Buenos Aires, la sua città, Jorge Luis Borges una volta ha scritto: “Ho l'impressione che la mia nascita sia alquanto posteriore alla mia residenza qui. Risiedevo già qui, e poi vi sono nato”.

Per il senso comune questo è un paradosso; invece per chi ama la letteratura è un'esperienza consueta. Ho incontrato Paolo Jedlowski, credo anche di avergli parlato e di avere chiacchierato con lui, qui e là, ben prima di conoscerlo; e successivamente l'ho conosciuto (nella dimensione reale, nella cornice “storica”, come si suol dire).

Capita così con gli autori e le autrici che ci piacciono, che sono importanti per noi, nel caso in cui ovviamente si abbia poi la possibilità o la fortuna di farne conoscenza nella vita ordinaria, il che non capita sempre. Ma non trascurerei le potenzialità degli incontri e delle reciproche conoscenze nella dimensione del possibile parallelo, nel mondo della lettura e della letteratura.

Ho incontrato il lavoro di Paolo in un periodo non facile (come spesso capita nella vita), leggendo *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana* e poi ho letto tutto quello su cui sono riuscito a mettere occhi e mani; in quel periodo preparavo un capitolo dal titolo “Letteratura e scienze sociali” per la Storia della let-

teratura europea della Utet, che è stato poi occasione di incontro e confronto con tutto il gruppo di Ossidiana e le amiche e gli amici dell'Università di Cosenza.

Quel libro – torno a *Storie comuni*, recentemente ripubblicato¹ – aveva e ha la forza calma e paziente di un pensiero pervicace e gentile, che è la cifra dello stile intellettuale di Jedlowski. Quel pensiero spiegava e continua a spiegare da un'angolazione nuova e illuminante perché avevo ed ho, perché noi tutti abbiamo bisogno della letteratura e delle storie, dei racconti, dei miti e delle narrazioni. Direi anche che mi semplificava non poco il lavoro di scrittura del saggio a cui allora lavoravo, ed apriva strade che mi avrebbero nel tempo aiutato a capire sempre più come studi letterari e sociologici possano contribuire a una crescita delle scienze del significato, e insieme ad una lenta (troppo lenta) ma inevitabile revisione dei curricula disciplinari ed alla ridiscussione anche profonda, nel tempo che ci aspetta, delle separazioni rigide tra ambiti scientifici e accademici.

2. Leggere Jedlowski

La parola “leggere” – in latino, come in greco – deriva dalla radice indoeuropea LEG, che esprime l'esperienza materiale, ancestrale, del “raccolgere”, del “legare”, poi del connettere le *litterae* come si raccoglie un fascio di spighe, e infine per traslato semantico dell'essere “legati” spiritualmente (da qui il termine “religione”, che proviene dalla stessa radice). Leggere è dunque, intelligenza rara delle parole, quel meccanismo fisiologico e cognitivo con cui “leghiamo” tra loro lettere, sillabe e parole, in un lavoro di *ritenzione e protensione* che produce una *apprensione* che è – se la lettura “funziona” – spiritualmente vincolante. Leggere è un atto di “discrezione”, si costruisce nel tempo che separa i movimenti saccadici degli occhi, le fissazioni del saccade; ed è solo per un'illusione cognitiva che ciò che è scandito da un ritmo di rotture appaia continuo, fluido (almeno per chi riesce ad arrivare ad una lettura “naturale” ed efficace)². Avendo, da filologo, fiducia nel potere originario delle parole, penso sempre che i testi che contano per

1 Dalla casa editrice Mesogea nel 2022; la prima edizione era stata della Bruno Mondadori nel 2000.

2 Sul tema rimando a Crowder 1986; Ferrieri-Innocenti 1998; Wolf 2012 e 2020.

noi, i racconti e le storie che diventano per chi li legge come dei “talismani” (è il termine che Italo Calvino usa per definire cosa sia un testo che per noi è *classico*), ci “legano” a chi narra e insieme ci “raccolgono”, ci tengono insieme, evitano che la dispersione inevitabile da cui veniamo ed a cui torniamo prevalga in questo passaggio biologico.

Sono dunque molto “legato” al lavoro di Paolo. Questo legame, scientifico, intellettuale e culturale è diventato parte della mia esperienza didattica, ormai da più lustri. Come nella catena di letture e lettori che la cultura arabo-islamica definisce *Isnad*, ho avuto la fortuna – che fortuna, insegnare – di fare da punto di snodo e da anello di una catena di confronti e interpretazioni che parte da e ritorna ai suoi testi.

La sua figura, all’interno del dibattito attuale sullo studio qualitativo dei testi (un ambito più ampio e inclusivo tanto della semplice filologia quanto della sociologia della cultura), è dirimente. Nei suoi lavori Jedlowski tocca infatti, con rara duttilità, in modo determinante e sostanziale, tutte le questioni rilevanti del dibattito tra letteratura e scienze sociali: dai temi di metodo sull’uso ragionato della letteratura come fonte per la sociologia (su cui già Pierre Bourdieu aveva aperto la strada) all’analisi delle forme di consumo narrativo e delle diete multimediali della contemporaneità; dal rapporto tra *Film Studies*, letteratura e sociologia alla relazione tra teoria della narrazione e sfere dell’autocostruzione sociale, esistenziale e inter-generazionale; dai temi del soggetto, dell’autobiografia, della memoria individuale e collettiva e dell’esperienza dello spazio urbano a quelli della quotidianità ipermoderna, della fantascienza e dei *Future Studies*³. Sarebbe possibile, ad esserne capace, mostrare graficamente le forme e gli incroci di questi

3 Jedlowski, anche tramite il suo lavoro di riproposizione mirata e di curatela, nel corso degli anni, si è posto non a caso sulla scia di alcuni dei più brillanti esempi di rilettura sociologica di grandi classici della letteratura – dal saggio di Peter Berger su Musil a quello di Schutz su Don Chisciotte – mostrando come un uso oculato della testimonianza letteraria possa produrre un fertile contributo alla descrizione di processi e mutamenti sociali contemporanei che investono l’individualizzazione dell’intimità, la quotidianizzazione dell’esistenza, il rapporto con gli apparati di controllo, la crisi della nozione di esperienza. Si vedano almeno la citazione di testi letterari, da Kafka a DeLillo, da Tournier a Philip Dick, in Jedlowski 2005; o ancora l’uso intelligente del testo filmico come specchio identitario della tarda modernità in Jedlowski 2009.

temi e queste ricerche, il loro generarsi l'una dall'altra e il loro arricchirsi e intersecarsi, in una geometria del pensiero poliedrica e in un'esperienza intellettuale davvero esemplare.

In questo saggio proverò piuttosto a toccare, attraverso due parole-chiave, due questioni della riflessione di Jedlowski prelevate dai suoi testi e intimamente correlate, e che mi paiono di particolare rilievo per una teoria ed una pratica dello studio e dell'insegnamento delle scienze umane; nella convinzione che solo una teoria della pratica ed una pratica della teoria, congiunte al costante riferimento alla trasmissione inter-generazionale ed all'insegnamento, possano produrre senso e dare senso al nostro lavoro (se come diceva Walter Benjamin, siamo chiamati a domandarci cosa possa fare la didattica per la ricerca piuttosto che l'opposto, a dispetto di mode e pratiche *mainstream* nate defunte).

3. *Complessità*

Prima parola (benché abusata): “complessità”. Nella terza e ultima sezione di *Storie comuni*, la più *teorica*, dal titolo “Per una sociologia della narrazione”, l'autore confronta scienze umane e letteratura, spiegandoci che entrambe gestiscono i processi di costruzione sociale con affine attenzione per la complessità della vita: complessità inesauribile, infinita, che dà vertigine (la *vertigine dell'indeterminatezza*), e proprio per questo ci affascina, ci è necessaria. Cito:

Potrei chiamare le tre infinità dei significati dell'agire sociale l'“infinità delle implicazioni”, l'“infinità degli antecedenti” e l'“infinità delle coincidenze” relative a ogni azione [...] L'interpretazione narrativa della realtà è dunque parte dell'insieme dei processi mediante i quali la realtà diventa propriamente una realtà *umana*. Se narriamo, è perché non siamo immediatamente trasparenti a noi stessi, e le nostre azioni ci sfuggono. Narrando incrementiamo la nostra comprensione. Siamo una specie narrante; non vi sono altre specie così [Jedlowski 2022, 234-6].

Siamo dunque chiamate e chiamati ad attribuire direzione, senso e significato alla sfuggevole e imprevedibile complessità dell'esistenza attraverso la narrazione. La vertigine dell'indeterminazione che è propria della nostra esperienza di specie,

individuale e di gruppo, aumentando nei processi di densificazione antropica e sociale, trova un contenimento e una trasformazione creativi e dinamici nelle pratiche riflessive della poesia e della narrazione, orali come scritte. Uso molto questa “teoria” (e cos’è d’altro canto una teoria se non una “macchina per pensare”?) per leggere con studentesse e studenti la complessità relazionale che la letteratura raffigura in mille forme; dal casuale incontro tra Odisseo e un aedo, Demodoco, nell’ottavo libro dell’*Odissea*, da cui scaturisce il riconoscimento e poi la narrazione dei viaggi dell’eroe, all’esplosione del caso nella narrativa moderna: dal *Furioso* di Ariosto al romanzo del Novecento, con (un esempio tra tanti per prelievo) quello scambio casuale di coppie e di amori che ne *La coscienza di Zeno* di Italo Svevo è insieme figlio degli antecedenti, foriero di implicazioni e radice di coincidenze che determinano l’intera vicenda del personaggio. La teoria della vertigine dell’indeterminazione diventa così uno strumento prezioso per leggere i testi, ripercorrere i modi in cui gli *homines ficti* che li abitano procedono a tentoni, con passione drammatica e ironica comprensione degli eventi, nell’esperienza dell’esistenza; un’esperienza aperta, in cui il fallimento e lo smarrimento sono utili e necessari, a dispetto di una filosofia della vita quotidiana, paralizzante per i nostri giovani, che stigmatizza l’insuccesso e medicalizza l’ansia da prestazione. Leggendo le prefazioni di grandi romanzi pre e post darwinisti come *Papà Goriot* di Balzac o *I Malavoglia* di Verga, con la loro programmatica denuncia del flusso incontrollabile del “carro della civiltà” o della “fiumana del progresso”⁴, la vertigine moderna della imprevedibilità diventa poi riflessione sul mondo capitalista e planetarizzato e indagine sugli strumenti emotivi e cognitivi (*mind reading*, simulazione e dissimulazione, forme dell’empatia) che usiamo per compensare i nostri limiti biologici, ancor più oggi in una sfera di competizione disumanizzante. Attraverso la narrazione accettiamo così, progressivamente, le forme caotiche del caso e della coincidenza, ci abituiamo a rileggere il passato e preparare il futuro mentre diamo corpo al nostro presente.

Ecco, concludendo il primo passo in questa parola-chiave nel percorso del nostro autore, credo di essere arrivato a comprendere come in questo strumento teorico così aperto e duttile ci sia, in tralice, uno degli etimi spirituali, una delle cifre essenziali dello stile cognitivo e intellettuale della sua opera: ovvero quella

4 Rimando sul tema a Scuderi 2023.

di proporre un'indagine sul mondo e sulle persone che lo abitano che è sospesa costantemente e circolarmente tra il *non più* del passato, il *non ancora* del futuro e *l'intanto* (altra parola chiave, cui è dedicata la brillante prima opera narrativa di Jedlowski) della vita presente.

4. Possibilità

La seconda parola, intimamente connessa alla prima, è “possibilità”, alla quale Jedlowski dedica uno dei capitoli conclusivi del suo più recente *Memorie del futuro*; lì si distingue tra il “possibile parallelo” del mondo immaginario e pseudo-referenziale delle narrazioni e il “possibile futuro” dell'esperienza quotidiana e referenziale. Per poi chiarire come queste due sfere entrino in un cortocircuito essenziale:

Così presentate, queste due nozioni (possibile parallelo e possibile futuro) sembrano poco connesse. Ma non è così. Perché i mondi possibili aperti dalle narrative non sono senza effetti nel mondo reale. Esplorazioni e apprendimenti sperimentati nell'immaginazione possono rovesciarsi in stimoli, risorse per comprendere se stessi o il mondo, inviti all'azione. Il possibile parallelo può trasformarsi così in possibile futuro [Jedlowski 2017, 86-7].

Le forme della rappresentazione mimetica – teatro, narrazione, letteratura – riflettono da secoli sul cortocircuito tra reale e immaginario. Amleto, nel suo secondo grande monologo (II, 2), di fronte alla recitazione di un attore si chiede: “Cos'è Ecuba per lui, o lui per Ecuba, che debba piangere per lei?” (come se ci chiedessimo cosa Amleto penserebbe di noi). In un racconto breve e metanarrativo tra i più belli del novecento, dal titolo “Continuità dei parchi”, Julio Cortázar ci mostra – alla Borges – l'esile diaframma tra *parco del reale* e *parco dell'immaginario*, la possibilità sempre aperta che lettori e personaggi possano invertire i ruoli diventando gli uni il frutto dell'immaginario degli altri.

La sfera del possibile di cui parla nei suoi testi Jedlowski consente così di comprendere come tale categoria sia centrale nella dimensione antropologica occidentale, e non solo.

Infatti, la nozione letteraria e filosofica di possibile è tutto meno che semplice o scontata. Ci può essere utile adesso un po' di filologia (quel che basta). La sfera semantica del possibile-probabile-verosimile si lega infatti per lunga tradizione di pensiero alla traduzione del termine greco *eikòs*. Come noto, l'aggettivo *eikòs* ha una articolata evoluzione nella lingua greca. Esso deriva – ne è il participio perfetto – dal verbo *èoika*, che appartiene alla dimensione del visibile, e significa essere simile, somigliare, ma anche, per evoluzione di traslato, sembrare bene e opportuno, convenire (dalla stessa radice *eikàzo*, immaginare; evoluzione significativa). Questo termine, intraducibile con una semplice parola, ha differenti sfumature nelle traduzioni e ha generato un lungo dibattito. Lo si usa nei poemi omerici, con sensi diversi tra *Iliade* e *Odissea*, in Platone, e poi in Aristotele, dove esprime, nella poesia/letteratura e nella retorica, quel “sapere del perlopiù”, quella ipotesi condivisa di mondo che possiamo vedere e immaginare e su cui è possibile convenire, scontrarsi e confrontarsi, ma comunque costruire un discorso e un consenso sociale. La sfera del possibile dunque è più filosofica della storia, spiega il filosofo Stagirita, perché è universale, rimanda a scenari potenziali, previene e prepara il futuro [Scuderi 2022].

Oggi abbiamo un grande bisogno di riscoprire il valore del possibile/eikòs greco; e ne abbiamo bisogno nel discorso sociale in cui, come spiega la teoria retorica di Perelman e Olbrechts-Tyteca:

l'uso dell'argomentazione possibile implica la rinuncia al discorso esclusivo alla forza, implica che si attribuisca un certo pregio all'adesione dell'interlocutore ottenuta con l'aiuto di una persuasione ragionata, che non si tratti l'interlocutore stesso come un oggetto, ma si ricorra alla sua libertà di giudizio. L'uso dell'argomentazione possibile presuppone che si stabilisca una comunità di spiriti che per tutta la sua durata escluda l'uso della violenza [Perelman, Olbrechts-Tyteca 2013, 60-1].

Ho usato con molto profitto nelle mie classi di retorica e teoria letteraria le riflessioni di Jedlowski sul possibile/verosimile, proprio come chiave per addestrare quella capacità di pacifica gestione del conflitto di interpretazioni che il dibattito mediatico mortifica, ma anche quella dimensione di progettazione attiva del futuro che pare oggi volgere al tramonto, assediata da un'angoscia planetaria. Cos'è d'altronde il commento testuale – sia esso di un testo letterario, di un testo so-

ciologico, di un'esperienza di studio – se non un addestramento alla democrazia, come ha lucidamente detto Romano Luperini:

La letteratura è di per sé una disciplina aperta. Si fonda su una testualità data e dunque presuppone una serie di competenze specifiche, ma poi si presenta, all'atto dell'interpretazione, come punto d'incontro e interferenza di una serie di elementi diversi, che implicano il mondo dell'esperienza esistenziale e quello dell'immaginario, della storia economica e politica e della cultura, il passato e il presente, una visione nazionale e una sovranazionale. La letteratura è un momento d'ingresso in altri mondi, non di chiusura; può essere studiata come punto di snodo, di raccordo e di articolazione di interessi e campi diversi [...] Ogni classe è una comunità ermeneutica. Una comunità è dotata di un sapere comune “e di un comune orizzonte di valori, a partire dai quali può dividersi durante l'atto ermeneutico. Da tale punto di vista la classe prefigura comunità democratiche più ampie e allena alla democrazia attraverso il conflitto delle interpretazioni. Il testo letterario offre l'esperienza dello spessore e della pluralità dei significati e insegna così che la verità è relativa, storica, processuale” [Luperini 1998, 15].

5. *L'età dell'ansia e degli oracoli*

Sul tema dell'angoscia – degenerazione e doppio demonico della possibilità – adesso vorrei soffermarmi. Nella cultura greca, infatti, ragionare e operare tramite l'*eikòs*/possibile significa rappresentare mentalmente un fenomeno assente, lontano nel tempo e nello spazio, tramite un atto di figurazione (*eikòs* deriva infatti, come dicevamo, dalla stessa radice di *eikòn*, icona, immagine materiale o mentale) e di cui si prevede l'esito e il risultato. Oggi viviamo in un'età pre-apocalittica di angoscia predittiva; non è un caso che le teorie neuro-scientifiche, cognitive ed evuzioniste del linguaggio, della narrazione e delle forme simboliche della comunicazione umana insistano in modo martellante sulla funzione di contenimento di ansia e angoscia che le procedure narrative e letterarie assolvono nella nostra esperienza di specie (cito, tra i testi di non minore impatto sul tema, *Useful Fictions. Anxiety and the Origins of Literature* (2010) di Michael Austin; ma sul tema si potrebbe facilmente tracciare un elenco). Cito un brano significativo, sempre da *Memorie del futuro*:

Più o meno perversamente corteggiamo la fine del mondo, ne conosciamo il gusto nella fantasia [...] Ma la passione per i racconti catastrofici ha anche altre ragioni: rabbia e depressione possono trovarvi una compensazione; il desiderio di punire (e di punirsi) si soddisfano; la paura della morte si lenisce nell'idea di morire tutti insieme; la fantasia di fare del mondo una tabula rasa permette di contemplare, nella devastazione, un nuovo inizio [Jedlowski 2017, 64].

Proviamo a ripercorrere, con un colpo d'occhio mentale, come dalle distopie del primo Novecento di Zamjatin, Huxley, Bradbury, Orwell e dalla loro manipolazione narrativa, fino alla stagione delle distopie hollywoodiane d'autore alla *Blade Runner*, per finire con il *catastrophic turn* che va dal primo *Matrix* alla mitologia Marvel, sia ritornato in auge il tema della profezia e con esso, in modo epidemico, la figura dell'oracolo. Sì, proprio l'oracolo. Ne è sintomo, ma in una versione più alta (per citare un'opera significativa di questo tema dell'oracolo tardo moderno), un film – bellissimo, intelligente e ironico – di qualche anno fa di M. Night Shyamalan, dal titolo *Lady in the Water* (2006): un'allegoria narrativa in cui le forze opposte della natura evocano l'aiuto dell'uomo e la ricerca di un oracolo che possa salvare l'umanità.

Recentemente un altro testo, di grande utilità e di profonda cultura, ci invita a ragionare proprio su questi temi presentando notevoli sintonie con la riflessione di Jedlowski. Parlo del saggio di Peppino Ortoleva dal titolo *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana* (2019). Un testo di altissimo valore che si muove a cavallo tra teorie storiche e antropologiche del mito e contemporaneità mediatica, mostrando come i miti siano sempre a “intensità variabile” e come nella modernità e poi nella contemporaneità la mitopoiesi sia vivissima, sia un processo costante, che abbiamo assimilato e metabolizzato tramite una ginnastica culturale e narrativa di “abitudine alla sorpresa” ed al consumo di storie mitiche. Dal vampiro allo zombie, dal criminale al gangster, dal divo (o semi-dio) mediatico all'epica dei supereroi, dall'amore alla pornografia, dal ritorno all'epica fantasy alla purezza dell'eroe, dal mito dell'inventore ai miti politici della nazione e della rivoluzione, dalle fake-news alla cultura oracolare di oroscopi e apocalissi, distruzioni e guarigioni, fino alla mitopoiesi incessante del consumismo pubblicitario – ci spiega Ortoleva – navighiamo dentro un “magma mitico” che chiede ancora, in buona parte, d'essere ri-conosciuto.

È nel magma delle storie che emergono i miti. Se il mito esiste è in quanto vivente, grazie a una serie di attività quali narrare, memorizzare, ri-raccontare [...]. Comprendere un mito implica, più che cercare di estrarne un senso unico e definitivo, cercare di coglierne la dinamica, leggerlo quale si deposita di volta in volta in un testo o in una catena di opere, ma anche seguire i modi in cui continua a trasformarsi [...]. “Capire” il mito significa accettare di non capirlo del tutto [...]. La forza del mito sta nelle domande che pone più che nelle risposte che dà [Ortoleva 2019, 120 e sgg.].

Mi pare che la riflessione di Ortoleva sia utile per leggere le pagine di Jedlowski, e viceversa.

Emergono due temi rilevanti, tra altri. Il primo è la ricerca di una lettura comprensiva (nel senso del *Verstehen*) più che interpretativa dei testi. La dimensione mitopoietica e le pratiche narrative sono strumenti di creazione di senso, ma non hanno mai un solo senso. E non è questa la riproposizione della stantia *vulgata* post-strutturalista o decostruzionista della “morte del senso”; è invece la ricerca di uno “strumento più sottile” – direbbe Roland Barthes – con cui trattare la voce umana, una disponibilità a farci narratori, a nostra volta, di quella materia mai disincarnata, spiegava Enzo Paci, e insieme mediata e ri-mediata, fino all’attuale replicabilità digitale. Il secondo tema risiede invece nella comune comprensione di un fenomeno oggi pressante; la richiesta narrativa e “mitica” di “nuova intensità”, di nuove forme di re-incantamento direi quasi, che generano pratiche pericolose (mediatiche, politiche) ma anche una rappresentazione più forte di quella “vita nascosta” dei vissuti individuali e collettivi, una ricerca di un Sé che restituisce spessore e dialogo alla comunicazione umana.

6. *Contagi e apocalissi*

Ultimamente lo studioso di darwinismo e letteratura John Gottschall – che aveva cantato le lodi della narrazione nel precedente *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani* (2014) – ha invertito la rotta e nel suo *Il lato oscuro delle storie. Come lo storytelling cementa le società e talvolta le distrugge* (2022) propone una lettura cupa e preoccupata della nuova dimensione delle narrazioni globali. Scritto sotto la minacciosa egida del Grande Trombone (ovvero Donald Trump),

il saggio di Gottschall esprime tutta la preoccupazione possibile per il dilagare di ambienti narrativi e informativi tossici e non decontaminabili, in cui prevalgono fake news, post-verità, forme di odio sociale e rimitizzazione irrazionale, regressioni in forme di pseudo-speciazione e pratiche di annullamento dell'altro.

Ma forse anche qui la letteratura era arrivata un po' prima.

Rumore bianco (1985) dell'autore americano Don DeLillo è uno dei romanzi più belli delle ultime generazioni letterarie. Ambientato nella cittadina fittizia di Blacksmith, nel cuore dell'America bianca e puritana del Midwest, il romanzo racconta un anno di vita di Jack Gladney, professore universitario, docente di storia e direttore del dipartimento di Studi Hitleriani, e della sua eccentrica famiglia allargata. Jack, Babette e i loro figli conducono la "normale" vita di una abbiente famiglia borghese occidentale avvolta nell'alienazione consumistica e mediatica, cullandosi tra le onde e le radiazioni di un sistema di protesi informatiche e tecnologiche, quando un inatteso "evento tossico aereo" ne sconvolge la vita: un incidente tra due treni sprigiona una nube altamente tossica spingendola verso il tranquillo e fin lì confortante abitato residenziale. La prima reazione di Jack è di istintiva rimozione dinanzi alle prime paure della moglie ("Non succederà *assolutamente* niente [...]). Le disgrazie sono cose che succedono alla povera gente che vive nelle zone esposte a rischio [...], cose che in posti come Blacksmith non succedono"). Ma la realtà è ben più forte della nostra capacità, ricorrente, di rimuoverla; e la famiglia Gladney – Jack, sua moglie Babette e i figli – si trova a lasciare la sua comoda casa e sfollare prima in macchina e poi in un "promiscuo" ricovero della protezione civile; tra attese angosciose e allarmanti *fake news*, paranoie collettive e accuse di cospirazione, la realtà mostra il suo lato nascosto, la sua concreta irrealtà:

L'enorme massa scura della nube tossica si muoveva come la nave dei morti di una leggenda nordica, scortata nella notte da creature con armatura e ali a spirale. Non sapevamo bene come reagire. Era una cosa tremenda da vedere [...]. Il nostro timore era accompagnato da un senso di reverenza che confinava con il religioso [...]. Era una morte costruita in laboratorio, definita e misurabile, ma in quel momento ci pensavamo in un modo semplice e primitivo [...]. La nostra impotenza non appariva compatibile con l'idea di un evento provocato dall'uomo [...]. Piccole folle si raccolsero attorno a certi individui. Le fonti delle notizie e delle voci [...]. Da quei fitti capannelli si irradiavano il vero, il falso e altri tipi di notizie. Si diceva che il mattino seguente ci sarebbe stato subito consentito di tornare a casa; che il governo era impegnato a insabbiare lo scandalo; che

un elicottero era penetrato nella nube tossica senza più ricomparire; che dal New Mexico erano arrivati i cani [...]. Le osservazioni aleggiavano in uno stato di perenne flottazione. Non una sola cosa era più o meno plausibile di qualsiasi altra. Poiché eravamo stati strappati alla realtà, eravamo anche dispensati dal bisogno di distinguere [...]. Più grande è il progresso scientifico, più primitiva la paura[...]. Babette prese un altro tabloid [...]. Squadre di Ufo invaderanno Disney World e Capo Canaveral [...]. Il fantasma di Elvis Presley verrà visto vagare solitario attorno a Graceland [...]. Lo spirito di Lyndon Johnson contatterà alcuni dirigenti della CBS per combinare un'intervista televisiva in diretta [...]. I membri di un culto del disastro aereo rapiranno un jumbo e lo faranno precipitare sulla Casa Bianca... [DeLillo 2003, 142 e sgg.].

Permeato da un'intelligenza e da un'ironia alle quali poche citazioni non possono rendere giustizia, il romanzo di DeLillo racconta la fobia di un contagio possibile e sempre rinviato, di un ospite perturbante, oscuro e inatteso ma da noi oscuramente evocato, e di una normalità che tarda a ritornare, tra squadre di tragicomici decontaminatori, ipotesi di apocalisse e forme di abbruttimento e di imprevedibile epifania nel tempo sospeso dell'attesa e del confino. È il racconto di una società consumistica in cui la ricchezza è divenuta fragilità emotiva e solitudine sociale, in cui la paura della morte è pane quotidiano sedato da massicci psicofarmaci, e in cui strappati alla realtà, immersi nel virtuale, si è disposti ormai a seguire qualsiasi sirena o miraggio. Il romanzo mostra così – profeticamente, come tutti i classici destinati a essere contemporanei del futuro – quanto il nostro immaginario, nella vicenda dell'antropocene hollywoodiano e occidentale, sia stato abituato se non assuefatto a narrazioni della catastrofe, tanto da faticare a distinguere realtà e finzioni, da non riuscire ad emergere dalle sue visioni fittizie e prendere in mano il proprio destino. Nello specchio di *Rumore bianco*, un secolo di paure borghesi, di invasioni di ultracorpi (si pensi al celebre *The Invasion of the Body Snatchers*, 1956, ed ai molti remake che ne sono stati tratti) e minacce di armate aliene, contagi pandemici e devastanti, narrazioni apocalittiche di una fine del mondo sempre rinviata dall'*happy ending* di una falsa distopia, si mostra come il lungo addestramento, l'"ingaggio" militare del nostro immaginario politico e culturale: un immaginario profondamente consapevole – e psichicamente colpevole – dei disastri compiuti dalle culture dominanti contro il pianeta e il suo ambiente e dunque in cerca di una pace possibile; una pace necessaria, che il *colossal* di turno rischia però, volta per volta, di rinviare e rendere solo e sempre più distante.

7. Speranze

Ragionando ultimamente sulle regole d'ingaggio dell'immaginario popolare globale intorno al tema dell'apocalisse, e sulle loro cause così ben riassunte da Jedlowski, su questa *dilagante angoscia della fine*, insieme ai miei ragazzi, in classe, mi è tornato in mente un mito greco, col quale vorrei concludere.

Nel poema *Le opere e i giorni* il poeta arcaico Esiodo narra il mito del vaso di Pandora. Pandora, forgiata da Efesto su ordine di Zeus, donna colma di grazie e di doni (il suo è un nome parlante) riceve per contrappasso in custodia un vaso che contiene tutti i mali ed i vizi; apertolo, al cospetto di Epimeteo, fratello del titano ribelle Prometeo e suo sposo, rompendo il divieto di Zeus, invade il mondo di ogni male possibile ma riesce a chiudere il vaso lasciando all'interno la sola Elpís, speranza, attesa. I filologi e gli studiosi, scervellandosi, individuano in Elpís non uno dei *kakà* o mali, ma una potenza "polare" caratteristica del mito greco arcaico; insieme positiva e negativa, speranza del bene e attesa del male. Elpís vincola l'uomo ad un'attesa indeterminata del male estremo, la morte, ma al tempo stesso gli consente di operare, progettare, riempire i suoi vasi di Bios, di vita, proiettandosi nella logica agricola della cultura arcaica verso il prossimo raccolto.

Perché rievoco questo mito? Perché la lettura dei testi di Paolo Jedlowski, la sua ricerca del possibile, mi ha lasciato, tra molte, una consapevolezza in particolare; una consapevolezza solo apparentemente scontata in questo tempo di ansie securitarie e angosce armate.

L'antidoto dell'ansia, il contrario dell'angoscia, non è la sicurezza; ma Elpís, la speranza.

Riferimenti bibliografici

Crowder, R. G.
1986, *Psicologia della lettura*, Bologna, il Mulino.

DeLillo, D.
1985, *White Noise*, New York, Viking; trad.it. *Rumore bianco*, Roma, Repubblica-Einaudi, 2003.

Ferrieri L., Innocenti P.

1998, *Il piacere di leggere. Teoria e pratica della lettura*, Milano, Hoepli.

Gottschall, J.

2014, *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino, Boringhieri.

2022, *Il lato oscuro delle storie. Come lo storytelling cementa le società e talvolta le distrugge*, Torino, Boringhieri.

Jedlowski, P.

2005, *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine*, Bologna, il Mulino.

2009, *Il racconto come dimora. "Heimat" e le memorie d'Europa*, Torino, Boringhieri.

2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci.

2022, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Messina, Mesogea.

Luperini, R.

1998, *Il professore come intellettuale. La riforma della scuola e l'insegnamento della letteratura*, Lecce, Manni.

Ortoleva, P.

2019, *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Torino, Einaudi.

Perelman, Ch – Olbrechts-Tyteca, L.

2013, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi (prima ed. italiana 1966).

Scuderi, A.

2022, *Occidenti letterari*, in «Le forme e la storia», n. 1-2

2023, *Realismo e darwinismo. Incroci ed equivoci nelle letterature occidentali ottocentesche*, in *Verga nel realismo europeo ed extraeuropeo*, a cura di G. Alfieri, G. Longo, A. Manganaro, Biblioteca della Fondazione Verga, Serie Convegni, n.s. n. 7, Leonforte, Euno Edizioni.

Wolf, M.,

2012, *Proust e il calamaro*, Milano, Vita e pensiero.

2020, *Lettore, vieni a casa*, Milano, Vita e pensiero.

Attilio Scuderi è nato a Catania il 21 aprile 1970. Professore Ordinario di Letterature Comparete presso l'Università di Catania. Ha collaborato al Dizionario dei temi letterari ed alla Storia della letteratura europea della Utet. Redattore della rivista Contemporanea. Si occupa di Letterature europea del Novecento; del rapporto tra letteratura e potere; di studi machiavelliani e di Storia delle idee; del rapporto tra letteratura e scienze sociali; di mitocritica e tematologia.

VINCENZA PELLEGRINO

Fenomenologia dell'in-memorare: teoria e pratiche della sociologia dell'esperienza

Abstract: The “sociology of experience” is a significant concept in Italian sociology explored through Paolo Jedlowski’s work on “experienced temporality”. This refers to the psychological and cultural reinterpretation of individuals’ and groups’ past experiences, which contributes to the construction of self-identity and social action. This essay explores how the “articulation between temporalities” – the reworking of the past that opens up discourses on a desired future that nurtures desiring social action – is related to the work of many authors, including Walter Benjamin and Ernst Bloch. The purpose of the essay is not only to analyse concepts such as “in-memorization”, “in-futuration” and “temporality” – which refer to the links between memory and hope –, but also to demonstrate how in-memorization and in-futuration are a specific type of “self-reflexive sociological practice”. Jedlowski’s work is characterised by the use of “autoethnographic notebooks” as the empirical basis for his theorising on the experience of time.

Keywords: Jedlowski; experience; Benjamin; in-memorization; in-futuration; autoethnography.

La quintessenza della storia nella cultura ebraica è che ogni secondo è per noi la piccola porta attraverso la quale può rientrare il messia. Il cardine in cui questa porta si muove è l'in-memorare (eingedenken). [...] “Dai posteri” (ndr: riprende il titolo di una poesia di Brecht) non pretendiamo ringraziamenti per le nostre vittorie ma l'in-memorare delle nostre sconfitte. Questa è la consolazione: consolazione che si dà per quelli che non hanno più speranza di consolazione.

[Benjamin, Appunti sui Passages, 1927-1929]

Ricordarsi qualche cosa del passato non vuol dire molto. È ricordare qualcosa come lo si percepiva allora che è importante. È quello che faceva Benjamin in Infanzia berlinese, ed è ciò da cui promana il fascino particolare della sua scrittura. È riflettendo su questo fascino che Andrea, al termine di alcune sue considerazioni, diceva ieri che si tratta di “dare al magico ancora un'occasione”. Ciò perché la presenza del magico per come appare agli occhi di un bambino gli sembrava (a tutti noi sembrava) presente nelle pagine, e d'altra parte perché inseguiva (tutti inseguivamo) l'idea che il passato debba contenere una scintilla di futuro per valere: essere qualcosa come una promessa, o almeno una risorsa, insomma qualcosa che chiede ancora un compimento.

[Paolo Jedlowski, Quaderni, 2023]

Ma chi l'ha detto che la storia non la si fa con i se e con i ma?

[Nanni Moretti, Il Sol dell'avvenire, 2023]

1. *In-memorare*

Parto proprio dall'ultima citazione in esergo, da Nanni Moretti e da "Il sol dell'avvenire"¹.

La trama: un grande regista che si identifica con il "protagonista suicida" della sua sceneggiatura – con la sua dichiarazione di "fine": fine di una speranza politica comunista, fine di un'epoca cinematografica artigianale e impegnata, fine della sua età d'amore... – si appresta a mettere in scena questo suicidio scegliendo un momento decisivo per la sua generazione: quando Togliatti non si dissociò dalla Russia che invadeva l'Ungheria, decretando così la fine di quel sogno di giustizia-e-comunismo che cercava di sostanzarsi nelle piccole sezioni di partito e nelle loro pratiche mutualistiche. Nella ricostruzione di quel "bivio storico", vediamo intanto anche altre sue note autobiografiche: un ragazzo che sommerge di parole e retoriche una ragazza delicata e appassionata che era il grande amore, decaduto sotto la mancanza di presenza da parte di lui.

Ma – ed è questo il senso del film dal punto di vista di quello che diremo – il fatto è che ricordare quelle passioni le riaccende, riattualizza quella parte di sé che seppe viverle, e che si scopre ancora viva. Il regista decide così di cambiare i finali: Togliatti sconfessa la Russia e la passione comunista di una generazione non si spengerà; lui sposerà la ragazza e danzerà con lei la danza dei dervisci. Riattualizzare quei desideri suggerisce un finale diverso anche per la Storia vera. Cambiare quella immaginaria (i finali del racconto cinematografico) dona energia. La passeggiata finale del "vero" regista con i suoi "veri" amici, di oggi, in corteo, con i loro amori salvati dalla riattualizzazione delle loro passioni: questo è il "sole a venire".

Il "sol dell'avvenire" di Moretti parla esattamente del tema di questo saggio, il processo culturale dell'*in-memorazione*: la passione mal finita di giorni passati viene evocata, re-inscenata, elaborata collettivamente per salvare i giorni che viviamo.

Una prima definizione allora potremmo tentarla qui, ispirandoci al lavoro di Marchesoni [2017] sull'opera di Benjamin: "l'in-memorare" è il processo che consente di ri-attualizzare un desiderio nella tensione di dargli seguito, dato che

1. *Il sol dell'avvenire*, regia di N. Moretti, Italia, Francia, 2023.

la condizione umana non permette di catturare il senso del desiderio “da vivo” (qui rubo l’espressione da Victor Hugo che parlava di “impossibilità di cogliere il senso del possibile da vivo”), cioè di capire le ragioni profonde d’emancipazione che sono in quel momento in cui la passione e la tensione alla realizzazione si danno come momenti/esperienze [Pellegrino 2019]. Potremmo dire che ogni istanza di cambiamento individuale e collettiva è nelle sue manifestazioni, in un certo senso, sempre cieca: farne *ri-narrazione* è fare del desiderio un’esperienza.

Questo processo culturale di ri-narrazione delle passioni sconfitte la cui analisi sta nell’intuizione di Benjamin e altri autori, come vedremo meglio a breve, non ci interessa tanto perché riconosce dignità o senso nuovo a questo o quell’altro fatto accaduto – anche se il desiderio allora aveva agito “alla cieca” e senza capirsi, le sue motivazioni di allora resteranno lì, inaccessibili, e legittime. Piuttosto il senso è ridirsi che al futuro rimangono dei compiti importanti. La testimonianza della passione interessa non perché aiuti a comprendere meglio e con il senno di poi il suo fallimento; direi piuttosto che il cuore del processo mentale e relazionale di cui stiamo parlando è il riattualizzare la passione per contrastare la portata depressiva della vita, contrastare la tendenza dell’avvenire ad affievolirsi sotto i colpi della Storia.

In questo senso, siamo noi che lo manteniamo in vita, il futuro. Non è un fatto scontato, ma piuttosto un processo costante di riapertura della passione esperita senza il quale non ci sarebbe nessun “poi”. “In-memorare” – il processo mentale e culturale con cui si compie la riattivazione del desiderio, in modo individuale, ma soprattutto inter-individuale come vedremo – si può intendere come il riattualizzare qualcosa in modo da nutrire nuovamente il movimento “verso”. In-memorare è parte fondante del processo psichico e culturale che potremmo chiamare “in-futurare”, vale a dire l’elaborazione del passato (di un certo, specifico momento posto nel passato) che consente al soggetto di evocare l’idea di una possibile liberazione futura.

Credo che il nesso tra processi psichici e culturali del “in-memorare” e quelli del “in-futurarsi” sia uno dei nodi teorici più interessanti dell’ultima fase del lavoro di Paolo Jedlowski, e forse la sintesi dei suoi studi precedenti: tanto quelli sulla narrazione come produzione di senso che scaturisce dalla tensione tra senso comune e soggettività irriducibile, senza la quale “l’esperienza non si dà”

[Jedlowski 1994], da un lato, tanto quelli sul futuro come prodotto culturale e come dimensione dell’immaginario sociale, dall’altro lato, sono i presupposti del suo lavoro più maturo che poggia a mio avviso proprio sui nessi tra volontà di memoria e manutenzione del futuro. “*From memories to the future*” diceva il titolo di un convegno da lui organizzato anni fa: questa idea ha poi preso spazio. Oggi è più precisa. Ha scritto e pensato molto sulla memoria in relazione al futuro: l’in-memorare per lui è molto cosa che si dà fattualmente in due o più di due, che “manutiene” e attualizza un desiderare esperito con altri, e sta in gran parte nei nessi tra memoria e speranza [Leccardi, Jedlowski, Cavalli 2023].

È quanto andremo a cercare in opere come *Memorie del futuro* [2017] e *Intanto* [2020] e nei saggi dello stesso periodo: i nessi tra “allora” e “non ancora”, e questi nessi definiremo come fenomenologia dell’esperienza di Paolo Jedlowski (d’ora in avanti, PJ).

2. *Fra allora e non ancora*

Tanta parte della produzione culturale si gioca su questi nessi. Abbiamo visto Moretti, ma sono mille i film, mille i libri. Tutti i musei. Quanto mi interessa fare però non è solo parlare in termini di “teoria” quanto piuttosto in termini di “teorizzazione” (o meglio, processo di produzione di teoria) in Jedlowski². Non ne parleremo solo attraverso il modo in cui questi temi compaiono nei suoi scritti accademici, ma anche come pratica riflessiva dentro i “quaderni” (o “quadernini” come li chiama lui) su cui da decenni segna pensieri e eventi su cui ritorna con regolarità rinarrandoli alla luce di quanto la vita gli mostra cammin facendo³. La cosa più interessante, quindi, è che l’in-memorare è per questo autore anche una pratica, un modo di produzione culturale, il modo in cui PJ *conosce*.

Nelle sue produzioni scritte spesso sono ripetute le stesse storie o aneddoti, momenti focali dell’esperienza biografica a cui lui cambia il commento, facendo ulteriore esperienza di quella stessa esperienza in un modo specifico, che gli con-

2. Sulla differenza fra “teoria” e “fare teoria” si veda l’Introduzione in Jedlowski [2012].

3. Sull’uso dei quaderni autoriflessivi in termini di pratica sociologica in Paolo Jedlowski, si veda anche: Grüning, 2023.

sente nuova propulsione, nuova proposta analitica, che gli impone il nuovo tema necessario a quel presente, che intanto è cambiato. Ancora e ancora – se leggete la produzione di PJ – troverete ripetere storielle e citazioni (molte delle quali riguardanti amici e colleghi, tra l'altro) riviste alla luce di un presente diverso che di volta in volta necessitava di essere salvato dall'apatia dei giorni. Tornare e ritornare su alcuni momenti vissuti dando loro nuova vitalità e diverso significato pare essere la sua strategia per portare avanti il lavoro di comprensione e al tempo stesso per mantenere l'energia vitale necessaria allo scrivere. In pratica, la stessa comprensione del mondo si basa sui quadernini quotidiani in cui vengono segnati eventi tipici che richiamano eventi tipici precedenti, incontri descritti come richiamo di altri incontri, amici che richiamano altri amici. Tra loro, grazie all'accostamento, nasce la spiegazione, la comprensione teorica di questo o quel fenomeno: quello che il tal o il tal altro autore avrebbe detto dell'incontro, anzi del nesso tra quei due incontri messi in parallelo, e così via.

In tal senso, vorrei qui parlare di in-memorare non (sol)tanto come costrutto sociologico utile per definire uno dei modi di procedere dell'immaginazione intersoggettiva (il prodotto culturale di alcune specifiche relazioni secondo Jedlowski), ma anche e soprattutto come tipo di pratica sociologica, uno dei tanti modi di fare teoria sociale. Mi piacerebbe presentare la pratica del “tenere un diario” come un tipo di produzione e di scrittura sociologica, una sorta di “diario auto-etnografico da sociologo” fondato sul rendere costantemente omaggio ai “propri” autori e ai “propri” affetti, tutti mescolati, gli uni a commentare gli altri, rimescolando ricordi di passione, facendo di quei frammenti una memoria pratica del ripetere.

In uno dei quaderni⁴ PJ scrive:

Per certe cose importanti l'oblio vero e proprio non esiste. Momenti, sogni, e il passato riaffiora ed è presente; quello che succede però è che lo risemantizzi, ti significa qualcosa di diverso: come quando io, mesi dopo essere stato lasciato da Anna, cominciai a sognarla, e poi scoprii rivedendola che non era più lei, la Anna che sognavo, non significava

4. Sono venuta a conoscenza dei “quaderni” riflessivi poiché lo stesso PJ me ne ha inviato larghi estratti in occasione di un lavoro comune di scrittura sul futuro, per aiutarmi a comprendere alcuni concetti che volevamo utilizzare per definire insieme l' “orizzonte di attesa” [Jedlowski & Pellegrino 2020]; li cito ovviamente con il suo permesso.

il desiderio di tornare con lei, era diventata una parte di me, che mi diceva altre cose. Decenni dopo capii che era l'anima, la quale assume forme molto precise di volta in volta, e mica molte invero, ma in un certo senso, pur nelle vere, concretissime, differenze (che se non le coltivi non c'è neanche vero amore aggiungo), pur in queste differenze dico è anche in un certo modo sempre lei. E credo che sempre "anima" abbia senso chiamarla anche se è una donna che sogna e sogna un uomo: l'idea di Jung di dire in questo caso "animus" non mi convince del tutto; mi sembra piuttosto che l'anima sia androgina, si presenta in forme diverse a seconda del genere ma è la stessa cosa. (L'anima è androgina. Mah?). [...] Comunque, noi succediamo a noi stessi sulla terra. [Quaderni, 2023]

Sentiamo il suo tono. Mi pare che per lui la teoria si faccia significativa quando serve alla vita, e la vita ne è alleviata, ma è vero anche il contrario: della vita si "salvano" i pezzi, le persone, che servono alla teoria.

Una delle cose ri-ri-ri citate da PJ, che aiuta a capire il punto, cioè il modo in cui il quadernetto serve alla produzione teorica, è una frase di René Char presa da una bellissima poesia chiamata "Comune Presenza":

Tu es pressé d'écrire/Comme si tu étais en retard sur la vie/S'il en est ainsi, fais cortège à tes sources./Hâte-toi./Hâte-toi de transmettre./Ta part de merveilleux de rébellion de bienfaisance./Effectivement tu es en retard sur la vie./La vie inexprimable./La seule en fin de compte à laquelle tu acceptes de t'unir, celle qui t'est refusée chaque jour par les êtres et par les choses/Dont tu obtiens péniblement de-ci de-là quelques fragments décharnés/Au bout de combats sans merci. [Char1934].

La prima volta, scrive, l'ha segnata sul quadernino in un viaggio a Parigi, quindi, è la vita che l'ha offerta alla teoria. Nel suo quadernino si capisce che l'ha raccolta perché quello era "un momento di vita al meglio di un noi", scrive, che amplificava pensieri e desideri. Così, la poesia è diventata quello che possiamo chiamare un "sito del ritorno", uno di quei momenti di passione non compresa a pieno – e in tal senso "perduta" – che vogliono essere ripensati, e che portano alla *ripetizione narrativa* finalizzata alla ricerca di futuro. Questa poesia riappare in almeno quattro o cinque saggi, nel periodo dal 2015 al 2020. Ri-ri-citare è l'atto di ritorno al "momento", ma è un ritorno sempre diverso, un'esperienza di ri-comprensione in senso esistenziale, e di ri-teorizzazione in senso professionale.

Quei saggi gli servono per capire il viaggio a Parigi e per rilanciarlo, scrive, così come Parigi gli era servita per trovare Char e fare teoria su quanto stava vivendo.

Eccoci allora a “mettere in corteo le nostre fonti autobiografiche”, come dice Char, a ricucire costantemente i nostri frammenti di passione evocati troppo poco, forse, o comunque non abbastanza. A volte per dire “ho vissuto”; qui per dire “ho ancora da vivere”, in un combattimento disperato contro l'oblio, direbbe il Benjamin dei già citati *Passages*, o “per riunirsi alla vita” come dice Char in questa poesia.

3. Rendersi emblematici: pratiche autoriflessive

Ho pensato al gioco con il tempo di Jedlowski quando sono entrata una volta dentro al piccolo museo Delacroix, sempre Parigi. Mentre era in vita, Delacroix si era costruito uno spazio studio-casa che immaginava già come “il suo museo”, e lo sistemava per permettere ad un immaginario futuro spettatore di collocare i suoi quadri dentro la sua storia, i suoi amori, per fagli capire che la sua poetica era legata a loro, come se non fosse possibile immaginare la sua soggettività artistica senza vedere l'esistenza di chi aveva amato. Il museo era il suo “corteo”, l'onore alle sue fonti. Ma costruire il museo era stato anche il modo di definire la sua poetica proprio tramite la sottolineatura scelta di alcuni specifici momenti, di alcuni soggetti della passione salvati dall'oblio. Mentre lui costruiva il suo museo, rielaborava la vita come sito della sua poetica.

Dopo molto tempo, in un frammento di quaderno più recente, si trova: “E se invece di Char avessi trovato su un muro la Szymborska e la sua poesia “Possibilità”? Il suo ragionamento sulle preferenze? Seguire davvero le possibilità aperte dalla preferenza...” [Quaderni, 2023]. P] allude qui ad una poesia in cui la poetessa compilava una lista di cose su cui lei aveva preso posizione (“io preferisco:...”), una poesia sulla capacità di scegliere con nettezza tagliando fuori e mettendo dentro, diversamente dall'idea di “corteo” di Char, che fonda sul desiderio di “tenere dentro tutto, tutti”. “Avrei vissuto diversamente ciò che stava in quel viaggio?” si chiedeva Paolo. “Non credo: quello che si realizza è il futuro più testardo”, ragionava.

Non importa ora questo suo ragionamento, importa qui il modo di procedere del suo pensiero, di ri-leggere la vita alla luce degli eventi e degli autori, insieme. Ecco: in-memorare (ricordare il momento e lo stato in cui a Parigi lesse Char) è per in-futurare (“e se invece mi fossi poi condotto diversamente?”, “Qualcosa è ancora da compiere”), attraverso una scrittura autoriflessiva che poi diventa teoria e finisce dentro i saggi accademici.

Questo a mio avviso è il grande interesse della pratica che qui definisco “sociologia come esperienza”. È un tipo di proposta metodologica, un modo di elaborazione teorica che può essere esportabile, adatto ad esempio a chi alla ricerca sul campo e alle “vite degli altri” preferisce lo studio e il pensiero astratto. Questo tipo di auto-riflessività evoca un processo specifico di “saturazione” delle categorie in analisi per il quale la verifica è collocata esplicitamente dentro alla propria vita assunta come campo di indagine empirica. Un tipo specifico di auto-riflessività, o e se vogliamo di auto-etnografia, con la produzione di un tipo specifico di diari (quaderni).

Di questi taccuini, di cui ho potuto leggere solo alcune parti, mi colpisce come siano densi di accadimenti che “citano” altri accadimenti, e gli elementi di teoria stanno a commentare il nesso tra questi accadimenti collocati in tempi diversi. A volte gli accadimenti sono racconti di altri, e la teoria viene a legare quanto altri gli raccontano a quanto lui ha vissuto, commentando analiticamente. Sono diari che non possiamo definire come letteratura, ma neanche saggistica. Ho pensato spesso a come definirli, dato che ho una certa passione per l’artigianalità metodologica (anzi credo sia il cuore del talento sociologico). Ecco, quello di PJ direi che potrebbe essere definito un diario auto-etnografico sulla vita del sociologo, un diario di tipo “evocativo” come propongono Ellis & Bochner [2016], cioè intimo, finalizzato a graffiare l’apatia, ad ottenere l’attenzione su cose apparentemente piccole e quotidiane, a nobilitare la vita quotidiana mantenendo però i toni con cui essa parla da dentro. Ma sono anche diari auto-etnografici di tipo “analitico”, cioè non autoreferenziali, impegnati con evidenza nella produzione di analisi teorica e non solo di testo letterario.

L’auto-etnografia, lo sappiamo, è un approccio di ricerca e un modo di scrittura che intendono descrivere e analizzare *sistematicamente* (*graphy*) le esperienze personali (*auto*) allo scopo di comprendere esperienze culturali condivise, un

“*ethnos*”, un gruppo umano che si assomigli nel dare senso alle cose (e che in questo caso è molto opaco, è un’ipotesi di *ethnos* auto attribuito, per lo più generazionale, tutto da comprendere, obbiettivo più che presupposto). Il modo di scrivere “evocativo” qui serve all’autore per sé, per ri-destare il proprio interesse sul proprio vissuto, ripescare l’incompiuto e rileggerlo agli occhi del presente, non lasciarsi andare al vivere quotidiano, non accettare la sconfitta rispetto alla passione perduta. Ma è anche molto “analitico”, perché richiama esplicitamente il piano teorico, gli autori al centro del proprio lavoro accademico, chiamati a sostenere la riflessività biografica perché poi finisca nei saggi accademici. Qui in qualche modo la famosa contrapposizione tra Ellis e Anderson, tra sostenitori della scrittura evocativa e di quella analitica, è interrogata in modo particolare⁵.

Nel concreto, nei diari PJ parla sistematicamente di persone, ricordi, fatti avvenuti, su cui lui ripensa giorno dopo giorno (la parola “sistematicamente” è al centro). A volte sono “*jotted notes*”, cioè frammenti scritti di getto durante conversazioni al bar o al ristorante, furto di narrazioni e frasi dette da altri significativi e apposte sui taccuini. Altre volte sono lunghi commenti teorici ai frammenti, che intanto dai taccuini sono stati copiati nei quaderni, file rielaborati più simili ai “*memos*” autoetnografici⁶. Io credo che questo modo di produrre teoria sia particolarmente interessante perché definisce un campo specifico per la sociologia come pratica: “fare esperienza” ancor più che “pensiero sul fare esperienza”. Un esercizio sul tempo vissuto, insomma, perché il\la ricercatore\trice si sente e si rende emblematico: nel concreto, le sue fonti – le sue relazioni privilegiate – assumono valore di emblema perché sistematicamente e ciclicamente reinterrogate nel tempo.

Un altro elemento interessante. Le storie ripetute ossessivamente e inserite in sempre nuovi discorsi e contesti di senso, quando sono riportate in libri o saggi, sono storielle apparentemente semplici. Prendono la forma di storie camuffate, inserite con nomi o in luoghi e tempi sempre differenti, come ci dice l’autore, quasi con il senso di colpa di far troppa biografia e poca analisi. Diventano oggetto del mestiere per necessità, vengono come incisi a rompere una produzione di pensiero astratto data per più legittima. Questo fatto, che l’esperienza del socio-

5. Per una disanima sulle differenze tra autoetnografia “evocativa” e autoetnografia “analitica” si veda Gariglio [2017].

6. Per una comprensione migliore delle forme di scrittura etnografica ed autoetnografica, della differenza tra *jotted notes*, *full notes*, *memos* si veda Cigliuti [2014].

logo entri con pudore ma come necessità nella sua scrittura, a costo di camuffare nomi e fatti reali, svela un modo di fare pensiero teorico che rende, credo, la sociologia dell'esperienza di PJ più specificamente vicina alla letteratura rispetto ad altri modi di conoscere.

Ad ogni modo, che la sua scrittura mostri un sociologo così preso dalla necessità di comprendere meglio la propria vita, tanto da farne l'esperienza offerta alla teoria, credo sia educativo per giovani ricercatori e studenti spesso estranei al loro pensare o troppo presi dalla ripetizione di questioni altrui.

4. *Sull'in-memorare esistenziale e politico*

Torniamo ora al concetto di in-memorare. Ripartiamo da Benjamin e dall'interessante libro di Marchesoni [2017] che raccoglie i suoi scritti sull'*eingedenken*, libro che mi ha aiutato molto per la stesura di questo saggio. Il termine tedesco *eingedenken* è dapprima tradotto da Benjamin in francese con "*souvenance*", che non è il verbo "*souvenir*" né "*se souvenir*", come dice lui stesso. Non è quindi l'atto del recupero di una fotografia di quanto avvenuto, non risponde all'esigenza di ricostruire gli eventi per sé o altri. Piuttosto, è il processo per cui le cose del passato a un certo punto del presente riappaiono come incompiute invece che finite, piuttosto sospese rispetto alla pienezza che avevano presagito. In tal senso, l'*eingedenken* – tradotto da Marchesoni come immemorare, ma io preferisco in-memorare – è una specifica dimensione del ritorno all'intensità, di attualizzazione di una passione tale da consentire una presa di distanza dal presente, in pratica di ridare direzione. Ciò che Benjamin chiama in-memorare – come spiega giustamente Marchesoni – è quindi il "rifarsi di una specifica filosofia della storia": o meglio, è acquisire il senso della Storia non come accesso ad una narrazione più complessa di come siano andati i fatti, ma come loro inserimento dentro la cornice di desideri perduti e sconfitti soggiacenti ai fatti, che si scoprono ancora attivi. L'in-memorare è quindi il rilancio del non accaduto come compito nuovo.

Il cuore di questa analisi è che la relazione di Benjamin con la Storia appare una tensione volta a riattualizzare il vissuto di passioni sconfitte, un sentimento di delusione speranzosa sulla modernità potremmo anche dire, l'incontro con

una liberazione incompiuta, un tentativo di elaborazione della sconfitta che non la renda definitiva. La rievocazione di un desiderio si rivela l'espressione di un disadattamento profondo rispetto al mondo a cui non si vuole rinunciare, e dal quale però non ci si vuole far sopraffare.

Più specificamente, è bene ricordare che in Benjamin – come dice anche Marchesoni – l'in-memorare è in gran parte “involontario”, viene cioè dai richiami del mondo (dalla città ad esempio), ed è, si dà, come “soglia onirica”. Un buon esempio:

Ogni corrente della moda o della *Weltanschauung* trae il suo slancio dal dimenticato. Tale slancio è tanto forte che in genere solo il gruppo vi si può abbandonare, mentre il singolo – il precursore – rischia di crollare per la sua violenza, come accadde a Proust scrivendo. In altre parole: ciò di cui Proust fece esperienza come individuo nel fenomeno dell'immemorare, noi siamo per lo più costretti ad esperirlo – come punizione se vogliamo, per l'inerzia che ci impedisce di farcene carico – come correnti, come mode e tendenze. [Benjamin 1927, in Marchesoni, cit., p. 65].

La profondità con cui la moda agisce starebbe nel suo richiamo al perduto: per questo il consumo non è banale e non è spiegabile senza capire questa esigenza profonda. Qui c'è un esempio della postura di Benjamin sul tempo vissuto, sul ritorno onirico di ciò che non capiamo mai del tutto, il richiamo che viene dalle passioni passate, dalla loro frustrazione, dalla sconfitta, e si dà come momento del risveglio, e poi in alcuni casi della lotta contro l'oblio.

In realtà, però, Walter Benjamin aveva ripreso il termine da Ernst Bloch, che dava al termine una direzione leggermente diversa. Bloch scriveva:

In questi momenti brilla il presentimento di un sapere non ancora cosciente, perciò qui il non poter rinunciare, l'insaziabilità dell'esigenza si fa creativa, per versare finalmente nell'opera le sue mille bottiglie, le essenze dello spazio saggistico della speranza, però emerge qui il volere modificante, un pensiero motorio del nuovo, in quando grande e ancora inesplorata consapevolezza o classe di coscienza dell'immemorare, capace di conferire al mondo il suo scopo togliendo di mezzo ogni mera forma di rammemorazione morta, ogni mero alfa del platonismo o del hegelianismo, perciò qui si mostra l'atteggiamento del filosofare pragmatistico, rivolto tanto al poter voler a ritroso, diretto a ciò che fu, quanto al nuovo, inserzione metafisico-morale, atteggiamento illuminato da un mondo che non

c'è ancora, immediatamente collocato su un ponte verso il futuro, su un problema della teleologia dominato dalla propria volontà. [Bloch 1918, in Marchesoni, cit., p. 44].

Ci tengo a riprendere il pensiero di Bloch perché apre a mio avviso una seconda “via filogenetica” legata al termine in-memorare: questo autore potrei metterlo all'incipit di una genealogia diversa, più esplicita sulla modernità come tradimento della giustizia promessa, più critica su uno specifico oblio delle origini, più orientata alla volontà di esercitare critica per ottenere nuova giustizia.

Ma queste due vie sono collegate. Riprendo qui, per spiegarmi, una conversazione che ebbi con Paolo mentre ero in una missione etnografica in Sicilia, a Lampedusa, impegnata ad osservare arrivi e non arrivi dei migranti intercettati e annegati. Questa volta sono stata io a inserire la nostra conversazione sul cimitero di Lampedusa in una mia pubblicazione:

Interpretare gli epitaffi mi è difficile: “L'1 agosto 2011 due unità della guardia costiera raggiungono un natante di una quindicina di metri salpato dalla Libia e ne seguono la navigazione sino ad un miglio da Lampedusa. Qui il motore ha un guasto e i naufraghi vengono trasferiti sulle motovedette. 271 persone tra cui 36 donne e 21 bambini vengono portate in salvo. Nella stiva vengono ritrovati i corpi di 25 persone morte per asfissia durante questa traversata. 6 di loro riposano qui”. Rileggo due o tre volte. Il testo vuole sottolineare il fatto che se li trasferivano subito sulle motovedette si salvavano? Oppure, che grazie all'aiuto delle motovedette molti si sono salvati? E perché si contano donne e bambini? Un'altra: “Nella notte dell'8 maggio 2011 un motopeschereccio si incaglia negli scogli in località Cavallo Bianco a poche decine di metri dal porto. A causa delle onde l'imbarcazione rischia di rovesciarsi. Una straordinaria operazione di salvataggio che vede impegnati oltre agli uomini della guardia costiera anche decine di volontari delle associazioni umanitarie e semplici cittadini permette di mettere in salvo 528 persone, tra cui decine di bambini e donne. I corpi di tre ragazzi di età compresa tra i 20 e i 25 anni vengono ritrovati il giorno dopo in mare. Nessuno dei sopravvissuti li riconosce o sa di dove fossero originari. Qui riposano: uomo di circa 20 anni; uomo di età compresa tra 20 e 25 anni; uomo di età compresa tra i 25 e i 30 anni. Tutti di probabile origine sub-sahariana”. Le coordinate che cercano di definire il passaggio in terra di un essere umano sono l'età e la provenienza. Capisco quanto sia difficile scegliere le coordinate biografiche minime, e forse capisco che lo scopo è provocatorio, ma resto turbata lo stesso, e mi perdo a pensare che se perdessimo tutti gli archivi che contengono queste due informazioni contabili potremmo disattivare parecchie delle ingegnerie mortifere. E ancora, sono molti i riferi-

menti al “salvataggio”: se in un racconto lo stesso soggetto che ti impedisce di viaggiare in sicurezza al tempo stesso è quello che ti salva, le cose si fanno confuse per chi legge. In generale mi arriva un senso della storia che percepisco come asfissiato: si parla dei naufragi come eventi puntuali, come se il naufragio fosse fuori da una trama.

La sera al telefono ne parlo con un collega sociologo che si occupa specificamente di elaborazione collettiva della memoria. Gli dico che mi sento soffocare, che non sento la possibilità, che trovo questa discorsività priva di strategie politiche a me intelleggibili. La sua reazione mi colpisce, e mi aiuta. Una narrazione di tipo “politico” davanti alla morte dei migranti – mi dice – non è solo quella capace di parlare delle cause o di chiedere giustizia nel presente rispetto agli agenti delle cause di morte. C'è anche la dimensione politica attinente al “fare testimonianza” che lui ritrova nelle parole della volontaria. Mi cita Walter Benjamin: “Come ogni generazione che ci ha preceduto, ci è stata data in dote una – per quanto debole – forza messianica, su cui il passato ha un diritto”. Dice che nel suo linguaggio non religioso, “messianico” indica il farsi carico delle speranze altrui, portarle avanti contrastando l'oblio. Ereditare dal passato la tensione al riscatto, sentirsi catena tra le generazioni e farsi garanti del fatto che ciò che è stato sperato non smetta di essere sperato. Fare testimonianza come responsabilità specifica: quella di rammentare ciò che è stato promesso e non mantenuto. Una dimensione antropologica che assume una connotazione trans-storica: l'istanza umana di lottare perché le speranze passate non si spengano. [Pellegrino 2022, pp. 68-69].

Il mio confronto con Paolo sul cimitero di Lampedusa è emblematico di quanto voglio dire rispetto ai due modi di intendere il processo culturale dell'in-memorare. Io dicevo sgomenta: qui è perduto ogni discorso davvero “politico” sulla ingiustizia. Lui diceva: “tener aperta la partita che chiede la redenzione del passato è politico”. Nella mia discussione con Paolo premevano due sensibilità diverse su questo tema.

Una genealogia viene da Benjamin, più esistenziale direi, ispirata al modo in cui il soggetto processa in sé la storia e si include via via nella Storia stessa, vicina alla sensibilità teorica di PJ. L'altra, di autori più interessati all'esercizio dell'in-memorare in senso più evidentemente politico, la potremmo far discendere da Bloch e passare da Appadurai, Attali, Jameson, sino a Badiou, e mi ci metto anche io.

Nel mio *Futuri possibili* [2019] riprendo Alain Badiou [2004] e il suo libro sulla Comune di Parigi del 1871 come “sito storico dell'incompiuto”⁷ che diviene

7. Un “sito storico” per l'autore sarebbe un periodo in cui si manifesta un fenomeno sociale – in quel caso “l'essere operaio” che sino ad allora era stato solo “sintomo sociale” o “minaccia teorica” – destinato a scomparire rapidamente in quella forma (in quella sua ma-

“lezione per governare i nostri possibili futuri”. Nell’occasione di una celebrazione istituzionale, Badiou aveva aperto il suo discorso proprio con un attacco feroce alla forma culturale della commemorazione e alle modalità rituali che privano i fatti della loro tragicità, della passione interna, delle indecisioni interne, e così li deprivano delle domande che ancora sanno porre al presente. Cercando di andare oltre tanto alla celebrazione idealizzata della Comune del 1871 che ne fecero strumentalmente i rivoluzionari russi, tanto alle critiche dei conservatori coevi, la Comune sarebbe un sito della storia non nel senso che da lì nacque la classe operaia (cosa astratta), non perché lì certificò la capacità di assumere l’autorità o di realizzare la propria dittatura, ma nel senso di una irruzione di singolarità che scomparendo generò reti di conseguenze persistenti. In questo caso, si era creato il possibile di una politica dei subalterni capace di nuove forme aggregative grazie ad un’eccedenza di desiderio di giustizia che poi sarebbe restata soggiacente alle sue manifestazioni concrete. Ancora oggi, dopo tanto tempo, io rintraccio col mio lavoro di scavo dell’immaginario dei giovani precari questioni molto simili a quelle trattate dai\ dalle comunardi\ e: la critica alla democrazia della rappresentanza come democrazia della delega, ad esempio, l’idea che la competenza politica debba rientrare nella organizzazione della vita quotidiana del popolo, e così via. Nel mio lavoro di ricerca-azione, mettevo in evidenza con i giovani la durata di realtà storiche che si pongono a cavallo fra le generazioni più di quanto non si dica o pensi. Pensare la Comune che sta ancora nelle strade di Parigi, tra le casette della Butte Aux Cailles⁸, non è tanto ereditare una specifica proposta politica o un insieme coerente di ideali, ma piuttosto è ri-cogliere un tipo specifico di

nifestazione, appunto), ma le cui conseguenze persistono molto a lungo, formano relazioni: una rete sempre più larga di conseguenze che nei tempi successivi non sono più nominate o rese visibili, ma continuano ad agire sulla storia. Nel momento storico situato tra l’evento dei pochi giorni della Comune e la lunga repressione che ne seguì (quell’azione politica dello Stato atta a riportare la storia univocamente ad una “normalità” precedente) si aprì una rete di conseguenze e fu a quella rete di conseguenze che toccò di decidere sul futuro, dice Badiou, mantenendo in vita il capitale culturale che fece l’anima di Parigi e cambiò il suo destino. Dunque, seppure l’insurrezione durò poco, il campo delle possibilità (l’azione potenziale insita nella “rete di conseguenze”) fu aperto: gli inizi di una vicenda sono misurati dalla loro possibilità di ricominciare, pare dirci l’autore.

8. La Butte Aux Cailles, scenario della resistenza e della repressione del 1871, ne conserva ancora moltissimi ricordi: nelle sue strade locande, associazioni, murales, libri ricordano

passione che animava *quei* perdenti: la specifica tensione alla libertà attraverso la redistribuzione di cui si cerca oggi ancora il senso più profondo (un po' proprio come Moretti, anche io cerco di ritrovare i passaggi storici in cui socialismo e libertà si sono dati insieme).

Ma anche in Paolo c'è un po' di questa attenzione alla dimensione più intenzionale e collettiva di un lavoro sul tempo e sulla passione sconfitta: la esprime ad esempio in *Memorie del Futuro* parlando di Progresso, ma anche di Sessantotto. C'è qui un in-memorare che prende forza proprio dalle rovine del Progresso e del Sessantotto:

Si può mettere al lavoro un altro versante del ricordo dei futuri passati se la memoria serba traccia di promesse e potenzialità che sono state tradite: quali, come e perché sono state tradite è qualcosa che il presente deve valutare. [...] Tornando al piano del discorso sociologico e storico in cui sono a mio agio direi che una memoria che trascuri di considerare l'eterogenesi degli slanci del passato è incompleta. È un esame che ciascuno può fare individualmente [...] ma credo che questo esame si possa sviluppare anche per la memoria dei futuri che sono stati immaginati collettivamente quando al desiderio di una vita degna è stata data voce. In movimenti come quelli del così detto Sessantotto [...] che mi interpellano e devo farci i conti. [Jedlowski 2017, p. 76-77]

Paolo si sofferma sulla voglia di liberazione nutrita allora, il desiderio di liberare dal potere e dal patriarcato le proprie vite, di renderle sperimentazione di contrattazione e non violenza. La sua analisi critica sull'autoreferenzialità della generazione di giovani che manifestarono nel '68, sulla loro mancanza di attenzione ai desideri di chi non stava nella piazza, sulla loro mancanza di cura della complessità, potremmo dire, certo è anche per salvare quella voglia di liberazione, sostenerla districandola dalle sue mancanze. Ma ancora una volta per lui non si tratta in quelle pagine di rilanciare ideali politici, quanto piuttosto di ricordarsi in grado di avere passioni politiche.

la vita dei protagonisti. Tra i molti libri sulle biografie dei e delle comunardi/e, si vedano i bellissimi ritratti di Abiven [2021].

4. *Comprendersi*

Più in generale, potremmo allora dire che per Paolo l'in-memorare non è tanto quella metafisica della volontà che si intuisce in Bloch, o un richiamo ad una coltivazione esplicita, morale, del desiderio messianico, ma non è neanche propriamente un in-memorare involontario, proustiano, profondamente legato ai sensi.

È piuttosto un in-memorare come modo di comprendere le relazioni sociali che più gli stanno a cuore: molto concretamente, è la cura narrativa (attraverso la ri-narrazione) dell'incompiuto di quelle che nel suo caso (ma forse direi nel caso di tutti) possiamo identificare come le relazioni fondamentali, quelle di tipo amoroso e affettivo. In PJ la pratica dell'in-memorare – molto vicina all'idea di "ri-esperienza" – è un esercizio con cui si evoca una esperienza desiderante incompiuta perché consente di comprendere meglio le proprie relazioni affettive presenti. Insomma, in-memorare è un processo attivato dal desiderio di capire gli altri che ci sfuggono costitutivamente più di tutti – chi ha un altro genere, chi ha un'altra età – eppure amiamo più di tutti, il "senso degli altri":

Ricordarsi qualche cosa del passato non vuol dire molto, non è abbastanza. È piuttosto ricordare qualcosa come lo si percepiva allora che è importante. È quello che faceva Benjamin in Infanzia berlinese, e da cui promana il fascino particolare della sua scrittura. [...] Allora anche in un certo senso comprendere cosa per un altro è significativo è qualche cosa, ma non è abbastanza. Importante è arrivare a vedere in che senso l'altro trova questo qualcosa significativo, entro quale suo orizzonte, da quale suo punto di vista, un suo punto di vista complessivo (complesso e anche contraddittorio, penso pure), a partire da quale sua "situazione esistenziale" potrei dire. Questo l'ho messo nel testo "Il senso degli altri" [...] Questi due pensieri – ricordare come si è stati, e cercare il senso degli altri – credo siano insieme al nocciolo di molto di quello che ho fatto. Proprio a partire dai primi saggi sulla vita quotidiana, anche se allora così non li pensavo, erano pensieri che si affacciavano in certi momenti, anche in modi non del tutto coerenti con il resto. Ora maturano. [Quaderni, 2023]

Negli ultimi libri e saggi di PJ l'in-memorare assume centralità per comprendere la relazione tra le generazioni. L'idea di generazione è ripresa come insieme di persone esposte agli stessi consumi culturali in un certo lasso di tempo: per questo, paiono avere i suoi desideri e costruirsi una comune filosofia della storia, un'idea di come

funzioni la con-casualità tra eventi, di quali figure temporali scegliere per comprendere il cambiamento, e così via, sino ad uno specifico modo in cui instradarsi verso desideri comuni. E proprio perché una generazione ha a che fare con un medesimo circuito “cultura-desideri-cultura” (semplificando, e pur tenendo ben presenti differenze di genere, classe e così via), la stessa generazione pare essere esplorabile in profondità solo da chi ne è stato parte. Le altre generazioni sono un mistero, un'esperienza etica più che emica direbbe un antropologo. Se è così, il nostro in-memorare è il mezzo per andare verso altre generazioni, cercare “mio padre attraverso la mia età matura di adesso”, ad esempio, o viceversa cercare la giovinezza altrui nell'in-memorare la giovinezza che ci resta dentro. Poter fare ritorno agli altri con “un giro largo” dentro al proprio tempo biografico: raccontarsi tra generazioni è un particolare tipo di gioco con il tempo e in-memorare è parte centrale di questo gioco, il dispositivo per capire la generazione precedente e quella a venire.

Più precisamente, negli ultimi anni, leggendo i suoi lavori, ho avuto l'impressione che a muovere il suo pensiero sulla esperienza del tempo fosse la distanza (inevitabile in senso ontologico) con altri amati, la non sincronia di età ad esempio, ciò che fa sì che per PJ le cose della vita si diano fuori tempo massimo, giungano in tempi sfalsati. Più chiaramente, lui deve in-memorare per capire le persone amate (figli, nipoti, donne delle età passate e così via) e non abbastanza comprese. Non per niente sono i soggetti che sceglie per *Intanto* [2020], un libro sulla sincronicità tra eventi che in realtà parla del “mancarsi”, del non riuscire a sincronizzarsi in un dato momento a quello che pensano e vivono gli altri significativi, e quindi poi *dover tornare* a vederli e a vedersi “con il senno del poi”. Paolo lo spiega in *Intanto*:

Diverse generazioni vivono simultaneamente, cioè una vive intanto che c'è l'altra, ma ciascuna ha un orizzonte differente. Ogni generazione incontra il mondo quando nasce, e pensa che sia il modo naturale in cui le cose stanno. Solo crescendo un po' di distacco emerge, come mai stiano così le cose si comincia a chiederselo, si è curiosi di quello che è successo prima. Anch'io, solo col tempo ho cominciato a interessarmi a ciò che ha preceduto la mia nascita. Adesso, è come vedono il mondo quelli che sono nati dopo ad affascinarmi. I membri di una generazione condividono la percezione di cosa è rilevante e di come nominarlo. Hanno in comune problemi e modi di dirli, e poi film, canzoni, programmi televisivi, oggetti in cui si riconoscono, persino geografie. Hanno cioè una sensibilità specifica per ciò che avviene intanto. Possono darsi risposte differenti, ma riflettono entro un orizzonte comune, distinto da quello di altre generazioni. [...] Le persone più anziane valutano i più giovani alla

luce di quello che hanno conosciuto loro: invariabilmente i più giovani sembrano deficitari di qualcosa. I più giovani screditano a loro volta il punto di vista dei più vecchi. Si tratta di atteggiamenti che spesso sono impliciti, ma non per questo meno rilevanti. Sono solidi, possono essere pesanti. Consistono in una auto-centratura cognitiva, come se ciascuno dicesse: le categorie per interpretare il mondo sono quelle della mia generazione, le altre non valgono. Io so però che, oltre alla svalutazione, esiste anche una certa attrazione reciproca fra le generazioni. Come se una tendesse verso l'altra. La cercasse. Ciò può assumere una coloritura erotica. [...] Il riconoscimento reciproco è a volte una questione di lotta; ma può essere anche un dono, una cooperazione, qualcosa che si desidera ricevere non meno che dare. I miei figli, i loro compagni, i miei allievi e i colleghi più giovani con cui ho stretto amicizia". [Jedlowski 2020, pp. 106-107].

La non sincronia delle vite richiama il soggetto al compito di una sempre ulteriore realizzazione delle relazioni, richiama ad una loro nuova fase. In-memorare è mestiere di cura della relazione. I racconti che risvegliano le passioni perdenti del passato hanno sempre un destinatario concreto: sono racconti legati a relazioni, sono racconti nati da dialoghi, sono intersoggettivi. Vedere *ora* il figlio ritornando a come si era alla sua età. Poter capire *ora* il padre richiamando ciò che si pensava da figlio, mettendo in tensione la passione esperita allora con la passione esperita ora. Mettere le età insieme. Questo tipo di riflessività sui tempi biografici "fa l'esperienza": ci rende possibile capire la vita. Anche io ho trattato di questo nelle ricerche in cui nonni raccontavano ai nipoti cosa aspiravano alla loro età e viceversa [2019, 2020]: in effetti, si tratta sempre di aprire soglie, di scorgere passati che attendono il loro in-futurarsi, riaprire istanze di giustizia mettendosi con la giovinezza d'altri.

Ma anche l'esperienza amorosa, per PJ, è esperienza del in-memorare, anzi forse lo è per eccellenza, poiché "ogni amore richiama gli amori precedenti", ne è citazione e ripresa nel mentre, come ovvio e giusto, è anche novità. Per curare le relazioni del presente, per evitare il loro fallimento, insomma, si torna a prendere contatto con il sé che ha già amato, come a coglierne indicazioni, o meglio come a cogliere indicazioni dalle donne amate prima, dal loro "senso delle cose" che non fummo in grado di cogliere:

Nel desiderio d'amore, anche quando sono diventato grande, ho sempre colto qualcosa come il desiderio di un ritorno. I'm back, "ritorno a casa", ho detto a volte quando mi sono innamorato: come se innamorarsi o amare significhi qualcosa come un ritorno a casa, ap-

punto – lo stesso ritorno inteso dalla nostalgia, un desiderio mai possibile da soddisfare ma motore di ogni peripezia. Anche se è strano: l'amore è anche brama di un altro, di alterità in tutti i sensi, anche di uno stato altro rispetto a quello consueto. Spinge fuori casa, dunque. Nell'amore vogliamo ritornare a noi e uscirne, simultaneamente. [2020, p. 80].

5. In conclusione: la pratica dell'in-memorare e la sociologia come esperienza

L'in-memorare, infine, appare un processo psicologico e culturale costitutivo dell'umano, legato al nostro eterno ritardo rispetto alla vita, cioè al non poter vivere con lucidità il *momento*, né in senso individuale né collettivo. Capiamo ciò che è stato solo dopo che è stato: possiamo risvegliarlo e rilanciare, ma soprattutto possiamo lasciare in eredità il rilancio di ciò per cui abbiamo patito. Il modo in cui la sociologia dell'esperienza di PJ tratta questa dimensione mi pare molto interessante per diversi motivi.

Da un lato, ci posiziona criticamente nei confronti di atteggiamenti positivistici e razionalistici che vogliono spiegare il motore dei fatti sociali assumendo prospettive di elaborazione a corto raggio temporale, *come se* il soggetto vivesse nel presente: quanto detto ci riporta ad un "corteo biografico" lungo e complesso, cioè riporta in scena l'aspetto profondo di un ancoraggio permanente con qualcosa di passato che non è in realtà passato.

E d'altra parte, ci posiziona criticamente anche rispetto a interpretazioni troppo poco ancorate alla realtà quotidiana e alla natura concreta della Storia: in-memorare non attiene alla fantasia, né ad una dimensione specificamente intrapsichica proprio di un soggetto. Piuttosto in-memorare è parte costitutiva dell'attività quotidiana del ri-narrare di cui sono fatte le nostre relazioni sociali più pregnanti, come quelle affettive, intergenerazionali e amorose.

In tal senso, in-memorare non è fantasticare sul passato e neanche sognare, non attiene tanto ad una dimensione psico-analitica: almeno nella logica propriamente sociologica di cui abbiamo parlato, quella di PJ, è una parte significativa, l'esito e il nutrimento materiale di relazioni specifiche. È metterle in relazione attraverso la pratica narrativa e analitica per imparare a viverle meglio; è rilanciare i desideri perduti dentro le relazioni presenti perché possano far pace con noi.

Ci tengo allora a concludere con parole di PJ che sottolineano questo rilancio, che mostrano il nesso tra in-memorare e in-futurare, e che suonano come un augurio:

“Poiché ricordano slanci vitali, ciò di cui le memorie del futuro parlano è soprattutto la voglia di futuro. Ad ascoltarne la voce, le si possono udire che mormorano: Ancora. Ancora è una bella parola. Esprime il contrario di fine. Quella che la pronuncia è una voce desiderante. Parla di desideri che possono certo riguardare ciascuno nella propria singolarità, ma che possono anche trascendere quest’ultima, laddove si connettono alle sollecitudini per chi sarà nostro erede”. [Jedlowski 2017, p. 100].

Riferimenti bibliografici

Abiven, I.,

2021, *Portraits de communardes*, Éditions Dittmar, Paris.

Badiou, A.,

2003, *La Commune de Paris: Une déclaration politique sur la politique*, Les Conférences du Rouge-Gorge, Paris.

Benjamin, W.,

1927, *Gesammelte Schriften, B. II, Aufsätze, Essays, Vorträge*, trad. it., 1997, *Sul concetto di Storia*, Einaudi, Torino.

Bloch, E.,

1918, *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig, trad. it., 2004, *Spirito dell’Utopia*, Sansoni, Firenze.

Char, R.,

1934, *Le marteau sans maître*, Editions surréalistes, Paris.

Cigliuti, K.,

2014, *Cosa sono questi «appunti alla buona dall’aria innocente»? La costruzione delle note etnografiche*, Firenze University Press, Firenze.

Ellis, C., Bochner, A.P.,
2016, *Evocative Autoethnography: Writing lives and telling stories*, Routledge, London.

Gariglio, L.,
2017, *L'autoetnografia nel campo etnografico*, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 3, pp. 487-504.

Grüning, B.,
2023, *Tra esperienza e pensiero. Una conversazione con Paolo Jedlowski*, in *Quaderni di Teoria Sociale*, 2 (1), pp. 205-237.

Jedlowski, P.,
1994, *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano (riedito da Carocci, Roma, 2008).
2012, *In un passaggio d'epoca. Esercizi di teoria sociale*, Orthotes, Napoli.
2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma.
2020, *Intanto*, Mesogea, Messina.

Jedlowski, P. & Pellegrino, V.,
2020, *Future as a Horizon of Expectations*, in J. Andersson, S. Kemp (eds.), *Futures*, Oxford University Press, Oxford.

Leccardi, C., Jedlowski, P., Cavalli, A.,
2023, *Exploring New Temporal Horizons. A Conversation between Memories and Futures*, Bristol University Press, Bristol-London-New York.

Marchesoni, S. (a cura di),
2017, *Ernst Bloch, Walter Benjamin. Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Mimesis, Milano.

Pellegrino, V.,
2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, ombre corte, Verona.
2020, *Futuri testardi. La ricerca sociale per l'elaborazione del Doposviluppo*, ombre corte, Verona.
2022, *Lotte per la memoria. Narrare la morte nel Mediterraneo*, in Anderlini, J., Fravega, E. (a cura), *Crocevia Mediterraneo*, Eleuthera, Milano.

Vincenza Pellegrino, dopo un percorso dottorale e post dottorale in antropologia svolto tra Francia, Svizzera, Marocco, è stata ricercatrice in diverse istituzioni di ricerca, tra cui la SISSA – Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati di Trieste. Oggi è professoressa ordinaria di sociologia dei processi culturali presso la Università di Parma dove insegna Sociologia della Globalizzazione e Politiche Sociali e, tra le altre cose, è delegata del rettore al Polo Universitario Penitenziario, dirige un master e un corso di perfezionamento nell’ambito del welfare partecipativo, coordina l’area 14 delle scienze sociali e politiche.

SAGGI

ANDREA GIROMETTI

Norberto Bobbio e il marxismo. Una rivisitazione

Abstract: In this essay we will trace the relationship between Norberto Bobbio and the more properly political problems of Marxism. First of all, we will dwell on the difficult discussion, in the 1950s, between Bobbio and the Italian communists regarding the absence of civil and political liberties in socialist systems and the traumatic denunciation of Stalinist tyranny. Secondly, we will present Bobbio's innovative interpretation of the notion of civil society in Antonio Gramsci's *Prison Notebooks*. Then, we will focus on the debate promoted by Bobbio in the 1970s, which involved socialist and communist intellectuals and politicians around the relationship between Marxism and the State. Given the absence of a real theory of the State in Marxian work, it focused on the relationship between democracy and socialism with the aim of rethinking the feasibility of a *possible* socialism. Finally, we will dwell on Bobbio's need to revitalize *the reasons of the Left* and reread Marx (without prejudice) *after* the fall of 'real socialisms'.

Keywords: Marxism; freedom; equality.

1. Introduzione

In questo saggio ripercorreremo il rapporto intrattenuto da Norberto Bobbio con le problematiche più propriamente politiche del marxismo. In prima istanza, ci soffermeremo sulla difficile discussione che negli anni Cinquanta vide il filosofo torinese interloquire con i comunisti italiani sul ruolo che avrebbero dovuto ricoprire le libertà civili e politiche – e più in generale le istituzioni liberaldemocratiche non riducibili *tout court* alla strategia egemonica borghese – nell'auspicabile rielaborazione della dottrina marxista che in quella fase vedeva gran parte dei marxisti *giustificarne* l'assenza nei sistemi socialisti. Almeno fino alla traumatica denuncia della *tirannia* staliniana che emerse dal *Rapporto Krusciov* e fece scoprire – dirà Bobbio attirando critiche severe nei suoi confronti – *anche* ai comunisti la natura di quei regimi politici. Il difficile dialogo con i marxisti indusse il filosofo a non replicare ai suoi critici (almeno nell'immediato), ma non venne meno l'interesse nei confronti dell'eterogeneo lascito marxista tanto che si deve a Bobbio

una delle interpretazioni più innovative e discusse della nozione gramsciana di società civile. Il confronto con i marxisti riemerse in modo dirompente negli anni Settanta. Ne sono testimonianza alcuni saggi di Bobbio che si misurarono sull'assenza di una vera e propria *teoria dello Stato* nella pur sterminata opera marxiana. Essi furono oggetto di un ampio dibattito e videro nel rapporto democrazia-socialismo il tema centrale su cui si svilupparono le principali convergenze (e divergenze) e su cui promuovere una necessaria innovazione teorica finalizzata a ripensare la *praticabilità* di un socialismo che facesse i conti fino in fondo con il dispotismo politico dei sistemi socialisti dell'Est e analizzasse i limiti delle variegate esperienze socialdemocratiche. Il lento degradarsi e l'improvvisa implosione delle 'democrazie popolari' in connubio con l'affermazione di una 'rivoluzione' conservatrice neolibérale, tesa a restringere lo stesso orizzonte democratico-liberale nei paesi occidentali, indusse Bobbio a evitare trionfalismi e a non sottacere le permanenti domande di giustizia sociale a cui il movimento comunista non era stato in grado di rispondere efficacemente. Così, sottolineando la permanenza delle *ragioni della sinistra*, sedimentate storicamente attorno al valore dell'egualianza, anche un liberalsocialista di matrice azionista come Bobbio, che rivendicò costantemente il suo essere *né con Marx né contro Marx*, invitò a *rileggere* laicamente il rivoluzionario di Treviri al di là di ogni acritica liquidazione.

2. Difesa delle libertà, crisi dello stalinismo, (ri)lettura di Gramsci

Se il confronto di Bobbio con Marx e i suoi eredi è per lo più successivo alla Liberazione dal nazifascismo e a lui si deve la traduzione dei marxiani *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (nella cui prefazione pose l'accento su come in essi fossero già esplicitate due tra le più note tesi marxiane: quelle sul materialismo storico e la filosofia della prassi), il confronto con il marxismo passerà innanzitutto attraverso la ricerca di un *dialogo razionale* (e l'esigenza d'instaurare un rapporto di *reciproca* tolleranza) con alcuni autorevoli esponenti comunisti italiani. Quello di Bobbio fu un vero e proprio *invito al colloquio* – come recita il titolo dell'omonimo saggio del 1951 incluso nella monografia *Politica e cultura* edita nel 1955 [Bobbio 2005, 3-17] – che partiva dalla premessa per cui “il compito degli uomini di cultu-

ra” era più che mai quello di “seminare dei dubbi, non già di raccogliere certezze” [ivi, 3]. In tal senso, emergevano i doveri della critica *contro* la seduzione delle infatuazioni che andavano orientati verso la *ricerca della verità*: una verità mai assoluta, bensì *sempre* circostanziata in quanto basata su prove empiriche e *sempre* esposta sul lato della falsificabilità. In questi termini si esplicitava, come Bobbio dirà successivamente, una *politica della cultura* in contrapposizione sia a una *politica culturale* subordinata all’azione partitica (che dunque diventava una *cultura politicizzata*), sia a una *cultura apolitica* staccata dalla società e dalle sue problematiche [Ivi, 18-30]. In fin dei conti, sottolineava Bobbio, *anche* un teorico dell’intellettuale organico (al partito) come Antonio Gramsci [1975, 1263] riconobbe la necessità di “comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell’avversario” al fine di liberarsi “dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico)” riconoscendo, dunque, come “il punto di vista “critico” [fosse] l’unico fecondo nella ricerca scientifica”. Nell’ottica bobbiana, rispetto alla contrapposizione sempre più profonda tra il socialismo in costruzione nei paesi orientali e le imperfette democrazie liberali declinata nei termini di antitesi tra *civiltà e barbarie* (se vista dal mondo occidentale egemone) o tra *civiltà nuova e civiltà vecchia* (se vista dai sistemi socialisti), l’uomo di cultura, di fronte a quello che sembrava un *dialogo impossibile*, era innanzitutto richiamato al *dovere* della comprensione e all’esercizio della critica per smontare i reciproci presupposti escludenti. In tal senso, la presunzione liberal-borghese d’incarnare la civiltà *non vedeva* quanto il mondo comunista fosse “l’erede e quindi la continuazione della rivoluzione tecnico-scientifica che caratterizza il pensiero moderno” (ivi, 11) e come tale un prodotto dell’illuminismo. D’altro canto, nell’ottica dei sistemi socialisti la civiltà borghese, ridotta a meri interessi particolari da cancellare, era considerata nella sua “fase di convulsione finale” e ad essa avrebbe fatto seguito, tramite un processo dialettico a ben vedere *già* scritto¹, la fine dell’estraniamento dell’uomo e la sua (ri)appropriazione tanto che il fine della società socialista consisteva proprio nell’“istituzione dell’uomo totale”. Secondo il filosofo torinese, se è stata *storicamente* la civiltà borghese a imporre “in termini irreversibili il problema della libertà individuale”, ovvero la libertà del sin-

1. Già nel 1950, Bobbio [1997, 20-26], nel suo dialogo con il cattolico comunista Felice Balbo, aveva colto nell’impostazione dialettica marxiana un retaggio hegeliano mai davvero superato.

golo individuo “che è in sé stesso una totalità nei confronti della chiesa e dello stato”, per quanto si trattasse di una libertà *ancora* ristretta non se ne poteva fare a meno [ivi, 14]. Di certo, un’ipotetica “riappropriazione dell’uomo estraniato” non passava attraverso “la soppressione dell’alienazione economica” operante nei sistemi socialisti (a cui Bobbio, come tanti comunisti ortodossi, sembrava dare credito in quel frangente riducendola *in primis* al mutamento giuridico della proprietà dei mezzi di produzione che tuttavia lasciava inalterati i *rapporti sociali di produzione* e il carattere eterodiretto del lavoro) *in cambio* dell’alienazione politica nei termini di asservimento al Partito-Stato ‘operaio’ (che a sua volta aveva svuotato le istituzioni democratiche di base sovietiste) [ivi, 16]. Se un primo scambio di opinioni vide Bobbio [ivi, 31-40; 113-120] interloquire con l’archeologo comunista Ranuccio Bianchi Bandinelli [1952a; 1952b], in particolare sul libero sviluppo della cultura, da cui emerse implicitamente una domanda *perturbante* – perché preferire le democrazie liberali a quelle cosiddette popolari se la politica culturale vigeva in entrambi i regimi? –, il confronto si farà più teoreticamente denso in occasione della pubblicazione del saggio bobbiano *Democrazia e dittatura*. In esso, Bobbio [2005, 121-131], ponendo in risalto il suo approccio liberalsocialista rispetto al marxismo (già esplicitato in una conferenza pubblicata solo *post mortem* [Bobbio 2014, 5-14]), focalizzò l’attenzione sui diversi significati del termine dittatura. Infatti, da un punto di vista generale esso indicava la dittatura esercitata da una classe che tuttavia non era sovrapponibile *sic et simpliciter* al tipo di regime politico e giuridico che la connotava (e in ciò consisteva la definizione specifica) come invece il marxismo sembrava avallare. In tal senso, se la critica liberale al regime sovietico, ritenuto leninamente *più democratico* di ogni democrazia borghese, era pronunciata in nome della definizione specifica di dittatura, come considerare la soppressione delle libertà civili e politiche che lo connotava? Esse erano da ritenersi *ontologicamente* incompatibili con la dittatura del proletariato pur essendo propria del marxismo una concezione *strumentale* del potere statale? Eppure, se le istituzioni liberaldemocratiche – come insisteva Bobbio – sono un insieme di tecniche (perfezionabili) e dunque concepibili come un *mezzo* che fa tutt’uno con lo Stato perché non preferirle a un regime dittatoriale che per sua natura tende più facilmente a *riprodursi* che ad estinguersi? In questi termini Bobbio poneva la libertà come *presupposto* del funzionamento stesso della democrazia e auspicava la progressiva affermazione dello stato

di diritto nei sistemi socialisti insistendo sulla necessità di elaborare una teoria che consentisse “l’inserimento dell’esperienza comunista nello sviluppo della civiltà liberale (di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l’erede)” [ivi, 130-131]. A rispondere a Bobbio fu il filosofo marxista Galvano Della Volpe [1954] che nelle sue argomentazioni cercò di tenere insieme la filiazione rousseauiana del concetto di democrazia, in rottura con il pensiero liberale, correlandovi la superiorità euristica dell’approccio marxista e gli sviluppi *coerenti* dell’esperienza sovietica che a suo dire se ne potevano dedurre. In prima battuta, considerando che dal punto di vista di Della Volpe [ivi, 138] (così come di tanti altri marxisti) “le libertà civili rivendicate dalla dottrina liberale [erano] solo valori di classe”, si negava *valore* a uno dei fondamenti del liberalismo e, più o meno implicitamente, si considerava irrilevante la possibilità che un potere potesse degenerare in forme assolutistiche. Tuttavia, nell’argomentazione di Della Volpe si ricorreva anche a una tesi *alternativa* secondo la quale “la libertà democratica”, peraltro già all’opera nelle ‘democrazie popolari’ in quanto avrebbero superato la divisione tra “società civile e società politica *reale*” [ivi, 135], non era solo diversa da quella liberale ma superiore a quest’ultima, una sorta di *libertas maior* (che si sarebbe pienamente attualizzata *oltre* lo Stato nella società senza classi) capace – come riassumerà Bobbio [2005, 132-162] nella sua replica intitolata *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* – di “assorbirla, e assorbendola eliminarla” [ivi, 142-143]. Da qui l’esigenza bobbiana di focalizzarsi sulla duplice declinazione del concetto di libertà: la libertà liberale come non-impedimento (ovvero “sfera di ciò che non è comandato né proibito” ed è pertanto permesso) e la libertà democratica come autonomia (ossia “il potere di dar norme a se stessi” che “come tale si contrappone a *costrizione*”) [ivi, 143]. Esse, al di là dei “fautori ad oltranza” del liberalismo o della democrazia (ivi, 145), si configuravano come inscindibili disegnando un orizzonte “più ragionevole” (rispetto alla *realizzazione* della libertà *al di fuori* dello Stato, peraltro presente anche in Hobbes seppure con tutt’altra valenza) in cui conciliare il “massimo di non-costrizione” con “il massimo di non-impedimento” [ivi, 162]. Nel dibattito intervenne anche il segretario del Pci, Palmiro Togliatti, attraverso un corsivo su *Rinascita* firmato con il suo pseudonimo, Roderigo di Castiglia [1954, 733-736]. Egli richiamò Bobbio a non “complicare il dibattito attorno alla libertà” e a non creare “confusione” a vantaggio dei nemici della “libertà futura” che

peraltro avrebbe necessariamente superato “l’astratta ‘libertà’ del singolo che non può esistere se non limitando e sopprimendo la dignità e lo sviluppo integrale della personalità di altri uomini”. Ciò diede modo al filosofo torinese, attraverso l’articolo *Libertà e potere* [Bobbio 2005, 229-240], di ribadire la natura complessa della questione analizzando le differenze *sostanziali* che intercorrevano tra “libertà liberale” e “libertà socialista”. In particolare, Bobbio sottolineò quanto la libertà socialista fosse “indisgiungibile da potenza” e quella liberale da “indipendenza”, dove la prima disegnava un *potere di fare* e la seconda una *facoltà di fare o non fare* [ivi, 233-234] e dunque quanto fosse impossibile confutare il concetto di libertà liberale attribuendo ad essa il significato di potere (riducendola dunque al potere della borghesia) come emergeva dall’intervento di Togliatti. Ciò, peraltro, non impedì a Bobbio di fare proprio l’orientamento verso “una libertà intesa come autonomia di tutti, e oltre ancora [verso] una libertà intesa come potere economico della maggior parte” [ivi, 238]. D’altronde, pur non essendo mai stato marxista, egli era consapevole di “avere imparato dal marxismo a veder la storia dal punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano” [ivi, 240]. Sennonché, l’imprevista denuncia del dispotismo staliniano impressa nel *Rapporto Krusciov* [1958] rischiò di travolgere *il marxismo come teoria* o almeno quello canonizzato dallo stato sovietico. Bobbio [1997, 27-56], dal canto suo, nel saggio intitolato *Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria*, prese atto della “spietata smentita delle illusioni rivoluzionarie” [ivi, 27] e articolò le sue critiche attorno a due assi intenti a mostrare le maggiori lacune della teoria marxista: la subordinazione del criterio di verità al *principio di autorità* e la mancata previsione che la dittatura del proletariato potesse trasformarsi in tirannia così come definita dalla teoria politica fin dall’antichità. In prima istanza, il richiamo copioso al principio di autorità era già esplicito in Lenin nel momento in cui presentava la dottrina di Marx come *onnipotente in quanto giusta* correlandola al primato del partito proletario educato al marxismo [Lenin 1949; 1917]. Da ciò seguiva che il marxismo, trasformato da metodo d’indagine in dottrina onnicomprensiva non falsificabile, si poneva *al di sopra* del “metodo proprio degli scienziati che – sottolineava Bobbio [1997, 32] – non si lasciano guidare da altro criterio di verità che non sia quello della verifica empirica”. Tuttavia, la comparsa di una *tirannia personale* pluridecennale *non prevista* dalla dottrina – e non evidente *solo* ai comunisti o almeno a quelli ‘ortodos-

si' –, secondo la quale la dittatura del proletariato avrebbe dovuto *perlomeno* restringere le distanze tra governati e governanti, attenuando, così, la coercizione e dando vita a *uno-Stato-che-non-era-più-uno-Stato*, poneva un serio problema teorico. E lo poneva ancora più accentuatamente in quanto denunciato dai vertici dell'unico soggetto detentore dell'*autentica interpretazione dottrinarialmente legittima*, ossia il partito. In particolare, Bobbio elencava almeno tre lacune teoriche: l'utopismo, il materialismo storico come concezione globale della realtà, la filosofia della storia. Sul primo lato, i residui di utopismo si collegavano inestricabilmente con l'afflato rivoluzionario e si manifestavano nell'"ottimismo sconcertante", tanto di Marx quanto di Lenin (senza che ciò diminuisse "i meriti del realismo storico e politico di entrambi" [ivi, 39]), verso il futuro post-rivoluzionario in cui si delineava "una società metastorica senza oppressi e oppressori" grazie all'azione del soggetto-proletariato che avrebbe liberato "l'intera umanità" [ivi, 41]. D'altra parte, era lo stesso *nocciolo* del materialismo storico – la subordinazione più o meno diretta dei fatti politici, sovrastrutturali, a quelli economici, strutturali – a entrare in crisi considerando, da un lato, l'assenza di una teoria delle forme di governo, dall'altro, il carattere sovrastrutturale di una dittatura personale come quella staliniana. Eppure, per quanto non ci sembri così semplice distinguere nettamente il piano economico da quello politico in una formazione sociale ad economia pressoché statizzata, dalla lettura del *Rapporto Krusciov* emergeva un carattere *determinante* della forma di governo e quanto "lo Stato [avesse] preso il sopravvento sulla società civile, proprio nel momento in cui avrebbe dovuto metter giudizio e lasciare il passo ai suoi seppellitori" [Ivi 48]. Persisteva, inoltre, un retaggio di filosofia hegeliana della storia, tesa a identificare il comunismo come forma *necessaria* di riconciliazione umana, che riduceva la storia a *dialettica delle classi* non contemplando una *dialettica del potere* e dunque anche la possibilità d'individuare gli abusi. Ad ogni modo, la cattiva stampa di cui godette questo testo, "qua e là tagliato con l'accetta anziché con il rasoio di Occam" come Bobbio disse a distanza di trent'anni [Ivi, 64], troncò bruscamente la discussione su questo versante per almeno un quindicennio. In particolare, furono Valentino Gerratana [1956] e soprattutto Franco Fortini [1956] a intervenire in modo assai critico. Il primo, pur sottolineando che la destalinizzazione implicava un serio ripensamento sulle forme di governo in un'ottica di *trasformazione del potere*, rimproverò a Bobbio un tono inquisitorio coniugato, da un lato, con un

errore d'interpretazione del marxismo in merito a una presunta concezione metafisica della teoria politica (che invece era di tipo storicistico), dall'altro, con l'omissione della posizione integrale leniniana secondo cui la dittatura personale *poteva* essere storicamente l'espressione della dittatura delle classi rivoluzionarie (anche se, dirà il filosofo torinese, la figura del dittatore – figura istituzionale temporanea per congiunture eccezionali – era ben diversa da quella del tiranno come era emerso dalle denunce contro Stalin...). Fortini, invece, scorse nelle posizioni di Bobbio né più né meno che la condanna all'immutabilità storica testimoniata dalla critica dell'utopismo insito nella teoria dell'estinzione dello Stato, per quanto tale aspirazione fosse assai lontana – concordiamo – dalla pratica e dall'ottica stalinista tanto che proprio nell'"obliterazione" di tale prospettiva il poeta e saggista italiano vedeva la principale *cattiva deviazione* rispetto al marxismo [ivi, 167]. Ciò non toglieva che la problematica dell'abuso di potere (e di come resistervi) non fosse *reale* tanto che fu lo stesso Fortini, dopo aver considerato la posizione di Bobbio aliena da ogni approccio rivoluzionario – il suo "essere sempre in mezzo ad oppressi ed oppressori per non essere sbalzato fuori dalla storia" [ivi, 166] –, a ritenere necessario, in seguito a un'accurata disamina scientifica nei termini *marxisti*, individuare "gli strumenti istituzionali, le divisioni del potere, il gioco delle garanzie e dei controlli" che avrebbero caratterizzato la futura società comunista [ivi, 169]. Come non vedere in tutto ciò, allora, una qualche forma di statualità e relativa forma di governo che *non si estingueva*? Ad ogni modo, in questo dialogo *disturbato* Fortini rimproverava a Bobbio l'incapacità di pensare *dialetticamente* fino a presentare, a dire il vero in modo abbastanza oscuro, la dialettica marxista e il tipo di "verifica" che le era propria, come *superiore* al pensiero scientifico definito nei termini di "trasferimento nelle scienze sociali dei metodi delle scienze fisiche". Secondo questo approccio, lo stalinismo rinviava "*anche* [alla] dialettica delle *classi*" [*Ibidem*] tanto che esso come "degenerazione della dittatura del proletariato richiamava l'antagonismo delle classi su scala mondiale" [ivi, 166] e dunque la priorità della struttura rispetto alla sovrastruttura con cui manteneva comunque un rapporto d'interazione. Ma era soprattutto la (presunta) identificazione del marxismo con lo stalinismo che un marxista rivoluzionario come Fortini, attento alle correnti 'eretiche' minoritarie nonché alla nuova Cina maoista, non poteva accettare nel discorso di Bobbio. Quest'ultimo sottolineerà l'infondatezza di tale critica considerando semmai la crisi *imprevista*

dello stalinismo come l'apertura di "una gravissima crepa nel marxismo" e quanto ciò implicasse una revisione teorica. Infatti, l'intenzione di Bobbio era di ricollegarsi al "metodo del revisionismo storico" (a cui si può anche correlare il *realismo critico-pratico* di Rodolfo Mondolfo, non a caso annoverato tra i *maestri* del filosofo torinese [1984a, 77-101]) che a suo tempo aveva già "criticato e messo in crisi" il sistema dottrinale marxista "denunciando un suo errore di previsione", ovvero "il famoso crollo del capitalismo, che effettivamente non era avvenuto né allora né poi" [Bobbio 1997, 68]. La decisione di Bobbio di non replicare nell'immediato ai suoi autorevoli critici, in particolare a Fortini il cui scritto lo aveva "quasi tramortito" [ivi, 67], non equivalse a disinteressarsi del dibattito sull'eredità del pensiero marxiano. In particolare, proprio alla fine degli anni Cinquanta iniziò un confronto con gli scritti di Antonio Gramsci che culminò in una celebre e discussa relazione, presentata in occasione del convegno internazionale a trent'anni (1967) dalla scomparsa del dirigente comunista, intitolata *La società civile in Gramsci* [Bobbio 1990a, 38-65]. In questo testo, dopo aver chiarito il rapporto tra Stato e società pre-statuale nella tradizione del pensiero politico moderno da Hobbes a Hegel, Bobbio sottolinea la *cesura* apportata dalla posizione marxiana nei termini in cui lo Stato è considerato "violenza concentrata e organizzata" [Marx 1989, 814]. In tal senso, esso non è più "la realtà dell'idea etica" che *conserva* lo stato naturale, *superandolo*, sottoforma di società civile (come in Hegel); né è antitetico allo stato di natura e, dunque, non elimina la forza/violenza che lo caratterizza, bensì lo conserva e stabilizza (a differenza di ciò che pensavano sia Hobbes sia Rousseau), né tanto meno è il supremo *regolatore* di una società naturale dai tratti astorici (come per Kant e Locke) [ivi 40]. Se la posizione gramsciana è *interna* all'idea marxista di Stato inteso come apparato coercitivo, strumento di dominio di classe, realtà subordinata alla società e, nondimeno, la cui esistenza è considerata transitoria, l'originalità di Gramsci consiste, secondo Bobbio, nella sua specifica tematizzazione del concetto di società civile, più prossimo a quello hegeliano rispetto a quello marxiano. Infatti, se Hegel nella *Filosofia del diritto* utilizzò la denominazione 'società civile' (fino ad allora equivalente a società politica) per indicare la società prepolitica (che costituisce un *momento* intermedio tra la famiglia e lo Stato) e v'includeva oltre ai rapporti economici e di classe anche "l'amministrazione della giustizia e l'ordinamento amministrativo e corporativo", delineando come essa fosse "la sfera dei rap-

porti economici e *insieme* la loro regolamentazione esterna secondo i principi dello Stato liberale”, in Marx essa è “il momento dello sviluppo dei rapporti economici che precede e *determina* il momento politico” [ivi, 46-47, i corsivi sono miei]. Sennonché, considerato che per Marx “l’anatomia della società civile [era] da cercare nell’economia politica” in quanto base strutturale della società su cui poggiava un impianto sovrastrutturale (politico, giuridico e ideologico) [Marx 1974, 4-5], in Gramsci la società civile delinea *un’altra serie di rapporti* – che Bobbio non esista a chiamare “il complesso delle relazioni ideologico-culturali” (e non il marxiano “complesso delle relazioni materiali” [Bobbio 1990a, 49]) attraverso cui si esprime l’*egemonia* della classe dominante – e come tale è da considerare come il momento *attivo* della sfera sovrastrutturale della quale lo Stato rappresenta, invece, il lato *passivo*. Ciò faceva di Gramsci un non marxista come le critiche più severe e i commenti più entusiastici sembravano, per opposti motivi, accreditare? Il marxismo era riducibile alla mera determinazione, seppure in ultima istanza, della struttura sulla sovrastruttura come si è sostenuto anche recentemente (e come a volte lo stesso Bobbio sembra avvalorare) [Giannetti 2020]? La premessa bobbiana lo escludeva a priori tanto che nella sua prima replica ai critici affermò – ci pare giustamente – che “tutta la storia del marxismo è un avvicinarsi di interpretazioni diverse del rapporto tra struttura e sovrastruttura” [Bobbio 1990a, 67]. In tal senso, il carattere innovatore della lettura gramsciana, *contro* “le interpretazioni deterministiche del marxismo”, poneva l’accento sulla natura *complessa* del rapporto tra struttura e sovrastruttura che nei *Quaderni del carcere* prendeva corpo in una serie di antitesi le cui principali erano riassumibili nelle seguenti: “momento economico-momento etico-politico, necessità-libertà, oggettivo-soggettivo” [ivi, 52-53]. Se è vero che il secondo termine delle antitesi ha un carattere “primario e subordinante”, esso lo è nei termini in cui non nega di certo il vincolo dei rapporti economico-materiali, semmai *scommette* sulla capacità di *riconoscerli* e così di trasformarli in *mezzo di libertà* (tanto che la libertà diventa hegelianamente riconoscimento della necessità). In questi termini, afferma Bobbio, dal rapporto meccanicistico di causa-effetto, con il suo portato di “fatalismo storico”, s’interpreta la relazione struttura-suprastruttura “dal punto di vista del soggetto attivo della storia della volontà collettiva [che lo rovescia] in un rapporto di mezzo-fine” [ivi, 53-54]. Da qui l’importanza data da Gramsci al livello ideologico *legittimante* il dominio di una classe (e il suo *possibile*

sovertimento), di cui “la società civile è la sede storica” [ivi 55], nonché alla direzione culturale e politica incarnata *in primis* dal partito operaio quale novello *principe* machiavelliano che antepone il momento egemonico-consensuale a quello della forza delineando l’egemonia come “saldatura tra determinate condizioni oggettive e il dominio di fatto in un determinato gruppo dirigente” che “avviene *nella* società civile” [ivi, 62]. Inoltre, a dimostrazione di quanto importante fosse la ridefinizione di tale concetto, la stessa estinzione dello Stato era prefigurata nei termini di *riassorbimento* nella società civile che così assumeva i caratteri di ‘società regolata’. Tuttavia, come Bobbio sottolineerà a distanza di vent’anni nel saggio *Gramsci e la teoria politica*, anche il rinnovamento concettuale gramsciano ravvisabile nelle nozioni di egemonia e guerra di posizione era *interno* al “tema generale della conquista del potere (e non del suo esercizio)”, marcando una carenza propria delle correnti marxiste, nonché una lontananza dalla cultura liberaldemocratica non propriamente egemone negli anni in cui Gramsci si formò, tanto che furono le teorie dello “Stato-potenza” (di derivazione machiavelliana) e dello “Stato etico” (d’impronta hegeliana) a premeggiare rispetto a quella dello “Stato di diritto” [ivi, 73-96]. Proprio sul concetto di egemonia, sulla sua *ritraduzione* da parte del Pci in relazione al pluralismo democratico, negli anni Settanta scaturirà un dibattito che vide Bobbio [1977] argomentare quanto tale concetto fosse legato a un approccio rivoluzionario che non poteva essere rimosso. Pertanto, occorre chiarire quale *nuovo* contenuto ad esso corrispondesse. Infatti, una sua revisione era sicuramente più in linea con la politica *di fatto* riformistica dei comunisti, anche se Bobbio vedeva nella teorizzazione di una *terza via* (tra democrazie liberali e socialismo reale), delineata nell’opzione eurocomunista, anche il consolidamento di una *democrazia consociativa* sempre più reale nella strategia di *compromesso storico* tra Pci e Dc a scapito di una pratica democratica imprescindibile: il pieno esercizio del dissenso.

3. *Quale socialismo? Un dibattito (in)attuale*

Le lacune marxiste in tema di teoria politica (ri)diventeranno negli anni Settanta oggetto di un serrato dibattito promosso da Bobbio. Ne sono testimonianza cinque interventi, successivamente raccolti nella monografia *Quale socia-*

lismo? [Bobbio 1976], intitolati sotto forma interrogativa al fine di alimentare un dibattito *razionale* e sottolineare l'assenza di risposte precostituite. Il primo scritto, datato 1973, è dedicato all'esistenza o meno di una *democrazia socialista* e in prima istanza sottolinea l'inadeguatezza delle analisi marxiane (e leniniane), ereditate dalla lettura della Comune parigina, per *far luce* sull'architettura politico-istituzionale dei paesi socialisti e finanche sul tipo di potere che vi giocavano una (eventuale) classe dominante e in modo più specifico le sue élites. Non a caso, infatti, la principale preoccupazione degli studiosi marxisti dell'epoca (si pensi a Nicos Poulantzas e Ralph Miliband), "dopo la ventata consiliare degli anni venti" (la cui critica dell'esperienza sovietica nei termini di capitalismo di stato non si è ancora esaurita [Korsch *et alii* 2023]), era tutta concentrata sull'analisi *critica* del potere politico negli stati capitalistici, senza essere in grado di muovere *critiche* altrettanto rigorose ai sistemi socialisti esistenti [Bobbio 1976, 6]. Le ragioni di tale "deficienza" – che di lì a poco sarà in parte colmata: si pensi al convegno internazionale *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie* i cui atti saranno raccolti in un quaderno del quotidiano comunista *il manifesto* [1978] – ricalcavano quanto già evidenziato dal filosofo torinese negli anni Cinquanta: a) la concentrazione su *come* si conquista il potere a discapito della sua organizzazione correlata con il primato del partito; b) "l'illusione dell'estinzione dello stato" e con esso della politica (che diventa "buona amministrazione") a cui si accompagna "l'idea della riduzione della politica a economia" propria, a veder bene, sia di correnti socialiste (Saint-Simon e Proudhon), sia liberali (Smith e Spencer) [ivi, 9-11]. Le dure repliche della storia, tuttavia, avevano evidenziato il mutamento di ruolo del partito: da soggetto conflittuale e di parte esso nelle 'democrazie popolari' era diventato partito-unico-di-Stato (o comunque soggetto nettamente dominante nei confronti di forze minoritarie e completamente subalterne ad esso), mentre a loro volta tra i teorici della democrazia dei consigli "il partito è scomparso" [ivi, 12-15]. Al contempo, parlare *seriamente* di estinzione dello stato implicava riconoscere che esso è parte di un sistema di stati che tende a riprodursi al cui interno vigono relazioni pre-statali. Da qui l'esigenza di un rinnovamento teorico capace di pensare nell'ottica di una democratizzazione dello stato socialista che tuttavia tenesse conto della "sfiducia nella democrazia" e delle "promesse non mantenute" (in termini di partecipazione, controllo dal basso e libertà del

dissenso) negli stati capitalistici [ivi, 17], alcune delle quali in seguito saranno giudicate non mantenibili [Bobbio 1984b, 3-29]. Infatti, Bobbio, con la giusta dose di realismo non poteva tacere sugli ambiti che *già allora* rimanevano al di fuori del controllo democratico (*in primis* la grande impresa, l'esercito e la burocrazia), né dissimulare come la massima conquista dei governi socialdemocratici coincidesse con il *welfare state* (e non con la statalizzazione dei mezzi di produzione che il filosofo torinese sembra assumere come di per sé socialista). In definitiva, prendendo sul serio il potenziale salto in avanti impresso nella democrazia consigliare nei termini di autogoverno dei produttori, Bobbio invitava a non farsi illusioni e richiamava tre problematiche legate ai “requisiti fondamentali di ogni governo democratico”: a) quali *forme* dovesse prendere la partecipazione); b) che tipo di *controllo* doveva connotare il potere ideologico; c) *la libertà del dissenso* non poteva riguardare esclusivamente il produttore (contrapposto al cittadino), pena il venir meno della libertà stessa. In sintesi, i problemi della democratizzazione – avvertiti già allora come *drammatici* – accomunavano entrambi i sistemi politico-economici e dimostravano che “la democrazia [era] ancora più difficile” [Bobbio 1976, 20] dello stesso socialismo. Se questo saggio passò pressoché inosservato, i due successivi – *Esiste una dottrina marxistica dello stato? e Quali alternative alla democrazia rappresentativa?* [ivi, 21-65] – apparsi nella rivista socialista *Mondoperaio*² nel 1975, innescarono un animato dibattito. Nel primo scritto Bobbio ritornò sull'abuso del principio di autorità impresso nel richiamo ai testi canonici marxisti che tendeva a svalutare tutte quelle conquiste democratiche (come il diritto di sciopero e il suffragio universale) che erano “costate lacrime e sangue al movimento operaio” [ivi, 31-32]. Non meno problematico era un “eccesso di spirito critico” che portava a squalificare approcci diversi da quelli marxisti, come ad esempio quello di Max Weber che aveva preconizzato una forte burocratizzazione dello Stato [ivi, 34-36], e in ultima istanza tentava di risolvere le problematiche del potere passando *semplicemente* dal piano di *come* si governa a quello di *chi* governa (la maggioranza in luogo di una minoranza) non dando alcuna rilevanza alle *garanzie* nei confronti di *qualsiasi* potere. Ne seguiva

2. Ciò testimonia, in quella fase, la vicinanza di Bobbio [1978] al Psi, in particolare l'attenzione riservata al rinnovamento teorico-politico che rigettava ogni principio di autorità (che fosse marxista o antimarxista) nel delineare un socialismo *possibile*.

l'assenza di un'appropriate teoria marxista dello stato che nel proporre modelli alternativi allo stato rappresentativo *feticizzava* la democrazia diretta non vedendo, tra l'altro, le derive di un certo assemblearismo, in termini di carenze in merito al rispetto delle regole democratiche, che Bobbio osservava *direttamente* nelle pratiche del movimento studentesco (con cui intrattenne un rapporto quanto meno conflittuale pur con un'iniziale attenzione all'esigenza reale di un rapporto più stretto tra docenti e studenti). Gli istituti di democrazia diretta erano invece realisticamente considerati *complementari* alla democrazia rappresentativa, mentre il richiamo all'introduzione di mandati imperativi che revocassero in ogni momento i mandatari lasciava irrisolto *chi* aveva tale potere e *come* poteva organizzarlo senza la mediazione di una *parte* (movimento, partito o associazione). Considerato il carattere *sovversivo* della democrazia (più sovversivo del socialismo stesso) nel mettere costantemente a soqquadro la natura discendente del potere, la critica di un regime rappresentativo, *in primis* del parlamentarismo come *specchio* della società civile (Bobbio criticherà l'anti-proporzionalismo insito nei regimi 'maggioritari' come quello brevemente introdotto in Italia nel 1953), era invece assai più facilmente agibile *da destra* attraverso l'attacco al "principio di uguaglianza" e il ricorso a un qualche "uomo del destino" come anche Nietzsche, definito da Bobbio "il principe degli scrittori reazionari" e all'epoca "riscoperto da un progressismo sofisticato" [ivi, 56], attestava nel legittimare il potere di un capo contrapposto a "tutte le costituzioni basate sul principio di rappresentanza" [Nietzsche 1993, 97]. La *sfida* del pensiero socialista, a sua volta, era dettata dall'auspicabile allargamento del controllo democratico dal sistema politico al sistema economico, ma l'*errore* consisteva nel "risolvere la democrazia politica nella democrazia economica" pensando che non vi fossero problemi dei cittadini (necessitanti di libertà civili e politiche) *distinti* da quelli dei produttori. Ciò rimandava ancora una volta al *principio di autorità* marxiano impresso in alcune pagine della *Questione ebraica* che potevano essere lette come una sorta di "anti-dichiarazione dei diritti dell'uomo" quando, in realtà, il senso profondo dell'opera di Marx consisteva nel porre l'accento su come l'emancipazione politica non esaurisse l'emancipazione umana. Eppure, se la prima non era "sufficiente, [era] pur sempre necessaria" [ivi, 65]. Essa, d'altra parte, come poteva concretizzarsi se non attraverso il *metodo democratico* per cui le decisioni collettive sono prese da

tutti i membri di una collettività sulla base di *regole procedurali* (in cui in genere si stabilisce: chi ha diritto di votare, che ogni voto ha lo stesso peso e che le deliberazioni sono prese a maggioranza) in stretta connessione con libertà imprescindibili (la pluralità dei gruppi politici, la possibilità di scegliere tra alternative diverse, la garanzia che una minoranza possa diventare maggioranza)? A sua volta, secondo Bobbio, “la preferibilità della democrazia” era declinabile da tre prospettive: una di carattere etico connessa con l’idea rousseauiana di libertà come autonomia, un’altra di natura politica in quanto “principale rimedio all’abuso del potere” e infine in base a una prospettiva utilitaristica per cui “si giudica che i migliori interpreti dell’interesse collettivo siano gli stessi interessati” [ivi, 77-79]. In questi termini, il metodo democratico diventava *altrettanto desiderabile* in una società socialista dato che l’idea di emancipazione umana tratteggiata da Marx rinviava all’idea di libertà come autonomia e come tale alla formazione di leggi autonome (e non eteronome come in un’autocrazia). Inoltre, gli stessi abusi di potere, *ancora* più estesi in un’economia statizzata, sarebbero stati più improbabili grazie a un potere diffuso e lo stesso perseguimento degli interessi nei termini di soddisfazione dei bisogni sarebbe stato meglio garantito in una condizione di generale partecipazione al potere. Tutto ciò diventava ancora più vero dal momento che il *mezzo* democratico era *finalisticamente* più adeguato alla costruzione di un’economia collettivizzata dato che i mezzi non possono non condizionare i fini (in chiara polemica con la machiavelliana ammissione di ogni mezzo nella persecuzione di un fine). Allo stesso tempo, non tacendo su quelli che per Bobbio erano all’epoca i principali *ostacoli* della democrazia – grandi dimensioni territoriali, burocratizzazione crescente, tecnicità sempre maggiore delle decisioni, tendenziale massificazione della società civile – la principale tesi antisocialista di marca liberale, ovvero l’impossibilità di conciliare democrazia ed economia socialista, ritornava sotto forma di una *domanda inquietante*: era davvero possibile e fino a che punto controllare democraticamente, dunque *dal basso*, il potere economico? In fin dei conti sia nei sistemi capitalistici sia in quelli socialistici vigeva un controllo autocratico di quest’ultimo. Eppure, invitando a una riflessione realistica lontana da ogni semplificazione, Bobbio dirà che “è proprio su questo terreno [...] che si vince o si perde la battaglia per la democrazia socialista” [ivi, 85]. Il dibattito che seguì coinvolse principalmente intellettuali di area comunista e socialista nonché alcune figure

politiche di rilievo di Pci (Achille Occhetto e Pietro Ingrao) e Psi (Claudio Signorile e Giorgio Ruffolo) e, insieme alla replica di Bobbio intitolata *Quale socialismo?*, diede origine al volume collettaneo *Il marxismo e lo Stato* [1976]. Diversamente dalle attese di Bobbio, il tema su cui ruotarono principalmente gli interventi fu il rapporto democrazia-socialismo che, da un lato, assumeva come imprescindibile la *via* democratica al socialismo (indebolendo fortemente l'immagine delle cosiddette 'democrazie popolari' e registrando una marcata *convergenza* tra le forze della 'sinistra storica' italiana), dall'altro, non riusciva a delineare *concretamente* quali istituzioni dovevano accompagnare e caratterizzare una trasformazione economica e politica in senso socialista. Ciò era più visibile in alcuni intellettuali comunisti come Giuseppe Vacca che, pur concordando (con argomenti diversi da quelli bobbiani) sui ritardi della teoria politica marxista, respingeva l'esigenza di tratteggiare un *modello* istituzionale alternativo confermando, dalla prospettiva empiristica di Bobbio, un'ancorata diffidenza del marxismo nei confronti delle scienze positive³. Eppure, richiamando la discussione sulle istituzioni necessarie alla democrazia socialista, Bobbio non aveva fatto altro che (ri)collegarsi implicitamente alle tesi 'revisioniste' di teorici socialisti come Eduard Bernstein e Karl Kautsky che avevano già sottolineato le insufficienze della teoria politica marxista. Da qui l'insistenza sulle "regole del gioco", dunque sulla *democrazia formale* (premessa di ogni democrazia sostanziale), che non potevano essere omesse o lasciate in una vaga indeterminatezza come emerse successivamente anche nel confronto con Louis Althusser [1998, 267-296] che a sua volta parlò di gravi lacune teoriche fino a dichiarare (la benvenuta) 'crisi del marxismo' e l'inesistenza di una teoria marxista dello stato. Egli, peraltro, difendendo il *concetto* di 'dittatura del proletariato' in termini ad un tempo antistalinisti e antiriformisti [Girometti 2018] e specificando che un problema di lotta di classe non era risolvibile sul piano meramente giuridico, era più intento e ripensare *strategicamente* i rapporti del partito con lo Stato e con i movimenti sociali restando assai lontano, come

3. Sul rapporto tra marxismo e scienze sociali si veda un intervento di Bobbio [1997, 115-152] del 1974 in cui pone a raffronto (neo)positivismo e marxismo sottolineando come in ultima istanza a dettarne la dinamica conflittuale vi sia una disputa ideologica "inevitabile" dettata dall'esigenza di tratteggiare una "concezione globale della società". Una consapevolezza delle poste in gioco ideologiche (equilibrio/crisi, conservazione/evoluzione, ecc.) non dovrebbe comunque ostracizzare "la ricerca empirica controllata [...], l'unica avente il diritto di chiamarsi scienza" [ivi, 136].

sottolineerà criticamente Bobbio [1997, 213-222], dal prendere in considerazione *concretamente* le regole del gioco – quali mantenere? Quali sostituire? – nonché i teorici che avevano affrontato copiosamente la questione dei diritti personali, civili e politici. A sua volta, in un intervento giudicato da Bobbio [1976, XII-XIII] sanamente “irriverente” (ma non meno disperante), fu Antonio Negri [1976], da una prospettiva rivoluzionaria⁴, a dipingere la ‘democrazia’ – considerata tutt’uno con il suo substrato *materiale* borghese – come “l’ultima residua forma di gestione del potere nella vecchia società” a cui contrapporre la ‘dittatura del proletariato’. Si passava, così, *ancora una volta*, dal piano di come si governa a quello di chi governa (ma per Negri il ‘come’ e il ‘chi’ erano la stessa cosa) lasciando alle lotte proletarie l’*invenzione* delle forme istituzionali adeguate al processo rivoluzionario. Ad ogni modo, il filosofo torinese, nella sua replica ai critici, precisò che tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta “vi era un *continuum*”, più che un salto qualitativo, dunque un passaggio graduale dall’una all’altra forma, tanto che la stessa democrazia dei consigli era interpretata come “estensione del metodo democratico [...] alla fabbrica e in genere ai luoghi in cui si fanno le scelte di natura economica” [ivi, 98-100]. Infine, considerata la *forza* di “due vizi congeniti alla partecipazione democratica”, ossia “l’apatia politica e la manipolazione del consenso”, diventava importante sia monitorare i “piccoli sistemi autogestiti” (di cui parlò Roberto Guiducci – che peraltro rilevò il vero nodo problematico nell’*assenza di una teoria dell’estinzione dello stato* – per indicare le controtendenze partecipative), sia “misurarsi fino in fondo – come disse Pietro Ingrao – con la costruzione di una democrazia capace di cambiare il regime sociale”. Su queste basi veniva tratteggiato un *socialismo possibile* irriducibile tanto alla *realtà* sovietica – che le lotte operaie polacche di lì a poco avrebbero clamorosamente condannato [Bobbio 1981, 73-76] – quanto a progetti chimerici orientati alla costruzione di un qualche *uomo nuovo*. Un socialismo possibile (e liberale) in quanto *eventuale* concretizzazione tra una pluralità di orientamenti socialisti il cui denominatore comune è la richiesta di “più uguaglianza” che, come tale, corrisponde

4. Ricordiamo che ai concetti di mutamento politico e rivoluzione Bobbio [2021] dedicò il suo ultimo corso di filosofia politica (nell’anno accademico 1978-79) in cui, senza negare la sua posizione riformista, contrapposta a una rivoluzione violenta, si servì dell’opposizione *teorica* rivoluzione/riforme ricordando, tuttavia, quanto le stesse democrazie (come quella italiana) fossero nate da scontri violenti (a dispetto dei controrivoluzionari che nella rivoluzione vedevano *solo* aspetti negativi).

anche a “più libertà”. Da qui la tesi di Bobbio sulla superiorità dell’ideale socialista rispetto a quello liberale in quanto *un’eguale libertà* si traduce in eguagliamento del potere che si presenta come “una delle maggiori condizioni per l’accrescimento di libertà” [ivi, 25-29].

4. Rilanciare le ragioni della sinistra e rileggere Marx dopo il crollo del ‘socialismo reale’

Il lento declino dei sistemi socialisti dell’Est e la loro improvvisa implosione rappresentarono per Bobbio [1990b], soprattutto *dopo* la repressione delle proteste studentesche e operaie in piazza Tienanmen ad opera del governo comunista cinese⁵, il materializzarsi di un’*utopia capovolta* per quanto quel carico utopico di trasformazione sociale e antropologica fosse da tempo – ci pare – poco più di un simulacro. La sconfitta di quei sistemi lasciava comunque inevase, *anche* secondo Bobbio, domande radicali di giustizia sociale che la contemporanea affermazione di un neoliberalismo d’impronta fortemente economicistica contribuiva a occultare ulteriormente. Da qui la necessità di non uniformarsi alla pura e semplice vulgata sul *trionfo* delle democrazie contro regimi innegabilmente autocratici cui seguiva la *sentenza* sull’impossibile superamento dell’ordine capitalistico in quanto *ultima tappa* della storia secondo una concezione teleologica, ribaltata di segno rispetto alla vulgata marxista, fatta propria dal politologo d’inclinazione neoconservatrice Francis Fukuyama [1992]. Egli, infatti, poneva il perseguimento della disuguaglianza e la volontà di supremazia come il *motore* che muove la storia e al contempo il suo fine (e la sua fine), diversamente da Bobbio che, in suo commento critico pubblicato come ap-

5. Per quanto concerne *il caso cinese*, che impressionò positivamente anche Bobbio [1993, 213-223] nel corso di un viaggio con altri intellettuali negli anni Cinquanta come ricorderà ancora a distanza di decenni, il filosofo torinese non avrà modo di valutare complessivamente la rilevanza di un’ulteriore declinazione di socialismo *senza* democrazia contrapposto a democrazie *senza* socialismo [Bobbio 1976, 42-65]. In questo caso, tuttavia, l’autocrazia politica (attenta a recuperare ogni aspetto della cultura tradizionale cinese orientato all’armonia e all’ordine, a ben vedere in netta contrapposizione con lo stesso concetto marxista di lotta di classe) si è congiunta con rilevanti forme di economia tipicamente capitalistica tanto che la Cina è parte integrante del sistema economico mondiale nonché il principale sfidante dell’egemonia geopolitica statunitense.

pendice, a partire dalla terza edizione, del suo fortunato “libretto” *Destra e sinistra* [1999, 81-87], invitava a dismettere i panni del filosofo della storia (e del profeta) sottolineando come “la storia non ha un fine, un solo fine, e neppure, di conseguenza, una fine” [ivi, 84]. Le tesi di Fukuyama, peraltro, erano un’implicita conferma delle analisi bobbiane sia in merito alla pregnanza della dicotomia destra/sinistra (seppure non unica) e alla sua utilità per analizzare il campo politico, sia ai criteri e valori di fondo della sinistra, *storicamente* riscontrabili a partire dalla Rivoluzione francese, ossia l’eguaglianza tra gli esseri umani, la preferenza data a ciò che li accomuna rispetto a ciò che li distingue (all’opposto della destra), fermo restando che in entrambi i poli si riscontrano *sempre* combinazioni tra eguaglianza e disuguaglianza e che occorre *sempre* specificare il *tipo* di eguaglianza che prende forma (tra chi, in che cosa e in base a quale criterio). Bobbio, in tal senso, vedeva nella rivoluzione femminile in atto i risultati più eclatanti in termini egualitari e sottolineava quanto la battaglia per l’uguaglianza fosse impressa nell’aspirazione a un “diritto cosmopolitico” e dunque al “superamento di ogni forma retrograda e micidiale di nazionalismo oscurantistico e di razzismo dissennato” [*ibidem*]. Le tesi di *Destra e sinistra* sollevarono un nutrito dibattito, seppure a volte alquanto *disturbato*, a cui Bobbio non mancò di replicare puntualmente difendendo l’utilità della diade [ivi, VII-XX]. In ambito marxista, in particolare, si segnalò l’intervento di Perry Anderson con cui Bobbio intrattenne anche un fitto scambio epistolare che non si limitò al confronto sulle tesi del libro in questione. Infatti, ad Anderson, all’epoca direttore dell’autorevole *New Left Review*, si deve anche un’accurata disamina del percorso intellettuale bobbiano già a partire dalla fine degli anni Ottanta [Anderson 1988]. In tale circostanza, oltre a evidenziare le *affinità* con John Stuart Mill, John Atkinson Hobson, Bertrand Russell e John Dewey, ossia la loro formazione liberale e la successiva inclinazione socialista, si era posta l’attenzione sulla specificità dell’approccio liberalsocialista del filosofo torinese (letto nei termini di *composto chimico instabile*), sulle *speranze* che animavano tale prospettiva progressivamente sfumate in un realismo (teso a difendere una democrazia procedurale per quanto incapace di mantenere *tutte* le sue promesse) che sarebbe da ricondurre, secondo Anderson, a una matrice conservatrice – si pensi all’interesse di Bobbio [1969] per gli elitisti – da sempre presente, insieme a quella liberale e socialista, nell’impianto teorico bobbiano. Bobbio [1989, 81-82], nella sua replica, invitava il suo interlocutore a non sovrapporre il piano analiti-

co (necessariamente realistico se si mira a una conoscenza disinteressata e dunque il più possibile scientifica del reale) da quello più propriamente ideale che, come tale, non perdeva il suo valore specifico, mentre successivamente sarà il suo allievo Michelangelo Bovero [2002, 84-88] a sottolineare il carattere *insoddisfatto* del realismo bobbiano. Ad ogni modo, nel commento a *Destra e sinistra*, lo studioso inglese [Anderson 1998], pur apprezzando la chiarezza e la passione che animano il testo, poneva alcuni problemi di consequenzialità logica tra le affermazioni bobbiane (ad esempio la prevalenza di tratti egualitari naturali tra gli umani non comportava di per sé una rimozione delle disuguaglianze sociali e lo stesso mantenimento di alcune disuguaglianze ritenute utili anche a chi stava peggio restava troppo indeterminata) e paventava scenari futuri nei quali, anche se ipoteticamente fossero state rimosse le disuguaglianze sociali, avrebbero potuto cristallizzarsi disuguaglianze biologiche legate all'intervento sul codice genetico. Inoltre, sottolineando l'innegabile avvicinamento dei programmi di politica economica delle principali formazioni politiche di allora, la diade destra/sinistra tendeva a stemperarsi restringendo la sua operatività al piano assiologico con scarsa presa sul mondo sociale. Eppure, era lo stesso Anderson a concludere che la sinistra, per rivitalizzarsi, avrebbe dovuto battersi con ogni energia e così in questo caso fu (il già realista) Bobbio ad osservare quanto fosse imprescindibile il piano dei valori per, ad un tempo, rivitalizzare *l'ethos dell'uguaglianza*, tornare a sfidare la centralità del mercato e orientare i principi egualitari su dimensioni inedite (con un richiamo alle politiche migratorie). In questi termini, la sinistra era tutt'altro che "giunta alla 'fine della storia', ma [era] forse soltanto al principio" [Bobbio 1999, 101-110]. A confermarlo, secondo Bobbio, erano anche coloro, come Marco Revelli [1996], che rilevavano la trasformazione di gran parte della sinistra storica in destra tecnocratica (affianco *e* in competizione con una destra *già allora* demagogico-populistica) senza per questo concludere che si era ormai chiuso ogni spazio per le ragioni di una sinistra autentica. Peraltro, se è vero che in Bobbio non si trova una riflessione all'altezza della marxiana critica dell'economia politica (e del suo migliore lascito nei termini di un connubio tra *scienza del valore* [Heinrich 2023] e *possibile* pratica emancipatoria), sia in quanto fu diverso il campo d'indagine a cui si dedicò, sia per la sua riluttanza a ridurre a una *contraddizione principale* le dinamiche di una formazione storica (tanto più se correlata con l'avvento di una società senza classi che egli non riusciva a definire *analiticamente* in cosa potesse

consistere tanto da ritenerla puramente utopistica), sarebbe ingeneroso non sottolineare la sua critica alla mercificazione e alla subalternità del potere politico a quello economico. Essa sarà costante e su questo tema si misurerà anche l'invito a *rileggere* laicamente Marx, già a partire dal 1992 introducendo il seminario *Rileggere Marx dopo il diluvio* [Bobbio 1997, 241-247], *contro* le liquidazioni acritiche seguite ai fatti del 1989. Non a caso, riallacciandosi a quel seminario (i cui atti furono pubblicati nella rivista *Teoria politica*), Bobbio [ivi, IX-XII] faceva proprie le parole di un autore di ascendenza marxista come Jon Elster [1985], riportate nell'intervento di Salvatore Veca [1993, 49-56], per cui la *possibilità* di dirsi marxisti si esplicitava nel porre al centro della propria riflessione la critica dell'alienazione e dello sfruttamento secondo un'ottica normativa improntata sulla giustizia sociale. Per quanto si tratti di una rivisitazione parziale (e discutibile) del lascito marxiano, nonché poggiante su presupposti, come ha sottolineato lo stesso Veca, non condivisi da Marx, era considerata tuttavia indubbia l'utilità (e la vitalità) della prospettiva marxiana per tentare di disegnare quantomeno una *società migliore*.

5. Conclusioni

Il rapporto di Bobbio con il marxismo è stato costante e indubbiamente carico di *effetti* sul fronte dell'articolazione del suo pensiero. Ne è testimonianza il tentativo di stabilire un dialogo razionale e franco con i comunisti – seppure non privo di difficoltà – che, come tale, rappresenta uno dei momenti alti del confronto politico-ideale italiano. La crisi dello stalinismo, paradossalmente, ne ha frenato gli sviluppi, irrigidendo le posizioni e sconsigliando la prosecuzione di un dialogo che avrebbe potuto *forse* riorientare anche le dinamiche politiche del *caso italiano* avvicinando le posizioni di comunisti e socialisti che invece prenderanno vie sempre più distanti vanificando una possibile alternativa di sinistra. Ciò è ancora più vero se si osserva il confronto che, sempre su impulso di Bobbio, si sviluppò negli anni Settanta sul rapporto socialismo-democrazia. Infatti, mentre il Pci berlingueriano ridefiniva la sua strategia nei termini di un eurocomunismo che nei fatti si dimostrò alquanto effimero, il Psi craxiano, a sua volta, si avviava a dismettere ogni riferimento teorico al marxismo per entrare in diretta competizione con il Pci e consolidarsi in una

posizione governativa centrista avvalendosi di una guida spregiudicata e decisionistica. Così, la repentina caduta dei ‘socialismi reali’, in connubio con la ‘rivoluzione’ conservatrice neoliberalista, lasciava sguarniti teoricamente e politicamente comunisti e socialisti, inducendo *anche* Bobbio a rileggere Marx e soprattutto a rilanciare i *valori* della sinistra. A distanza di vent’anni dalla scomparsa del filosofo torinese, che si sia d’accordo (anche solo parzialmente) o meno con il suo approccio, ci sembra *ancora* più urgente riflettere su ciò che resta vivo di Marx e sul rilancio di una critica *di sinistra* all’ordine esistente tanto più in tempi in cui si afferma a livello mondiale una critica sempre più marcatamente *di destra* delle istituzioni democratiche – dalla teorizzazione ‘sovranista’ in nome di una ‘democrazia illiberale’ alla rivendicazione *tout court* dei principi autocratici – *in connubio* con il processo di accumulazione capitalistico.

Riferimenti bibliografici

1976, *Il marxismo e lo stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Quaderni di Mondoperaio, n. 4.

1978, *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie. Una discussione nella sinistra*, Quaderni del Manifesto, n. 8.

Althusser, L.

1998, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, Puf, Paris.

Anderson, P.

1988, *The Affinities of Norberto Bobbio*, New Left Review, n. 170, pp. 3-36.

1998, *A Reply to Norberto Bobbio*, New Left Review, n. 231, pp. 91-93.

Bianchi Bandinelli, R.

1952a, *Confluenze e dissolvenze*, Società, n. 2, pp. 278-289.

1952b, *Dialogo sulla libertà*, Società, n. 4, pp. 697-703.

Bobbio, N.

2005, *Cultura e politica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

1969, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari.

- 1976, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino.
- 1977, *Gramsci e il Pci* (intervista a Norberto Bobbio e Lucio Colletti), *Mondoperaio*, n. 1, 1977, pp. 41-44.
- 1978, *Marxismo e socialismo*, *Mondoperaio*, n. 5, 1978, pp. 61-69.
- 1981, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Firenze.
- 1984a, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze.
- 1984b, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- 1990a, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Roma.
- 1990b, *L'utopia capovolta*, La Stampa, Torino.
- 1993, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, NIS, Roma.
- 1997, *Né con Marx, né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- 1999, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma.
- 2014, *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, Donzelli, Roma.
- 2021, *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, Donzelli, Roma.
- Bobbio, N., Anderson, P.
1989, *Un carteggio*, *Teoria politica*, n. 2-3, pp. 293-308.
- Bovero, M.
2002, *Il realismo? Ben venga, purché sia insoddisfatto*, *Reset*, n. 74, 2002, pp. 84-87.
- Della Volpe, G.
1954, *Comunismo e democrazia moderna*, *Nuovi Argomenti*, n. 7, pp. 131-142.
- Elster, J.
1985, *Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fortini, F.
1956, *Il lusso della monotonia*, *Ragionamenti*, n. 7, pp. 165-170.
- Fukuyama, F.
1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Gerratana, V.
1956, *Bobbio e lo stalinismo*, *Il Contemporaneo*, n. 41, p. 2.

Giannetti, R.

2020, *Bobbio interprete di Gramsci*, Il pensiero politico, n. 3, pp. 343-372.

Girometti, A.

2018, *Per un partito che non rinunci a pensare: la posizione althusseriana al XXII Congresso del Partito comunista francese*, "Cahiers du GRM", n. 13, <https://doi.org/10.4000/grm.1293>

Gramsci, A.

1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Heinrich, M.

2023, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, PGreco, Milano (ed. or. 1999).

Korsch, K., Mattick, P., Pannekoek, A., Rühle, O., Wagner, H.

2023, *Communistes de conseils contre le capitalisme d'État*, Eterotopia France, Paris.

Krusciov, N. S.

1958, *Rapporto Krusciov. Con note storiche*, Corrispondenza socialista, Roma (ed. or. 1956).

Lenin, V. I.

1949, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, Edizione in lingue estere, Mosca (ed. or. 1913).

1974, *Stato e rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1917).

Marx, K.

1974, *Per la critica dell'economia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1859)

1989, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Vol. I, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1864).

Negri, A.

1976, *Esiste una dottrina marxistica dello stato?*, Aut aut, n. 152-153, pp. 35-50.

Nietzsche, F.

1993, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. or. 1886).

Revelli, M.

1996, *Le due destre: le derive politiche del postfordismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Roderigo di Castiglia

1954, *In tema di "libertà"*, Rinascita, n. 11-12, pp. 733-736.

Veca, S.

1993, *Marx e la teoria della giustizia*, Teoria politica, n. 2, pp. 49-56.

Andrea Girometti è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Firenze. Ha conseguito un dottorato in Economia, Società, Diritto presso il Dipartimento di Economia, Società e Politica dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" dove collabora con il Laboratorio di Studi Politici e Sociali (LaPolis) ed è cultore della materia in Metodologia delle Scienze Umane presso il Dipartimento di Studi Umanistici del medesimo Ateneo. Inoltre, svolge attività di ricerca presso l'Istituto di Storia Contemporanea della Provincia di Pesaro e Urbino (Iscop). I suoi studi vertono principalmente sulla sociologia politica e la teoria sociologica, con particolare attenzione all'approccio bourdieusiano, nonché sulla nuova recezione della filosofia althusseriana nel più ampio dibattito sui marxismi.

EMILIANA MANGONE

Dall’“umanesimo integrale” alla “pedagogia degli oppressi”. La speranza come *praxis* per la giustizia sociale

Abstract: In absolute value, hope translates into the confident expectation of a good, and in our contemporary society, this also seems to be the condition that characterises many populations or parts of populations that are excluded from the sustainable development of society due to the wide gaps of inequality in their territories. This is the framework from which this article takes its cue in order to try to highlight how hope can be considered the drive for political action (*praxis*) of individuals for the collective good and social justice. To do this, the ideas of two thinkers (Jacques Maritain for Europe and Paulo Freire for Latin America) – at first sight very distant from each other – who had (perhaps first) understood how hope is linked to the condition and destiny of humanity and can drive to action to overcome the interregnum of societies, will be recalled.

Keywords: Hope; Praxis; Social justice; Jacques Maritain; Paulo Freire.

1. Il superamento dell’interregnum e la speranza come praxis

“*Lasciate ogni speranza, voi ch’intrate*” [Dante, Canto iii, 9], questa è la parte finale dell’iscrizione che Dante trova – o meglio iscrive – sulla porta dell’Inferno e che esemplifica la condizione dei dannati, caratterizzata da un’assoluta negazione dell’attesa del bene. Per Dante, dunque, in valore assoluto, la speranza si traduce nell’attesa fiduciosa di un bene. Nella società a noi contemporanea, tale condizione caratterizza molte popolazioni o parti di popolazioni che restano escluse dallo sviluppo sostenibile della società a causa dei forti divari di disuguaglianza che si registrano nei loro territori. Ed è proprio a partire da ciò che nel prosieguo del presente lavoro, attraverso un viaggio tra le idee di due pensatori (Jaques Maritain per l’Europa e Paulo Freire per l’America Latina) – a prima vista molto lontani uno dall’altro – si proverà a mettere in evidenza come proprio la speranza possa essere considerata la spinta all’agire (*praxis*) degli individui per il bene collettivo e

la giustizia sociale, a partire dalla nozione classica di *praxis* che la Arendt [1958] aveva fatto rinascere come “azione politica” collegandola a fattori come *libertà e pluralità*¹. Nella storia dell’umanità, la speranza (anche non intesa come *praxis*) non sempre è stata considerata un valore apprezzabile (perché questo concetto, in parte, richiama il desiderio), ma da sempre è presente nell’esperienza umana. Si chiarisce fin da ora, però, che i dibattiti sul concetto di speranza (o sulla speranza in generale) apparsi negli ultimi decenni non sembrano essere molti². Tuttavia, sulla scia del lavoro di Erich Fromm [1968, trad. it., 1969], nella seconda metà del secolo scorso si sviluppa quella che Snyder [1994] ha definito come *hope theory* [teoria della speranza].

Fromm analizza la speranza come elemento promotore di sviluppo, distinguendo nettamente la speranza dal desiderio (elemento di proiezione). La prima è vista come una forza dinamica che coinvolge tutte le capacità di pianificazione e realizzazione degli obiettivi da parte dell’individuo, non solo in funzione dell’ideazione degli obiettivi, ma anche e soprattutto nella loro possibilità di essere attuati. Per Snyder [1994, 1995, 2002], invece, la speranza deve considerarsi un modello cognitivo che si fonda sui *goals* [pensiero orientato agli obiettivi] che guidano le azioni degli esseri umani; sui *pathways thinking* [percorsi di pensiero], che sono la capacità di generare percorsi multipli verso gli obiettivi desiderati; e, infine, sull’*agency thinking* [il pensiero dell’agency], che implica la capacità di iniziare e sostenere il movimento lungo il percorso che porta all’obiettivo. Ogni individuo, dunque, è intrinsecamente orientato alla finalità nei confronti del futuro, e quest’apertura alla finalità può essere l’elemento che permette il riconoscimento dell’atteggiamento verso la vita, e in particolare sulle possibilità di miglioramento della condizione umana [Pellegrino 2019]. In questo modo, la speranza non è, quindi, una semplice

1. La libertà non deve essere intesa come una libertà di scelta – cara alla tradizione liberista – bensì la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, mentre la pluralità è qualcosa che non si può costruire isolatamente dagli altri, cioè in maniera del tutto indipendente dalla presenza di una pluralità di attori.

2. Recentemente alcuni sociologi hanno provato a riaprire il dibattito a proposito del concetto di speranza sulla rivista, *The American Sociologist*. Tra gli articoli pubblicati si ricorda in particolare quello di Gili e Mangone [2023], ove ci si interroga sulla possibilità che possa esistere una sociologia della speranza come una nuova prospettiva in grado di promuovere un mondo migliore [Mangone 2023] orientandosi verso la riscoperta dei valori positivi dell’uomo.

aspettativa positiva. Con essa si può convivere anche in situazioni negative poiché permette di individuare obiettivi positivi e di riscatto assai motivanti e perciò capaci di successo. In altre parole, la teoria della speranza considera quest'ultima una componente motivazionale che rappresenta quell'energia mentale necessaria per avviare, utilizzare e sostenere l'attuazione delle strategie verso le finalità progettate. È l'elemento che orienta l'azione perseverando verso il raggiungimento del fine, compreso il controllo degli elementi che possono distogliere da questo sforzo. Che la speranza sia l'elemento che orienti e spinga all'azione (*praxis*) è anche palese nei richiami indiretti che ne fa Antonio Gramsci. Questi, da carcerato antifascista (trascorse ben undici anni in carcere prima di trovarvi la morte), aveva scritto centinaia di migliaia di pagine di analisi politica e storica in cui più volte richiamava le parole del drammaturgo francese Rolland: “*Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà*” [Gramsci 1920]. Queste parole divennero uno slogan programmatico in occasione di uno sciopero generale a Torino e usato per la prima volta sulla rivista *L'Ordine Nuovo*³. Il “*pessimismo dell'intelligenza*” stava a significare (per Gramsci) che il solo desiderio non aiuta nessuno e per poter agire nel mondo bisogna guardarlo senza illusioni e soprattutto così com'è. L’“*ottimismo della volontà*” è, invece, una sorta di invocazione alla capacità umana di cambiare il mondo semplicemente perché si mette in pratica la determinazione (volontà) a farlo.

Gramsci auspicava il superamento dell'*interregnum* che la società in quel periodo stava vivendo (in Europa si stavano diffondendo il nazismo e il fascismo). Infatti, affermava che “le grandi masse si sono staccate dalle ideologie tradizionali, non credono più a ciò in cui prima credevano ecc. La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati” [Gramsci 1930, Quaderno 3 (xx), § 34]. Lo stesso *interregnum* che, secondo Tester [2009], si sta vivendo nella società a noi contemporanea e che caratterizza e ha caratterizzato le varie crisi tra la fine del xx e il xxi secolo nelle differenti aree geografiche del mondo. Quanto affermato da Tester [Davis 2011] sembra aver ispirato direttamente Zygmunt Bauman [2010] nel ridisegnare il concetto originario di *interregnum* suggerendo

3. È il settimanale di cultura socialista fondato a Torino dallo stesso Gramsci e che rappresentò, dal maggio 1919 al dicembre 1920, le istanze del movimento dei consigli di fabbrica e, più in generale, le posizioni e gli orientamenti dei comunisti torinesi.

che il tessuto dell'ordine sociale, fondato sull'unità territoriale (stato e nazione), sta cedendo e non c'è nessun nuovo "sovrano" a misura del nuovo mondo globalizzato. Lo stesso Bauman che, qualche anno prima aveva considerato la speranza il "*third camp*" [terzo campo] della politica progressista di sinistra, afferma che "Se un ottimista è qualcuno che crede di vivere nel migliore dei mondi possibili, e il pessimista è colui che sospetta che l'ottimista possa avere ragione, la sinistra si colloca invece nel terzo campo [t.d.a.]" [Bauman 2007, 10]. Ciò induce a pensare che la speranza può essere intesa come qualcosa che completa la realtà. Guardando al futuro, inoltre, essa si sottrae alla logica dell'*hic et nunc* per rientrare nella logica del possibile e come rappresentazione di un nuovo ordine auspicabile in cui l'esperienza individuale e collettiva diventa il terreno per il processo di "*conscientização*" [coscientizzazione] [Freire 1979] verso il superamento dell'*interregnum*. In questa visione, la speranza è, dunque, una necessità esistenziale se non addirittura un imperativo, perché la speranza è la radice di un metodo fondato sulla denuncia di condizioni di oppressione e la conseguente organizzazione politica per superarle.

L'approfondimento che si proporrà nei paragrafi seguenti si inserisce nel dibattito della teoria sociale sui "mondi possibili" in quanto la speranza – oggetto specifico del presente contributo – ha due caratteristiche principali: la dimensione temporale proiettata a una prospettiva futura e la presenza di un qualcosa che è oggetto della speranza e che spinge gli individui all'azione per poterlo raggiungere pur non avendo la certezza di riuscirci. La combinazione di queste due caratteristiche costituisce la spinta a un agire orientato verso un "nuovo mondo possibile" che rimanda alla "possibilità oggettiva", un qualcosa che è "non-ancora-cosciente" [Bloch 1959]. Ed è in questo senso che si riflette sulla speranza come una forma nuova di accesso alla realtà, nonché di lettura e interpretazione di quest'ultima. Secondo Bloch, infatti, la paura che attanaglia gli uomini della società moderna può essere affrontata con la speranza che deve essere appresa (anche Freire, come si vedrà nelle pagine successive, sosteneva che l'uomo deve essere educato alla "possibilità della speranza"). La speranza, dunque, è superiore alla paura, ed è l'anticipazione di ciò che ancora non è dato; essa si sviluppa nella direzione di un'"ontologia del Non-ancora" [Bloch 1959] che non è solo emozione ma anche cognizione. Per Bloch questo significa che le tendenze e le

possibilità oggettive della realtà interagiscono con le condizioni dei fatti; in tal modo l'attuazione (superamento del possibile) apre spazi di decisione attiva che si svilupperanno nella direzione del desiderabile. Quella che Bloch sviluppa nella sua opera è una teoria integrata in cui la speranza non è semplicemente un mix tra desideri e credenze su cose o fatti possibili, ma è un riflesso di queste possibilità e delle capacità degli esseri umani di rendere possibile la relazione con ciò che è “Non-ancora” ma che è già prefigurato nelle potenzialità oggettive della realtà. Il filosofo tedesco propone, dunque, una teoria sociale che si occupa dell'“orizzonte del futuro” e che apre la via all'“essere-in-possibilità” e, quindi, pone al centro la speranza come “ottimismo militante” che guida l'azione politica per ottenere un cambiamento sociale (ovviamente in meglio).

L'idea che un “altro mondo è possibile” è stata fatta propria, per esempio, dal World Social Forum-WSF che, a partire dal 2001 (il primo WSF si svolse a Porto Alegre in Brasile), lo utilizza proprio come motto (*Another world is possible*) e ciò ha fatto sì che la speranza non fosse più solo considerata un costrutto sociale ma costituisse un'esperienza personale e sociale complessa. Per meglio comprendere perché ho portato all'attenzione del lettore questo esempio richiamo Boaventura de Sousa Santos quando sostiene che il WSF realizza due operazioni epistemologiche e, quindi, un cambio di prospettiva che lui denomina come “sociologia dell'assenza” e “sociologia delle emergenze”⁴ [Santos 2002]. Secondo il sociologo portoghese queste sociologie permetterebbero di identificare criticamente le condizioni che distruggono l'esperienza sociale non egemonica e potenzialmente contro-egemonica aprendo l'esperienza sociale resistente allo spazio-tempo capace di identificare e rendere credibili nuove esperienze sociali contro-egemoniche. Le due sociologie sono strettamente collegate, poiché se più esperienze sono disponibili nel mondo, più esperienze sono possibili in futuro per migliorare le condizioni di crisi o anche per provare a migliorare le condizioni degli individui al di là della presenza o meno di una crisi. E questi sono proprio gli elementi caratteristici riconducibili alla speranza come declinata sopra.

4. Queste due sociologie, secondo Boaventura de Sousa Santos, rappresentano l'idealtipo dell'operazione epistemologica del WSF, poiché la sociologia dell'assenza espande il dominio delle esperienze sociali già disponibili, mentre la sociologia delle emergenze espande il dominio delle esperienze sociali possibili.

L'idea di “altri mondi possibili” ci rimanda anche alle “*real utopias*” [utopie reali] di Wright [2010]. Quest'ultimo parte dall'idea che le profezie che si auto-dempiono sono forze potenti nella storia e, pertanto, gli uomini hanno bisogno di utopie reali (ideali utopici) ancorati alle loro reali potenzialità. Esse, del tutto simili alle “*realistic or effective hopes*” [realistiche o effettive speranze] di Dahrendorf [1997], costituiscono un tipo di speranza molto pratica (pronta per essere tradotta in realtà) e si collocano “in una dimensione intermedia tra il disegno di astratti modelli perfetti e il conseguimento di piccole riforme potenzialmente ottenibili nell'immediato” [Santambrogio 2022, 244]. Ciò fa rinascere un “senso di possibilità” per il cambiamento sociale. La dimensione utopica prefigura un modello diverso di società e quella realistica individua gli elementi che rendono realizzabile questo modello anche se solo parzialmente. Il processo è nella tensione tra sogni e pratiche e si fonda sull'idea che ciò che è pragmaticamente possibile non può essere fissato indipendentemente dalla nostra immaginazione e dalle rappresentazioni sociali della società [Jedlowski 2010] che, nella “società mondo” dovranno trovare, come sosteneva Luciano Gallino [2016], “forme di rappresentazione alternative pubblicamente sostenibili” per tentare di superare l'*interregnum*.

2. Dall'umanesimo integrale di Maritain alla pedagogia degli oppressi di Freire

Il quadro teorico presentato nel paragrafo precedente fa comprendere quali siano le categorie prese in esame per analizzare la speranza come *praxis* per il superamento dell'*interregnum* (speranza, futuro, mondi possibili, ecc.). Le medesime categorie mi hanno spinto, per la riflessione che segue, verso i due pensatori indicati (Maritain e Freire) vagliandone i lavori in cui tali categorie vengono riprese direttamente o indirettamente. Questa riflessione è stata possibile poiché i mutamenti della società, susseguitisi dal primo ventennio del secolo scorso – con un'Europa sconvolta da due conflitti mondiali nel giro di pochi anni con effetti devastanti e un'America Latina che già faceva i conti con gli effetti della decolonizzazione e delle dittature –, ha spinto alcuni pensatori a immaginare nuovi paradigmi di antropologia filosofica centrata sull'agire umano. Pur partendo da prospettive e soprattutto da società molto diverse, studiosi come Jacques

Maritain (in Europa) e Paulo Freire (in America Latina), avevano compreso che la speranza è strettamente legata alla condizione e al destino dell'uomo e può fungere da motivazione all'azione per il superamento dell'interregno nelle società in cui loro stessi vivevano. Alla luce di ciò, due sono le condizioni ineludibili per le riflessioni che saranno presentate nelle pagine che seguiranno:

- a. dimensione temporale proiettata a una prospettiva futura;
- b. presenza di un qualcosa che è oggetto di speranza (miglioramento delle condizioni di vita) e che spinge gli individui all'azione (*praxis*) per poterlo raggiungere.

Ma vediamo perché questi due studiosi (Maritain e Freire) sono rilevanti nelle riflessioni che hanno come oggetto la trasformazione del mondo, in un mondo più a “misura d'uomo”, solidale e caratterizzato da giustizia sociale e dal rispetto dei diritti universali.

2.1. Jacques Maritain e l'umanesimo integrale in Europa

Nel 1936, Jacques Maritain – nel pieno dello sviluppo dei totalitarismi europei (nazismo e fascismo) – pubblicava il libro *Humanisme intégral* [Maritain 1936, trad. it. 1946] in cui era presentata l'idea (da pensatore cristiano) che la riaffermazione dei valori della persona e la visione di un “nuovo umanesimo” avrebbero potuto contrastare le patologie sociali dei processi di modernizzazione e di industrializzazione. La condizione dell'uomo moderno, infatti, si caratterizza da una parte, per l'esaltazione dell'industrialismo, che non ha prodotto e non produce sempre effetti benefici (si pensi solo all'alienazione), effetti a cui è necessario porre rimedio; e dall'altra, per la trasformazione del lavoro che, da mezzo per la crescita delle capacità e della personalità degli individui, è diventato un mero strumento per raggiungere un adeguato livello di benessere economico.

Il programma di questo filosofo può essere sintetizzato proprio dal titolo dell'opera sopra citata: infatti, quello di Maritain è un “nuovo umanesimo” che cerca di superare la modernità ispirandosi al tomismo. Egli riesce a cogliere la verità che si trova nella cultura moderna e che, liberata dalla caratteristica dell'immanenza, si proietta verso tempi nuovi e in una prospettiva futura. Questo è quello che Maritain chiama “umanesimo integrale”, cioè un umanesimo centrato sulla

valorizzazione dell'uomo in termini di integralità sia antropologica sia assiologica (valorizzazione dell'essere umano e di tutte le sue concezioni). Per Maritain, era d'uopo che “la *nuova cristianità*, per la quale i cristiani erano ora sollecitati a lavorare, dovesse assumere dimensioni come quelle della democrazia, del pluralismo, della giustizia sociale: costituirsi, cioè, nel segno di un ideale storico cristiano-profano e non più cristiano-sacrale” [Viotto 2014]. Questa concezione lo porta a parlare di speranza temporale e non di speranza religiosa [Blanchet 1989]. Si tratta di un umanesimo che è integrale in un duplice senso: in quanto all'insegna della integralità antropologica (una visione olistica dell'uomo con gli altri uomini) e della integrazione assiologica (si confronta con il passato e ne prende gli aspetti positivi). Ha dunque un carattere antropologico, perché il dialogo esprime la capacità di armonizzare le condizioni e le aspirazioni degli esseri umani, nonché un senso assiologico, perché il dialogo permette il confronto tra i diversi umanesimi (classici e moderni, immanenti e trascendenti).

Il suo pensiero, quindi, non è metafisico, bensì una filosofia pratica il cui oggetto è l'azione. In realtà, l'oggetto diventa il problema politico: “La solida struttura del pensiero di Maritain offre un approccio sulla storicità dell'esperienza reale e giuridica che si intreccia con l'esperienza morale e personale. In quest'ottica la riflessione personale ripropone una filosofia personalista e comunitaria in cui il compito della società politica è promuovere la persona umana e la sua libertà” [Maione 2015, 99]. Si può affermare che il “problema politico” ha rappresentato forse il filo rosso di tutte le opere dello studioso francese. Infatti, la sua filosofia dimostra che le questioni ontologiche ed epistemologiche non sono questioni astratte. Esse, invece, costituiscono il fondamento dell'agire e del fare (azione politica, *praxis*) attraverso cui si realizza la concretezza dell'essere umano nel tempo. Maritain distingue l'azione politica con un “obiettivo ravvicinato” dall'azione politica con un “obiettivo lontano”. Entrambe lavorano per una prospettiva futura molto ampia, ma si determinano in termini di azione rispetto all'obiettivo più vicino da conseguire. In tale logica (sempre secondo Maritain), per l'azione politica con “obiettivi ravvicinati” si possono scegliere tre “tipi di farmaci” per risolvere le problematiche della società: “una *medicina di mantenimento*, che per mantenere la pace civile si accontenta del male minore e ricorre ai palliativi; una *medicina draconiana* che pretenderà di salvare immediatamente il mondo malato attraverso

una prossima rivoluzione che instaurerà la dittatura comunista del proletariato; e una *medicina draconiana* che ripone la propria speranza in una rivoluzione imminente o in un riflesso difensivo che realizzi una revisione totalitaria dello Stato nazionale [t.d.a.]” [Maritain 1935, 112]. Per Maritain, ogni individuo cristiano (proprio in quanto tale), deve lavorare contemporaneamente sul piano dell'azione religiosa (che è indirettamente politica) e sul piano dell'azione propriamente e direttamente temporale e politica in quanto membro di una comunità. E, infatti, invita i cosiddetti *cives praeclari*⁵ a un'“azione politica con un obiettivo remoto” che non sarebbe né una medicina di conservazione né una draconiana (in nessuna delle due versioni che egli distingue), ma potrebbe considerarsi una medicina eroica. Per Maritain la questione non era considerare la Cristianità come credo religioso per la vita eterna, quanto come una sorta di lievito della vita sociale e politica delle popolazioni e come portatrice di speranza temporale dell'umanità: un cristianesimo come energia storica all'opera nel mondo [Maritain 1947, trad. it. 1950]. Il filosofo francese, vivendo un periodo particolare della storia europea, si impegna nella lotta ai totalitarismi ideologici e nella legittimazione della democrazia in termini religiosi, evidenziando il nesso tra democrazia e cristianesimo sul piano valoriale. Maritain sostiene che sia un dovere sperare nella storia temporale degli uomini, pur non avendo la certezza che il progresso del bene non possa essere accompagnato anche dallo sviluppo del male. Da qui il richiamo all'etica della democrazia che si fonda sul primato della persona (come valore in sé), sul rispetto del pluralismo come condizione per valorizzare concretamente la persona e permettere l'affermazione dell'idea di bene comune.

Jacques Maritain, in un discorso tenuto a Città del Messico il 6 novembre 1947 (Conferenza Generale dell'UNESCO), poneva come condizioni necessarie per la costruzione di un mondo permanentemente abitato dalla pace e dalla giustizia sociale due ordini di aspetti: da una parte, il riconoscimento dei diritti umani fondamentali (a opera di tutti e in ogni luogo) e, dall'altra, la creazione di una comunità mondiale dotata di poteri decisionali e fondata sul presupposto dell'abbandono del concetto della sovranità nazionale. Pochi anni dopo questa conferenza, pubblica il libro *L'homme e l'état* [Maritain 1953] in cui, pur condi-

5. I *cives praeclari*, nell'ambito della filosofia tomista cui Maritain si rifaceva, erano considerati quei soggetti politici illuminati ai quali spetta il compito di promotore e formatore.

videndo la centralità della persona con le opere precedenti, insiste su un concetto più laico di democrazia, in una sorta di razionalizzazione etica della vita sociale. Il richiamo ai diritti umani universali deriva proprio dal fatto che a fondamento delle sue idee ci sia la persona, ma il suo metodo non è fondato sulla singolarità bensì su una pluralità di tipo collaborativo. Il fine è la pace intesa come capacità di risolvere i conflitti in modo non violento e il successo politico non sta nel potere materiale, nella ricchezza materiale o nel dominio del mondo, ma nella realizzazione del bene comune, con le condizioni di prosperità materiale che ciò comporta per l'intera popolazione, poiché in tal modo verrebbero garantiti principi solidaristici e di giustizia sociale. Da qui l'attenzione al significato di tolleranza che non va intesa come sopportazione né come indifferenza, ma come dialogo che si realizza nel confronto e nella collaborazione con l'altro.

Il percorso riflessivo di Maritain, ove si ritrova prima un'impostazione prevalentemente anti-individualistica, poi anti-ideologica e infine anti-relativistica, si risolve con l'affermazione dell'umanesimo integrale finalizzato a rendere possibile una conciliazione del pre-moderno e del moderno per una concreta difesa della persona umana. In sintesi, Maritain, è stato forse il primo dei pensatori del secolo scorso che ha cercato (attraverso la riproposizione del tomismo) una ricomposizione della modernità che si rivolgesse concretamente alla difesa della persona umana fornendo un contributo non solo teorico ma anche pratico.

2.2. *Paulo Freire e la pedagogia degli oppressi in America Latina*

Se per la filosofia pratica di Maritain, l'oggetto si traduce nel problema politico di promuovere la persona umana e la sua libertà, per Freire l'educazione è politica – l'educazione non ha niente di neutrale [Freire 1970, trad. it. 2018] – poiché essa si trasforma in azione e, quindi, in azione politica che mira alla riduzione dell'oppressione. L'intento di Paulo Freire nella seconda metà del secolo scorso era quello di costruire una pratica educativa che permettesse alle popolazioni oppresse dell'America Latina di raggiungere la libertà superando quell'*interregnum* che rendeva stagnante uno status quo di forte disuguaglianza tra le classi.

Come il lettore può notare, seppur con sfumature differenti, questi due studiosi (Maritain e Freire) puntano allo stesso obiettivo senza mai tralasciare due ulteriori principi: la storicità e il dialogo, entrambi facce della stessa medaglia.

Medaglia che è rappresentata dalla *praxis* (che potrebbe essere intesa proprio come una vera e propria filosofia della *praxis*) come processo di trasformazione della società che ha per riferimento i principi della giustizia sociale e della liberazione. Per Freire, questo processo è valido sia a livello personale (per un continuo processo di cambiamento e di crescita, “*ser mais*” [essere di più]), sia a livello comunitario [Mayo, Vittoria 2017] poiché la giustizia sociale e l’eliminazione delle strutture di oppressione si ottengono solo con un lavoro collettivo storicamente fondato (la storia passata deve insegnare a guardare al futuro evitando gli stessi errori). Per Freire, infatti, la storia – che non è deterministica – può insegnare agli esseri umani come “essere oggi” per progettare il futuro (il domani) ed è in questa processualità che risiede la speranza che è alla base del sogno. Quel sognare che, decenni prima, Gramsci aveva considerato come “il presente capovolto che si proietta nel futuro” [1932, Quaderno 9 (XIV), § 60].

Per Freire, azione e mondo sono un sodalizio inseparabile, anche se per lui l’azione è umana solo quando va oltre il “fare” (mera esecuzione), cioè quando pone la questione del “che fare” (riflessione). Da qui nasce la sua pedagogia (educazione) dell’oppresso [Freire 1970, trad. it. 2018] che successivamente si trasformerà nella pedagogia della speranza [Freire 1992, trad. it. 2014]. Una pedagogia che, abbandonando gli obiettivi egoistici degli oppressori, diventa una pedagogia “umanistica” e non “umanitaristica” perché mette al centro l’uomo e si fa liberatrice di quest’ultimo. Due sono i momenti salienti di questa pratica educativa: la prima, è quella in cui gli oppressi leggono la realtà così com’è scoprendo il mondo dell’oppressione e impegnandosi a trasformarlo; la seconda, è quella in cui, una volta trasformata la realtà oppressiva, questa prassi educativa non è più dell’oppresso ma degli uomini. Il grande problema, per Freire, è il modo in cui gli oppressi (esseri duali e inautentici) che hanno interiorizzato l’oppressione possano partecipare all’elaborazione di una pratica educativa per la propria liberazione. Nella realtà dei fatti, solo quando scoprono l’oppressore e la loro oppressione, potranno contribuire alla costruzione di questa pratica educativa che costituisce proprio la scoperta critica, ovvero: la condizione di essere oppressi e, quindi, di avere degli oppressori (manifestazione della disumanizzazione degli oppressi). Gli individui devono rientrare in possesso di quella capacità critica di domandare per superare il modello storico che lui stesso ha definito come “vi-

sione ‘depositaria’ dell’educazione” [Freire 1970, trad. it. 2018, 78], intesa come depositaria della conoscenza. Questo modello non solo risulta dominante, ma si è pure rafforzato con il capitalismo, spingendo gli individui verso una crisi profonda, generata dall’accettazione passiva di una realtà impoverita dalla mancanza d’interesse per altri punti di vista e per una prospettiva futura. Esso si fonda semplicemente sull’accumulazione di contenuti e su una forma di comunicazione che è unidimensionale e unidirezionale in linea gerarchica (dall’educatore che si giudica sapiente, all’educando che è ritenuto ignorante). A questo modello della visione “depositaria” dell’educazione necessariamente si deve contrapporre una prassi educativa (*praxis*) che, invece, si basa sul concetto di “dialogo autentico”, il quale costituisce il nodo centrale di una visione educativa sociale e partecipata oltre che partecipativa: un dialogo tra educatore e discente, entrambi soggetti della conoscenza e del contesto reale dei fatti concreti (realtà sociale vissuta). In un processo conoscitivo dialogico si analizzano i fatti del contesto reale o concreto e ciò “Implica un passaggio dal *contesto concreto*, che fornisce i fatti, al *contesto teorico*, in cui questi fatti vengono analizzati in profondità, e di nuovo al contesto concreto, dove le persone sperimentano nuove forme di *praxis* [t.d.a.]” [Freire 1990, 75]. Ciò non significa, secondo Freire, che i due ruoli (educatore/educando) si debbano confondere o uno dei due debba essere abbandonato. Come alcuni studiosi hanno sostenuto, “Paulo Freire considera egualmente importante che l’educatore possieda una disposizione democratica e quindi che sia sempre pronto a re-imparare quello che pensa di sapere attraverso il confronto delle proprie idee con quelle degli altri membri del gruppo, i quali possono introdurre una nuova prospettiva sull’argomento, riflesso della cultura che deriva dalla loro specifica collocazione sociale” [Mayo, Vittoria 2017, 79]. In questo senso ci ricorda molto don Lorenzo Milani e la sua prospettiva sociale dell’educazione. Entrambi (Freire e don Milani) “credono alla libertà come pratica che emancipa i soggetti attraverso il loro accesso al sapere per mezzo di una educazione riflessiva, che attiva, rende partecipi, sono insomma alfiere di una visione educativa repubblicana, di sinistra, che inserisce le proprie speranze educative nel quadro più ampio della trasformazione sociale” [Lupi 2021, 148]. È fuori da ogni dubbio che una prassi educativa democratica, così come prospettata, può solo realizzarsi attraverso un’esperienza educativa di carattere dialogico e critica, e non certamente con una

prassi educativa “depositaria”. In sintesi, il processo educativo non è il semplice atto da parte dell'educatore di “riempire” un contenitore (educando),

L'educazione che proponiamo a coloro che veramente si impegnano per la liberazione, [...] Non può essere depositaria di contenuti, ma problematizzante per gli uomini nei loro rapporti con mondo. L'educazione problematizzante, contrariamente a quella “depositaria”, è intenzionalità, perché risposta a ciò che la coscienza profondamente è, e quindi rifiuta i comunicati e rende esistenzialmente vera la comunicazione. Si identifica con ciò che è caratteristico della coscienza, che è sempre “coscienza di”, non solo nei rapporti con gli oggetti, ma anche quando si volge su se stessa [Freire 1970, trad. it. 2018, 87-88].

L'alternativa, secondo Freire, è dunque costituita da un'educazione che sia critica, problematizzante e dialogica, in cui il dialogo (identificato con la parola) diventa un'esigenza esistenziale tanto da definirla “azione culturale dialogica” che deve portare alla “rivoluzione culturale” per formare la società che si sta ricostruendo attraverso i tanti “che fare” dell'umanità e non solo attraverso il “fare”. Un'azione culturale al servizio della liberazione (mutamento della struttura sociale) e non della dominazione (permanenza della struttura) che porta alla liberazione [Freire 1998]. Solo con questi processi di educazione popolare, che portano alla “*conscientização*” [coscientizzazione] [Freire 1979], gli uomini superano lo stato di “oggetti” (in quanto oppressi) e assumono lo stato di “soggetti” della storia. Per lo studioso brasiliano, dunque, l'educazione esercitata come pratica educativa per la liberazione dall'oppressione è un processo di “coscientizzazione” che consiste nello sviluppo della coscienza critica – da parte del soggetto – del proprio rapporto con il mondo. Imparare a leggere e scrivere non è, quindi, la semplice acquisizione di questa capacità ma l'occasione per affrontare il mondo in maniera problematica e, soprattutto, per affrontare la realtà senza negarla nascondendosi dietro a quelle motivazioni di carattere superstizioso o magico che impediscono agli individui di “agire” per la propria liberazione. Il processo di “coscientizzazione” costituisce il passaggio dalla coscienza ingenua (pretesa di conoscere tutto) alla coscienza critica che permette la scoperta, lo “svelamento” dello stato di oppressione e, dunque, l'assunzione della consapevolezza che tale stato deve essere mutato senza lasciarsi andare alla disperazione del “non agire”, bensì alla speranza che “è necessità ontologica; la disperazione è una speranza che,

nel perdere l'orientamento, diventa distorsione della necessità ontologica. Come programma, la disperazione ci immobilizza e ci fa soccombere al fatalismo, per cui non è possibile mettere insieme le forze indispensabili per la lotta ri-creatrice del mondo” [Freire 1992, trad. it. 2014, 14]. Ciò perché la speranza è la radice di un metodo fondato sulla denuncia di condizioni di oppressione e la conseguente organizzazione politica per superarle; è un impegno esistenziale e storico. Per Freire il continuo richiamo al verbo “*Esperançar*” [riporre speranza] e non al verbo “*Esperar*” [aspettare] – soprattutto nei suoi ultimi scritti – è significativo poiché il primo rimanda al fare pratica della speranza, ad agire più che a desiderare in sé [Freire 1992]. La speranza è l'elemento che orienta e spinge all'azione, è una necessità esistenziale, se non addirittura un imperativo. Nel suo scritto, *La pedagogia della speranza*, in cui propone un nuovo approccio (di carattere più pratico) al suo precedente lavoro (*La pedagogia degli oppressi*) richiama più volte la speranza che deve essere ancorata alla *praxis*:

In quanto necessità ontologica, la speranza ha bisogno della pratica per divenire concretezza storica. È per questo che non c'è speranza nella sola attesa e nemmeno si raggiunge ciò che ci si aspetta con la semplice attesa, che si trasforma, così, in vana attesa. Senza un minimo di speranza non possiamo nemmeno incominciare la lotta; ma senza la lotta la speranza – non trova appoggio, perde l'orientamento e diventa disperazione che, a volte, si trasforma in tragica assenza di speranza. Si capisce, così, come sia importante educarsi alla speranza [Freire 1992, trad. it. 2014, 14-15].

Secondo Freire, dunque, bisogna educare gli uomini e le donne alla “possibilità della speranza”, che diventa il compito prioritario di tutti gli educatori attraverso un'analisi politica seria e competente, nonché critica. Qui entra in gioco una categoria di Freire che è stata poco analizzata e approfondita, “*inedito viável*” [inedito-possibile]. Questa presenta delle caratteristiche ben precise che permettono il superamento della “*situação limite*” [situazione-limite] cioè, gli ostacoli, le barriere che ogni uomo e donna incontra nella propria vita personale e sociale: “L'“inedito-possibile” è in realtà una cosa inedita, ancora non chiaramente conosciuta e vissuta, ma sognata e quando diventa una ‘percezione separata’ per coloro che pensano in maniera utopica, essi sanno che, nel frattempo, il problema non è più sogno, che può diventare realtà” [Araújo Freire 2014, 209]. Freire, ovvia-

mente, non ha la pretesa di pensare che da sola l'educazione possa trasformare la società, ma ne costituisce sicuramente un processo fondamentale tanto da indurlo a scrivere un'opera (il suo ultimo scritto) dal titolo *Pedagogia dell'autonomia* [Freire 1996, trad. it. 2014] che costituisce una sorta di testamento/manuale per gli educatori rispetto a come devono svolgere il loro ruolo, che non va limitato – come più volte affermato con enfasi – alla sterile trasmissione della conoscenza ma deve costruire dialogo e coscienza critica della realtà nei contesti entro cui gli educandi vivono, anche alla luce di una società che diventa sempre più globalizzata e fondata sul capitalismo neoliberista.

3. Giustizia sociale e praxis, l'importanza della centralità dell'essere umano

Con questo contributo si è voluto riportare alla luce il pensiero di studiosi (o almeno la loro teoria della *praxis*) che, a un certo punto del progresso della società, sono stati messi ai margini o rinchiusi in nicchie di studio perché ritenuti troppo progressisti e radicali, come nel caso di Freire e della sua prassi educativa per e del popolo (gli individui sono nel mondo e con il mondo), o di Maritain, considerato a sua volta fondamentalmente un filosofo tomista. Al di là di ciò, e nonostante le diversità societarie che questi due pensatori hanno vissuto, il loro obiettivo comune era quello di promuovere una *praxis* tale da permettere la fuoriuscita da condizioni di oppressione dovute a conflitti, a dittature o molto più semplicemente a divari di disuguaglianza delle società tra le classi. Il filo rosso che li lega può essere considerata la speranza (come azione, *praxis*) che diventa l'elemento unificatore di un'altra serie di concetti (per esempio, la storicità e la dimensione futura del tempo) necessari affinché si possa pensare a una società fondata sull'uomo e sulla giustizia sociale (umanesimo integrale per Maritain e società umanista per Freire).

A questo punto possiamo trarre una prima conclusione alla luce anche delle premesse teoriche proposte su questi due studiosi.

Da un punto di vista sociologico, la prospettiva della speranza mette al centro l'essere umano, e la sua vita nel quotidiano, in una proiezione di cambiamento positivo poiché ci dice “*what ought to be*” [cosa dovrebbe essere] per orientare ver-

so “*other worlds possible*” [altri mondi possibili]. Una prospettiva di studio sociale fondata sulla speranza, infatti, permette di oltrepassare i limiti di altre prospettive, riuscendo a superare le “due sociologie” individuate da Becker [1968]: da una parte, la scienza sovraordinata dell’umanità che ci chiama all’azione e a cambiare il mondo (una scienza ideale che si occupa anche di ciò che “dovrebbe essere”); dall’altra, la disciplina accademica che si limita ai prodotti scientifici e agli incarichi. La nuova scienza (“*Science of Man*”), che Becker aveva definito, non doveva separare i “fatti” dai “valori” e aveva il compito primario di cambiare la società.

La necessità emergente di dover cambiare la società e proiettarsi verso un “altro mondo possibile” si è affacciata inesorabile con la crisi (non solo esclusivamente economica) che si è aggravata a causa della pandemia dovuta al virus SARS-CoV-2. Ciò ha portato nuovamente al centro dei dibattiti mondiali la coniugazione tra “libertà” e “giustizia sociale”, tra responsabilità individuali e collettive. Da un lato, si riconosce il progresso fatto da alcuni popoli nella lotta per la libertà e la giustizia sociale, nell’arco temporale che va dalla modernità alla contemporaneità; dall’altro, si sottolinea la necessità di elaborare proposte teoriche che possano promuovere – attraverso la loro applicazione pratica – maggiori gradi di libertà e giustizia sociale delle comunità e delle popolazioni [Freire 1992, trad. it. 2014]. Ciò comporta ridisegnare un nuovo ordine politico ed economico (un altro possibile mondo) che pone al centro l’essere umano [Maritain 1953] attraverso le garanzie dei diritti e l’equità [Sen 2010].

A tal proposito, se possiamo considerare Maritain e Freire i promotori di una teoria dell’azione politica (*praxis*), è inevitabile, nell’attuale società, richiamare il *capability approach* [approccio delle capacità] [Sen 1987; Nussbaum 2011], inteso come quell’approccio allo sviluppo orientato e fondato sugli individui o, meglio, sulle capacità di questi a costruire un mondo alternativo. Le “*capabilities*” [capacità], dunque, come uno spazio politico e morale entro cui gli individui e i governi possono agire (spazio sociale) focalizzando l’attenzione sui principi politici che garantiscono un minimo di giustizia sociale [Nussbaum 2003]. Sen e Nussbaum tendono a tenere insieme gli individui con i loro ambienti di vita, leggendo tale rapporto non nell’ambito di una “crisi della specie umana”, bensì di una crisi concernente una serie di elementi e fattori tra cui il “vivere coesistendo con altri” in una forma solidaristica e di giustizia sociale [Nussbaum, Sen 2004].

La centralità di ciò che circonda gli esseri umani, o meglio di ciò che circonda la “relazione e i fenomeni socioculturali” che coinvolgono gli individui, assume, però, una rilevanza sostanziale per l'esercizio della speranza come *praxis* (azione politica volta al mutamento delle condizioni).

Tutto ciò ci spinge verso la necessità di tornare all'idea di mettere al centro l'uomo, anche in seguito al fatto che l'impalcatura dello stato sociale ha subito un duro attacco dalla parabola neoliberista [Žižek 2020]. Quest'ultima, infatti, fondandosi sulla “fede” nelle capacità di auto-regolazione del libero mercato ha ispirato un nuovo discorso pubblico fortemente critico nei riguardi del cosiddetto welfare state di stampo “keynesiano”, accusato di aver prodotto un eccesso di egualitarismo e di paternalismo, benché caratterizzato ormai da tagli, contenimento dei costi e ridimensionamento della spesa pubblica. Se durante la fase ascendente della parabola delle idee neoliberiste, queste ultime ebbero un impatto istituzionale riconoscibile, negli ultimi dieci anni si è avviato – sia a livello delle nazioni sia a livello sovranazionale – un nuovo discorso sull'importanza della “dimensione sociale, umana e ambientale”. Un esempio è la lenta presa di coscienza politica del concetto di ambiente e dei suoi impatti sul benessere sociale, il che ha portato alla consapevolezza che un modello di sviluppo socialmente sostenibile garantisce, sia alle generazioni presenti sia a quelle future, un miglioramento delle *capabilities* [Ballet, Dobuoi, Mahieu 2011]. Nell'approccio socio-ecologico [Laurent 2011], infatti, è possibile osservare una combinazione fra i principi di giustizia sociale e sostenibilità ambientale tendente a ridurre contemporaneamente il consumo di risorse naturali e la disuguaglianza sociale. Nel processo verso la sostenibilità si innesca una dinamica di eco-justizia [Augagneur, Fagnani 2015; Renouard 2015] che comprende anche un processo di giustizia sociale nel perseguimento di equità e di solidarietà sociale. Si potrebbe affermare, pertanto, che nella promozione e costruzione di nuove politiche si pianifica una “transizione politica giusta” [Laurent 2021] verso una giustizia eco-sociale che porta alla trasformazione del paradigma culturale e politico [Cubeddu, Mangone 2023] nella direzione del principio di equità e del soddisfacimento dei bisogni degli individui e nella distribuzione delle risorse. Tutti gli aspetti di protezione sociale, dunque, sono riconosciuti non più solo come costi, ma come fattori produttivi, non ispirati unicamente ai criteri di contenimento dei conflit-

ti, ma anche e soprattutto a quelli di inclusione e di giustizia sociale così come avevano già fortemente sostenuto, per tutta la seconda parte del secolo scorso, sia Jaques Maritain sia Paulo Freire con la loro teoria della speranza come *praxis*, la quale, pur presentandosi sotto forme differenti, aveva di fatto l'obiettivo comune di promuovere una società caratterizzata dalla centralità dell'essere umano libero dalle oppressioni.

Riferimenti bibliografici

Araújo Freire, A. M.

2014, *Approfondimenti*, in P. Freire, *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio a* La pedagogia degli oppressi, Edizioni Gruppo Abele, Torino, pp. 205-250.

Arendt, H.

1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017).

Augagneur, F., Fagnani, J.

2015, *Environnement et inégalités sociales*, La Documentation française, Parigi.

Ballet, J., Dubois, J.-L., Mahieu, F.-R.

2011, *La soutenabilité sociale du Développement durable: de l'omission à l'émergence*, Mondes en développement, vol. 4, n. 156, pp. 89-110.

Bauman, Z.

2007, *Has the future a left?*. Soundings, vol. 35, pp. 8-15(8). <https://doi.org/10.3898/136266207820465895>

2010, *The triple challenge*, in M. Davis, K. Tester (eds), *Bauman's Challenge: Sociological Issues for the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 200-205.

Becker, E.

1968, *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man*, G. Braziller, New York.

Blanchet, C.

1989, *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, Cahiers Jacques Maritain, n. 18, pp. 5-26.

Bloch, E.

1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano, 1994).

Cubeddu, F., Mangone, E.

2023, *Sostenibilità ed eco-justizia come nuovo paradigma politico-culturale*, Politica.eu, vol. 9, n. 1, pp. 122-141.

Dante,

2014, *Divina Commedia*, Newton Compton Editori, Roma.

Dahrendorf, R.

1976, *Inequality, Hope, and Progress. Eleanor Rathbone Memorial Lecture*, Liverpool University Press, Liverpool.

Davis, M.

2011, *Bauman's compass: Navigating the current interregnum*, Acta Sociologica, vol. 54, n. 2, pp. 183-194. <https://doi.org/10.1177/0001699311402229>

Freire, P.

1970, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (trad. it. *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2018).

1979, *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, Cortez & Moraes, São Paulo.

1990, *La naturaleza política de la educación*, Paidós, Barcelona.

1992, *Pedagogia da esperança. Um Recontro com a Pedagogia do Oprimido, Paz e Terra, Rio de Janeiro* (trad. it. *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio a La pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2014).

1996, *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa*, Paz e Terra, São Paulo (trad. it. *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2014).

1998, *Cultural Action for Freedom*, Harvard Educational Review, vol. 68, n. 4, pp. 476-521.

Fromm, E.

1968, *The revolution of hope: toward a humanized technology*, Harper & Row, New York (trad. it. *La rivoluzione della speranza. Per costruire una società più umana*, Bompiani, Milano, 1969).

Gallino, L.

2016, *Una sociologia per la società mondo. Prime linee d'un programma di ricerca (2007)*, Quaderni di Sociologia, nn. 70-71, pp. 247-267. <https://doi.org/10.4000/qds.793>

Gili, G., Mangone, E.

2023, *Is a Sociology of Hope Possible? An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme*, The American Sociologist, vol. 54, n. 1, pp. 7-35. <https://doi.org/10.1007/s12108-022-09539-y>

Gramsci, A.

1920, *Discorso agli anarchici*. L'Ordine Nuovo, I, n. 43 (6-10 aprile).

1930, *Quaderni dal carcere*. Quaderno 3 (xx). Disponibile al sito web: <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2013/11/28/passato-e-presente-4/> (Consultato il, 27/02/2023).

1932, *Quaderni dal carcere*. Quaderno 9 (xiv). Disponibile al sito web: <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/09/20/passato-e-presente-del-sognare-a-occhi-aperti-e-del-fantasticare/> (Consultato il, 27/02/2023).

Jedlowski, P.

2010, *Costruzione narrativa della realtà e mondi possibili*, in A. Santambrogio (a cura di), *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, pp. 47-66.

Laurent, É.

2011, *Social-écologie*, Flammarion, Parigi.

2021, *The Well-being Transition*, Springer, Berlino.

Lupi, A.

2021, *Due pedagogie dell'educazione morale esplicita. Freire e don Milani*, Pedagogia più Didattica, vol. 7, n. 1, pp. 145-158. <https://doi.org/doi:10.14605/PD712109>

Maione, R.

2020, *Il pensiero “moderno” di Maritain alla luce della crisi delle democrazie: il ruolo della persona*, Democrazia e Diritti Sociali, n. 1, pp. 95-115.

Mangone, E.

2023, *Per un mondo migliore: la sociologia “dialoga” con la speranza*. Religioni e Società, n. 105, pp. 84-92. <http://dx.medra.org/10.19272/202331301009>

Maritain, J.

1935, *Deux essais pour un nouvel humanisme*, Esprit (1932-1939), vol. 4, n. 37, 88-117.

1936, *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Éditions Aubier-Montaigne, Parigi (trad. it. *Umanesimo integrale*, Studium, Roma, 1946).

1947, *Christianisme et démocratie*, P. Hartmann, Parigi (trad. it. *Cristianesimo e democrazia. I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1950)

1953, *L'Homme et l'État*, PUF, Parigi (trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1953).

Mayo, P., Vittoria, P.

2017, *Saggi di pedagogia critica oltre il neoliberalismo. Analizzando educatori, lotte e movimenti sociali*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.

Nussbaum, M. C.

2003, *Capabilities as a Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, Feminist Economics, vol. 9, nn. 2-3, pp. 33-59.

2011, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londra.

Nussbaum, M.C., Sen, A. (eds)

2004, *Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford.

Pellegrino, V.

2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Ombre Corte, Verona.

Renouard, C.

2015, *L'affaire de tous. Libéralisme et theories de la justice sociale et écologique*, in F. Augagneur, J. Fagnani, *Environnement et inégalités sociales*, La Documentation française, Parigi, pp. 35-61.

Santambrogio, A.

2022, *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.

Santos, B. de Sousa

2002, *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*, Revista Critica de Ciências Sociais, n. 63, pp. 237-280. <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.1285>

Sen, A.

1987, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford.

2010, *The Idea of Justice*, Penguin book, Londra.

Snyder, C. R.

1994, *The psychology of hope: You can get there from here*, Free Press, New York.

1995, *Conceptualizing, Measuring, and Nurturing Hope*, Journal of Counseling and Development, n. 73, pp. 355-360.

2002, *Hope theory: Rainbows in the mind*, Psychological Inquiry, vol. 13, n. 4, pp. 249-275.

Tester, K.

2009, *Pleasure, reality, the novel and pathology*, Journal of Anthropological Psychology, n. 21, pp. 23-26.

Viotto, P.

2014, *Genesi, sviluppi, attualità di "Humanisme intégral"*, Società Italiana di Filosofia Politica. Disponibile al sito web: <https://sifp.it/archivi/genesi-sviluppi-attualita-di-humanisme-integral/> (Consultato il, 27/02/2023).

Wright, E.O.

2010, *Envisioning Real Utopias*, Verso Books, Londra.

Žižek, S.

2020, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Ponte alle Grazie, Milano.

Emiliana Mangone è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Salerno. È Direttore del *Narratives and Social Changes-International Research Group* (NaSC-IRG). I suoi interessi di ricerca si rivolgono ai sistemi culturali e istituzionali, con particolare attenzione alle rappresentazioni sociali delle relazioni e della conoscenza come elementi chiave dell'azione umana, e agli studi sulle migrazioni, nonché allo studio del pensiero di Pitirim A. Sorokin. Tra le sue pubblicazioni recenti si segnala: *Pitirim A. Sorokin: Rediscovering a Master of Sociology* (Vernon Press, 2023) e *Solidarietà sociale* (Mondadori, 2022). Per maggiore informazioni si veda la pagina personale: <https://emilianamangone.com/>

MATTEO PUOTI

Il senso comune dell'egemonia e dell'habitus. Per un'interazione teorico-concettuale tra Gramsci e Bourdieu¹

Abstract: This article presents some conditions of possibility for a broad and deep Gramsci-Bourdieu interconnection, meaning it is an exploration and reconstruction of the affinities that emerge from their respective approaches to the socio-cultural dynamics of their own times. Some of the terms through which it is possible to formulate complementarities will be shown, in particular through the identification of the links that bind the two authors within an integrable perspective on mass society, common sense and practical sense; on the relations between the high/legitimate sphere and the low/dominated/subaltern sphere of culture; and thus, on the articulation between cultural expressions/practices and social stratification. In this regard, it is emphasized how the points of contact between some couples of interpretative categories of each – habitus and doxa, hegemony and common sense, respectively – might detect some paths of interaction. Essentially, by highlighting the commonalities and shared ground of the two conceptual universes, we seek to understand whether it is possible to refer to them in social research; and whether their intertwining can give rise to reformulations and developments of conceptual and epistemological devices, with a view to their use in social theory.

Keywords: Hegemony; Common sense; Habitus

1. I terreni del dialogo

La questione dei termini attraverso cui avviare un'interlocuzione tra Antonio Gramsci e Pierre Bourdieu, volta alla costruzione di una prospettiva conoscitiva e allo sviluppo di strumenti concettuali-interpretativi per le scienze sociali, è emersa occasionalmente sia in ambito sociologico che antropologico. A conti fatti, però, questo campo di confronto tematico è stato toccato in maniera sfuggente,

1. Si ringraziano *le/i reviewers*, per l'estrema utilità delle loro osservazioni e indicazioni, e Carmelo Lombardo, per i preziosi commenti.

o, sollevando talora solo degli spunti, i quali – sia pur incisivi – non sono mai stati approfonditi in maniera sistematica ed estesa².

Pertanto, si cercherà anzitutto di palesare come il dialogo Gramsci-Bourdieu non si possa limitare a singole similitudini – individuabili, ad esempio, nella messa a fuoco del “tema del dominio simbolico”, delle “relazioni fra potere e cultura”, o della “figura dell’intellettuale come mediatore tra esse” [Dei 2014, 195], ma debba parimenti prendere le mosse dall’“impressione di una netta convergenza di approccio” che emerge soprattutto dai riferimenti, presenti nei *Quaderni del carcere*, in merito al “carattere incorporato delle disposizioni di classe, in un senso non troppo lontano dal concetto di habitus” [ivi, 196]. In più, se si vuol provare a considerare “lo studio di Bourdieu come uno sviluppo della linea gramsciana” [*Ibid.*] – come diceva Fabio Dei qualche tempo fa – è necessario mettere a fuoco quei nodi che, legando i due autori, possono dar luogo a una prospettiva³ sulla società di massa e la cultura popolare che consiste nell’affrontare le questioni legate alla formazione delle espressioni e delle pratiche ordinarie e spontanee, poiché è lì che si accede “alla frattura egemonia/subalternità” [*Ibid.*] di cui parla Gramsci, o, per usare formulazioni più bourdieusiane, alle suddivisioni dominanti/dominati con i rispettivi frazionamenti [Santoro 2014].

Le convergenze possono dunque mostrarsi, ed essere messe alla prova, seguendo la chiave interpretativa delle “dimensioni più profonde della costituzione soggettiva e dell’identità sociale” [Dei 2014, 196], al fine di rintracciare quello spazio epistemologico comune che potrebbe integrare i due studiosi in “un programma di ricerca tutt’altro che esaurito” [ivi, 198], che fa perno sul terreno che lega *habitus* ed *egemonia* e riposa nel *senso comune*, “negli strati più ovvi e banali [...] delle pratiche quotidiane” [*Ibid.*]. Perciò l’opportunità di accogliere questi rilievi,

2. Cfr. Burawoy [2002; 2012]; Wacquant [1992, 218 n55]; Schaffer [1995]; Schubert [2002]; Crehan [2011]; Ciavolella [2017; 2020]; Krishnendu *et alii* [2021]. Di segno differente, poiché inclini a evidenziare anzitutto le comunanze tra i due studiosi, ponendo l’operazione d’integrazione in un’ottica produttiva ed operativa, sono Canclini [1984]; Schaffer [1995]; Jeanpierre [2011]; Jackson [2017]; Keucheyan [2018]; Roger [2021].

3. Per il rilievo e le potenzialità di sviluppo sociologico delle prospettive gramsciane, nonché per una discussione su similitudini, ricezione e influenza nel pensiero di Gramsci delle teorie sociali del proprio tempo, rappresentano un punto di riferimento Badaloni [1969]; Gallino [1969]; Pizzorno [1969]; Paci M. [2013, 79-104]; Filippini [2015].

iniziando un'esplorazione e rilettura congiunta imperniata sui testi, rimanda sì allo scopo d'identificare possibilità di risonanza e interazione, ma è orientata da un obiettivo: provare a vedere se la messa in evidenza e la ricostruzione di legami, comunanze e terreni condivisi possa dar luogo a una riformulazione dei rispettivi dispositivi concettuali dimodoché possano essere impiegati in maniera complementare.

Si interrogheranno alcune specifiche componenti che ruotano attorno all'idea di *egemonia* di Gramsci [Cospito 2021], evidenziando il ricco arcipelago concettuale che le è correlato. Ciò servirà a capire se quest'ultimo possa conferire una particolare implementazione, per quanto riguarda l'agentività [Cospito 2016a], la processualità e la storicità delle dinamiche culturali, al quadro analitico fornito da Bourdieu [per es. Robbins 2008; Schirato, Roberts 2018]; e poi, viceversa, se facendo perno sulla categoria di *habitus* [Sapiro 2001; 2010], per come è inserita all'interno del sistema teorico della prasseologia del sociologo francese [Müller 2006], si possano illuminare dimensioni e traiettorie conoscitive che lo studioso sardo ebbe modo di descrivere o, a volte, per quanto lucidamente, solo di prospettare.

Inoltre, se certamente la pratica di ricerca di Bourdieu si è posta l'obiettivo di offrire una rappresentazione delle dinamiche culturali (distinzione, produzione e riproduzione sociale) nella loro processualità e relazionalità rispetto alle gerarchie sociali, ed entro quelli che chiama *campi* dello spazio sociale, potrebbe sembrare che essa tenda a lasciare in sospenso, pur indicandoli, alcuni risvolti dell'agentività e della capacità simbolica degli agenti sociali – benché siano presenti, di fatto, nelle sue costruzioni teoriche. Ebbene, proprio quello che per *esigenze di oggettivazione* potrebbe sembrare talvolta implicito o inespresso in Bourdieu, ha la capacità di riemergere con maggiore (o nuova) forza grazie all'apporto specifico di Gramsci.

2. *Rapporti con l'ovvio e adesione pratica*

L'*habitus* si può rivelare come strumento analiticamente funzionale per inquadrare quei rapporti di carattere pedagogico a cui l'*egemonia* dà luogo [Baldacci 2017b]. Tale carattere non è da considerare in maniera esigua, come principio

automatico di produzione della subalternità, e meramente attinente a situazioni e meccanismi “specificatamente ‘scolastici’ per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari ‘maturando’ una propria personalità” [Q 10 II, 44]⁴. Questa maturazione “per contatto” di personalità sociali disposizionali, capaci di percepire ciò che “spetta loro”, ha invero origine da un rapporto che esiste “in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito”. In sintesi, “ogni rapporto di ‘egemonia’ è necessariamente un rapporto pedagogico” [*Ibid.*], perché fornisce i principi di definizione dei processi di familiarizzazione circolari (tra strati sociali, epoche e situazioni differenziate) dell’apprendimento e della costituzione corporea della “cultura”, i quali passano dal disciplinamento e dalla formazione delle disposizioni.

Si veda quello che Gramsci scrive a proposito dei principi e delle istituzioni educative, la cui efficacia è misurabile nella capacità di prestarsi a un processo di apprendimento disinteressato, come se non avesse “scopi pratici immediati” [Q 12, 2] pur *incarnandoli*. Tale processo dovrà “essere formativo, anche se ‘istruitivo’”, ovvero sia, “ricco di nozioni concrete” nel senso di una sorta di *istruzione intuitiva*, “non espressamente dichiarata”, di “esperienze logiche, artistiche, psicologiche [...] fatte senza ‘rifletterci su’, senza guardarsi continuamente allo specchio” [*Ibid.*].

Sono sfaccettature, queste, che mettono in luce il nesso *egemonia-senso comune-habitus* che qui si vuol suggerire, perché gli adattamenti e l’apprendimento ai/ dei “modelli” culturali sono “appropriazioni” interne a un senso comune. Dunque l’agire contestuale ad esso appropriato presuppone una “fedeltà” vincolata a, e garantita da, ordini e categorie sociali già in essere nelle istituzioni e nei corpi. Insomma, le dinamiche egemoniche consistono essenzialmente nella formazione e costruzione storica dei soggetti del consenso e dei modi culturali legittimi di praticare la congiuntura in cui si trovano: è così che si strutturano immaginari

4. Per una più rapida e puntuale individuazione all’interno del corpus dei *Quaderni del carcere* sono omissi il numero di pagina dell’edizione presa in considerazione; al suo posto viene indicato il numero del Quaderno [Q] seguito da quello della relativa nota, così come riportati nell’edizione del 1975, a cura di Gerratana V., Torino, Einaudi.

e istituzioni rendendoli riferimento comune per l'azione. Nondimeno, se l'egemonia ci indica che “nella società contemporanea non vi sia funzione che possa prescindere dal *coinvolgimento delle soggettività* (delle ragioni, dei valori, degli interessi, delle sensibilità)” [Burgio 2010, 149], ciò è anche premessa ineliminabile per una capacità di operare nel mondo sociale che altresì lo rinnova, aprendo possibilità di vari modi, gradi, livelli, intensità di ridefinizione e/o riproduzione. E l'*habitus*, proprio nella sua veste di strumento mediatore irriflesso, ma attivo e produttivo di condotte, si può sostanziare con quest'ottica gramsciana per la quale le differenze di classe, la gerarchia sociale e il condizionamento arbitrario dall'“alto” o dall'“esterno” hanno risalto analitico solo a patto che non si tralasci che queste relazioni strutturali non possono porsi al di fuori dell'insopprimibile *riattivazione dell'ovvietà*, rivelando l'impraticabilità del mondo sociale senza un orizzonte esistenziale di riferimento egemonico in/per/contro cui muoversi.

Il fatto che questa operabilità pratica si costituisca attraverso la condivisione-consenso di un piano dell'azione culturale è assonante con la formulazione che Bourdieu utilizza per esplicitare il legame *doxa-habitus*: l'agire sociale, dice, è innervato di un senso pratico irriflesso e incorporato che è necessario per l'adesione alla *doxa* dei campi sociali, dove quest'ultima è in un certo modo accomunabile a “ciò che va da sé” del senso comune gramsciano. Bourdieu parla pertanto di un'“adesione immediata che si instaura nella pratica fra un *habitus* e il campo al quale è accordato”, alla cui base c'è “quella esperienza muta del mondo come ovvio prodotta dal senso pratico” [Bourdieu 1980, 107] che genera quella normalità che, essendo data per scontata, non ha bisogno di formulazione o esplicitazione [Bourdieu 1979, 429; cfr. Bourdieu, Eagleton 1992; Lane 2000, 194-196; Deer 2008, 114-125; Pinto 2020, Muel-Dreyfus 2020].

Il senso pratico si sovrappone così all'“egemonia come pedagogia”, ovvero come riferimento per il costituirsi reciproco di una *seconda natura* (nel corpo) e di un *senso comune* (nel mondo). In particolare, nel momento in cui Bourdieu esplicita che questo senso pratico, in quanto “necessità sociale divenuta natura, convertita in schemi motori e in automatismi corporei, [...] fa sì che le pratiche, in e tramite ciò che in esse resta oscuro agli occhi dei loro produttori e che tradisce i principi trans-soggettivi della loro produzione, siano sensate, cioè abitate da un senso comune” [Bourdieu 1980, 107]; e conclude, chiosando, che è proprio

per il fatto che “gli agenti non sanno mai completamente ciò che fanno che ciò che fanno ha più senso di quanto essi sappiano” [*Ibid.*].

Questa è, in effetti, la sostanza dei processi di raggiungimento di un “clima culturale” comune e praticabile, come scrive Gramsci [Q 10, 44; Q 12, 2]: la compenetrazione tra aspetti irriflessi e riflessi dell'agire. Il *clima culturale* origina infatti dallo sviluppo collettivo di rapporti sociali che permangono come pedagogici in un senso profondo e complesso; e cioè per via dell'inseparabilità dei poli – sostrato formativo e dialettica sociale – di cui si compongono le istanze educative e quelle della socializzazione, le quali si presentano in molteplici campi sociali in cui interessi e posizioni si contrappongono [Baldacci 2017]. Il che significa, oltretutto, che il conformarsi a una concezione del mondo, e a un modo di conoscerlo, i quali si compiono sempre come collettivi, possono pur sempre comportare la possibilità di porsi, contestualmente, più o meno in assonanza o in divergenza col senso comune egemonico.

3. La filologia vivente, o la natura storico-culturale delle contraddizioni e del conformismo

La prospettiva appena delineata si presenta in maniera esemplare quando Gramsci parla di *abitudini di ordine* [Q 1, 158; Q 22, 10] per illustrare con l'ottica dell'egemonia la questione dell'*americanismo e fordismo* [Q 22]. Esse, di fatto, sono tipi di disposizioni incorporate, una *seconda natura* [Q 8, 151; Q 8, 159; Q 12, 2; Q 15, 3; Q16, 12]. La cui creazione, in quel caso storico, è sì legata all'operare di un sistema produttivo dalle manifeste caratteristiche ed esigenze economico politiche (il fordismo), ma deve la propria efficacia dal porsi entro una naturale e concreta cornice di riferimento, e per la pensabilità e per l'organizzazione simbolico-materiale della vita (l'americanismo). Un sistema che quindi segnala la negatività strutturale di un tipo specifico di potere simbolico, il quale pur rivolgendosi alla “costituzione del popolare”, mettendosene al servizio, lo fa a scapito della piena consapevolezza delle classi lavoratrici⁵. Di conseguenza, quella negatività non

5. Essenzialmente l'*americanismo* è un processo egemonico di formazione di una cultura lavorista compatibile col sistema di produzione fordista, la quale si è potuta diffondere a

è intrinseca al potere politico o economico in quanto tale, bensì sorge solo nel momento in cui quest'ultimo cela la propria storicità, le condizioni di possibilità e la costruzione sociale gerarchica-asimmetrica – che comprende la partecipazione passiva delle classi subalterne – come le determinanti effettive che stanno dietro a quella sua *naturalità*, che è esito, in realtà, di lotte per l'egemonia.

Questo nodo tiene stretta la contiguità tra Gramsci e Bourdieu, specialmente prendendo in considerazione il *dominio simbolico* a cui si riferisce il secondo [Bourdieu 1977; 1991; 2015, 110-143]. Poiché se, sostanzialmente, si tratta di una forma di capacità politica che rende indistinguibili “coercizione e consenso” [Bourdieu 1992, 133], essa può essere messa in discussione analizzando le ragioni della sua arbitrarietà, e le condizioni della sua oggettività, attraverso una “rottura epistemologica” che renda visibile la storicità dei meccanismi di naturalizzazione ed essenzializzazione che portano i rapporti sociali essere esperiti come “normali”. Similmente, in Gramsci, l'analisi sociale può risultare in una sterilizzazione dei rapporti di forza solamente attraverso uno studio congiunturale del contesto egemonico della produzione e circolazione culturale, e dei rapporti intellettuali-società / cultura legittima-cultura bassa / maestri-allievi che li informano.

Per il politico Gramsci soprattutto, questo voleva dire perseguire un processo di comprensione della prassi umana in una società di massa tramite una *filologia*

livello popolare (a partire dagli anni Dieci del XX secolo, negli Stati Uniti) poiché le sue logiche e forme politico-pedagogiche intercettavano e, quindi, soddisfacevano le esigenze reali delle classi lavoratrici. L'operare di una logica socio-politica di questo tipo – entro contesti istituzionali, pubblici, privati, aziendali – strutturava una *conformità* (una visione di sé stessi e del mondo) alla portata degli interessi delle suddette classi, che era rispondente nondimeno alle esigenze della produzione e del capitale, su cui fondare l'introduzione del nuovo sistema di organizzazione del lavoro. L'americanismo è stato, per esempio, politica di “alti salari” per ricompensare il disciplinamento, per creare fedeltà aziendale, per costituire un mercato ideale per le proprie merci, per forgiare consumatori con un benessere lavorativo a cui partecipare e aspirare – diminuendo così, inoltre, il tasso di conflittualità. Non si trattava dunque di un'opera di convincimento coercitivo del tutto illusorio, ma della creazione di consenso che si fonda su una “connessione simbolica” e una relazione diretta con le condizioni materiali di esistenza. Gramsci sottolineava, di conseguenza, che l'esigenza egemonica tipica della modernità, che emergeva icasticamente dall'analisi di quel caso storico, era quella di creare/formare un nuovo *tipo umano* [Q 1, 61; Q 15, 74; Q 22, 2] con un suo senso comune.

*vivente*⁶ [cfr. Filippini 2009; De Lutiis 2009] che sottopone a esame storico l'esperienza "naturale" delle strutture sociali e delle categorie culturali. Egli sostiene, difatti, che se vi è una "innovazione fondamentale introdotta dalla filosofia della praxis nella scienza della politica e della storia" [Q 13, 20] (quella propriamente marxiana, nel cui solco epistemologico si pone Gramsci) [Frosini 2004] origina dalla "dimostrazione che non esiste un'astratta 'natura umana' fissa e immutabile" [*Ibid.*], da analizzare in maniera meramente filologico-statica. Tale *natura* non è che un processo di atti umani [Q 10, 54], i quali compongono "l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati" [Q 13, 20] "espressi da diversi gruppi di uomini" [Q 7, 35]: questo è ciò che costituisce "un fatto storico accertabile, entro certi limiti, coi metodi della filologia e della critica" [Q 13, 20].

Da qui la necessità di indagare i processi di "attualizzazione" e "utilizzazione" di categorie culturali con cui si identifica come "naturale" ciò che è "giusto e normale" secondo la nostra attuale coscienza storica" [Q 16, 12]. In sostanza, si tratta di osservare la strutturazione storica del "modo di esprimersi del senso comune". Per esempio, quando viene detto che "una certa abitudine è diventata una 'seconda natura'", va messa a tema la contrapposizione del "concetto di 'naturale'" con "quello di 'artificiale' e 'convenzionale'" a partire da una precisa domanda: "cosa significa 'artificiale' e 'convenzionale' quando è riferito ai fenomeni di massa?". La risposta arriverà da un lavoro minuto e congiunturale di contestualizzazione delle condizioni di produzione da cui essa è potuta sorgere, la cui logica va declinata secondo una direttrice che Gramsci esprime così: "artificiale", "naturale", "convenzionale" "significa semplicemente 'storico', acquisito attraverso lo svolgimento storico" [*Ibid.*].

Ciò implica pure che si dovranno evitare i tentativi di adozione in senso assoluto di tali espressioni per connotare negativamente ciò che queste sono giunte a indicare. Se si cerca, cioè, solo "di dare un senso deterioro" a un fenomeno o una

6. Quest'espressione indica in modo sintetico la formula gramsciana del "passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire, al comprendere, al sapere" [Q 11, 67], la quale valorizza un'impostazione dell'opera intellettuale come gestione di una doppia oscillazione conoscitiva rispetto alle concezioni del senso comune e della cultura popolare: dialogico-comprendente e dialettico-critica. Gramsci cerca di affrontare così la tensione epistemologica tra espressioni soggettive e singolari, e meccanismi strutturali in cui esse sono inserite.

categoria culturale, seppur si arrivi a riconoscerli come penetrati “nella coscienza comune con l’espressione di ‘seconda natura’” [*Ibid.*], risulteranno analisi del tutto non processuali, prive della coscienza della loro complessità di costrutti storici rispondenti a stili di pensiero e forme di vita collettivamente rinegoziati.

Sta qui, del resto, la rilevanza di una ricerca delle relazioni tra senso comune e senso pratico – che rimanda a Bourdieu – così come degli intrecci, delle gradazioni e delle configurazioni tra agire riflessivo e irriflesso, tra conoscenza pratica e conoscenza teorica. “L’uomo attivo di massa – scrive Gramsci – opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma”: presenta una “coscienza contraddittoria” che è, da un lato, “implicita nel suo operare e che [...] lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà”; mentre, dall’altro, è “superficialmente esplicita”, “verbale”. Ereditata dal passato e accolta “senza critica”, essa “riannoda a un gruppo sociale determinato, influisce nella condotta morale, nell’indirizzo della volontà”, ma può arrivare al punto di produrre “uno stato di passività morale e politica” [Q 11, 12].

Il cardine epistemologico è ineludibile, insomma, quand’anche lo scopo che ci si prefigge (come nel caso di Gramsci) è il dispiegamento di una radicale critica filosofica del reale e di una pratica politica rivoluzionaria. E risponde a una questione eminentemente interpretativa e riflessiva delle contraddizioni a vari livelli, il cui carattere è, potremmo dire, di natura etnografica. Occorre infatti comprendere il significato locale che assumono elementi, processi, manifestazioni, produzioni, usi e consumi della cultura e dei modi di vivere e sentire, nel loro essere condivisi e differenziati, per poterne discernere sia i motivi del loro costituirsi come retri e passivi sia le loro potenzialità attive e progressive.

Inoltre, siccome “si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare”, si è sempre – dice Gramsci – “conformisti di un qualche conformismo”. Per cui, la “questione” dirimente è capire di che tipo storico è il conformismo, l’uomo-massa di cui si fa parte”, criticando anche “tutta la filosofia finora esistita” a partire dal fatto che “essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare” [Q 11, 12]. Ciò equivale al provare a raggiungere “coscienza” che la nostra stessa opera conoscitiva critica è parte integrante di questa

“filosofia popolare” o senso comune, e che quindi essa deve porsi come un “‘conosci te stesso’ come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un’infinità di tracce accolte senza beneficio d’inventario” [*Ibid.*].

Facendosi carico di questa riflessività critica, il compito analitico dovrà essere quello di fare un “inventario” di tutto ciò che è accolto “senza beneficio di inventario” [*Ibid.*]; ovvero di ciò che è accettato nella classificazione e divisione egemonica e che si è oggettivato in: strutture corporee/cognitive individuali (il livello bourdieusiano dell’habitus), enti/oggetti/istituzioni storiche-istituzionali, diffuso in discorsi/forme di rappresentazione come “ciò che va da sé” (il livello del senso comune).

4. Egemonia, senso comune, doxa

Torniamo dunque sul senso comune. Esso è simile a una “convinzione”, dice Bourdieu [1992, 60], che consente di “prendere il mondo come ovvio” [ivi, 129] – e cioè alla doxa a cui si deve aderire con l’habitus e che è emanazione di un potere simbolico. Concetto, quest’ultimo, che come già accennato si avvicina a quello di egemonia, ma mantiene una connotazione perlopiù negativa. Esso implica infatti che la percezione e il riconoscimento irriflesso di ordini, categorie, discorsi invalsi equivalga all’accettazione di un dominio gerarchico che sempre si esercita in funzione degli squilibri sociali, poiché la sua “efficacia di presa” riposa proprio nella costituzione di quest’ultimi come “praticamente necessari”, nella loro naturalizzazione come dati di fatto scontati e ordinariamente esperibili.

Tenendo conto di questa concezione dell’esercizio “naturale” del potere simbolicamente costituito, il senso comune gramsciano può essere considerato, come la doxa, contiguo all’habitus ma non equivalente. Non tende intrinsecamente alla sistematicità come l’habitus, e nei *Quaderni* viene definito prevalentemente come confuso, incoerente e disgregato. Cionondimeno rimane “stratificato”, “prodotto storico”, “duraturo”, “concezione del mondo e della vita” [Q 27], e di fatto rimanda a quel “senso di evidenza” che possiede la “comprensione immediata che gli agenti si danno del mondo” [Bourdieu 1997, 163]. Resta quindi un sistema culturale per *sintonizzarsi* con l’egemonia perché ne è il frutto, così come lo è

di altre concezioni susseguitesi nel tempo che hanno fatto presa su determinati gruppi sociali. I quali, poi, continuando a seguire Gramsci, ne fanno una selezione tramite la pratica della situazione storica, in base a esigenze che rimangono in definitiva soggettive, ancorché, inevitabilmente, collocate entro le strutture poste dagli assetti egemonici vigenti con cui istituiscono specifiche relazioni di *subaltermità*.

Ciò riconduce ad un modo di leggere le gerarchie economico-sociali che parte dalla determinazione soggettiva delle loro stesse logiche, dall'attività nei contesti di legittimazione dei loro specifici caratteri di oggettività, non riducendosi mai ad una mera definitoria criticamente ristretta sulla creazione e sull'esercizio del potere.

Così farà anche Bourdieu che, pur lavorando alla demistificazione della doxa, o al riconoscimento del *misconoscimento* (del potere simbolico), rimane prossimo alla concezione gramsciana di senso comune. Poiché la doxa non rappresenta solo una sovrastruttura da eliminare, un semplice prodotto di un dominio mistificante in senso storico e assoluto. Essa è negativa non perché racchiude tutto ciò che bisogna dare per scontato per agire nei campi sociali, ma perché non permette di riconoscere la loro natura storicamente costruita e, in particolare, i rapporti di forza vigenti nei loro specifici caratteri e logiche di misconoscimento che ne fondano l'arbitrarietà e la disegualianza.

In sintesi, il problema del dominio simbolico, così definito, s'impone all'analisi per il fatto che esso non viene riconosciuto come tale perché si presenta come forza di legittimazione legittima e naturalmente egemonica ponendo sé stesso come con-senso e riconoscimento universale dello stato di cose presenti. Non è quindi negativo in quanto forma di potere politico-simbolico, ma perché quel potere, politicamente costituito a livello simbolico, non è "popolare" (o democratico) e consapevole, essendo diffuso come un senso comune passivamente assorbito e da assorbire acriticamente.

Sottolineando in tal senso le traiettorie delle concettualizzazioni di Gramsci e Bourdieu, la discriminante tra esse è da rilevare allora, più propriamente, nell'uso specifico, fatalmente differente, delle rispettive categorie; un impiego operativo che tuttavia non conduce a un'incapacità rappresentativa, né delle une né delle altre. Dominio simbolico e doxa, difatti, sono perlopiù impiegati per esporre

i meccanismi dell'eterodeterminazione sociale. Invece, con l'idea di egemonia, inscindibile dalla dimensione del senso comune, Gramsci è come se provasse a ricomprendere i due termini andandone oltre, essendo i principi egemonici al fulcro della variabilità storica dei processi di strutturazione sociale, della quale ci si può rendere conto solo indagando l'eterogeneità degli interessi e dei posizionamenti, in un campo di forze che si scontrano e si confrontano come nei campi bourdieusiani.

L'egemonia è perciò, più propriamente, *lotta per l'egemonia*, il cui senso significativo è quello di lotta per la definizione dei significati e sulla legittimazione di valori.

Bourdieu, d'altro canto, insiste spesso sulla posta in gioco e sulla dialettica tra posizioni e prese di posizione, tale per cui alcuni gruppi sociali, o loro parti, premono per stabilire orizzonti di valori, schemi di interpretazione della realtà sociale. Similmente a Gramsci, vede che le "lotte" o le "prese di posizione" avvengono nelle forme che il primo chiama *guerre di posizione nella società civile*⁷ [Ciccarelli 2009; Cospito 2004, 81-83; 2016b]. Vale a dire, tramite conquiste provvisorie di alcune posizioni, attraverso disarticolazione e trasformazione di alcuni aspetti istituzionali e normativi, senza che però vi sia una conquista del potere di tipo frontale, una guerra di movimento frontale del tipo "vinci o perdi". L'egemonia può essere concepita pertanto, in un senso simil-bourdieusiano, come insieme di logiche di visione e suddivisione delle relazioni sociali in uno *spazio di posizioni* che essa stessa punta a gestire, connettendo queste relazioni entro una sorta di paradigma di "normalità" delle classificazioni e delle gerarchie sociali. La sua forza paradigmatica, il suo darsi come orizzonte dei principi di riferimento e risoluzione culturale, proviene dal suo imporsi nella pratica, al di là di quanto possa riferirsi ad un piano intenzionale o a un'agenda programmatica di una soggettività politica. Per Gramsci come per Bourdieu questa forza, o potere, dell'egemonia è

7. *Guerra di posizione* è una categoria che segnala la trasformazione storica dei modi di partecipare, agire ed esprimersi in una società di massa, e che Gramsci vede manifestarsi in una diminuzione dell'esigenza di uno scontro politico frontale (*guerra manovrata*), a fronte di un incrementale ampliamento e diversificazione delle possibilità di coinvolgimento nella società civile: nuovi contesti, organismi e associazioni pubbliche e private, pratiche di consumo e partecipazione a oggetti e eventi culturali. È lì che si sta spostando il confronto tra interessi sociali divergenti.

tale proprio perché prende corpo tanto nelle interazioni quotidiane quanto nei rapporti strutturali della società, forgiando ricorsivamente categorie ordinarie che pone come necessarie e legittime, come un linguaggio adatto che serve per affrontare il contesto in cui ci si trova, nella congiuntura in cui ci si trova.

5. *Uno specifico immobilismo*

Proviamo a rinserrare la comparazione tra senso comune e habitus considerando sinteticamente l'impostazione dei contributi di Kate Crehan [2011; 2016], dato che sono quelli che hanno provato a discutere, in maniera un po' più ravvicinata, le compatibilità tra Bourdieu e Gramsci entro questo specifico terreno d'incontro.

Essi sono votati, in buona sostanza, a evidenziare l'irriducibilità di fondo dei due concetti, la quale originerebbe non solo dalla schematicità e dal determinismo che lo strumento bourdieusiano presuppone [Alexander 2001], ma anche dalla sua carenza di dinamicità e di storicità rispetto alla categoria gramsciana [cfr. Steinmetz 2011; 2022; Susca 2021]. Detto altrimenti, per Crehan la tendenza alla sistematicità dell'habitus rispetto alle condizioni di esistenza fa pensare ad una fissità della riproduzione sociale in quanto incastonata nei corpi. Da ciò deriverebbe automaticamente che il cambiamento debba passare da un evento esterno che dialetticamente può portare alla sostituzione di quell'habitus con un altro, ma mai da una mutazione dell'habitus stesso. Tuttavia, Bourdieu sostiene che l'habitus può essere convertito e trasformato, anche radicalmente, forzandone dall'interno l'inerzia. Per far sì che ciò avvenga è cioè sempre necessario far perno su di esso, sulla sua regolare aderenza e omologia alle strutture e alle istituzioni dei campi sociali in cui è sorto e a cui si accorda, cercando anzitutto di perseguire una valorizzazione e/o raggiungimento di tipi e forme di capitale specifici, per provare a imprimere e influire sia sulle regole stesse di adesione ai campi sia sulla strutturazione del proprio sistema disposizionale.

A ogni modo, al di là della legittimità della posizione interpretativa appena evocata, questo caso ci avverte dei rischi che accostamenti di questo genere possono correre, andando a perdere di pertinenza non in ragione di istanze teoretiche,

bensi per questioni d'impostazione comparativa. Le due categorie prese in esame non possono infatti esser ridotte a lemmi singolari, isolati e chiusi in una funzione definitoria, perché, in tal modo, vengono fatte fuoriuscire dalle loro precipue caratteristiche strumentali e potenzialità generative, che esse ricoprono solo a condizione di non far venir meno la loro relazione consustanziale con gli universi teorici da cui emergono.

Di conseguenza, per orientare correttamente l'operazione di dialogo categoriale, è necessario considerare che il senso comune di cui parla Gramsci non ha mordente fuori dalla sua concezione dell'egemonia; e poi, che l'habitus sta a indicare sia una modalità che un livello fondamentale attraverso cui l'egemonia prende corpo, ma solo se inquadrato all'interno dell'intero complesso teorico di Bourdieu, per come è stato ricorsivamente rielaborato nelle sue traiettorie di studio e ricerca. Si noterà, così, che il senso comune ha invero la capacità di assumere alcune funzioni e tendenze di durevolezza e trasferibilità dell'habitus – rispondenti a identità e strutture sociali – le quali danno luogo a una stratificazione e suddivisione in stili e concezioni di vita che si differenziano in base alle condizioni materiali di esistenza. Altresì, senso comune e habitus ineriscono entrambi a un senso pratico contestuale che si forma a partire dalla dimensione incorporata della struttura sociale.

L'habitus risulta pertanto connesso – sebbene non corrispondente – al senso comune gramsciano, poiché è da intendersi, analogamente, come “concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio” [Q 11, 13]. Inoltre, la sua pertinenza è analitico-interpretativa esattamente come la categoria gramsciana di senso comune; il quale, proprio rivelandosi come “sedimentazione” che ogni corrente sociale di pensiero lascia, può essere assunto, per dirlo con Gramsci, come “documento della sua effettualità storica” [Q 24, 4], ovvero, come risorsa d'analisi in virtù della sua capacità di produrre effetti storici.

Il nodo sociologico e il rilievo euristico di tali constatazioni sono insomma da ricercarsi in ciò che queste tendenze storiche individuabili presso il senso comune indicano in quanto *tipi* di “concezione” e “conformismo” [Q 7, 12; Q 8, 52; Q 9, 23; Q 11, 12; Q 13, 7; Q 14, 61; Q 15, 74]. Infatti *ogni strato sociale ha un suo senso comune*, che rimane sempre tutto da esplorare e che è indeterminabile

a priori per via della sua processualità ed eterogeneità. La disposizione del senso comune al radicamento duraturo e diffuso, irriflesso e incorporato, non lo rende mai ridicibile, dunque, a “una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio”. Al contrario, “si presenta in forme innumerevoli: il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia” [Q 11, 13].

Ciò che conta nella definizione e nella categoria interpretativa di senso comune è perciò quello di essere “comune” e nient’affatto unico e univoco [Baratta 2007, 134-137]; e non solo in quanto sorta di ethos diffuso (perlopiù irriflesso) presente in forme diverse in “ogni strato sociale” [Q 24, 4], ma anche in quanto forma “processuale”, continuamente strutturantesi in un continuum tra riproduzione e trasformazione:

non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il “senso comune” è il folclore della filosofia e sta sempre di mezzo tra il folclore vero e proprio (cioè come è comunemente inteso) e la filosofia, la scienza, l’economia degli scienziati. Il senso comune crea il futuro folclore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo tempo e luogo [*Ibid.*].

Tali considerazioni valgono – e Crehan nella sua comparazione elude proprio questi aspetti – anche per l’habitus. A maggior ragione per il fatto che ha, come accade per il termine senso comune nell’uso dei *Quaderni*, una funzione referenziale di tipo eminentemente relazionale e mediatrice, che si chiarisce nell’essere preposto per un impiego interpretativo e operativo. Di fatto serve come strumento per rilevare le necessarie coerenze e tendenze egemoniche delle disposizioni, pur senza tralasciarne variabilità, adattabilità, trasformabilità e, dunque, capacità generativa e strutturante; andando a rifuggire, in tal modo, qualsiasi meccanicismo deterministico e, in maniera simile a Gramsci, collocando al centro della strutturazione sociale l’azione produttrice degli agenti sociali [Wacquant 2015].

Le disposizioni alla pratica (degli habitus) sono insomma intrinseche alla trasformazione storica, ne sono il fulcro e non un impedimento, perché la loro operatività di tipo culturale fonda la capacità di azione. Proprio questa loro ten-

denza a ricorrere non esisterebbe se non vi fosse la necessità di farne un ricorso situazionale e strategico il quale, pertanto, non può determinare né identiche riproduzioni, né esatte trasformazioni.

Questa storicità degli habitus è specificatamente analitica, e li rende difficili “da pensare [...] finché si resta rinchiusi nelle alternative ordinarie [...] del determinismo e della libertà, del condizionamento e della creatività, della coscienza e dell'inconscio o dell'individuo e della società” [Bourdieu 1980, 87]. Con l'habitus si cerca di cogliere quella “capacità infinita di generare in tutta libertà (controllata) dei prodotti – pensieri, percezioni, espressioni, azioni – che hanno sempre per limite le condizioni storicamente e socialmente situate della sua produzione”. La dimensione che esso indica – di mediazione tra presente, passato e futuro, e tra fedeltà e tradimento strutturale – supera tanto la concezione di “una creazione di imprevedibile novità tanto quanto una semplice riproduzione meccanica dei condizionamenti iniziali” [ivi, 88]. Perché laddove le strutture si riproducono, di fatto si trasformano, visto che prendono corpo nelle articolazioni di una dialettica tra *posizionamenti-disposizioni* che è irriducibile ad un accordo lineare perfetto: “gli habitus cambiano continuamente in funzione delle nuove esperienze. Le disposizioni sono sottoposte ad una sorta di revisione permanente [...] e si caratterizzano per una combinazione di costanza e di variazione” [Bourdieu 1997, 169].

Il sociologo francese, del resto, ha affermato esplicitamente che “a seconda degli stimoli e della struttura del campo, lo stesso habitus può generare pratiche diverse, o anche opposte” [Bourdieu 1992, 101], arrivando persino a chiarire come l'habitus non sia “né necessariamente adeguato, né necessariamente coerente” perché acquisisce dinamicamente vari “gradi di integrazione” [Bourdieu 1997, 168].

Alla luce di ciò, a dispetto della differenziazione che Crehan [2011] vuol marcare tra senso comune e habitus, la sistematicità delle disposizioni di cui riferisce Bourdieu per connotare quest'ultimo è una qualità che non distanzia tale nozione da quella di un *senso comune legato all'egemonia*, sebbene caratterizzato più volte come agglomerato eterogeneo e incoerente di idee e concezioni [Q 11, 13; Q 24, 4; Q 27, 1]. Poiché anch'esso fa riferimento allo statuto delle capacità individuali e collettive per poter partecipare ed essere inseriti nella pratica intersoggettiva

della realtà sociale e ai processi di formazione di un “clima culturale”. È qui, in effetti, che risiede la *natura reiteratamente costruita* (cultura) dell’habitus in quanto storia incorporata e ri-attuata attraverso la pratica ordinaria dei campi, dei quali attiva quei nodi nevralgici che servono sia per la riproduzione delle forme culturali e degli ordini sociali, ma anche per il cambiamento e la trasformazione del senso comune e dell’egemonia a cui si lega.

In sostanza, riproduzione e trasformazione non avvengono né alternativamente, né tantomeno tramite desideri emancipatori o pulsioni soggettive isolate, ma esattamente dentro le articolazioni, nei punti, nelle relazioni contestuali che danno vita e corpo all’habitus stesso. Cioè, all’interno di strutture, norme, istituzioni sociali che necessitano di essere continuamente riconosciute, conosciute e costruite come tali in maniera con-sensuale (egemonica), e sempre entro dinamiche negoziali e conflittuali di interessi e idee. Bourdieu, quindi, tiene sì a definire ciò che permette la socializzazione nei campi come tendenza degli agenti sociali di una certa classe sociale a corrispondere con le posizioni che i *campi* prevedono – vale a dire, anche a quelle rappresentazioni culturali che la struttura sociale egemonica contempla. Tuttavia, il quadro non finisce qui, perché con le prese di posizione che dentro il gioco debbono essere fatte (*illusio*), gli habitus possono non andare a coincidere esattamente con le posizioni. Ecco allora che il gioco sociale è un movimento continuo di forze dalle possibilità contrastanti che possono dar luogo a lotte e negoziazioni [cfr. Bourdieu 1979, 478-487; 1980, 189-221; 1992, 72-76; 1997, 191-197] per la definizione, appropriazione, contestazione del tipo o del valore di quel capitale necessario a ricoprire determinate posizioni.

Oltretutto, il carattere durevole degli habitus rende evidente, come si è visto, la loro storicità, non la loro eternità; e rinvia, semmai, alla capacità egemonica di attivazione di una legittimazione culturale e di un consenso su concezioni e modalità di interpretazione che sembra vadano da sé, allineandosi così ancor di più all’intendimento gramsciano relativo al senso comune.

Un senso comune di cui si potrebbe trovare un tratto discriminante, rispetto allo strumento interpretativo dell’habitus, per via del fatto che esso definisce, piuttosto, l’insieme dei contenuti a cui l’habitus ha contribuito, a cui aderisce e che produce, i quali possono assumere prendere forme eterogenee, incoerenti, asistematiche, o dipendenti da frammenti di diversa derivazione egemonica.

Cionondimeno, i loro punti di contatto e di (parziale) sovrapposizione rimangono netti per via dell'intrinseca storicità con cui definiscono i meccanismi di "coerenza all'egemonia". La *comunanza* del senso comune e la *continuità* dell'habitus rispondono, difatti, alla necessità dell'egemonia di produrre specifiche identità e continuità che le sono proprie, tenendo insieme le diversità, le gerarchie, le asimmetrie, forgiando legami esterni e interni tra idee, pratiche, strati sociali e istituzioni. Le loro tendenze alla staticità e al sincronismo fanno parte di una dinamicità storica di cui essi sono indicatori di uno *specifico immobilismo*, che è prodotto e produttore dell'egemonia nelle sue forme vigenti.

Seguendo proprio Bourdieu possiamo aggiungere, infine, che la *sincronicità* non è altro che un effetto inevitabile della costruzione epistemica e dell'oggettualizzazione dalle quali la ricerca non può esimersi, dovendo operare sulla realtà dinamica e sfuggente del sociale e della storia [Bourdieu 1994, 81-87].

6. Distinzioni e presupposti per un'interazione tra habitus, doxa e senso comune

Sulla scorta delle riflessioni sin qui svolte, è possibile sostenere che l'egemonia si realizza nel "senso pratico" di Bourdieu incarnandosi come "natura" costruita culturalmente e concretizzandosi in un senso comune eterogeneo.

Questa (ri)definizione può essere compiuta tramite l'integrazione di ciò che l'habitus riunisce e indica: un "sistema di disposizioni" e potenzialità apprese e prodotte, poiché produttrici di storia, che si rivelano sempre "rispetto ad una situazione determinata" [Bourdieu 1992, 100].

Gli habitus si manifestano in un confronto storico necessario dei soggetti "portatori" con lo scorrere e con la varietà di eventi e processi entro cui questi ultimi sono situati. Esattamente in tal senso, essi sono *portati* ad essere incessantemente modificati dalle nuove esperienze e, allo stesso modo, ad essere generatori a loro volta di insiemi di esperienze pratiche che – pur rispondendo ad una posizione nella gerarchia sociale e, quindi, rivelando una logica strutturale, si manifestano persino come diverse, irrelate, divergenti tra loro. L'habitus, in tal modo, va a indicare un certo tipo di non riducibilità dei presupposti socio-culturali a un'eteronomia assoluta e alla riproduzione, sempre uguale a sé stessa, degli as-

setti storico-sociali. Per questo, tale concetto può essere pensato come capacità di costruzione intersoggettiva di un orizzonte culturale risultante da rapporti di forza e lotte simbolico-materiali, il quale rimane, allo stesso tempo, un necessario *presupposto da porre*, da (ri)costituire e (ri)attivare egemonicamente [Gatto 2018].

Il senso comune può allora essere visto come conseguenza degli habitus che retroagisce sulla formazione degli habitus stessi che a loro volta lo modificano. Certamente, Gramsci si focalizza in particolar modo sulla dimensione sociale pubblica-partecipativa degli usi culturali, delle pratiche ed espressioni soggettive, perché è lì che il senso comune prende forma. L'habitus, invece, pur originandosi socialmente, si situa al livello soggettivo delle disposizioni, delle posture e delle modalità di agire irriflesse nella/per realtà sociale. Si potrebbe affermare che gli habitus costituiscono la realtà sociale, ma solo in quanto contenuti in corpi, mentre con Gramsci il senso comune è diffuso come un immaginario o come una cosmologia simbolica a cui si attinge perché vi siamo immersi e attraversati.

Tuttavia, detto ciò, rimane altrettanto vero che il senso comune si può incorporare e divenire seconda natura, cioè cultura naturalizzata che appare come habitus. Quest'ultimo è, appunto, dimensione sociale fatta privata tanto quanto dimensione personale fatta sociale, ed è parte (o dimensione, appunto) di quella cultura intesa in senso plurimo e stratificato che sta al fulcro dell'egemonia del senso comune di Gramsci. Ciò sta a significare che l'esistenza di molteplicità di discorsi, risorse e conoscenze – anche discordanti – all'interno del senso comune di una determinata egemonia rappresenta possibilità e varietà d'uso simbolico intrecciate, accomunate o legate in vario modo, le quali rimandano a modalità di agire e significare inseparabili dal contesto geografico e dal fluire temporale, al cui fulcro rimane sempre il corpo fisico e mentale, il soggetto in quanto prodotto storico. Questa consapevolezza marxiana, ripresa e sviluppata in senso culturale da Gramsci, vede insomma il soggetto (collettivo, individuale) come elemento necessario per produrre, riprodurre e cambiare la società. In tal senso, la società e il soggetto sono frutto dell'impresa continua dell'attività umana e risultano dunque fra loro inseparabili.

Attraverso la lente dell'habitus, Bourdieu individua precisamente il lato corporeo e cognitivo-irriflesso di questi processi di soggettivazione. Laddove Gramsci, in maniera diversa ma complementare, non scinde neanche analiticamente (né

politicamente) l'intreccio tra dimensione pubblica e privata, e tra aspetti riflessi ed irriflessi delle pratiche e delle espressioni, poiché li ritiene consustanziali. Seguendolo, potremmo di conseguenza sostenere che se dell'habitus si adottasse una connotazione ristretta esclusivamente alle disposizioni per agire in quanto corporee, esso risulterebbe più vicino, da quel lato, al concetto di seconda natura, cioè natura culturalmente costruita o cultura fatta natura. Il lato strutturale ed istituzionale dell'habitus rimane, in effetti, perlopiù interno alla cognizione, mentre per Gramsci, come già ripetuto, il senso comune non può che darsi come una sorta di groviglio di concezioni del mondo che dipendono e derivano dall'egemonia nel suo senso ampio dei *Quaderni*; e cioè, culturale e politico, pubblico e privato, senza distinzioni o legami di sovradeterminazione o dipendenza tra queste sfere – anzitutto perché esse sono informate da una visione economicistica e borghese che le classifica e crea distinzioni da par suo.

Ora, avendo puntualizzato i punti di adiacenza (e parziale non aderenza) tra senso comune e habitus, è inevitabile riapprossimarci al termine bourdieusiano di doxa, che dovrebbe apparire meno assimilabile nella sua interezza al senso comune.

Infatti, sebbene la doxa sia ciò che è “dato per scontato”, essa rimane una rappresentazione passiva, e risulta priva di quelle fonti per un'iniziativa eterodossa e subalterna a cui può dar luogo, al contrario, ciò che Gramsci chiama il *nucleo di buon senso* dentro il senso comune [Cospito 2018].

Se la doxa, quindi, è ciò che costituisce la base esperienziale primaria dell'oggettività dei limiti pratici della propria posizione nell'ordine sociale, e se va a informare un senso pratico implicito di questi limiti, quel che più conta tuttavia è che essa comporta un loro *peculiare oblio*. Rende invero possibile “un'adesione ai rapporti di ordine che, proprio perché stanno in modo indisciungibile alla base del mondo reale e del mondo pensato, vengono accettati come se fossero scontati” [Bourdieu 1979, 463]. E se la sua forza sta esattamente nel necessitare un'azione attiva di conoscenza “che fa intervenire dei principi di costruzione esterni all'oggetto costruito, colto nella sua immediatezza”, non racchiude “in sé la padronanza di questi principi e del loro rapporto con l'ordine reale che riproducono”, perciò risulta a tutti gli effetti “un atto di disconoscimento che comporta la forma più piena di riconoscimento dell'ordine sociale” [*Ibid.*]. La doxa è allora,

in fondo, sempre il discorso accettato come tale, convenzionale e sostanzialmente implicito, che i campi sociali producono e a cui bisogna far riferimento o aderire con l'habitus. Di campo sociale in campo sociale, è la convinzione, la credenza, il sistema di discorsi, ai quali accordarsi per partecipare al gioco dei campi [cfr. Bourdieu 1992, 68].

Per queste ragioni l'habitus (tendente alla riattivazione/messa in atto delle classificazioni) risulta collocabile tra senso comune (diffuso e dunque eterogeneo) e doxa (diffusa e dunque omogenea). Habitus che, essendo disposizione pratica (cognitiva, incorporata), riesce a inquadrare esattamente il livello *molecolare* della costruzione sociale [Q 8, 195; Q 15, 9; Q 22, 1; cfr. Ragazzini 2002; Forenza 2013], lì dove Gramsci situa *seconda natura* e *abitudini d'ordine* [cfr. *supra*, Cap. 3].

7. Conclusione: la dimensione dell'habitus e del senso comune come livello privilegiato degli intrecci egemonico-subalterno

Si è visto che quando Gramsci utilizza il lemma egemonia fa riferimento alla costruzione sociale e ai metodi di formazione e sviluppo della legittimazione del linguaggio culturale e politico, vedendone i relativi processi come innescati dall'azione degli uomini con lotte sul significato, con guerre di posizione al livello della società civile. Conseguentemente, un'azione, un movimento, un fenomeno è egemonico nel momento in cui assume la capacità di *prodursi come tale producendo subalternità*: assumendo l'iniziativa per legittimarsi ed essere legittimato come oggettivamente inevitabile, come un dato di fatto di cui non si può fare a meno per pensare e praticare sé stessi e le proprie differenti condizioni e contesti di esistenza.

Il consenso sulle forme possibili d'intelligibilità della propria realtà è allora tanto più profondo quanto più la sfera dei principi egemonici diventa vincolo stilistico del pensiero, paradigma definitorio di chi e cosa si può vedere/dire, o non vedere/non dire, e soprattutto di come e da chi può essere detto e fatto. Strutture, orizzonti e cosmologie culturali, norme linguistiche e sintattiche sociali, per poter essere egemoniche, debbono quindi avere e/o acquisire un potere di radicamento, e tendere a un loro proprio modo di riproduzione o di durevolezza che resiste alle modificazioni modificandosi esso stesso. L'egemonia è tale se è pro-

teiforme, se possiede la capacità di relazionarsi, declinarsi costantemente rispetto ai soggetti che la costituiscono (e che da essa sono costituiti), i quali la alimentano “semplicemente” facendone parte.

È questa la matrice pedagogica [cfr. *supra*, Cap. 2] di quelle modalità molecolari attraverso cui l'egemonia s'interiorizza, le quali non possono che trovare realizzazione soprattutto al livello della socializzazione ordinaria, nella quotidianità e nelle abitudini, ovvero, attraverso la frequentazione di contesti d'interazione in cui le norme sociali vigono come ordine a cui irriflessivamente si deve far riferimento per stare nel gioco sociale. Solo così l'egemonia diviene la cornice generativa comune delle relazioni, e pure della distribuzione di potenzialità, risorse e capacità di percezione, azione e affermazione. È in tal senso che essa conferisce forma e logica a un terreno variabile di forze, tendenze, lotte, le quali danno luogo a un intreccio tra produzione e fruizione culturale soggettiva, e tra cultura legittimata/dominante e cultura subalterna/dominata: quel terreno che poi ci permette di vedere habitus di classe stratificati, differenziati, complessi, talvolta scissi [Bourdieu 2002].

Il legame dimensionale dei modi di riproduzione reciproca tra stratificazione sociale e simbolica, così inteso, ci mostra che il livello nel quale l'egemonia si rileva – in quanto paradigma di presa culturale, di con-senso e di adesione – è quello dell'habitus. Principio unificatore, nelle ricerche empiriche di Bourdieu se ne riscontra un uso, in un certo senso, simil gramsciano: al servizio di una tensione euristica verso l'omologia strutturale, e cioè di una ricerca delle corrispondenze tra struttura sociale (diseguaglianze di classe) e struttura culturale (gerarchia dei gusti), mostrando sempre, contemporaneamente, che il nodo di comprensione delle differenziazioni e delle stratificazioni sociali passa dal fatto che esse si producono senza essere necessariamente il “prodotto di una ricerca di differenza” [Bourdieu 1992, 70].

In conclusione, tratteggiando la scia di questo intreccio prospettico sul mondo sociale, passando attraverso Gramsci fino Bourdieu (e viceversa), siamo giunti in un terreno teorico all'interno del quale se le strutture egemoniche investono i soggetti, essi saranno sempre in grado di riarticolare le cesure egemonico-subalterno costituite “dall'alto” o “dall'esterno”, ed esattamente passando per dei limiti strutturali, dei sistemi di forze e di posizioni sociali: sarà pertanto necessario sondare quest'ultimi, cercando di comprendere i modi contestuali e i significati emici che contribuiscono a strutturarli.

Proprio in quest'ottica relazionale, l'habitus si riafferma come uno strumento calzante; sia perché le disposizioni sono sempre relative al campo e al capitale disponibile, sia perché si “gioca al gioco” sociale con una “competenza” che s'incarna nella pratica della cultura. Ciò significa che è solo entro traiettorie soggettive inserite nella dialettica costante fra soggettività e strutture sociali che si può arrivare a modificare l'habitus e revisionarlo; ma questo è anche il motivo per cui l'habitus non può essere caratterizzato come abitudine in senso passivo o negativo e neanche in senso attivo o positivo.

Lo stesso Bourdieu, nel definire la *violenza simbolica*, presuppone la “complicità” e l’“adesione” a sostegno della strutturazione sociale dominante come parte di un'ineludibile capacità agentiva dei soggetti. Al di là del fatto che gli habitus possano servire a riprodurre un ordine più diseguale e gerarchico oppure il suo contrario, il fondamento per un “teoria realista del dominio” [Bourdieu 1992, 130] è infatti capire i meccanismi di adesione, consenso e socializzazione partendo dal punto di vista di coloro che prendono il mondo come “ovvio” e lo trovano “naturale [...], sia perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo”, sia perché “contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina” [ivi, 129].

Il concetto di habitus, in sintesi, è proficuamente critico-descrittivo una volta che se ne serve per cogliere come il suo livello corporeo-pratico è tanto *ciò di cui si è presi*, tanto quanto *ciò con cui si ha capacità di presa* sul mondo sociale, con cui si riesce a viverlo. La presa di coscienza e la messa in discussione della produzione simbolica della società, per questo motivo, anche ammettendo che esse non possano avvenire perché bloccate dal proprio habitus di classe [Crehan 2011, 277-281; 2016, 43-58], non possono aver corso se non *passando per l'habitus* [Bourdieu 1992, 123] in quanto strumento di adeguata adesione pratica ai giochi dei campi sociali.

Questo non implica appiattimento ed eteronomia, bensì la sempre aperta possibilità di operare nella pratica una “rivoluzione simbolica”, che solo rompendo “l'immediata concordanza tra strutture incorporate e strutture oggettive” può mettere “in discussione i fondamenti della produzione e della riproduzione del capitale simbolico” [ivi, 135].

Riferimenti bibliografici

Alexander J.C.

2001, *La realtà della riduzione: la sintesi fallita di Pierre Bourdieu*, Quaderni di teoria sociale, 1, pp. 143-195.

Badaloni N.

1969, *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, pp. 73-80.

Baldacci M.

2017a, *Oltre la subalterità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.

2017b, *Bourdieu, l'habitus e il problema del sostrato formativo*, in Susca E. (a cura di), *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 199-208.

Baratta G.

2007, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma.

Bourdieu P.

1972, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnografia cabila*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.

1977, *Sur le pouvoir symbolique*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, vol. 32, n. 3, 1977, p. 405-411.

1979, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 1983.

1980, *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005.

1991, *Langage et pouvoir symbolique*, Édition du Seuil, Parigi.

1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Wacquant L. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino.

1994, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995.

1997, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.

2002, *Bal des célibataires*, Édition du Seuil, Parigi.

2015, *Corso al College de France 1981-1983, La logica della ricerca sociale. Sociologia generale vol. I*, Mimesis, Milano.

Bourdieu P., Eagleton T.

1992, *Doxa and Common Life*, New Left Review, n. 191, pp. 111-121.

Burawoy M.

2002, *Gramsci Meets Bourdieu*, in Burawoy M., Holdt K. (a cura di), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University Press, Johannesburg, pp. 51-67.

2012, *The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, *Sociology*, 46, 2, pp. 187-206.

Burgio A.

2008, *Il nodo dell'egemonia in Gramsci. Appunti sulla struttura plurale di un concetto*, in d'Orsi A. (a cura di), *Egemonie*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, pp. 253-271.

Canclini N. G.

1984, *Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular*, Nueva Sociedad, 71, pp. 69-78.

Ciavolella R.

2017, *Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne*, *International Gramsci Journal*, 2 (3), pp. 174-207.

2020, *Les deux Gramsci de l'anthropologie politique, Condition humaine, Conditions politique*. *Revue internationale d'anthropologie politique*, 1 (2020).

Cospito G.

2004, *Egemonia*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 74-92.

2016a, *Agency e responsabilità alla luce della filosofia della praxis gramsciana*, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 3-2016, pp. 161-176.

2016b, *Egemonialegemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima)*, *International Gramsci Journal*, 2 (1), pp. 49-88.

2018, *Senso comune/buon senso*, *Materialismo Storico*, n.2/2018 (vol. V), pp. 73-97.

2021, *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*, il Mulino, Bologna.

Crehan K.

2011, *Gramsci's Concept of Common Sense: A Useful Concept for Anthropologists?*, *Journal of Modern Italian Studies*, 16, 2, pp. 273-287.

2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and Its Narratives*, Duke University Press, Durham-London.

Deer C.

2008, *Doxa*, in Grenfell M. (a cura di) *Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London-New York, pp. 114-125.

Dei F.

2014, *Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1/2014, pp. 192-198.

De Lutiis L.

2009, *Filologia e filologia vivente*, in Liguori G. (a cura di), *Dizionario gramsciano*, Carocci, Roma.

Filippini M.

2009, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, *Scienza & Politica*, xxi, pp. 89-103.

2015, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Carocci, Roma.

Forenza E.

2012, *Nuovo senso comune e filosofia della praxis*, in Durante L., Liguori G., *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Carocci, Roma.

2013, *Il Gramsci "molecolare" di Giacomo Debenedetti: il problema politico dell'auto-biografia*, *Historia Magistra*, 12, pp. 123-136.

Frosini F.

2004, *Filosofia della praxis*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 93-111.

Gallino L.

1969, *Gramsci e le scienze sociali*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, pp. 81-108.

- Gatto M.,
2018, *Essere gramsciani oggi. Cultura, disciplina, mediazione e nuovo senso comune*, in P. Desogus, M. Cangiano, M. Gatto, L. Mari (a cura di), *Il presente di Gramsci. Letteratura e ideologia oggi*, Galaad, Giulianova, pp. 13-59.
- Gramsci A.
1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, Gerratana V. (a cura di), Einaudi, Torino.
- Jackson, R. P.
2017, *On Bourdieu and Gramsci*, Gramsciana. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci, 2 [1], pp. 141-176.
- Jeanpierre L.
2011, *Bourdieu ou Gramsci? Une fausse alternative pour les études culturelles et l'analyse des nationalismes littéraires*, in Casanova P. (a cura di), *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*, Raisons d'agir, Parigi, pp. 73-95.
- Keucheyan R.
2018, *Gramsci, Bourdieu et les Cultural studies: hypothèses autour d'une constellation*, Actuel Marx, 2018/2 (n. 64), pp. 194-207.
- Krishnendu G., Wadekar S., Majumdar S., Patnaik A. K.
2021, *Common Sense, Habitus, and Social Imaginary: Case Studies from India*, Economic & Political Weekly, Vol.56 (26/27).
- Lane J. F.
2000, *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, Londra, Pluto Press.
- Muel-Dreyfus F.
2020, *Adhésion*, in Sapiro G., *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Parigi.
- Müller H.-P.
2006, *Action et structure. La praxéologie de Pierre Bourdieu*, in Müller H.-P., Sintomer Y. (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, La Découverte, Parigi, pp. 47-62.

Paci M.

2013, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna.

Pinto L.

2020, *Doxa*, in Sapiro G. (a cura di), *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Parigi.

Pizzorno A.

1969, *Sul metodo di Gramsci. Dalla storiografia alla scienza politica*, in Aa. Vv. (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, pp. 109-126.

Ragazzini D.

2002, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti-Honegger, Bergamo.

Robbins D.

2008, *Theory of Practice*, in Grenfell M. (a cura di), *Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, Londra-New York, pp. 26-41.

Roger A.

2021, *Bourdieu and the study of capitalism: Looking for the political structures of accumulation*, *European Journal of Social Theory*, 24(2), pp. 264-284.

Santoro M.

2014, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1/2014, pp. 5-20.

Sapiro G.

2001, *Pourquoi Le Monde Va-t-Il de Soi? De La Phénoménologie à La Théorie de l'“habitus”*, *Études Sartriennes*, n. 8 (2001), pp. 165-186.

2010, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, in Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 85-108.

Schaffer S. E.

1995, *Hegemony and the Habitus: Gramsci, Bourdieu and James Scott on the Problem of Resistance*, *Research and Society*, 8, pp. 29-53.

Schirato T., Roberts M.

2018, *Bourdieu. A Critical Introduction*, Routledge, Londra-New York.

Schubert J. D.

2002, *Defending Multiculturalism: From Hegemony to Symbolic Violence*, *American Behavioral Scientist*, 45(7), pp. 1088-1102.

Steinmetz G.

2011, *Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology*, *Cultural Sociology*, 2011, 5(1), pp. 45-66.

2022, *The Algerian origins of Bourdieu's concepts and his rejection of social reproductionism*, *Rassegna italiana di sociologia*, 2/2022, pp. 323-348.

Susca E.

2021, *Tempo e temporalità in Bourdieu*, *Quaderni di teoria sociale*, 2, 2021, pp. 63-89.

Wacquant L.

1992, *Introduzione*, in Bourdieu P., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Wacquant L. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 13-39.

2015, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, *ANUAC*, Vol. 4, n. 2, dicembre 2015, pp. 67-77.

Matteo Puoti è attualmente dottorando di ricerca in Metodologia delle Scienze sociali presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca sociale dell'Università di Roma La Sapienza. I suoi principali interessi di ricerca si collocano tra l'analisi concettuale, la storia e lo sviluppo delle teorie sociali e della cultura.

GIULIA SALZANO

Enzo Paci e le scienze sociali

Abstract: Enzo Paci has played a crucial role in the spread of the phenomenological thought in Italy, developing its themes in a constant dialogue with other fields of knowledge. The present article intends to explore the comparison that the Italian philosopher has initiated with the social sciences, with the aim of investigating affinities and divergences that characterize different but complementary ways of questioning the intersubjective dimension. To this purpose, the text will proceed by reconstructing, first, the points of Paci's thought in which such a comparison is, more or less explicitly, articulated. Then the links that connect the phenomenological perspectives to the sociological ones will be deepened through the comparison of Paci's positions with Alfred Schütz's phenomenologically oriented sociology. This will open the field to a reflection on the theme of empathy which, being located at the crossroads of sociology and phenomenology, allows us to pursue the path of the interdisciplinary dialogue traced by Paci.

Keywords: Enzo Paci; phenomenological sociology; empathy.

1. Introduzione

Lo sviluppo del pensiero fenomenologico in Italia è strettamente legato a un nome in particolare: quello del filosofo marchigiano Enzo Paci. Sebbene si debba al suo maestro, Antonio Banfi, l'aver "importato" alcuni testi e temi cari a Edmund Husserl, cogliendo con «miracoloso» acume le potenzialità della fenomenologia nonostante disponesse di un accesso limitato alle fonti del filosofo di Proßnitz [Paci in Zecchi 2005, 32], fu Paci a curare personalmente e a incoraggiare la traduzione e pubblicazione di molte opere husserliane, introducendo sulla scena del dibattito filosofico italiano il lessico e gli interessi della fenomenologia. Tuttavia, la corposa produzione filosofica di Paci non si limita a fungere da mera cassa di risonanza del pensiero di Husserl, nella misura in cui mira a infonderle nuova linfa vitale, valorizzandone la portata innovativa e il carattere di incisiva pratica filosofica che domanda di essere costantemente esercitata, allenata, e, per certi versi, anche reinventata.

Questo proposito che anima l'approccio paciano alla fenomenologia trova realizzazione nel fitto dialogo che il filosofo italiano ha imbastito con altri ambiti disciplinari, tanto scientifici quanto artistici, mosso dalla convinzione secondo la quale la fenomenologia, in quanto *filosofia prima* [cfr. Husserl (1923-24) 2007], avrebbe avuto futuro soltanto tenendo fede al proprio costitutivo carattere paradossale, ovvero quello di un pensiero che si vuole, a un tempo, scienza del fondamento ultimo e dell'eterno inizio. In tal modo la fenomenologia rinunciava a sistematizzarsi e a irregimentare la propria ambizione fondativa entro la forma di un sapere preliminare concluso, da assumere una volta per tutte per poi essere superato e archiviato. Si potrebbe pertanto dire che, grazie a Paci, la nascita della fenomenologia in Italia sia la storia di una ri-nascita, di una trasformazione del pensiero di Husserl che si avvale del confronto con altri saperi per attecchire e al tempo stesso rinnovarsi, rinverdendo le proprie istanze fondative e il senso intimo di un pensiero che si presenta come una postura filosofica piuttosto che come una dottrina. Il dinamismo dell'approccio paciano alla fenomenologia spiega perché in Italia lo sviluppo della filosofia husserliana, che caratterizzò la seconda metà del secolo scorso, si sia confrontato fin da subito con le scienze sociali, ambito che in quegli stessi anni era in pieno fermento, attraversato da intensi dibattiti relativi alla specificità del proprio statuto epistemologico e al corredo concettuale e metodologico da dover adottare.

In queste pagine si tenterà di ripercorrere l'itinerario filosofico di Paci evidenziando i punti più o meno espliciti del suo confronto con la sociologia, in modo da mettere in luce come il nascente campo delle scienze sociali abbia rappresentato un interlocutore privilegiato per la fenomenologia italiana, grazie al quale poter non solo testare potenzialità e limiti della proposta husserliana di una fondazione fenomenologica delle scienze, ma anche alimentare l'indagine fenomenologica su questioni di comune interesse quali la genesi delle formazioni di senso, l'intersoggettività e la costituzione di un sapere oggettivo. Tutti temi che, non a caso, assumono piena centralità nell'economia del pensiero paciano.

2. Verso una filosofia del senso: l'approdo alla fenomenologia

Sebbene Paci venga spesso descritto dai suoi allievi come un pensatore asistemico [Cappuccio 2005, Zecchi 2005, Sini 2015] per l'eclettismo del suo orizzonte di interessi e per il rifiuto di aderire a una concezione chiusa della filosofia a favore di una *praxis* filosofica *in fieri* e dialogante, è possibile ravvisare nelle sue riflessioni una pulsione ordinatrice volta a integrare aspetti e lasciti dei principali movimenti filosofici attraversati nel corso del suo itinerario speculativo. Il pensiero paciano viene, infatti, solitamente ripartito in fasi: il neokantismo di ascendenza banfiana degli esordi, l'adesione all'esistenzialismo nella sua torsione positiva, il relazionismo della maturità, il "ritorno a Husserl", l'innesto tra marxismo e fenomenologia. Benché la produzione di Paci si presti a una tale scansione, è possibile scorgere al suo interno un avanzare a *zig zag* fedele, anche in questo, al procedere husserliano e al carattere stratificato delle sue analisi fenomenologiche, le quali tendono a rimettere in discussione il precipitato di riflessioni precedenti sulla scorta di nuovi stimoli e sfide speculative, nel tentativo di garantire coerenza e organicità interna a un pensiero che si rinnova *immer wieder* [Husserl (1900-13) 1968, 282].

Quello fenomenologico, o meglio quello del ritorno a Husserl verso la fine degli anni Cinquanta, non rappresenta un semplice stadio del pensiero di Paci, bensì l'orizzonte in cui vanno ad articolarsi diversi orientamenti di pensiero. In esso, infatti, alcuni temi cari al marxismo e all'esistenzialismo, quali la finitudine, il consumo, l'entropia, il bisogno, possono trovare il proprio senso inscrivendosi in un quadro teleologico. È proprio questa istanza di tutela e valorizzazione del senso a spingere Paci verso la fenomenologia, ravvisando in essa la proposta filosofica più adeguata a rispondere a tali esigenze di carattere epistemologico ed etico. Per il filosofo marchigiano la fenomenologia ha infatti il merito di compiere «il miracolo di non separare la ragione e la vita, la teorizzazione e la sensibilità» [Paci 1965, 174], e di mettere in luce la centralità della correlazione tra soggetto e oggetto, *ego* e *alter ego*, fatticità ed essenza, ovvero di quei "vincoli" [cfr. De Monticelli 2018] che si fanno garanti di sensatezza e per cui l'essere umano si riscopre, secondo l'espressione di Saint-Exupéry, un «nodo di relazioni» [Merleau-Ponty (1945) 2003, 581].

L'intenzionalità, vero e proprio nucleo della riflessione fenomenologica, rappresenta il contrassegno a priori della coscienza, la quale coglie il suo oggetto in una molteplicità di aspetti, prospettive, “adombramenti”, sintetizzati in un'unità di senso. Da qui il configurarsi di una prospettiva gnoseologica in grado di superare il dualismo tra idealismo ed empirismo, focalizzandosi sulle strutture essenziali dell'esperienza stessa, mediante l'indagine delle operazioni intenzionali della coscienza [Husserl, (1913) 2002]. In quest'ottica il relazionismo paciano trova la propria cornice teorica, rispondendo all'esigenza etica di far fronte all'asfittico positivismo scienziato da un lato e al relativismo scettico dall'altro. In Paci riecheggia l'ideale dell'intellettuale inteso come «funzionario dell'umanità» promosso da Husserl in tempo di crisi [Husserl (1954) 2015, 53]. Una crisi, quella denunciata dal padre della fenomenologia, che non riguarda solo le scienze europee ma si configura come crisi stessa dell'Europa, dell'Occidente, di un'umanità «franata in se stessa» [ivi, 51]. Quest'ultima, tuttavia, è sempre passibile di un “rinnovamento” [Husserl (1922-24) 1999], o per meglio dire di una ripresa di sé, che dipende dalla capacità di riacquisire il senso dei propri vissuti, delle formazioni di significato oggettivate, scienze comprese, e della propria vita in quanto attività intenzionale sempre fungente e indissolubilmente intersoggettiva. *L'époché* e la riduzione trascendentale, strumenti del repertorio husserliano che sembrerebbero condurre verso uno spinto idealismo, vengono valorizzate da Paci quali indispensabili mezzi per cogliere l'intelaiatura di senso che sottende la trama del mondano, portandone a chiarificazione i processi costitutivi, al fine di reindirizzare l'analisi dal costituito al processo di costituzione, focalizzandosi sulla correlazione stessa tra costituente e costituito. La messa tra parentesi della tesi dell'esistenza del mondo, proposta da Husserl, è dunque da leggersi, coerentemente alla formazione da matematico del padre della fenomenologia, non come un'operazione volta a rimuovere ma a dedurre, a giustificare quanto sospeso, facendo del mondo l'argomento della funzione trascendentale. Parimenti la riduzione trascendentale non suggerisce una sottrazione quanto, più letteralmente, un *riconducimento* alla genesi del senso.

A tali strumenti, che Paci assume da Husserl quali mezzi per spogliarsi dei paraocchi [Husserl (1952), 620; (1954) 2015, 235] del senso comune e degli specialismi scientifici che occultano il mondo della vita (*Lebenswelt*), si associano i concetti

che scaturiscono dall'analisi della sfera precategoriale, antepredicativa dell'esperienza, i quali ben si confanno alle riflessioni del Paci esistenzialista interessato al tema del tempo, dell'affezione, dell'entropia¹, e al problema dell'alienazione, intesa proprio come crisi del senso dell'umano nelle forme della reificazione, della tecnica, del capitalismo. Da qui l'intersezione della descrizione delle sfere passive del vissuto operata dalla fenomenologia con le analisi marxiane volte a "ricondurre" concetti svuotati di senso o reificati alle sottese operazioni umane da cui hanno origine. Da questo punto di vista la fenomenologia, in quanto filosofia del senso [Ricoeur 2004, 202], acquisisce per Paci un prezioso potenziale critico. L'insistenza sulle nozioni di sedimentazione e riattivazione, fondate sulla descrizione fenomenologica della coscienza interna del tempo, ovvero della sintesi temporale ritentivo-protentiva [Husserl (1893-1917) 1969, 2016], non si limita a «svelare il peso del passato, ma permette un campo di scelte di possibilità» [Paci 1961 207]. Così facendo possono essere portati alla luce significati dormienti intesi non come semplici portati conoscitivi latenti, ma come orizzonti di verità da poter dischiudere e verso cui tendere, tematizzandone nuovi aspetti costitutivi. Ecco che l'irreversibilità del tempo, lasciato della fase esistenzialistica, trova il proprio *pendant* teorico nell'analisi fenomenologica della struttura temporale, promuovendo così una filosofia progettuale inscritta entro l'orizzonte teleologico dell'asintotica realizzazione dell'*eidōs* [Paci 1973]. Con questo equipaggiamento critico la fenomenologia può assumere la fisionomia di un'«analisi disoccultante» [Paci, 1963a, 463] in grado di intercettare la vocazione "delatrice" della sociologia [Cerulo 2022].

3. *Un fenomenologo perfettamente sui generis*

Come accennato in apertura, in Paci la figura dell'iniziatore e dell'innovatore della fenomenologia nel panorama filosofico e culturale italiano vengono a coinci-

1. Interessante ricordare che l'altra voce eminente del panorama fenomenologico italiano, Aldo Masullo, i cui studi pionieristici su Husserl in Italia sono contemporanei a quelli paciani, abbia preso le mosse dagli stessi nuclei tematici presenti nel pensiero husserliano per elaborare una propria originale interpretazione, e in parte un superamento, della fenomenologia. Cfr. A. Masullo, *ParticITÀ e indifferenza*, Genova, ilmelangolo, 2003.

dere. Egli sembra infatti incarnare l'*eidōs* del fenomenologo attento a valorizzare e riabilitare gli aspetti più soffocati dell'esperienza e a individuare possibili inciampi della riflessione husserliana, aprendo così l'atteggiamento fenomenologico a nuovi sviluppi pur in continuità con le istanze del padre della fenomenologia. Paci figura tra gli intellettuali che si sono maggiormente spesi per la restituzione di un Husserl rinnovato alla luce della consultazione di alcuni manoscritti inediti custoditi presso l'Archivio Husserl di Lovanio, andando così oltre incrostazioni interpretative tendenti a classificarlo come ultimo portavoce del pensiero idealistico. Come sottolinea Pier Aldo Rovatti: «[...] nessuno in Italia [...] ha avuto la capacità di rendere così “viva” la fenomenologia, di attraversare il continente degli inediti per rivolgere uno sguardo alle isole edite e rintracciare in Husserl il *telos* di una riflessione razionale [...]» [Rovatti 1961, XIV].

L'originalità del pensiero paciano si contiene a stento nelle forme canoniche delle trattazioni sistematiche, nelle monografie, e trova invece voce in configurazioni più congeniali all'intrinseca vitalità del suo approccio alla fenomenologia, come quella del diario [Paci 2021], testimone di una quotidianità letta in chiave fenomenologica e di una pratica fenomenologica esercitata giorno per giorno, nel costante commercio con il mondo e con gli altri, o ancora quella agile e congiunturale del saggio che caratterizza il fitto *corpus* di articoli pubblicati sulla rivista «aut aut», spesso nati dal confronto diretto con intellettuali afferenti ad altre discipline. Sono proprio le pagine del *Diario* a restituire il *pathos* con cui Paci si relaziona al pensiero di Husserl, come dichiarato in una nota datata 7 aprile 1960 in cui egli descrive il corpo a corpo, o meglio il suo stesso farsi corpo, con il testo husserliano:

Sono completamente preso dallo slancio dell'analisi husserliana. Le cose mi si mutano tra le mani, il mondo rivela volti nuovi, prima mai visti. Io stesso mi trasformo, mi faccio un altro. E tuttavia c'è in tutto ciò qualcosa che non controllo: un'affinità profonda, una *Einfühlung* tra me e questi manoscritti, che è poi *Einfühlung* tra me e Husserl che ritorna vivo, in un modo che mi stupisce e un po' mi spaura. [ivi, 96].

Nel *Diario* si esprime compiutamente la voracità della lettura e del confronto con il lascito husserliano che appare paradigmatica di quel *sentire* fenomenologico, di quel dar carne ai concetti che accompagnano l'intero sviluppo del pen-

siero di Paci. Un sentire grazie al quale il filosofo giunge a interpretare l'*Eclisse* di Antonioni in termini di dissolvimento della *Paarung* [Paci, Malaguti 2011], ovvero di quell'associazione appaiante che Husserl pone alla base dell'esperienza empatica, o a leggere la poesia di Ungaretti «fenomenologicamente» perché non avrebbe potuto fare altrimenti «o non sarebbe stato sincero» [Paci, Ungaretti 1972, 19], così come avviene anche per l'*Ulisse* di Joyce (Paci 2021, 107). Organo di questo “sentire fenomenologico” diventa la rivista «*aut aut*», fondata nella sua casa milanese in via Soperga 54. Il nome, dalla forte eco kierkegaardiana, strizza l'occhio all'esistenzialismo di cui Paci fu tra i principali esponenti italiani. L'editoriale in cui vengono definiti scopi e premesse della rivista, spiegando la scelta del nome, sembra però racchiudere elementi caratteristici della fase più propriamente fenomenologica dello sviluppo del pensiero paciano e dell'orientamento della rivista stessa. L'appello a scegliere, a prendere posizione tra civiltà e barbarie con cui Paci esplicita l'*aut aut*, scagliandosi contro un pensiero inaridito dal positivismo o degradato in forme di nichilismo, fa largo a una riflessione che, non configurandosi come un possesso della verità, si vuole possibile e relazionale, facendosi strada sulle macerie dei grandi sistemi di pensiero [Paci 1951]. La rivista nacque in un periodo antecedente rispetto a quello che viene indentificato come il “ritorno a Husserl”, contestuale all'arrivo alla Statale di Milano, tuttavia, negli anni, si realizzò in essa l'ambizione paciana della costituzione di un'enciclopedia fenomenologica. Quest'ultima è da intendere non come un *corpus* di voci sistematizzate, ma come un cantiere sempre aperto, in sviluppo, espressione di quello *Streben* filosofico orientato a una visione d'insieme, a uno sguardo relazionale, dialogante, opposto a specialismi tendenti a irreggimentare le discipline entro forme inaridite, svuotate del proprio senso. In quest'ottica la fondazione della rivista «*aut aut*» assume valore paradigmatico, vera e propria fucina di un pensiero vivente attraverso cui prende forma quel tentativo di «influenzare la cultura e la filosofia italiana con la fenomenologia» [Paci 2021, 75]. Tale proposito non induce però il filosofo a indossare le vesti dell'«intellettuale totale» [Bourdieu 2002] capace di prestarsi a più ambiti, muovendosi con perfetta disinvoltura nella piena cognizione del proprio ruolo, quanto a consacrare il proprio sforzo speculativo alla formazione di un crocevia tra i saperi, dilettrandosi spesso a dar vita a connessioni insolite, eterodosse, ma indubbiamente proficue. Particolarmente

calzante è l'immagine offerta da Massimiliano Cappuccio [2005, 7] di una fenomenologia, quella paciana, concepita come una «metodologia da impugnare», da maneggiare nel quotidiano, da brandire in ambito epistemologico contro forme insterilite di sapere. Lontana dall'ordinare e definire, l'enciclopedia fenomenologica [Paci 1973] getta ponti tra forme culturali e filosofiche distanti senza però annullarne «l'irriducibile, reciproca alterità» [Cappuccio 2005, 7], sul modello dell'*Einfühlung*, caratterizzata dal “sentire” un'analogia nel rispetto dell'irremovibile differenza. Una fenomenologia che diventa quindi militanza non solo per l'aggancio al marxismo che caratterizza la particolare torsione paciana del pensiero husserliano, ma perché viene appunto fatta vivere nelle pratiche culturali, accademiche, personali e politiche. Emblematica, in tal senso, la testimonianza di Renato Marazza di quelle «strane ed affascinanti conferenze» [Sardi 2005, 8] tenutesi con gli operai della Pirelli su fenomenologia e marxismo, o delle discussioni nate all'università e conclusesi nei chiostri, nei bar milanesi, nella sua casa in via Soperga.

4. *Paci e le scienze sociali: una ricostruzione storica*

La prorompentezza del pensiero paciano, che sembra assumere i tratti di un vero e proprio “attivismo fenomenologico”, non mancò di investire anche il campo delle scienze sociali, dando vita a un confronto tra ambiti spesso riluttanti al dialogo. Nel 1951 Merleau-Ponty aveva descritto il rapporto tra sociologia e filosofia, opposte e concordi solo nella delimitazione delle reciproche frontiere, come caratterizzato da un clima da guerra fredda, condizione che evitava sì ogni forma di scontro ma anche ogni possibilità di incontro [Merleau-Ponty 2015]. Agli occhi del filosofo del relazionismo tale ripartizione, o meglio spartizione territoriale delle arie di pertinenza delle due discipline, doveva risultare improficua, ritendendo necessario superarla in nome della realizzazione dell'enciclopedia fenomenologica.

Il primo contatto di Paci con la sociologia risale agli anni Cinquanta, in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana del saggio weberiano, estratto da *Economia e società, La città* [Weber (1922) 1950] di cui il filosofo curò l'introdu-

zione. Ripercorrendo l'impianto concettuale weberiano, Paci ravvisava nell'idealtipo uno strumento congeniale all'analisi fenomenologica della realtà grazie alla sua peculiare capacità di cogliere e valorizzare la tensione tra finitudini (gruppi sociali, individui) e trascendenza. Il fenomenologo non poté che spendere parole di ammirazione per la capacità tutta weberiana di tenere insieme l'oggettività scientifica e l'attenzione rivolta al soggetto che permea la sociologia comprendente, tensione che l'autore vedeva compendiata nelle ultime parole che Weber avrebbe pronunciato: «La lotta per la verità è il destino dell'esistenza temporale» [ivi, 13].

L'opportunità di sviluppare un tentativo di dialogo più strutturato fu invece offerta dal convegno bolognese del 1954, "Filosofia e sociologia", in cui Paci tenne un intervento dal titolo *Appunti per i rapporti tra filosofia, scienza empirica e sociologia* [Paci 1954]. In tale riflessione appare chiara la fiducia che il nostro filosofo riponeva nel potenziale critico e nella capacità di apertura di possibilità celate che caratterizzano l'articolazione dei tre ambiti richiamati. Dal suo punto di vista, il confronto con le scienze empiriche consente la comprensione dei condizionamenti del pensiero filosofico, permettendogli di ritornare sui propri passi e di mantenere la sua pratica attiva, operante.

Fu ovviamente «aut aut», luogo di sperimentazioni, innesti e incursioni fenomenologiche, a costituire il palcoscenico del dibattito più serrato con la sociologia. Il confronto fu inaugurato da una recensione del 1962 di Emilio Renzi del testo di Franco Ferrarotti *Sociologia come partecipazione* [1961], nella quale veniva accolta con entusiasmo la proposta di Ferrarotti di una «sociologia del vivente» intesa come «formulazione conoscitiva che deve instaurarsi in un costante partecipare umano», in un concreto sforzo intersoggettivo, contro la natura «aporetica sistematica» dell'approccio positivista tendente, invece, a «fissare il proprio tema di indagine: l'uomo come oggetto tra gli oggetti» [ivi, 12]. Secondo Renzi l'atteggiamento critico di Ferrarotti era mosso dal timore di un occultamento della realtà dietro l'*Ideenkleid*, ovvero il vestito di idee con cui le scienze finiscono per ammantare il mondo della vita [cfr. Husserl 2015, 83]. In tale tentativo d'interpretazione fenomenologica della proposta di una sociologia come partecipazione, appariva emblematico l'appello di Ferrarotti a rivolgere lo «sguardo sul mondo umano, vedendolo per ciò che è nelle cose stesse» [Ferrarotti 1961,

12], affermazione in cui sembrava riecheggiare il celeberrimo adagio husserliano: «*Zurück den sachen selbst*» [Husserl (1913) 1968, 271]². Superando l'idea di una separazione netta tra soggetto attivo (la scienziata o lo scienziato sociale) e soggetto passivo (il soggetto dell'indagine), Ferrarotti proponeva una fondamentale accettazione dell'alterità dell'altro quale principio di un percorso di co-ricerca costitutivamente intersoggettivo e, dunque, condiviso [Ferrarotti 1961, 21]. Tale approccio dovette colpire nel segno la sensibilità fenomenologica della redazione di «aut aut», che in queste parole non poteva non sentir risuonare i motivi della *Quinta meditazione cartesiana* [Husserl 1931, 1960] nella quale Husserl sviluppa la propria riflessione in merito al tema dell'esperienza dell'altro.

Il richiamo a una sociologia vivente, l'invito a fuoriuscire da una sociologia gravida di presupposti occultati, offrivano una solida base per un'intersezione con la fenomenologia, che Paci non esitò a cogliere [cfr. Paci 1962b]. Nello stesso anno, il numero 71 della rivista ospitava lo scritto paciano *Per una sociologia intenzionale* [Paci 1962a], nel quale è possibile ravvisare due temi centrali della fenomenologia paciana: da un lato il risuonare del monito della *Crisi*, ovvero l'esigenza di non smarrire il senso delle scienze nell'astrattismo del pensiero categoriale, facendo invece emergere e rinverdendo le radici che affondano nel precategoriale, nella *Lebenswelt*; dall'altro l'ibridazione con il marxismo, la possibilità di rintracciare già in Marx una “sociologia vivente”, fenomenologica, capace di leggere il valore di scambio come forma fenomenica, come un caratteristico modo di presentarsi del valore, da cui ricavare il senso più profondo e occultato di prodotto del lavoro umano, delineando così un'archeologia del senso che scava entro forme feticizzate. A tale proposta di una “sociologia intenzionale” rispose prontamente Pietro Rossi sulle pagine dei «Quaderni di Sociologia» [Rossi, 1963] polemizzando con l'identificazione paciana dell'obiettività della scienza con l'alienazione, e ciò allo scopo di difendere la scientificità dell'oggettività quale garanzia contro quella stessa mistificazione che Paci attribuiva al positivismo. Rossi identificava piuttosto nelle stesse considerazioni paciane il rischio di perdita della propria autonomia scienti-

2. In una lettera indirizzata a Paci, pubblicata poi sulle pagine di «aut aut», Ferrarotti si disse in verità «estraneo» all'influenza del pensiero di Husserl, non avendo incrociato i suoi scritti nel proprio itinerario intellettuale, ma, al tempo stesso, a sua volta colpito dalla convergenza tra la propria proposta sociologica e l'approccio fenomenologico. Cfr. F. Ferrarotti, *A proposito di sociologia e fenomenologia*, in «aut aut», 1962, n. 72, pp. 505-507.

fica e, dunque, del proprio senso da parte della sociologia. Alle critiche mosse da Rossi, Paci rispose richiamandosi nuovamente a Weber, autore emblematico della compatibilità tra prospettiva soggettiva e scientificità, rilanciando l'idea di una «fondazione fenomenologica che permetta di analizzare le operazioni che spiegano le origini delle categorie» [Paci 1963b]. Impossibile non leggere in tali parole il proposito di un innesto della sociologia comprendente di matrice weberiana sulla fenomenologia promosso da Alfred Schütz, grande assente della riflessione paciana attorno alle scienze sociali con il quale – come si vedrà a breve – il fenomenologo italiano avrebbe trovato numerose affinità e punti di contatto. Nella sua risposta a Rossi, Paci sottolineava che la fenomenologia non intendeva interferire nelle scienze sociali o questionarne la scientificità, ma avanzare la propria vocazione di tutela del senso in linea con quella postura che Merleau-Ponty definirebbe di «vigilanza» [Merleau-Ponty 2015, 134], al di qua dei processi di reificazione e oggettivazione, con l'obiettivo di indagare la costituzione della realtà in rapporto alle operazioni intersoggettive della coscienza intenzionale. Prospettiva che di lì a poco, Paci avrebbe sviluppato nella prefazione alla terza edizione italiana della *Crisi* [Husserl 2015], nella quale viene affermato:

[...] la fenomenologia non è qualcosa che si aggiunge alle scienze o alle tecniche o alla letteratura o alla poesia. È, invece, ciò di cui attività pratica, letteratura, scienze e filosofia, sentono in sé come una mancanza. Prima ancora di capire che cos'è la fenomenologia, sia che venga combattuta o accettata, scienze, lettere, arti e politica, la ritrovano in sé come una presa di coscienza. [Paci 1968, 23].

La strada indicata da Paci è quindi quella di un'analisi fenomenologica dell'intersoggettività, attenta ai rischi che si annidano nelle logiche astraenti e generalizzanti. A tal proposito, egli ritiene necessario scavare oltre la definizione weberiana di agire sociale, quale attività «riferita secondo il senso soggettivamente intenzionato di colui che agisce al comportamento di altri, co-determinato nel suo decorso da questo riferimento dotato di senso» [Weber (1904) 2003, 17], portando a chiarificazione fenomenologica il senso della nozione stessa di alterità. In estrema sintesi: «la sociologia c'è perché c'è il soggetto e ci sono gli altri, è sempre il problema della quinta meditazione» [Paci 1963b, 10], da qui l'esigenza di ritornare a riflettere sul modo di esperire l'altro. In quest'ottica la fenomenologia, intesa da Paci come analisi di-

socculante, può essere utile per far emergere gli impliciti dei sistemi scientifici, la struttura essenziale dell'esperienza, i significati costituenti, sedimentati, dormienti, facendoci riscoprire quali esseri sempre operanti nel mondo e intersoggettivamente connessi. Paci sembra quindi riportare in auge la questione diltheyana di una comprensione empatica [cfr. Dilthey (1868-82) 1954] che superi l'identificazione con la semplice suggestione emotiva andandola a integrare con la profonda indagine fenomenologica dell'esperienza dell'alterità. Così facendo l'empatia può configurarsi come un concreto strumento di comprensione utile alla ricerca sociologica, come rivendicato proprio da Ferrarotti nel rilanciare il modello della "sociologia come partecipazione" nei termini di «empatia creatrice» [Ferrarotti 2011].

5. *Il confronto mancato con Alfred Schütz*

Questo *excursus* nel pensiero paciano induce a interrogarsi sulla possibilità di sviluppare ulteriormente le indicazioni del filosofo inerenti al rapporto tra fenomenologia e scienze sociali. Tale traiettoria non può esimersi dal confronto con il padre della sociologia fenomenologica, Alfred Schütz. Sebbene si riscontrino numerose affinità tra i due studiosi, nelle riflessioni più marcatamente sociologiche di Paci non vi è traccia degli scritti del pensatore austriaco. Quest'ultimo fu introdotto al pubblico italiano soltanto nel 1974, da Enzo Melandri, anch'egli fenomenologo e studioso di Husserl, su richiesta di Ilse Schütz, vedova del sociologo viennese la quale svolse un ruolo fondamentale nella diffusione editoriale e intellettuale dei lavori schütziani.

Schütz, interlocutore ideale per il dialogo interdisciplinare promosso e sostenuto da Paci, sfuggì dunque all'attenta opera di scandaglio delle frontiere del pensiero fenomenologico condotta dal filosofo italiano con l'intento di intercettare stimoli e spunti che, pur gravitando sempre entro l'orbita della filosofia di Husserl, aprissero il campo d'analisi ad altri ambiti di ricerca. Tale contingenza ci priva, quindi, di un confronto che avrebbe sicuramente stimolato il clima di crisi e rinnovamento che, come abbiamo visto, caratterizzava in quegli anni tanto l'ambito fenomenologico quanto quello sociologico, lasciando così spazio solo a ipotesi e speculazioni nel tentativo di mettere a tema tale comparazione.

Il primo punto di convergenza tra i due autori può essere individuato nel comune timore nutrito nei confronti di uno smarrimento del senso nei processi di astrazione e categorizzazione che caratterizzano il costituirsi del sapere scientifico, timore che spinge entrambi a rivolgersi alla fenomenologia quale «scienza rigorosa» [Husserl (1910/1911), 2005] capace di portare a chiarificazione le strutture significative e di affrontare il problema della fondazione dei saperi scientifici e delle categorie che essi adoperano, soffermandosi sull'esplicitazione di quelli che Schütz definiva «presupposti taciti» [Schütz (1932), 2018, 20] delle scienze. Difficilmente il progetto schütziano finalizzato a «riprendere alle radici, a partire dai fatti basilari della vita della coscienza i problemi delle scienze sociali» [ivi, 12] non sarebbe stato accolto con favore da un pensatore come Paci. Inoltre, nelle rispettive analisi, i due autori si misurano con il tempo, fenomeno fondamentale e fondante, vero e proprio lineamento costitutivo della vita di ogni coscienza, a cui occorre ritornare attraverso quell'essenziale operazione di scavo archeologico del senso propria del metodo fenomenologico. La sintesi temporale diventa per i due pensatori la base fondamentale per il costituirsi di un'azione sensata che si sviluppa grazie alla polarizzazione tra possibilità latenti che emergono dal passato e scenari futuri di realizzazione che radicano nello stesso orizzonte di senso, riattivabile a ogni nuova esperienza. Se Schütz pone la tensione retensivo-protensiva a fondamento della progettualità che identifica il senso intrinseco di ogni azione nell'atteggiamento naturale [Schütz (1945) 1979, 200-202], in Paci tale sintesi si trova alla base della riflessione sul *telos* dell'agire umano che trova compimento nella *praxis* politica, orientata alla realizzazione di una comunità civile [Paci 1973, 65], di una società di soggetti scevri da rapporti reificanti e alienanti [ivi, 41]. È il tempo quindi a conferire un orizzonte di sensatezza all'esistenza umana; di contro, nel tempo che scioglie i rapporti tra passato e presente come quello del canto delle sirene evocato da Paci [Paci 2021, 74], o delle subitanee “visitazioni” del futuro da parte di Tiresia analizzate da Schütz [Schütz (1959), 2013], non vi è sintesi, non vi è possibilità d'azione, non vi è, in definitiva, vera e propria umanità.

Tuttavia, al di là di tali punti di continuità, ai fini della nostra indagine appare interessante mettere in tensione le prospettive dei due pensatori, in quanto, pur partendo dalle medesime istanze e orientandosi all'interno dell'orizzonte speculativo della fenomenologia, il sociologo interessato alla fenomenologia e il

fenomenologo attento alla sociologia paiono mettere a fuoco elementi differenti della filosofia di Husserl per sviluppare il proprio dialogo con le scienze sociali. Schütz non nasconde la propria idiosincrasia nei confronti della nozione stessa di *Einfühlung*, elemento portante dell'architettura paciana di una fenomenologia sociale, ritenendola vaga e dalla natura poco chiara [cfr. Schütz 2018, 385]. Egli si distanzia nettamente dalla riflessione husserliana contenuta nella *Quinta Meditazione cartesiana* [Husserl (1931) 2002], nella quale il padre della fenomenologia analizza l'intersoggettività a partire dalla riduzione "al più proprio", opponendo alla via lunga della fondazione trascendentale dell'intersoggettività quella breve dell'ontologia del mondo della vita. Diversamente da Husserl, Schütz assume l'intersoggettività quale dato primario del mondo della vita che scaturisce dall'evidenza della co-appartenenza e della co-dipendenza ontologica all'alterità, la quale trova manifestazione nel vincolo filiale³. Se per Schütz la fondazione trascendentale dell'intersoggettività rappresenta un terreno scivoloso, e il concetto di *Einfühlung* appare problematico, per i poco chiari rinvii alle dinamiche associative - analogiche ma non inferenziali - a cui rimanda [Schütz (1957) 2021], in essi Paci individua, invece, campo fertile per maturare le riflessioni sul sociale. Per il filosofo marchigiano l'empatia costituisce la porta d'accesso, o meglio il fenomeno di risveglio di un'intersoggettività sempre fungente, di una comunità intermonadica di coscienze co-costituenti il mondo, entro cui si delineano varie forme e gradi di comunità sociale [cfr. Paci 1973, 114]. L'esperienza dell'*alter* diventa pertanto il fenomeno costitutivo mediante cui, per variazione ed astrazione, indagare le diverse formazioni intersoggettive.

Tuttavia, lo scarto esistente tra l'analisi fenomenologica di Paci e l'ontologia del mondo della vita schütziana non sancisce il consumarsi di uno strappo definitivo tra le prospettive dei due autori, le quali possono comunque essere messe a confronto in un'ottica di reciproca influenza e di complementarità. Anche per Schütz, l'«atteggiamento rivolto a un tu» [Schütz (1932) 2018, 264], inteso come esperienza antepredicativa dell'alterità, costituisce il primo tassello dell'analisi

3. «E dal momento in cui gli esseri umani nascono da una madre e non sono preparati in una storta, l'esperienza dell'esistenza di altri esseri umani e del significato delle loro azioni è certamente la prima e la più originaria osservazione fatta dall'uomo». A. Schütz, *Formazioni di concetti e teorie*, in *Saggi sociologici*, cit. p. 57.

della costituzione del mondo sociale. In esso il sociologo sembra traslare molte riflessioni guadagnate in ambito ridotto nell'analisi trascendentale husserliana⁴, in particolare l'esperienza di una prospettiva decentrata sul mondo, del mio essere "come se fossi là", veicolata, per trasferimento appercettivo, dalla percezione del corpo vivo (*Leib*) dell'altro [Husserl (1931) 1960, 172]. Tale snodo del pensiero husserliano sembra infatti confluire nella tesi dell'interscambiabilità dei punti di vista tematizzata da Schütz [1979, 288], attraverso la quale il sociologo ha modo di indagare non soltanto le dinamiche interazionali, ma soprattutto il costituirsi di un mondo comune. A partire dall'atteggiamento rivolto a un tu può delinarsi la «relazione nella forma del noi» [ivi 265], relazione caratterizzata dalla coesistenza spazio-temporale di due soggetti, i quali si presentano l'uno all'altro in carne e ossa, nella vivacità espressiva della propria corporeità. Il costituirsi di un *noi* nella contemporaneità e nell'intersezione delle rispettive durate interne dei soggetti implicati, approfondito da Schütz, sembra chiamare in causa la natura reversibile del vissuto empatico, tema caro a Paci, il quale tenta di restituire tale caratteristica adoperando il termine «reciproco introsentirsi» [Paci 1961, 107]. Mediante l'uso di tale espressione, il filosofo italiano intende mettere in luce alcuni impliciti dell'analisi trascendentale dell'*Einfühlung* compiuta da Husserl. Quest'ultimo, infatti, insistendo su come l'empatia non si configuri come semplice esperienza dell'altro, ma dell'altro in quanto *alter ego*, altra potenzialità intenzionale, altra coscienza costituente incarnata, lascia emergere le implicazioni del soggetto empaticizzante stesso nell'incontro con l'alterità, il quale vede risvegliarsi possibilità latenti che rinviano al suo essere a sua volta una coscienza intenzionale, patica e cognitiva, passiva e attiva, esposta all'altro. In quest'ottica, piuttosto che tradursi in un'irenica identificazione o in una fusione emotiva, l'empatia si pone a un livello più fondativo, come dischiusura di uno spazio di relazione che anticipa e rende possibile l'innescarsi di differenti tipologie e forme di interazione [cfr. Boella 2018, 8-12].

4. Schütz valorizza l'apporto delle scoperte fenomenologiche all'ambito delle scienze positive ritenendo che «tutto ciò che è sottoposto a riduzione conserva la sua validità dopo il ritorno all'atteggiamento naturale del mondo della vita». A. Schütz, *Husserl e il problema dell'intersoggettività* (1957), Brescia, Morcelliana, 2021, p. 79.

Nei due autori l'esperienza dell'altro, l'atteggiamento rivolto a un tu, o a un'altrità non ancora elevata a un *tu* [cfr. Meindl, Léon, Zahavi 2020], assurge a modello paradigmatico mediante il quale comprendere le dinamiche intersoggettive, dinamiche che in Schütz si inscrivono in una configurazione geografica articolata in mondo dei consociati (*Umwelt*), dei contemporanei (*Mitwelt*), dei predecessori (*Vorwelt*) e dei successori (*Folgewelt*), caratterizzati da gradi di crescente anonimato e mediazione. Tale prospettiva consente ai due autori di collocare l'analisi del soggetto e del suo agire dotato di senso entro una rete di relazioni più o meno dirette caratterizzate dalla trasmissione di tradizioni, di uno *stock* di conoscenze, di modelli e schemi interpretativi e di orientamento. In quest'ottica anche il linguaggio viene letto da Paci alla luce del fenomeno empatico. Esso, infatti, ha il proprio corpo (*Sprachleib*), pertanto l'interazione immediata permette, come evidenziato da Schütz, di accedere con maggior vivacità alla vita coscienziale dell'altro grazie all'esperienza diretta del farsi del suo agire e alla percezione dei tratti che assume il suo corpo vivo linguistico: l'inflessione della voce, il timbro, la fermezza, il tono, il suo modo di appropriarsi delle parole, di abitarle, di infonderle nuova vita nell'interazione, dando forma al proprio stile [Paci 1963a, 225]. Questo processo di stilizzazione di un patrimonio di significati da "risvegliare" nella concretezza e nell'irripetibilità di ciascuna situazione comunicativa mostra una certa prossimità con l'analisi schütziana dell'acquisizione di un nuovo *stock* linguistico [Schütz (1944) 1979, 384]. Il sociologo austriaco mette in evidenza l'esistenza di un legame a doppio filo che lega il tipo linguistico all'esperienza nella misura in cui da un lato il primo ha origine nella seconda e dall'altro, sedimentandosi, esso funge da linea guida nel decorso di esperienze future. Ne consegue non solo l'impossibilità di astenersi dall'influenza della tipizzazione operante in ogni esperienza, ma anche la presa d'atto della plasticità che caratterizza il tipo stesso, aspetti che ben si confanno alla dialettica tra trasmissione e risveglio dei significati individuata da Paci. Ogni portato culturale, in quanto oggettivazione di un'attività intersoggettiva, può essere risvegliato, rivissuto dalla coscienza intenzionale senza però porsi come rievocazione di un passato mitico, originario, ma come riappropriazione delle operazioni significative di costituzione, delle pratiche istituenti e del loro orizzonte di sviluppo, sempre aperto a nuove acquisizioni. In tal senso, provando a innestare il lessico paciano sulle riflessioni di Schütz, potremmo affermare che

l'assunzione di un tipo linguistico estraneo, poco familiare, da parte di chi non condivide quella particolare lingua, implichi l'assunzione di una tradizione, ovvero di una sedimentazione di vissuti a cui non si ha accesso diretto ma che può essere ridestata progressivamente nella vivacità del contesto esperienziale e nella sua reiterazione. Come infatti evidenzia il sociologo viennese, poiché ogni lingua rappresenta una forma di vita, per poterne avere autentica padronanza «si devono saper scrivere in essa lettere d'amore, si deve saper pregare e bestemmiare in essa, e si deve saper dire in essa le cose con ogni sfumatura adeguata all'indirizzato e alla situazione» [ivi, 385], piuttosto che apprenderne i significati dormienti delle definizioni enciclopediche e delle regole grammaticali.

6. *Il “risveglio” dei motivi paciani: nuove prospettive di confronto tra fenomenologia e sociologia?*

Il confronto tra fenomenologia e sociologia non può certo dirsi esaurito con il riferimento al progetto schütziano di una fondazione filosofica della *Verstehende Soziologie* weberiana. Il dialogo tra i due ambiti ha conosciuto un importante sviluppo specialmente negli Stati Uniti, dove lo stesso Schütz, durante i propri anni di esilio, e in maniera molto simile a quanto fatto da Paci in Italia, si fece promotore della diffusione del pensiero di Husserl, pubblicando numerosi saggi e recensioni per la rivista *Philosophy and Phenomenological Research*⁵. La discussione circa il rapporto esistente tra le due discipline e le possibili ibridazioni si è orientata, nel corso degli anni, in varie direzioni: l'individuazione di una pluralità di approcci socio-fenomenologici e il conseguente abbandono dell'idea di un'omogenea e unitaria sociologia fenomenologica [Heap, Roth 1973]; il ritenere che l'influenza fenomenologica in sociologia sia del tutto assorbita dall'etnometodologia; l'assunto secondo il quale la fenomenologia rappresenti una corrente di pensiero del tutto marginale, incapace di incidere sulla ricerca sociologica e

5. Egli, inoltre, si adoperò per favorire lo sviluppo della fenomenologia intercettando le tendenze che risultavano maggiormente presenti nel dibattito filosofico e sociologico statunitense, in particolar modo il pragmatismo di James e Mead [Schütz 1941] e il funzionalismo di Parsons [Schütz 2011, 5-74].

di articolarsi con essa senza che le rispettive prospettive smarriscano la propria specificità [Islam 1983]; il delinarsi di una vera e propria fenomenologofobia [Armstrong 1979] insofferente a ogni tentativo di intersezione tra i due ambiti.

Come muoversi allora in questo intrico? Il confronto con la fenomenologia è da considerarsi una tappa contingente e ormai superata dello sviluppo del pensiero sociologico e della sua pratica? Occorre riconoscere che il tentativo di una messa in dialogo dei due ambiti abbia avuto esito negativo? Che senso avrebbe, in questo contesto, tornare dunque a Paci? Certamente, come abbiamo avuto modo di vedere, l'indagine fenomenologica e quella sociologica si collocano su piani d'analisi differenti, e di conseguenza l'intraprendere la via del confronto porta con sé il rischio di incappare in sovrapposizioni, anfibolie, riduzionismi e banalizzazioni, senza rendere giustizia a nessuno degli ambiti che si vorrebbero invece rafforzare proprio in virtù di tale interazione. La strada indicata da Paci, ovvero il raffronto tra sociologia e fenomenologia imperniato sul concetto di *Einfühlung*, appare inoltre ancor più problematica se si considerano le insoddisfazioni e le aporie che tale nozione si è lasciata alle spalle anche all'interno della stessa tradizione fenomenologica. Tuttavia, come indicato proprio da Paci, un nodo concettuale non deve necessariamente tradursi in un elemento limitante e improficuo. Il filosofo marchigiano ritiene che, lungi dal risolvere il problema dell'intersoggettività, Husserl offra «tutte le premesse di una ricerca che resta infinita» [Paci 1961, 129]. Paci sembra quindi accogliere con grande serietà lo sforzo husserliano di pensare l'esperienza dell'altro, valorizzando le intuizioni ma soprattutto le tensioni presenti nella sua trattazione trascendentale dell'intersoggettività. In tal senso il filosofo dialettizza gli ossimori presenti nella *Quinta Meditazione cartesiana* relativo alla descrizione dell'esperienza dell'altro quale *alter ego*, trascendenza immanente, alterità che si costituisce sulla scorta di associazioni analogizzanti, altro eppure simile, *ego* come me ma che non è me. Tale paradosso definisce infatti gli estremi entro cui si articola ogni dinamica intersoggettiva, nell'impossibilità di una piena identificazione o di un'assoluta estraneità, legando così a doppio filo il sé e l'altro, l'ipseità e l'alterità. In quest modo, facendo della fenomenologia lo strumento attraverso cui mettere in luce le relazioni, Paci articola piano trascendentale ed empirico incoraggiando la strada più tortuosa della reciproca implementazione, invece di cedere all'idea del rasoio di Occam che eliminerebbe lo spazio del dialogo.

La valorizzazione di tale possibilità di intersezione tra i due ambiti consente alla ricerca sociologica di far proprie nozioni appartenenti al lessico della fenomenologia genetica come quelle di sedimentazione, *habitus*, pratiche istituenti, trasmissione, tradizione, tipo personale, personalità di ordine superiore (forme di comunità), di cui Paci, così come lo stesso Schütz, aveva mostrato la pertinenza tematica in sede di analisi del sociale. La stessa problematica nozione di empatia sembra aver oggi la propria incisività nell'ambito degli studi sociologici, offrendo nuove prospettive di confronto con la fenomenologia sul modello paciano. Sebbene la questione dell'alterità e della giusta distanza rispetto ad essa sia da sempre stata al centro di dibattiti di natura epistemologica e metodologica – sia per quanto concerne la ricerca etnografica [Bensa 1995] sia la modalità di condurre le interviste [Kaufmann (1996) 2009] – in tempi più recenti il tema dell'empatia ha iniziato a farsi strada come un vero e proprio oggetto di indagine attraverso il quale poter comprendere le dinamiche sociali [Ruiz-Junco 2017]. In ambito statunitense, ad esempio, la sociologia delle emozioni sembra risvegliare gli interrogativi paciani inerenti alle condizioni di possibilità della percezione e della comprensione dell'altro [Shott 1979; Hochschild 2013; Clark 1997], fenomeni alla base di relazioni eterogenee che possono essere iscritte entro mappe empatiche, come proposto da Arlie Hochschild [Hochschild 2016], le quali possono collocarsi all'interno della geografia del mondo sociale proposto da Schütz. Conformemente alla polarizzazione tra empirico e trascendentale entro cui Paci sviluppa il proprio approccio fenomenologico, gli orientamenti contemporanei in ambito fenomenologico promuovono un'analisi sempre più complessa e stratificata del fenomeno empatico [Boella 2018; Donise 2019; Meindl, Zahavi 2023], tentando così di tenere insieme diversi piani d'indagine senza scadere in riduzionismi.

Tale articolazione consente di offrire un ampio quadro teorico entro cui calare l'indagine della cartografia empatica, interrogandosi sui livelli variabili di percezione e di comprensione dell'altro e sui fattori sociali che incidono sull'eterogeneità di tali piani e dei tipi di attivazione empatica. In tal senso, il ritorno a motivi cari alla fenomenologia sulla scorta di istanze sociologiche contemporanee ridesta quello spirito di confronto e sfida con cui Paci approcciò il pensiero di Husserl, consapevole che solo se portata ai suoi limiti la fenomenologia sarebbe stata in grado di apportare il proprio contributo alla scienza e alla cultura. Scienze sociali

e fenomenologia sembrano, quindi, poter continuare il loro dialogo dando vita a una dinamica di risvegli e stimoli reciproci, quale antidoto contro ogni forma di stagnazione del senso.

Riferimenti bibliografici

Armstrong, E. G.

1979, *Phenomenologophobia*, in «Human Studies» v. 2, n. 1, pp. 63-75.

Bensa, A.

1995, *De la relation ethnographique*, in «Enquête» n. 1, p. 131-140.

Boella, L.

2018, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano, Raffello Cortina Editore.

Bourdieu, P.

1983, *Sartre, l'invention de l'intellectuel total*, in «Agone», n°26-27, 2002, pp. 225-232.

Cappuccio, M.

2005, *Enzo Paci e la Polis: dalla nascita di Aut Aut alla fine del comunismo. Intervista a Salvatore Veca* in «Chora. Laboratorio di attualità, scrittura e cultura filosofica», Anno V, n. 11, pp. 42-46.

Cerulo, M.

2022, *Vita desta, illusioni, significati dormienti. Una comparazione tra Enzo Paci e Pierre Bourdieu*, in «Quaderni di Teoria Sociale», v. 5, n. 1, pp. 9-27.

Clark, C.

1997, *Misery and Company: Sympathy in Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press.

De Monticelli, R.

2018, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Milano, Garzanti.

Dilthey, W.

1868/1882, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*; trad. it. parz. in *Nuovi studi per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1954, pp. 293-386.

Donise, A.

2019, *Critica della ragione empatica*, Bologna, Il Mulino.

Ferrarotti, F.

1961, *Sociologia come partecipazione e altri saggi*, Torino, Taylor.

2011, *L'empatia creatrice. Potere autorità e formazione umana*, Roma, Armando Editore.

Heap, J.L., Roth, P.A.

1973, *On Phenomenological Sociology*, in «*American Sociological Review*», v. 38, n. 3, pp. 354-367.

Husserl, E.

1900/1913, *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Niemeyer; trad. it. *Ricerche logiche*, vol. I, Milano, il Saggiatore 1968.

1910/1911, *Philosophie als strenge Wissenschaft* in «*Logos*», 1, pp. 289-341; trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Niemeyer; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002.

1922/1924 *Die Kaizo Artikel*, in *Husserliana XXVII*, 1989; trad. it. *L'idea di Europa*, Milano Raffaello Cortina, 1999.

1923/1924 *Erste Philosophie (1923/1924). Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana VIII*, Den Haag, M. Nijhoff, 1965; trad. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

1931, *Méditations cartésiennes introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Collin; trad. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 1960.

1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana VI*, Den Haag, M. Nijhoff; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 2015.

1969, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, in *Husserliana X*, Den Haag, M. Nijhoff; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, Franco Angeli, 2011.

Hochschild, A.R.

2013, *So How's the Family? And Other Essays*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

2016, *Strangers in their own land*, New York, The New Press.

Islam, N.

1983, *Sociology, Phenomenology and Phenomenological Sociology*, in «Sociological Bulletin», v. 32, n. 2, pp. 137-152.

Kaufmann, J-C.

1996 *L'entretien compréhensif*, Paris Arman Colin; trad. it. *L'intervista*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Masullo, A.,

2003, *Patricità e indifferenza*, Genova, ilmelingolo.

Meindl, P., León, F., Zahavi, D.

2020, Buber, Levinas, and the I-Thou Relation, in M. Fagenblat & M. Erdur (eds), *Levinas and Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and The Moral Life*. New York, Routledge, pp. 80-100.

Meindl, P., Zahavi, D.

2023 *From Communication to Communalization: a Husserlian Account*, in «Continental Philosophy Review» v. 56, n. 3, pp. 361-377.

Merleau-Ponty, M.

1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard ; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.

1951, *Le philosophe et la sociologie*, in «Cahiers internationaux de sociologie», n. 10, pp. 50-69; trad. it. *Il filosofo e la sociologia* in id., *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2015.

Paci, E.

- 1950, Introduzione, in M. Weber, *La città* (1922), Milano, Bompiani
- 1951, Editoriale, «aut aut» 1, 1951, pp. 3-5.
- 1954, *Appunti per i rapporti tra filosofia, scienza empirica e sociologia*, in AA. VV., *Filosofia e sociologia*, Bologna, Il Mulino, pp. 89-90.
- 1958, *La concezione relazionistica della libertà e del valore*, in «Atti del XII Congresso Nazionale di Filosofia», 12-18 settembre 1958, Venezia, v. XII, pp. 313-318.
- 1961, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl*, Milano, Bompiani.
- 2021, *Diario fenomenologico*, Napoli-Salerno, Orthotes (ed. or. 1961).
- 1962a, *Per una sociologia intenzionale*, in «aut aut», n. 71, pp. 359-367.
- 1962b, *A proposito di sociologia e fenomenologia (risposta a una lettera di F. Ferrarotti)*, in «aut aut», n. 72, pp. 507-510.
- 1963a, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il saggiatore.
- 1963b, *Sociologia e condizione umana*, in «aut aut», n. 76, pp. 7-16.
- 1965, *Relazioni e significati. Filosofia e fenomenologia della cultura*, Milano, Lampugnani Nigri.
- 1968, Prefazione in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, pp. 19-29.
- 1972, *Ungaretti e l'esperienza della poesia*, in G. Ungaretti, *Lettere a un fenomenologo*, Vanni Scheiwiller, pp. 17-38.
- 1973, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Il saggiatore.

Paci, E., Malaguti, A.

- 2011, *A Debate on Antonioni's "L'eclisse"*, in «Annali d'Italianistica», v. 29, pp. 33-58.

Weber, M.

- 1904, *Über die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 19, 1, pp. 22-87; trad. it., *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in id., *Il metodo delle scienze storico sociali*, Torino, Einaudi 2003.

Pivcevic, E.

- 1972, *Can there be a phenomenological sociology?* in «Sociology», 6(3) pp. 335-349.

Renzi, E.

- 1962, *Sociologia e fenomenologia*, in «aut aut», n. 68, pp. 155-159.

Ricoeur, P.

2004, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.

Rossi, P.

1963, *Sociologia intenzionale?* in «*Quaderni di sociologia*», Nuova serie, v. 12, n. 1.

Rovatti, P. A.

1961, *Introduzione*, in E. Paci, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl*, Milano, Bompiani.

Ruiz-Junco, N.

2017, *Advancing the Sociology of Empathy: A Proposal*, in «*Symbolic Interaction*», v. 40, n.3, pp. 414-435.

Sardi, A.

Enzo Paci. Il filosofo, la vita, la cultura, in «Chora. Laboratorio di attualità, scrittura e cultura filosofica», Anno V, n. 11, p. 8.

Schütz, A.

1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, Springer; trad. it., *Fenomenologia del mondo sociale*, Milano, Meltemi, 2018.

1941, *William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted* in «*Philosophy and Phenomenological Research*», v. 1, n. 4, pp. 442-452.

1944 *The stranger* in «*American Journal of Sociology*», v. 49, n. 6, p. 499-507; trad. it. *Lo straniero*, in *Saggi Sociologici*, Torino, UTET, 1979.

1945, *The Homecomer* in «*American Journal of Sociology*» v. 50, n. 5, p. 369-376; trad. it. *Il reduce*, in *Saggi Sociologici*, Torino, UTET, 1979.

1957, *Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl in Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957) : L'œuvre et la pensée de Husserl*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. *Husserl e il problema dell'intersoggettività*, Brescia, Morcelliana, 2021.

1959, *Tiresias, or our knowledge of future events*, in «*Social Research*», vol. 26, n. 1, pp. 71-89; trad. it. *Tiresia. Ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, Pisa, ETS, 2013.

2011, *The Theory of Social Action: Text and Letters with Talcott Parsons*, in *Collected Papers*, vol. V, Dordrecht, Springer.

Shott, S.

1979, *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*, in «American Journal of Sociology», v. 84, n. 6, 1979, pp. 1317–1334.

Sini, C.

2015, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Milano, Feltrinelli.

Zecchi, S.

2005, *Presenza di Enzo Paci nella crisi della cultura contemporanea*, in «Chora. Laboratorio di attualità, scrittura e cultura filosofica», Anno V, n. 11, pp. 31-34.

Giulia Salzano è dottoranda in Legalità, Culture politiche, Democrazia presso l'Università degli Studi di Perugia con un progetto di ricerca sull'empatia analizzata dal punto di vista fenomenologico e della sociologia delle emozioni. I suoi interessi investono gli ambiti della sociologia fenomenologica e della teoria sociale.

INTERVISTA

MATTEO GERLI

Una lezione di giornalismo di Pierre Bourdieu. Con il ricordo di Pierre Christin

Keywords: Pierre Bourdieu; Journalism; Intellectuals.

Introduzione

Pierre Bourdieu è ampiamente riconosciuto come uno dei più creativi e influenti pensatori francesi del XX secolo. Nel contesto della sociologia contemporanea, il suo pensiero rimane saldamente al centro del dibattito accademico a livello globale (Santoro 2008; Santoro *et al.* 2018; Garcia Jr. *et al.* 2023). Con un certo ritardo rispetto ad altri ambiti di ricerca, anche gli studiosi di media e giornalismo hanno riconosciuto la fertilità del suo lascito intellettuale (per esempio: Benson & Neveu 2005; Hesmondalgh 2006; Couldry 2003; Park 2014; Maares & Hanusch 2022). Tuttavia, mentre l'interesse per il suo lavoro è aumentato in modo considerevole negli ultimi due decenni, testimoniando una crescente e diffusa consapevolezza circa il potenziale critico e analitico dell'*opus operatum* di Bourdieu (Maares & Hanusch 2022), il suo rapporto con il mondo dei media rimane ancora poco esplorato. In altre parole, se è, per così dire, lecito aspettarsi un'attenzione selettiva e un'appropriazione ambigua del progetto scientifico di Bourdieu – il trasferimento di un'opera da un campo nazionale (o disciplinare) a un altro è sempre un'operazione “interessata” (Bourdieu 2002; Ienna & Santoro 2016) –, vi è ancora un vuoto significativo nella comprensione di come Bourdieu abbia concepito e analizzato l'universo dei media e del giornalismo negli anni che precedono la pubblicazione dei due testi bourdieusiani più citati sull'argomento (Maares & Hanusch 2022), entrambi pubblicati nel 1996 come trascrizioni di discorsi pubblici: *Sur la télévision* e *Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique*.

Ciò naturalmente non è un compito facile da realizzare. In primo luogo, perché il tema del giornalismo, se messo a confronto con altri oggetti di ricerca, appare come “marginale” nella produzione scientifica di Bourdieu (Neveu 2007), risultando frammentato all’interno di studi che si concentrano su altre tematiche (pratiche culturali, stili di vita, conflitto politico, ecc.). In secondo luogo, e soprattutto, perché il modo di concettualizzare il giornalismo e le problematiche ad esso legate è cambiato nel corso del tempo in relazione a due dinamiche relativamente indipendenti: da un lato, il panorama francese dei media, con le sue specificità storiche e nazionali; dall’altro, il processo di progressivo affinamento dell’impianto teorico bourdieusiano, quest’ultimo in relazione agli specifici interessi di ricerca che hanno punteggiato la sua traiettoria intellettuale (Chartier & Champagne 2004)¹.

Il nodo problematico, per chi scrive, è che la rapida popolarità ottenuta da *Sur la télévision* – testo “ibrido”, a metà strada tra il saggio scientifico e l’intervento politico, tradotto in numerose lingue e molto discusso anche al di fuori dei circuiti prettamente accademici (Santoro *et al.* 2018) –, non dà sufficiente ragione di un interesse che, lungi dal manifestarsi tardivamente e, secondo gli osservatori più critici, senza un’adeguata preparazione sull’argomento, è invece il risultato di una lunga sedimentazione maturata nel corso di molti anni di ricerca (Lemieux 2001; Duval 2016). In sostanza, emerge una sorta di discrepanza tra la rapida diffusione e il successo di *Sur la télévision* e la complessità del rapporto che Bourdieu intratteneva con il giornalismo, *in primis* come studioso della società francese, ma anche come intellettuale pubblico e come professore.

Nella prospettiva di avviare un approfondimento di questa relazione, il testo riportato nelle pagine seguenti, tradotto in italiano per la prima volta, è il frutto di un’intervista che Bourdieu ha rilasciato nel 1987 agli studenti della Scuola di Giornalismo dell’Università di Bordeaux (dal 1990, Università di Bordeaux-Montaingne)². Questo testo è seguito da una seconda intervista che ho condot-

1. Ho realizzato una prima provvisoria ricostruzione del giornalismo come oggetto di ricerca nel percorso scientifico di Bourdieu in Gerli (2024, pp. 127-143).

2. L’intervista è stata realizzata da Florence Dumas e Nelly Bardeur, studenti-giornalisti dell’*Institut universitaire de technologie de Bordeaux* (IUT-Bordeaux). Dal 2006, la formazione giornalistica è erogata dall’*Institut de journalisme Bordeaux Aquitaine* (IJBA). Il testo dell’intervista è apparso nel mese di novembre del 1987 come supplemento del giornale della

to personalmente nel mese di gennaio 2024 a Pierre Christin, scrittore, sceneggiatore di fumetti, accademico, nonché direttore della Scuola di giornalismo di Bordeaux fino al 1986 e professore presso la stessa fino al 2003 (Christin 2022)³. Due conversazioni a distanza di molti anni che, con il loro carattere effimero e transitorio, come è tipico di qualsiasi conversazione, sono legate da un comune filo conduttore relativo al ruolo e all'influenza di Pierre Bourdieu nel panorama giornalistico francese.

Ne risulta una preziosa testimonianza della sua eredità duratura in una stagione molto particolare, quella che precede di qualche anno l'avvento del neoliberismo e la contestuale commercializzazione dei media – fenomeni che hanno profondamente influenzato il giornalismo e la società francese nel suo insieme (Bourdieu 2001) –, ma in cui è già evidente una sensibilità critica particolarmente acuta nei confronti della contraddizione apparentemente insolubile tra l'enorme potere nelle mani dei giornalisti e le loro deboli qualità morali e professionali (Bourdieu 1984; si veda anche Bouveresse & Bourdieu 2000).

Alla fine, Bourdieu, lungi dal porsi come “nemico” dei giornalisti, secondo una critica fine a sé stessa, tesa esclusivamente a delegittimare ogni sforzo profuso nella professione, emerge come prezioso “alleato” del giornalismo. Un osservatore scrupoloso che sa riconoscere e apprezzare il valore dell'informazione e che lavora per promuovere le condizioni migliori affinché i giornalisti possano esercitare il loro ruolo con autonomia e professionalità.

Studenti: *Ha mai formulato un progetto di indagine sui giornalisti?*

Pierre Bourdieu: A un certo punto, dovevo fare qualcosa a *Libération*, avevo preso molti appunti. È ovvio che ci sono tanti tipi di giornalisti. Quando si dice “i” giornalisti, non significa niente.

“Scuola” – *Imprimatur* –, un prodotto informativo realizzato dagli studenti per fare pratica di giornalismo. Sono profondamente grato a Jérôme Bourdieu per avermi concesso l'autorizzazione a tradurre e pubblicare il documento.

3. Desidero esprimere la mia profonda gratitudine anche nei confronti di Dominique Marchetti e Angèle Christin per avermi facilitato il contatto con Pierre Christin. Senza il loro prezioso aiuto, l'intervista non sarebbe stata possibile. Ringrazio inoltre Ottavio Quirico per il suo indispensabile ruolo di interprete durante la conversazione con Pierre Christin.

Quelli a cui mi riferisco sono gli intellettuali giornalisti, vale a dire coloro che si trovano tra i due. Per me, queste persone sono intellettualmente pericolose. Non ho nulla contro di loro personalmente. Ma svolgono una sorta di doppio ruolo. Poiché svolgono attività giornalistica, non svolgono realmente un lavoro intellettuale. E poiché fanno un po' di lavoro intellettuale, non praticano un vero giornalismo. Penso che denunciare gli intellettuali giornalisti significhi proteggere sia gli intellettuali che i giornalisti: gli intellettuali giornalisti spesso sono troppo presuntuosi per fare il mestiere di giornalista e non abbastanza intellettuali per esercitare il mestiere di intellettuale. I giornalisti in senso stretto, se ce ne sono ancora, si sentono schiacciati; di conseguenza, non svolgono il loro vero lavoro, che consiste nell'essere presente sul campo, fare del giornalismo all'americana, preparare le interviste.

Mi ricordo di un tizio che era direttore del servizio culturale di un settimanale. Un giorno gli avevo dato un appuntamento e gli avevo detto: non sarà un'intervista, ci vedremo, parleremo. L'appuntamento era alla *Maison des Sciences de l'Homme* alle 9. Erano quasi le 9:30 e il tizio ancora non era arrivato. C'era un signore lì con una piccola valigetta. Gli ho detto: "Cosa ci fa qui?" E lui mi ha risposto: "Sono lo stenotipista. Sono stato chiamato per un'intervista". Allora gli ho detto: "Può andare, perderà la sua mattinata, perché non ho affatto intenzione di rispondere all'intervista". Il giornalista è arrivato con una mezz'ora di ritardo e gli ho detto: "ho mandato via lo stenotipista perché la sua presenza era inutile. Io non avevo dato il mio consenso per un'intervista. Avevo dato il mio consenso per parlare, per valutare se era il caso di realizzare un'intervista". Inizia dicendo: "Io volevo chiederle", non mi ricordo più cosa, una domanda senza capo né coda. E gli ho risposto: "Delle due l'una, o lei è un idiota, o lei non ha letto il mio libro. Sarò generoso, voglio ipotizzare che lei non abbia letto il mio libro". Ed era vero, non lo aveva letto. In altre parole, va per incontrare un tizio... Capisco, è un mestiere difficile. Non si ha mai tempo a sufficienza. Ma allora, perché viene a intervistarmi?

Secondo me, tutto ciò è tipicamente francese. Mi ricordo, ero all'*Institute for Advanced Study* a Princeton. C'era una faccenda accademica piuttosto complicata riguardo alla nomina di un professore, abbastanza riservata, ma comunque di grande importanza accademica. Si trattava di scegliere un sociologo in una *faculty*

che comprendeva tutte le discipline. Ero lì da sei mesi. E si dà il caso che era una faccenda di cui sapevo pressoché tutto, per motivi difficili da spiegare. In quanto francese, conoscevo i matematici. In quanto sociologo, conoscevo i sociologi. Un giornalista del *New York Times* è arrivato la mattina alle 9 ed è ripartito la sera stessa. Il giorno dopo, c'era un articolo sul *New York Times*. Ne sapeva praticamente tanto quanto me. Come aveva fatto? Citava molto abilmente stralci di conversazione. Non sto idealizzando. In ciò vedo una vera professionalità. Sono persone umili, che sanno fare il loro lavoro.

S: A volte si dice che lei è in conflitto con i giornalisti. Secondo lei, come dovrebbe essere una scuola incaricata della loro formazione?

PB: Non è vero che sono in conflitto... Ma è vero che ci sono molti giornalisti che secondo me non fanno il loro lavoro. Ho quindi una definizione implicita del vero giornalista, ma che non è molto chiara. E per sapere quale scuola vorrei, dovrei avere chiaro in mente il tipo di giornalista che io vorrei. A dire il vero, so piuttosto quale giornalista non voglio. Nella formazione dei giornalisti, mi concentrerei molto su una serie di principi pratici, di tecniche; per esempio, per quanto riguarda l'intervista, insegnerei il rispetto di un certo numero di regole: l'intervista è un contratto che presuppone una fiducia reciproca. Ma, più in generale, si tratta di persone che devono uscire, osservare prima di parlare, ascoltare prima di scrivere. Sono cose del tutto evidenti. Farei degli esercizi, molti esercizi pratici seguiti da un momento di critica. Proverei a dire: "Portatemi ciò che avete fatto". Quello che facevo quando insegnavo le tecniche dell'intervista. Ascoltavo la registrazione e dicevo: "Vede, a questo punto avrebbe dovuto fare una domanda o avrebbe dovuto rilanciare. È un peccato che abbia mollato. Bisognava dire qualcosa. Bisognava insistere". L'interesse del giornalista è ottenere il meglio da chi sta intervistando. Se il tizio dice cose pertinenti, è gratificante per entrambi. Tuttavia, accade spesso che, inconsciamente, i giornalisti, che non di rado si sentono complessati davanti agli intellettuali, cercano di farli cadere in fallo. Questo è pessimo per il loro lavoro, ma giova alla loro psiche. È molto comune. Approfittono per esempio dell'emozione causata al momento della registrazione, soprattutto in televisione. Ma ci sono anche grandi professionisti. Penso, ad esempio, a Didier Eribon. Sa scegliere le persone. Sa porre le domande giuste, co-

glie il meglio di quello che hanno da dire. Ha realizzato un libro di interviste con Dumézil, che nella prefazione ha scritto: “Non si può resistere a Didier Eribon”. Ha una vera modestia e un vero rispetto, non per le persone, ma per il mestiere di coloro che intervista. Momigliano, che era un grande storico italiano, doveva trascorrere un’ora con lui, ma alla fine ci passò l’intera domenica. Vuillemin, che è un filosofo francese di prim’ordine, impossibile da intervistare, addirittura è lui che ora invita Eribon e girano Parigi insieme. È qualcuno che ama le persone che intervista. Questo è importante. E di conseguenza è amato. Le persone si sentono a proprio agio con lui e raccontano cose interessanti.

Ho visto anche, in un genere completamente diverso, lavorare qualcuno come Jean Lacouture, specialmente in Algeria. Ci sono anche tutti quei giornalisti degli esordi di *Libé*, che descrivevano scene della vita quotidiana, come l’arresto di un ragazzo algerino da parte della sorveglianza di un grande magazzino o uno sciopero all’Usinor. In molti casi, il giornalista gareggia con i migliori ricercatori e sul loro stesso terreno. Ma ci sono altre cose da fare. Ad esempio: il reportage culturale. Con cose apparentemente insignificanti, si possono realizzare prodotti straordinari. Ma bisogna buttarsi. Bisogna essere attenti. Essere umili, e allo stesso tempo sicuri di sé. Cose molto semplici insomma. Ecco, è una questione di natura morale, ma di fatto è così. Pesa sul piatto della bilancia. Nei mestieri intellettuali, le qualità morali sono importantissime, che si tratti di fare giornalismo o ricerca.

S: *Crede che le scuole di giornalismo possano aiutare ad acquisire queste qualità morali?*

PB: Possono incoraggiarle premiandole, facendo capire che contano, eccome! Per esempio, il modo di presentarsi. Un libro come *La vita quotidiana come rappresentazione* di Goffman è essenziale. Inoltre, i giornalisti bravi sono persone molto informate.

S: *Quello che dice non è in contrapposizione con uno dei suoi articoli pubblicato su Actes, in cui diceva che il giornalista poteva recitare solo il ruolo della spalla?*

PB: È una delle contraddizioni evidenziate da Poirot-Delpech in un libro, *Finie la comédie*, scritto subito dopo il 1968. Egli afferma che i giornalisti sono

una specie di contraddizione vivente. Che sia nei confronti degli intellettuali, o nei confronti degli uomini politici, essi possono illuminarli, ma senza mai illuminare loro stessi. E in quel momento preciso, spariscono. C'è in tutto ciò un aspetto un po' ingrato. Il giornalista può brillare ma solo facendo brillare gli altri; penso che sia proprio per questo che servono virtù morali. C'è una forma di abnegazione. Viansson-Ponté era così. Ho lavorato con lui. Era incredibile. Aveva un'umiltà assolutamente straordinaria. Non era affatto presuntuoso. Mi propose: "Vuole fare un'intervista per le «grilles du temps»?"⁴ Abbiamo parlato. Gli ho detto: "Ora torno a casa, scrivo l'articolo in uno stile orale. Poi lei mi manda un messaggero a prendere il foglio, in un'ora lo riceve e mi richiama per dirmi se va bene". Mi ha richiamato. Era semplice e tutto è stato semplice: "In tale punto taglierei la quarta riga.

- Nessun problema.
- Là non potrebbe spiegare meglio in due o tre frasi? Non sarebbe male.
- D'accordo".

E abbiamo fatto un'intervista molto buona, penso. Un giovane giornalista, invece, avrebbe detto: "Cosa! La mia deontologia! Non mi può dire cosa devo fare. Non tocca a lei dettarmi le domande. Io sono libero. Sono autonomo". Stiamo scherzando? Mi avrebbe rimandato un testo inutilizzabile, facendomi dire tra le virgolette cose che non ho detto o comunque non in quel modo, e così via. Di fatto, un'intervista è un lavoro che si fa insieme. Lo scopo è farlo al meglio e al minor costo, senza dimenticare che spesso si lavora nell'urgenza.

S: Tornando ai conflitti tra intellettuali e giornalisti in generale, nella sua conferenza lei denuncia questa tendenza al pensiero "preconfezionato" che alcuni giornalisti sembrano aver adottato. E per alcuni sarebbero loro i "nuovi mandarini", avrebbero trovato rifugio nel giornalismo, così come altri hanno trovato rifugio nelle università, nell'accademismo. Puoi spiegare meglio questo punto di vista?

4. Si tratta di una rubrica che veniva pubblicata sul quotidiano francese *Le Monde* (NdT). L'intervista a Bourdieu, condotta dal giornalista Pierre Viansson-Ponté, è stata divulgata in due edizioni separate con due titoli diversi: *Le droit à la parole* (11 ottobre 1977); *La culture, pour qui et pourquoi?* (12 ottobre 1977).

PB: In effetti, potrebbe esserci stato un malinteso. Quelli che ho chiamato i “nuovi mandarini” non sono dei giornalisti, bensì dei tecnocrati. Io pensavo a Fouroux, Minc, ecc. Sono alti funzionari o dirigenti di Stato che hanno iniziato a utilizzare il giornalismo per fare interventi di natura intellettuale.

D'altra parte, se i giornalisti vogliono mettersi nella posizione di *maître à penser*, perché non dovrebbero? Ma non sono posizionati bene per farlo. Il giornalista lavora su un ritmo giornaliero. È una cosa che avrei dovuto dire fin dall'inizio come sociologo. Ogni professione è definita fundamentalmente dalle condizioni in cui si esercita. Se facessimo una descrizione del lavoro, diremmo che il giornalista è qualcuno che lavora nell'urgenza, che scrive una cosa oggi e non domani. Se viene detto il giorno “X”, bene, ma se viene detto il giorno “X più uno”, è troppo tardi. Quindi bisogna lavorare velocemente, bisogna scrivere la cosa giusta al momento giusto. Tanto è vero che le riviste settimanali sono sempre superate e si vedono costrette a fare dell'approfondimento morale, come *Le Nouvel Observateur*, perché *Libération* ha già detto tutto. Quindi ci sono dei vincoli che esigono una certa forma mentis.

Molto spesso sono stato pieno di ammirazione per [Serge] July. In situazioni in cui non avevo niente da dire, in cui mi sentivo disorientato, era in grado di dare rapidamente un senso alle cose. Ciò può essere molto importante perché crea l'evento. Ci sono stati momenti in cui il giornalismo ha avuto effetti politici. Ad esempio, è successo in due o tre occasioni, sotto il governo di sinistra, durante i cambiamenti di governo. Avevamo l'impressione che fosse July a governare la Francia. Perché aveva questa capacità di reagire velocemente, nel momento giusto. Non era una guida intellettuale, ma svolgeva una funzione un po' profetica... Il profeta, per definizione, è colui che è in grado di parlare in situazioni di crisi; quando gli altri non sanno bene cosa dire, lui parla. Dice delle cose che danno senso al mondo. E i più grandi giornalisti fanno questo. È un ruolo che pochissimi sono in grado di ricoprire.

S: *Si può immaginare una funzione in cui lo specialista in scienze sociali e il giornalista si possano congiungere?*

PB: Condizioni di lavoro a parte, entrambi i ruoli possono essere conciliati nella stessa persona... Sarebbe fantastico se, nei giornali, ci fossero persone che

lavorano a ritmi diversi: alcune legate all'attualità e altre che si dedicano a problemi più duraturi, inchieste, reportage, problemi di fondo, la questione dell'immigrazione, ecc. Penso che ciò sarebbe l'ideale. Mancano solo le condizioni economiche. Ci vorrebbe una riserva di personale. Grandi istituzioni come l'INSEE (*Institut national de la statistique et des études économiques* [NdT]) hanno un po' lo stesso problema: ci sono dei tizi, fanno indagini sopra indagini, e nessuno ha il tempo di completarle. Si fa una nuova indagine senza aver avuto il tempo di trarre i risultati dalla precedente. È per questo motivo che gli intellettuali hanno un grande vantaggio. Sono gli unici ad avere tempo, a non essere sottomessi a delle scadenze. Tutto sommato fissano da soli le loro scadenze. E ciò fa sì che spesso sono lì a vegetare. Detto questo, penso che si possa ragionare utopisticamente. Quello che possiamo immaginare – è un po' utopico dato che non sono mai riuscito a farlo – è un tandem ricercatore-giornalista. Questo richiederebbe molta socio-analisi preliminare. Molto spesso i ricercatori che dicono idiozie sui giornalisti sono coloro che sarebbero i meno capaci di fare i giornalisti, perché sono troppo pomposi, troppo presuntuosi. E i giornalisti hanno dei sistemi di difesa contro gli intellettuali. Hanno paura e cercano di fare paura. Pertanto, penso bisognerebbe fare grandi sforzi di chiarezza prendendo atto delle divergenze di interessi. Sarebbe necessario che i giornalisti si sentissero più rassicurati, che non avessero paura e, di conseguenza, che fossero più rassicuranti. Che dicessero: "La sto intervistando, ne so meno di lei, altrimenti non verrei a intervistarla. Se dico una stupidaggine, per favore, mi corregga". Allo stesso modo, un'indagine potrebbe essere condotta in tandem. Il sociologo potrebbe dire al giornalista: "Su questo problema, ecco ciò che sappiamo. Al momento, siamo in una situazione di crisi; vada a verificare rapidamente. Dovrebbe fare qualche intervista". In quel momento, il giornalista farebbe qualcosa che non esiste, cioè reagirebbe "a caldo", ma già informato. Non costerebbe molto, e penso che tutti ne trarrebbero beneficio. Inoltre, conosco molte persone nel campo della ricerca che sarebbero molto felici, perché vedrebbero che ciò che fanno serve a qualcosa. Ciò permetterebbe di rendere la ricerca un po' più efficace.

S: Pensa che il lavoro del giornalista, un po' come quello di certi intellettuali, possa essere ostacolato dal pericolo di un abuso nell'uso dei numeri, dei sondaggi?

PB: Sì. Se i giornalisti avessero un po' di cultura sociologica di base, sarebbero meno ingannati dai politologi mediatici e dai loro sondaggi. Credo che sia assolutamente indispensabile formare le persone alla statistica, affinché non siano abbagliati dai numeri e non si lascino impressionare dai segni esteriori della scientificità. Se lo fossero un po' di più, sarebbero molto più libere e sicure di sé. Spesso le strategie di dominazione hanno per principio l'ansia, la paura. Credo che dei giornalisti più sicuri di sé, e allo stesso tempo più onesti e competenti, sarebbero molto più rassicuranti nelle loro relazioni con gli intellettuali. E di conseguenza farebbero cose molto più interessanti.

Trovo strano del resto, e ciò mi fa un po' paura, che lei abbia l'impressione che io sia contro i giornalisti. Non è affatto il caso...

Matteo Gerli: *Vorrei approfondire la sua testimonianza diretta riguardo all'intervista che Pierre Bourdieu ha rilasciato nel 1987 agli studenti della Scuola di Giornalismo di Bordeaux, considerando il suo ruolo di direttore della Scuola in quel periodo. Se non sbaglio, lei era il direttore della Scuola all'epoca...*

Pierre Christin: Sì, in effetti, a quel tempo ero il direttore della Scuola di Bordeaux. E in quel periodo il giornalismo non era molto insegnato. Il giornalismo era una disciplina marginale, che veniva insegnata poco o per niente all'università. All'epoca, c'era una scuola a Parigi, la più conosciuta, una scuola a Lille, nel nord della Francia, una scuola a Strasburgo, e l'ultima delle scuole create era quella di Bordeaux, di cui mi occupavo io quando Pierre Bourdieu è venuto nel 1987. Quindi per tantissimo tempo, ci sono state solo quattro scuole di giornalismo in Francia. La situazione era molto diversa, per esempio, dagli Stati Uniti, dove la maggior parte delle università aveva una scuola di giornalismo. In Francia, non esisteva l'insegnamento del giornalismo all'università, tranne a Strasburgo. Le altre erano scuole private. A Lille, una scuola cattolica, e a Parigi la scuola di giornalismo nata dopo la Seconda Guerra Mondiale. La scuola di Bordeaux, fondata nel 1967, era l'ultima.

MG: Per quale motivo ha pensato di invitare Bourdieu e non qualcun altro, e che tipo di rapporto aveva con lui? Immagino che non fosse semplice “intercettare” la sua attenzione, essendo già in quegli anni una figura di primissimo piano nel campo della sociologia francese.

PC: Dunque, abbiamo chiesto a Pierre Bourdieu di venire a fare una conferenza da noi. In primo luogo, perché, con la piccola squadra che lavorava con me, eravamo tutti, più o meno, ammiratori di Pierre Bourdieu. Pensavamo che fosse lui a dire le cose più importanti sul giornalismo, e quindi volevamo che venisse a parlare ai nostri studenti. Era anche un modo per noi, dato che la nostra scuola era giovane e non ancora molto conosciuta, di far venire qualcuno che fosse un po' il nostro, per così dire, “protettore”. Cioè qualcuno che ci dicesse, che ci aiutasse a dire che il lavoro che facevamo era un buon lavoro, che preparavamo bene gli studenti. Perché una particolarità della scuola di Bordeaux è che era gratuita, non si pagava. Aveva il diritto di accettare studenti che non avevano conseguito il *Baccalauréat*. Tutte le altre scuole erano a pagamento e prendevano studenti che erano già in possesso del diploma di maturità o di livello superiore.

Quindi era una scuola, una piccola scuola che aveva una vocazione un po' diversa dalle altre. E poiché Bourdieu criticava abbastanza spesso il modo in cui lavoravano i giornalisti francesi all'epoca, noi pensavamo di fare un lavoro accettabile per Bourdieu. Cioè, noi li facevamo lavorare molto su dei casi pratici, su dei casi concreti.

Era anche un reclutamento di tipo sociale, laddove la scuola di Parigi, per esempio, era una scuola molto borghese. Erano i figli – di cui pochissime femmine –, i figli dei grandi giornalisti parigini che erano alla scuola di Parigi. Non erano solo loro, ma in gran parte erano loro. E in provincia, erano i figli dei proprietari o dei caporedattori dei giornali di provincia. Il modo in cui i giornali reclutavano gli allievi all'epoca era una forma di nepotismo. Significa che erano gli amici, i figli degli amici, gli amici degli amici, ecc. E noi abbiamo introdotto rapidamente un esame di ammissione, con uno scritto e un orale, dove potevamo vedere i ragazzi e le ragazze prima di decidere se prenderli o meno. Quindi ecco, si trattava di far venire Bourdieu per parlare di tutto ciò, perché ci spiegasse come vedeva il reclutamento dei giornalisti, e noi volevamo mostrargli il nostro modo di reclutare.

Che io conoscessi Bourdieu, era un caso della vita, perché mia moglie, che era sociologa pure lei, era l'assistente di Pierre Bourdieu all'*Ecole des Hautes Etudes* a Parigi.

MG: D'accordo. Grazie! Qual è quindi il nome della sociologa che lavorava all'Ecole Pratique?

PC: Era mia moglie, mia moglie che si chiamava Rosine Christin, come me. Era lei, non era da sola, ma era lei che lavorava molto alla rivista di Pierre Bourdieu, che si chiamava *Actes de la recherche*. Era più o meno la segretaria di redazione di *Actes de la Recherche*.

MG: Un'altra cosa che mi piacerebbe sapere è se la collaborazione tra Bourdieu e la Scuola di giornalismo fosse occasionale – limitata a quella circostanza – o se lui contribuì, diciamo, “regolarmente” alle attività di insegnamento della Scuola. Inoltre, è possibile che Bourdieu si trovasse a Bordeaux non soltanto per incontrare gli studenti, ma anche per partecipare, come relatore, ad un evento culturale?

PC: Pierre Bourdieu, quando è venuto a parlare alla scuola, ha tenuto anche una conferenza in una libreria di Bordeaux, per un pubblico diverso, che non era il pubblico delle scuole di giornalismo, bensì un pubblico generico, per spiegargli a che punto erano i suoi lavori. E tutto considerato, alla Scuola di Bordeaux, Pierre Bourdieu non ha mai insegnato regolarmente. È venuto una sola volta, ma c'erano diversi insegnanti, diversi professori che erano un po' come dei discepoli di Bourdieu. Quello che scriveva Bourdieu era quindi piuttosto ben conosciuto dai nostri studenti. I professori della scuola facevano eco al pensiero di Bourdieu, anche perché la scuola era un po' speciale rispetto alle altre. Era molto più popolare. Avevamo il diritto di prendere studenti che non avevano ancora conseguito il diploma di maturità. Potevamo persino accettare studenti senza nessun diploma. Non ne prendevamo molti. Ne prendevamo uno o due o tre ogni anno. E anche perché Bourdieu, lei lo sa, ha scritto molto sulla riproduzione del sistema di insegnamento francese.

Ecco, fin dalla sua creazione, questa scuola ha scelto di reclutare studenti che avevano pochi o nessun titolo di studio, perché bisognava rinnovare i giornalisti

che erano in attività in quegli anni. All'epoca c'erano pochissimi giornalisti in Francia. Ce n'erano 4 o 5.000. Oggi invece ce ne sono più di 30.000.

Nel frattempo, la professione è cambiata completamente. La professione di giornalista era un universo ancora piuttosto piccolo, dove tutti conoscevano tutti. Il che era ancora più vero per la stampa di provincia. E questo spiega anche perché, politicamente, la maggior parte delle pubblicazioni in provincia, per esempio, non erano affatto giornali di sinistra. Erano giornali di informazione più o meno competenti. Per dire, il giornale di Bordeaux, *Sud-Ouest*, era uno dei migliori dell'epoca e lo è ancora oggi.

Bourdieu veniva come testimone di ciò che stava per cambiare nella professione giornalistica in Francia. Lui desiderava dei giornalisti più professionali. Niente chiacchiere, niente editoriali, perché molti intellettuali facevano giornalismo, non perché erano giornalisti, ma per la loro reputazione, per il loro prestigio. Era considerato positivo scrivere degli articoli che non erano reportage, che non erano inchieste, ma che erano cronache, riflessioni, cose che potevano essere molto valide, onorabili, ma che erano distanti dal giornalismo di tipo anglosassone, per esempio, dove i giornalisti andavano a intervistare le persone, facevano inchieste molto approfondite.

La qualità dell'informazione nella stampa, e in particolare nella stampa quotidiana francese degli anni '80, era ancora molto scarsa, tanto più che erano anni piuttosto violenti dal punto di vista politico. C'erano tante risse a Bordeaux e la stampa doveva parlarne. Non lo faceva sempre bene, anzi, spessissimo lo faceva male. E quindi Bourdieu veniva un po' a spiegare come lui vedeva le cose e come si aspettava che le scuole formassero i giornalisti, ragazzi o ragazze – perché c'erano pochissime ragazze –, che lavorassero sul campo, che facessero delle inchieste, delle interviste e che, quando scrivevano degli articoli, li basassero su ricerche e testimonianze. È di questo che è venuto a parlare a Bordeaux, e che tutti abbiamo cercato di ascoltare per poi mettere in pratica. La sua presenza è stata molto utile e ha avuto, come sempre, un grande successo con gli studenti e anche con i professori.

MG: Che cosa pensa del fatto che Bourdieu, nell'intervista rilasciata agli studenti, è molto critico nei confronti di certi giornalisti, al punto di qualificarli come persone

“intellettualmente pericolose”. Mi domando perché Bourdieu attribuisse così tanta importanza a questo problema. È forse legato a delle circostanze storiche specifiche, intendo al contesto intellettuale francese di quel periodo? Non trova che ci sia una sorta di contraddizione nel fatto che lo stesso Bourdieu fosse un intellettuale pubblico, cioè impegnato pubblicamente anche attraverso il giornalismo?

PC: Mah... Pierre Bourdieu non era contro i giornalisti. Molti professori all'epoca detestavano i giornalisti perché avevano capito che i giornalisti li privavano del loro antico prestigio intellettuale. Erano giovani giornalisti della radio e della televisione che cominciavano a sostituire i vecchi professori. Erano loro che cominciavano a forgiare l'opinione pubblica, e quindi molti intellettuali erano piuttosto ostili nei loro confronti.

Pierre Bourdieu non era nemico dei giornalisti. Al contrario, era un grande lettore di giornali, conosceva tanti giornalisti e conosceva molto bene la stampa. Lui stesso non era giornalista, gli capitava di scrivere nei giornali, ma fondamentalmente sono i suoi libri, i suoi corsi al *Collège de France* o all'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* che hanno fatto la sua fortuna in quanto intellettuale, oserei dire, non in quanto giornalista. Ma lui pensava che i giornalisti non facessero il loro lavoro come si doveva.

Ma nel frattempo, siamo ormai lontani da quegli anni, e il giornalismo, pur avendo ancora molti difetti, tanti difetti, ha fatto tantissimi progressi. Gli studenti in giornalismo hanno frequentato corsi di giornalismo, e sono diventati molto più numerosi e molto più competenti di quanto non fossero al tempo di Bourdieu. Le vecchie debolezze esistono sempre, ma molto meno che al tempo di Bourdieu. In primo luogo, perché ci sono più giornalisti, bisogna dirlo, ma anche perché ci sono più donne che sono diventate giornaliste, tra l'altro grazie alla Scuola di Bordeaux. Abbiamo reclutato molte ragazze, soprattutto per avere delle voci femminili alla radio e alla televisione. All'epoca, il giornalismo era un mestiere per uomini. Oggi ci sono molte donne in questa professione, soprattutto nelle riviste.

Quindi, fare di Bourdieu un nemico del giornalismo, è un'idea da giornalisti! Bourdieu non era affatto ostile nei confronti del giornalismo. Semplicemente riteneva che i giornalisti non svolgessero adeguatamente il loro lavoro, che non preparassero abbastanza bene le interviste e che queste non fossero abbastanza

approfondite. Pensava che non ascoltassero quanto veniva loro detto, che arrivassero con le loro idee preconcepite da giornalisti... Ecco perché bisogna essere molto prudenti quando si parla di Bourdieu e dei suoi rapporti con il giornalismo, evitando di farlo passare per un nemico del giornalismo. Niente affatto!

Per noi, ad esempio, per la nostra scuola, è stato molto importante perché ci ha fatto capire che bisognava essere estremamente concreti. Che non si trattava di imparare a dire assurdità generiche, o di impartire lezioni di morale, ma era davvero necessario spiegare ciò che stava accadendo. Quindi, io mandavo molti dei miei studenti a fare delle inchieste e dei reportage. Organizzavamo dei viaggi all'estero. La maggior parte degli studenti dell'epoca non parlava una sola lingua straniera e non era mai uscita dalla Francia.

Bourdieu quindi non è che ci sostenesse, ma capiva molto bene quello che cercavamo di fare. E ancora oggi la Scuola di Bordeaux rimane, non è un caso, la prima scuola pubblica francese, l'unica scuola totalmente gratuita. E tutto ciò è dovuto al fatto che ci sentivamo vicini a Bourdieu. In qualche modo, la sua notorietà e la sua forza intellettuale ci proteggevano, perché non avevamo solo amici... Non bisogna dimenticare che c'era una certa competizione tra scuole di giornalismo, soprattutto per ricevere i soldi del "contributo per l'apprendistato" da parte dei giornali, per organizzare degli insegnamenti che costavano tantissimo. Ad esempio, quello della televisione. Mentre l'insegnamento per i giornali stampati non costava molto, ma per la televisione, ci volevano delle telecamere all'epoca, delle pellicole, ecc. Era una competizione... E Bourdieu ha contribuito a smuovere tutto questo mondo affinché diventasse più professionale. È in questo senso che non era contro il giornalismo, ma voleva che fosse nelle mani di veri professionisti del settore, non di pseudo-intellettuali che occupavano il posto per raccontare idiozie.

MG: Nell'intervista, Bourdieu denuncia, se vogliamo, i "giornalisti intellettuali" e gli "intellettuali giornalisti", queste figure ibride che si muovono attraverso i due territori per guadagnare visibilità e notorietà. Mi chiedo allora se questa considerazione rifletta precisamente quello che lei ha appena detto. E cioè se il problema, secondo Bourdieu, derivi dal fatto che questi "intellettuali-intermedi" tendano più a criticare e a fare del moralismo, piuttosto che ad esercitare il giornalismo per comunicare in modo professionale. Corrisponde a ciò che ha detto?

PC: Credo di sì. Il punto è che c'era, c'è sempre, è sempre vero, una certa varietà di giornalisti il cui scopo non era solo fare giornalismo, ma pubblicare libri. Mi spiego: per avere veramente potere nella società intellettuale francese, era necessario, e lo è ancora oggi, essere giornalista, ovvero scrivere regolarmente sui giornali, ma soprattutto pubblicare libri per ottenere la notorietà di un vero intellettuale. E questo è ciò che spesso ha generato confusione, con dei libri che venivano considerati come rivelatori di certe verità da parte di intellettuali che facevano libri di intervento pubblico, ma che in realtà erano solo chiacchiere. Cioè non erano intellettuali che avevano approfondito il loro argomento, portando idee nuove dopo aver verificato se ciò che dicevano fosse corretto o meno. Quindi penso che ciò sia sempre di attualità. Ma Bourdieu ha giocato un ruolo chiave nel miglioramento generale del giornalismo, specialmente in relazione alla televisione, dove c'erano molte persone, all'epoca, negli anni '80, che parlavano un po' a vanvera, non con il desiderio di nuocere, ma semplicemente perché non conoscevano bene le cose di cui parlavano. Il loro desiderio era di essere famosi. Bourdieu ha denunciato questi dilettoni, dicendo che non erano veri giornalisti né intellettuali. Poteva dimostrare a che punto quello che facevano era nocivo, negativo, perché diffondevano delle idee che erano false.

E dunque la stampa è cambiata. La stampa francese non è un paradiso, non è un modello, però è di qualità superiore rispetto a prima, bisogna dirlo. Anche se nel frattempo, altri problemi sono emersi, e c'è una parte della stampa che è molto più di destra di quanto non fosse al tempo di Bourdieu. Il giornalismo, in particolare quello scritto, era comunque spesso un giornalismo, diciamo, di centro-sinistra, di centro-destra. Ultimamente abbiamo assistito ad un'offensiva della stampa di destra, molto violenta, che è un fatto nuovo. Ma credo che in Italia conosciate anche voi questo fenomeno, e che, se Bourdieu fosse ancora in vita, tutto ciò avrebbe suscitato la sua immensa ironia. Questo significa che Bourdieu ha comunque svolto un ruolo importante nel cambiamento del giornalismo e nel suo funzionamento in Francia.

MG: Dato che l'ha menzionato poc'anzi, vorrei capire meglio in che modo Bourdieu, secondo lei, ha contribuito concretamente al miglioramento del giornalismo francese. Se può dirmi qualcosa di più in proposito...

PC: Bourdieu, quando è scomparso, era conosciutissimo. Il suo ruolo nelle scuole di giornalismo..., non è che ne avesse uno in particolare. È stata piuttosto la diffusione del suo pensiero. Molti giovani studenti si sono messi a leggerlo, e anche i lavori dei suoi allievi come Patrick Champagne. Non è stata solo una moda passeggera. Bourdieu e la sua scuola hanno tenuto delle lezioni di giornalismo, simili a quella oggetto dell'intervista che lei vuole pubblicare. Ha tenuto delle lezioni di giornalismo, simili a quella oggetto dell'intervista che lei vuole pubblicare. Ma si trattava di una riflessione su molti argomenti, che ha aiutato numerosi aspiranti giornalisti a pensare in modo diverso rispetto al passato. Io credo quindi che il suo ruolo nel giornalismo, almeno nella stampa di qualità, quella migliore, con i migliori giornalisti, sia un ruolo di primo piano per noi. Anche se è scomparso, da tanti anni ormai, resta importante ancora oggi. Ha insegnato a tanti giornalisti a ragionare diversamente rispetto al modo in cui lavoravano prima. Ma non bisogna dimenticare neanche il ruolo internazionale di Bourdieu. Nelle università americane per esempio, dove continuano a commentarlo, ad insegnarlo. Non si è parlato di lui solo in Francia.

MG: *Un'ultima domanda. Sulla base di quello che ha appena detto, in che modo, nello specifico, gli studenti, attraverso lo studio di Bourdieu, avrebbe cambiato il modo di pensare e di praticare il giornalismo? Se vuole aggiungere un'ultimissima considerazione in proposito.*

PC: Beh, Bourdieu non è l'unico ad aver parlato di giornalismo, ma fa parte degli intellettuali che, appunto, hanno modificato un po', o addirittura tanto, il modo di lavorare della società. E appunto ha modificato un po' o addirittura tanto il modo di fare giornalismo, che è meno brutale, meno assertivo di prima. Tuttavia, nel frattempo, il giornalismo è diventato anche molto più potente di prima. E c'è tutto un pensiero giornalistico che, se Bourdieu fosse ancora presente, non applaudirebbe. C'è tutto un giornalismo molto compiacente, che continua a scrivere e dire di tutto e di più. Ciò non toglie che abbia contribuito, penso io, a modernizzare il modo di fare giornalismo, e soprattutto, in tante redazioni, a renderlo più esigente. Ecco. Detto questo, ho detto praticamente tutto. Non sono personalmente uno specialista di storia del giornalismo.

Riferimenti bibliografici

Benson, R. & Neveu, E. (eds.)

2005, *Bourdieu and the Journalistic Field*, Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P.

1984, *Le hit-parade des intellectuels français ou qui sera juge de la légitimité des juges*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales» 52, pp. 95-100.

1996a, *Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique*, 5° Cahiers de recherche Gps (Groupe de recherche sur la socialisation) de l'Université Lumière, Lyon; trad. it. M. Cerulo (cur.), *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma (2010).

1996b, *Sur la television, suivi de L'emprise du journalisme*, Liber Éditions, Paris; trad. it. A. Serra, Feltrinelli, Milano (1997).

2001, *Contrefeux 2, pour un mouvement social européen*, Raison d'Agir, Paris.

2002, *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 5, p. 3-8.

Bouveresse, J. & Bourdieu, P.

2000, *L'actualité de Karl Kraus*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 131-132, p. 119-126.

Chartier, R & Champagne, P. (dir.)

2004, *Pierre Bourdieu & les médias. Huitièmes rencontres INA/Sorbonne (15 mars 2003)*, L'Harmattan, Paris.

Christin, P.

2022, *Journalisme. L'école de Bordeaux. Entretiens avec Edith Rémond*, Le Bord de l'eau, Bordeaux.

Couldry, N.

2003, *Media meta-capital: Extending the range of Bourdieu's field theory*, «Theory and Society» 5-6, pp. 653-677.

Duval, J.

2016, *Bourdieu, le journalisme et les médias*, in F. Granjon (dir.), *Matérialismes, culture et communication*, Presses des Mines, Paris.

Garcia Jr., A., Garcia Parpet, M.-F., Pérez, A., Poupeau, F. & Rocha, M.-E. (dir.)

2023, *Bourdieu et les Amériques*, Éditions de l'IHEAL, Aubervilliers.

Gerli, M.

2024, *Bourdieu, Latour e la sociologia del giornalismo. Prospettive di ricerca*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Hesmondhalgh, D.

2006, *Bourdieu, the media and cultural production*, «Media, Culture & Society» 2, pp. 211-231.

Ienna, G. & Santoro, M.

2016, *Per una scienza delle relazioni internazionali in campo culturale*, «Studi Culturali» 1, pp. 61-69.

Lemieux, C.

2001, *Une critique sans raison? L'approche bourdieusienne des médias et ses limites*, in B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*, La Découverte, Paris.

Maares, P. & Hanusch, F.

2022, *Interpretations of the journalistic field: A systematic analysis of how journalism scholarship appropriates Bourdieusian thought*, «Journalism» 4, pp. 736-754.

Neveu, E.

2007, *Pierre Bourdieu. Sociologist of media, or sociologist for media scholars?*, «Journalism Studies» 2, pp. 335-347.

Park, D.W.

2014, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction to Media and Communication Theory*, Peter Lang, New York.

Santoro, M.

2008, *Putting Bourdieu in the Global Field. Introduction to the Symposium*, «Sociologica, Italian journal of sociology online» 2.

Santoro, M., Gallelli, A. & Grüning, B.

2018, *Bourdieu's International Circulation: An Exercise in Intellectual Mapping*, in T. Medvetz – J.J. Sallaz (eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, Oxford University Press, Oxford 2018.

NOTE CRITICHE

ALESSANDRA POLIDORI

Cercare il nesso tra mobilità e migrazioni: il contributo della sociologia dei giovani

L'istanza di approfondire il nesso tra mobilità e migrazioni incontra sempre più sostenitori¹ nelle scienze sociali. In primo luogo perché la circolazione delle persone è un fenomeno complesso all'interno del quale trovano spazio esperienze differenti e narrazioni variegate, in secondo luogo perché la separazione dei due campi di studio preclude l'accesso a strumenti teorici e metodologici validi negando allo stesso tempo la vocazione transdisciplinare di questi ambiti di studio [Gonzalez Casanova 2004; Morawska 2003].

Sono sempre più gli studiosi che sostengono che la separazione sul piano teorico corrisponda a una categorizzazione concreta per idealtipi in cui da un lato vi è chi si muove per scelta, godendo delle possibilità aperte da una carriera cosmopolita, e dall'altro chi è costretto a migrare per "fuggire da guerra e povertà" [Iosifides, 2011], in questa rapida divisione si insinua il rischio di stigmatizzare alcuni individui sulla base di una narrazione univoca che non tiene conto della complessità della persona e delle sue prerogative, delle motivazioni e delle modalità che determinano la scelta di partire [Mosneaga 2015]. Le migrazioni contemporanee possono infatti iniziare come esperienze di turismo, studio o lavoro indipendente all'estero [Koslowski 2009, p. 4] e riguardano da vicino la componente giovanile della società.

Dalla fine della guerra fredda, la mobilità degli studenti attraverso i confini internazionali ha conosciuto una crescita particolarmente importante e continuativa [Piguet, Riaño e Gillabert 2017], aumentando in maniera più rapida rispetto alla migrazione internazionale complessiva [King e Sondhi 2018; Beine, Noël e Ragot 2013, Levantino *et al.*, 2018] tuttavia, gli studi sulla mobilità giovanile sono rimasti una componente sottostimata negli studi sulla migrazione globale.

1. Per questo testo si è preferito ricorrere al maschile generalizzato, tale scelta è tesa a favorire la lettura dell'articolo e non rappresenta una volontà dell'autrice a escludere altri generi.

Lo stretto legame tra nuove generazioni e mobilità combinato alla peculiare attenzione per le strategie con cui i giovani fanno fronte a un contesto di precarietà e incertezza [cfr. Woodman 2009, 2010; Roberts 2010, 2012, riflesso del più ampio e classico dibattito sociologico tra strutture e *agency*] ha consentito (e richiesto) una permeabilità peculiare nei confini tra migrazione e mobilità, tanto da rendere questo scambio oggetto di attenzione sociologica.

Nel 2022, dopo il periodo di forte immobilità causato dalla pandemia di Covid-19, è stata pubblicata la seconda edizione del volume “*The Palgrave Handbook of Youth Mobility and Educational Migration*”, a cui hanno contribuito esperti di studi sui giovani concertati da David Cairns (ISCTE, Lisbona), il testo citato è al centro di questa nota critica.

Cairns, editore e autore di alcuni capitoli, aveva già riflettuto sulla connessione tra mobilità, migrazioni e transizioni nel volume “*Being Mobile?*” (2014) dove il punto interrogativo presente nel titolo premetteva i dubbi sull’utilizzo della categoria della mobilità come “contenitore” unico delle esperienze dei giovani [Cairns 2014, 11], tuttavia, trattandosi di un testo focalizzato sull’avvio dei processi di mobilità l’autore rimandava la questione del “*being migrant?*” a future analisi.

Nel libro in questione pubblicato da Palgrave Macmillan nel 2022, Cairns mantiene la sua promessa tenendo insieme nel titolo “mobilità” e “migrazione” per poi spiegarne le ragioni nei capitoli introduttivi scritti assieme a Mara Clemente, Valentina Cuzzocrea ed Eva Krzaklewska. La proposta è quella di portare le diverse forme di mobilità giovanile al centro della ricerca e comprendere come queste possano essere inquadrare nella cornice degli studi delle migrazioni.

La mobilità praticata dai giovani si configura in una serie di episodi separati: è discontinua e si alterna a momenti di immobilità, ma è proprio il suo ripetersi che la rende parte di un processo incrementale per cui l’accumulo di esperienze anche di corta durata determina percorsi biografici in cui la migrazione non è una dimensione estranea.

I quarantadue capitoli che compongono il volume restituiscono il mosaico di una generazione di giovani in costante tensione tra l’“imperativo di mobilità” (inteso come l’insieme dei fattori tipici del luogo di provenienza che limitano le opportunità e potenzialità offerte dalle mete di destinazione) e la “capacità

di mobilità²” ascrivibile alla sfera personale dell’individuo: dunque l’insieme di risorse e valori. Tale distinzione incorpora la divisione classica della sociologia delle migrazioni che considera i fattori “*push*” e “*pull*” [Iosifides 2011] relativi al contesto di arrivo e di partenza, ma allo stesso tempo l’arricchisce prendendo in considerazione anche le caratteristiche del soggetto: la partenza non è intesa come mera necessità determinata dai contesti dove prevalgono elementi “positivi” o “negativi”, ma è integrata a un’analisi delle motivazioni e delle risorse a disposizione del giovane che sceglie e progetta la sua esperienza di mobilità.

La prima parte del testo, maggiormente teorica rispetto ai successivi capitoli, riprende elementi degli attuali studi sui giovani in particolare le preoccupazioni riguardanti la precarietà che caratterizza il mondo del lavoro e le transizioni alla vita adulta, ciò permette di ridimensionare l’apparente libertà di movimento riportando l’attenzione sulla mancanza di reti di protezione a livello sociale e istituzionale che accompagnano il percorso di chi si muove tra più paesi. La seconda e la terza parte approfondiscono con esempi tratti da studi empirici le implicazioni di un percorso di formazione terziaria frazionato tra vari contesti, considerando casi di mobilità istituzionalizzata (come i vari programmi promossi dalle istituzioni europee, ma anche da università extraeuropee) e individuale. Nella quarta parte trova spazio il tema del lavoro, e si presenta il paradosso per cui i giovani che si spostano alla ricerca di un impiego spesso tracciano mobilità più a breve termine di chi si sposta per motivi di studio, spezzando il nesso tra ingresso nel mondo del lavoro e stabilità. Ciò risulta coerente al panorama di precarietà dipinto nella prima parte del testo, per cui le esperienze all’estero si realizzano in una serie di brevi occupazioni precarie funzionali ad aggiungere una riga al curriculum piuttosto che ad assicurarsi un impiego stabile *full-time, full-life*. L’ultima parte del volume intreccia infine mobilità, migrazione e problematiche che afferiscono a un più generale discorso pubblico passando per una varietà di argomenti come la salute o la gentrificazione nelle capitali europee.

Se nell’unità del libro emerge l’importanza di un discorso sociologico capace di tenere insieme migrazioni e mobilità senza moralismi né giudizi, nelle specificità dei singoli capitoli e relativi casi empirici emerge la necessità di considerare le voci diverse della sociologia dei giovani dando spazio a narrazioni di mobilità che

2. Questo lessico era già stato proposto in Cairns, 2014.

provengono dal di fuori dei confini europei. Nell'economia del volume risuona l'avvertimento particolarmente caro alla sociologia delle migrazioni a guardare alle regioni geografiche come a campi epistemologici e sociologici che determinano particolari modi di produrre conoscenze [Sanchez e Ascencio 2014] e dunque al prestare particolare attenzione a voci che provengono da contesti geografici remoti e poco considerati.

In un lavoro così variegato a farne le spese è l'organicità del testo per cui risulta difficile rintracciare i punti principali e comuni nei discorsi proposti dai vari autori, ma ciò corrisponde all'eterogeneità che compone il vasto campo delle esperienze migratorie, difatti già la sociologa Elizabeth Murphy-Lejeune evidenziava il problema in un testo sulla mobilità dei giovani (2002) vista attraverso la lente simmeliana dello straniero (1908).

Nonostante la sociologa francese non si sia interessata al rapporto tra mobilità e migrazione, sollecita nel libro future riflessioni sui nuovi significati attribuibili alle due categorie e agli status che rappresentano. Murphy-Lejeune esplicita la sua intenzione di considerare la mobilità studentesca come un caso particolare di migrazione, specificando però che si tratta di un riferimento limitato alla cornice contestuale (la migrazione), dove si iscrivono diversi status (l'esule, il rifugiato, il richiedente asilo, ecc.) a cui corrispondono altri approcci e studi. La sociologa propone una differenziazione ("indicativa", *ivi*, p. 37) della condizione di migrante lungo quattro linee principali: spazio, tempo, status e scelta. La prima dimensione riguarda il rapporto tra prossimità e lontananza tra cultura o area geografica, il tempo è relativo alla durata della permanenza, mentre lo status esplicita la condizione dell'individuo all'ingresso nel paese di arrivo. L'ultima dimensione è particolarmente importante poiché prende in considerazione la narrazione della persona implicata nel movimento e quindi la sua capacità di scelta, un tema delicato poiché questa è condizionata da strutture sociali più o meno evidenti.

Le diverse combinazioni di questi quattro elementi fanno variare enormemente le traiettorie individuali determinando un panorama di circolazione in cui i confini tra le differenti maniere di circolare si assottigliano; considerare la complessità del fenomeno della mobilità e quindi il nesso che questa intrattiene con la migrazione non significa dunque mettere sullo stesso piano i differenti status (distinguibili anche sul piano giuridico), significa piuttosto tenere in considera-

zione anche i valori e le motivazioni personali che determinano configurazioni di movimento diverse e proporre soluzioni adeguate a problemi specifici.

A questo proposito Riaño, Van Mol e Raghuram, (2018) hanno fatto notare come a una scarsa attenzione per la mobilità globale degli studenti corrisponda un'insufficiente conoscenza delle ragioni dietro tale migrazione e di conseguenza le *policies* specifiche per questo fenomeno risultano carenti a livello internazionale rispecchiando a livello giuridico la fragilità del nesso tra migrazione e mobilità [Riaño e Piguet 2016]. Il discorso vale per quanto riguarda i singoli stati dove le politiche migratorie sembrano scollegate dalle politiche educative nazionali consentendo, nei discorsi politici, la coesistenza di due narrazioni contraddittorie per quanto riguarda lo status di studente internazionale: essi sono visti sia come fonte di reddito per il sistema educativo (specialmente nei paesi anglosassoni) sia come immigrati di dubbio valore [Riaño, Van Mol e Raghuram 2018] rispecchiando la più generalizzata tensione tra apprensione per la sicurezza domestica e l'impulso di forze economiche internazionali che spingono verso la libera circolazione di beni e servizi. Nei flussi migratori tale tensione ha portato all'adozione di convenzioni internazionali, lo stesso discorso non può però essere fatto per quanto riguarda la migrazione studentesca [Levantino *et al.*, 2018, p. 2] per cui i giovani che migrano devono riferirsi a sparuti ed eventuali accordi tra due paesi in materia di prevenzione sociale senza trovare riferimenti, come dimostrano numerosi esempi nel testo edito da Cairns, nella giurisdizione sovranazionale in materia.

In ambito europeo, le politiche inerenti alla mobilità istituzionalizzata (come è il caso del programma Erasmus+) sono ascrivibili a una logica neoliberale e determinano per questo un approccio competitivo alla mobilità [Cairns *et al.*, 2022] intesa come mero mezzo per risultare più "desiderabili" e impiegabili nel mondo del lavoro.

In questo modo si ignora il potenziale, nella sua accezione di aggettivo e sostantivo, cumulativo delle forme di mobilità di breve durata, forme che rappresentano difatti un capitale di mobilità. Pur esplicitando la derivazione bourdieusiana (1986) di questo termine Cairns propone di attribuire una specificità propria a tale concetto riferendosi all'accumulo di esperienze all'estero e alle capacità che ne derivano re-investibili in ulteriori forme di circolazione, il percorso migratorio si costruisce dunque a partire dalla mobilità per cui occorre guardare

alle esperienze di vita mobile intraprese nella fase giovanile come precorritrici di più lunghe mobilità nel percorso biografico.

Si pone dunque la questione del come studiare un fenomeno inerente alla fase giovanile ma valutabile lungo l'arco della vita (e di conseguenza sull'appartenenza di tale oggetto al campo degli studi sui giovani): l'intreccio tra mobilità e migrazioni si gioca su un periodo di ampio respiro, per cui oltre alla necessità di adottare un approccio transdisciplinare, occorre pensare a strumenti in grado di cogliere esperienze lunghe e complesse³.

Si ritiene pertinente riportare alcune considerazioni tratte da una più ampia ricerca condotta nell'ambito della tesi di dottorato di chi scrive al fine di fornire un esempio della potenziale cumulabilità della mobilità e dell'intreccio che questa intrattiene con le migrazioni a partire dal caso studio dell'esperienza Erasmus+. La letteratura scientifica inerente a questo soggetto ha privilegiato un approccio quantitativo probabilmente in risposta alla necessità delle istituzioni europee [Cairns *et al.*, 2018] a monitorare l'andamento del programma in termini di partecipazione e risultati (apprendimento linguistico, scambio tra istituzioni). Salvo qualche studio approfondito [cfr. Bettin-Lattes e Bontempi 2008; Raffini 2014], l'attenzione per l'esperienza vissuta dal giovane in questo contesto è piuttosto scarsa e recente.

Gli studi quantitativi combinati alla promozione dell'esperienza a livello istituzionale hanno diffuso una narrazione particolarmente ottimista di studenti produttivi in cerca di un'esperienza cosmopolita e mondana. Considerando però il punto di vista dei giovani, tramite una serie di interviste semi-strutturate (n. 60) condotte con partecipanti al programma Erasmus+ nel periodo 2019-2022, emerge una narrazione parallela di studenti che scelgono di prendere parte all'esperienza per migliorare le proprie condizioni di vita. Per quasi la maggioranza degli studenti intervistati l'Erasmus è un modo per “guardarsi intorno” e comprendere cosa significa vivere all'estero (in generale o nel paese scelto per la mobilità). Nella quasi totalità dei casi lo scopo principale è quello di accumulare capi-

3. O andare a ritroso: l'editore del testo sta attualmente lavorando su una serie di interviste con ricercatori accademici/professionisti intervistati in Portogallo tra il 2022 e il 2023 a proposito delle loro mobilità e migrazioni passate tendendo in considerazione dunque la prospettiva biografica.

tale culturale e sociale da investire in un'eventuale (e forse permanente) seconda mobilità spesso intesa come unica possibilità di costruire un percorso biografico affine ai propri studi, interessi e desideri.

Nel racconto dell'esperienza emergono i lati ludici e mondani, gli incontri, gli eventi a cui gli studenti partecipano, tuttavia vi è una grande enfasi sullo studio, sulla riuscita degli esami e sui *take-aways* della mobilità, oltre a ciò emergono le difficoltà che la scelta della partenza ha comportato: in molti hanno dovuto combinare studio e lavoro (prima e/o durante il periodo all'estero) riducendo al limite le occasioni di socializzazione, altri hanno trovato strategie abitative economiche ma scomode come dividere stanze con sconosciuti, optare per un divano piuttosto che un letto, abitare particolarmente lontani dalla città (rimanendo spesso estranei alle attività para-universitarie). Esempi simili si ritrovano nel testo in questione, in particolare nel quarantunesimo capitolo [Malet Calvo in Cairns 2022] dove si prende in esame la penuria di abitazioni a lungo termine che caratterizza la capitale portoghese in seguito a leggi che hanno liberalizzato il mercato degli affitti e portando a un uso sregolato di piattaforme di alloggi turistici, riducendo di conseguenza gli affitti destinati a studenti internazionali (e non).

Questi esempi non vogliono proporre una contro-narrazione al fenomeno dell'Erasmus che metta sullo stesso piano le difficoltà e le esperienze di studenti internazionali e rifugiati o richiedenti asilo, l'intento è piuttosto quello di complessificare il legame, a volte rapido e scontato, tra mobilità studentesca e momento (in quanto ascrivibile a un breve lasso temporale) di formazione caratterizzato da leggerezza e libertà.

Per riprendere Riaño, Van Mol e Raghuram (2018) ciò significa approfondire la comprensione del fenomeno in vista di politiche internazionali e nazionali adeguate che garantiscano una rete di sicurezza all'interno della quale la mobilità giovanile possa esprimersi nelle sue molteplici configurazioni.

Ma ciò si iscrive in una cornice più ampia vale a dire la necessità di una narrazione più bilanciata tra migranti-vittime e studenti-mobili-intraprendenti. Il libro edito da Cairns mette in luce i costi emotivi ed economici dietro la scelta della partenza ascrivibile a una mobilità de-regolamentata, spesso mercificata, che può avere impatti negativi non solo sul percorso biografico ma anche nelle società ospitanti (ad esempio problemi nelle gestioni degli alloggi o del lavoro in nero).

Allo stesso tempo una ridefinizione del discorso politico e mediatico sulle migrazioni è necessaria poiché la narrazione della condizione di migrante basata sulle difficoltà che costui affronta e sull'aspirazione alla salvezza raggiunta nei confini dell'occidente, stigmatizza e nega la possibilità di un racconto alternativo dove trovano spazio anche altre prospettive.

Le teorie strutturaliste in tema di migrazione attente al livello macro sociale hanno spesso descritto le condizioni migratorie in termini di ineguaglianza nell'accumulazione di capitale e nello sviluppo spaziale (determinati principalmente dal sistema capitalistico) interessandosi alle disparità socio-economiche e geografiche, alle relazioni sociali in termini di sfruttamento e alla riproduzione sociale. Tale approccio critico è stato a sua volta messo in discussione poiché un'eccessiva attenzione alle strutture sociali rischiava di avanzare una visione deterministica e limitata della realtà [Iosifides 2011] e quindi di oscurare i diversi tipi di motivazioni, azioni e aspirazioni che compongono la complessità della persona, ma anche gli eventuali benefici dei percorsi migratori (il ritorno di capitale culturale ad esempio) rischiando quindi di ridurre chi migra a un individuo-vittima senza alcuna capacità di *agency*⁴.

Riflettere allora sul nesso tra mobilità e migrazione può essere l'antidoto a discorsi riduzionisti intorno a un fenomeno così complesso e una tale sfida non è ascrivibile al solo campo degli studi sui giovani. È del febbraio 2024 l'articolo redatto da un gruppo di ricercatori internazionali *What Is the Nexus between Migration and Mobility? A Framework to Understand the Interplay between Different Ideal Types of Human Movement* che vuole riflettere proprio sul nesso in questione [Piccoli, *et al.*, 2024]. Il rapporto dinamico tra mobilità e migrazione si esprime per gli autori in quattro interazioni: il continuum ovvero la fluidità dei due concetti che ne garantisce la convergenza nello stesso percorso biografico, l'attivazione che evidenzia l'interdipendenza delle due poiché la migrazione richiede mobilità e la mobilità può portare

4. I tentativi di de-stigmatizzare la figura del migrante riconoscendone la soggettività e mettendone in risalto capacità e attitudini assumono anche forme concrete, come nel caso di associazioni impegnate non solo in attività a favore di chi emigra ma anche in strategie di comunicazione innovative e de-vittimizanti. Un esempio di questo genere può essere l'associazione Klubu che promuove l'attività fisica e la formazione di club sportivi nei campi profughi, diffondendo tramite i suoi canali una narrazione alternativa. Si suggerisce a questo proposito il discorso "How sport can help rebuild lives in refugee camps" di Alexander Webb, membro dell'associazione, del 5 Luglio 2022 al TEDxAmsterdamSalon.

alla migrazione, la gerarchia poiché entrambe sono categorie politiche che determinano scale di movimento e infine l'opposizione caratterizzante talvolta il rapporto tra le due. Il nesso dinamico tra migrazione e mobilità prende quindi la forma di una cornice analitica all'interno della quale considerare le diverse forme di movimento per evitare rigide schematizzazioni che portano a un riduzionismo della realtà sociale. L'articolo, come esplicitano gli autori, non è che un punto di partenza per ulteriori sviluppi e applicazioni dei concetti esposti ma, tornando agli studi sui giovani, si può pensare che proprio in questo settore sia più semplice sfidare il *taken-for-granted* di una mobilità in termini di scelta e volontà e una migrazione in termini di obbligo e sofferenza poiché si ha a che fare con una fascia particolare della popolazione che è proiettata al futuro, dove il percorso di vita è ancora da scrivere.

C'è bisogno allora, in questo campo di studio, di ridefinire un nuovo paradigma della mobilità capace di mettere insieme conoscenze tradizionali e nuovi sviluppi, un paradigma che rifiuti la categorizzazione netta tra mobilità e migrazione, d'altronde David Cairns lo specifica sin dalle prime pagine del testo: escludere dai contesti migratori coloro che si impegnano in scambi studenteschi, tirocini, formazioni ed esperienze lavorative varie all'estero contribuisce alla loro marginalizzazione socio-economica, negandogli l'accesso a strutture necessarie di supporto. Allo stesso modo estromettere i giovani classificati come "migranti tradizionali" dai discorsi sulla mobilità *mainstream* nega il fatto che tali giovani possano avere normali aspirazioni di istruzione e di lavoro internazionale, trasversale ai due gruppi vi è la ricerca di condizioni di vita migliori.

Riferimenti bibliografici

Beine, M., Noël, R., Ragot, L.
2013, *The Determinants of International Migration of Students*, in "CEPII WP", n. 30.

Bettin-Lattes, G., Bontempi, M. (a cura di)
2008, *Generazione Erasmus? l'identità europea tra vissuto e istituzioni*, Firenze University Press, Firenze.

- Bourdieu, P.
1986, *The forms of capital*, in J. G. Richardson (a cura di), *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Greenwood Press, New York, pp. 241–260.
- Cairns, D.
2014, *Youth Transitions, International student mobility and spatial reflexivity: being mobile?* Palgrave Macmillan, Londra.
- Cairns, D. (a cura di)
2022, *The Palgrave Handbook of Youth Mobility and Educational Migration*, Palgrave Macmillan, Londra.
- Cairns, D., Allaste, A. A., Cuzzocrea, V., Krzaklewska, E.
2018, *Mobility, Education and Employability in the European Union: Inside Erasmus*, Palgrave Macmillan, Londra.
- González Casanova, P.
2004, *Las nuevas ciencias y la humanidades. De la Academia a la política*, Anthropos, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, Barcelona.
- Iosifides, T.
2011, *Qualitative Methods in Migration Studies*, Ashgate, Farnham.
- King, R., Sondhi, G.
2018, International student migration: a comparison of UK and Indian students' motivations for studying abroad, in “*Globalisation, Societies and Education*”, v. 16, n. 2, pp. 176-191.
- Koslowski, R.
2009, *Global mobility regimes: a conceptual reframing*, Presentazione per “the International Studies Association Meeting”, February 15–18, New York City.
- Levatino, A., Eremenko, T., Molinero Gerbeau, Y., Consterdine, E., Kabbanji, L., Gonzalez-Ferrer, A., Jolivet-Guetta, M., Beauchemin, C.
2018, *Opening or closing borders to international students? Convergent and divergent dynamics in France, Spain and the UK*, in “*Globalisation, Societies and Education*”, pp. 1-15

Malet Calvo, D.

2022, *A Wonderful But Uncertain Time: Youth Transitions of Erasmus Students and Lisbon's Housing Crisis*, in D. Cairns (a cura di) *The Palgrave Handbook of Youth Mobility and Educational Migration*, Palgrave Macmillan, Londra, pp. 467-478

Mosneaga, A.

2015, *Managing International Student Migration: the Practices of Institutional Actors in Denmark*, in "International Migration", v. 53, n. 1, pp. 14-28.

Morawska, E.

2003, *Disciplinary Agendas and Analytical Strategies of Research on Immigrant Transnationalism: Challenges of Interdisciplinary Knowledge*, in "The International migration review", v. 37, n. 3, pp. 611-640.

Murphy-Lejeune, E.

2002, *Student mobility and narrative in Europe: the new strangers*, Routledge, Londra-New York.

Piccoli, L., Gianni, M., Ruedin, D., Achermann, C., Dahinden, J., Hoffmeyer-Zlotnik, P., Nedelcu, M., Zittoun, T.

2024, *What Is the Nexus between Migration and Mobility? A Framework to Understand the Interplay between Different Ideal Types of Human Movement*, in "Sociology", pp. 1-19.

Piguet, É., Riaño Y., Gillabert, M.

2017, *Les étudiant.e.s internationaux*, numero speciale di "Géo-Regards, revue neuchâteloise de géographie", n. 10, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses.

Rivera-Sánchez, L., Lozano-Ascencio, F.

2014, *The Practice of research on Migration and Mobilities*, Springer, Londra.

Simmel, G.

1908, *'Exkurs über der Fremden'*, in "Soziologie", Dunker and Humblot. Lipsia, trad. en. 1950, *The stranger*, in K. Wolff (a cura di) *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press of Glencoe, New York.

Raffini, L.

2014, *Quando la Generazione Erasmus incontra la Generazione Precaria. La mobilità transnazionale dei giovani italiani e spagnoli*, in “OBETS. Revista de Ciencias Sociales”, v. 9, n. 1, pp. 139-165

Riaño, V., Van Mol, C., Raghuram, P.

2018, *New directions in studying policies of international student mobility and migration*, in *Globalisation*, in “Societies and Education”, v. 16, n. 3, pp. 283-294.

Riaño, Y., Piguët, É.

2016, *International Student Migration*, in “Oxford Bibliographies in Geography”, Ed. Barney Warf, Oxford University Press, New York.

Roberts, S.

2010, *Misrepresenting ‘Choice Biographies’?: A Reply to Woodman*, in “Journal of Youth Studies”, v. 13, n. 1, pp. 137–149.

2012, *One step forward, one step Beck: a contribution to the ongoing conceptual debate in youth studies*, in “Journal of Youth Studies”, v. 15, n. 3, pp. 389–401.

Woodman, D.

2009 *The Mysterious Case of the Pervasive Choice Biography: Ulrich Beck, Structure/Agency, and the Middling State of Theory in the Sociology of Youth*, in “Journal of Youth Studies”, v. 12, n. 3, pp. 243–256.

2010 *Class, Individualisation and Tracing Processes of Inequality in a Changing World: A Reply to Steven Roberts*, in “Journal of Sociology”, v. 13, n. 6, pp. 737–746

Alessandra Polidori è collaboratrice scientifica all’interno dell’SFM (Forum suisse pour l’étude des migrations et de la population) dell’Università di Neuchâtel e ricercatrice associata al laboratorio LAP (Laboratoire d’Anthropologie Politique) dell’EHESS. Ha terminato nel 2023 una tesi di dottorato su giovani e mobilità in cotutela tra l’Università di Perugia e all’EHESS di Parigi.

RECENSIONI

DARIO ALTOBELLI

Pier Luca Marzo, *La creatività come metodo sociologico*, Mimesis, Milano, 2023, pp. 245

1. Uno studio dedicato alla creatività e, per di più, alla “creatività come metodo sociologico”, come recita il titolo del recente libro di Pier Luca Marzo, può apparire al lettore odierno come una provocazione intellettuale fuori tempo massimo. Ovvero, parimenti, come l’espressione di una posizione nostalgica per una sociologia che non c’è più: una sociologia quale forma di *critica culturale* (riecheggiando Marcus & Fischer 1986) e aperta alla potenza dell’immaginazione e alla fecondità di suggestioni estetiche ed extra / interdisciplinari.

Infatti, siamo nell’epoca dell’*Intelligenza artificiale*: un paradigma teorico e un mezzo operativo integrale e a carattere totalitario *de facto* già vincente sul terreno sia delle tecnoscienze tutte sia di quelle che un tempo si potevano ancora definire, con buona ragione, “scienze umane e sociali”, ma che oggi si stenta a riconoscere come tali, indirizzate come sono, a precipizio e senza nemmeno troppi clamori né resistenze di sorta, sia nella teoria che nella metodologia, verso i territori trans- e post- umani e sociali *tout court*.

Addirittura, osare sostenere la legittimità e, ancora di più, la necessità di adottare il fattore “creatività” per fare sociologia, a partire dal riconoscimento del suo essere un peculiare attributo antropologico fondamentale, può apparire a qualcuno un’operazione di carattere reazionario. *L’uomo è antiquato*, scriveva nel senso di una *profezia polemica* Günther Anders (1980), e noi possiamo tranquillamente riconoscere che il pensatore tedesco non solo avesse ragione, ma che quanto aveva visto, attraverso la lente della critica, nella seconda metà del Novecento fino alla “Terza Rivoluzione Industriale”, non era altro che la prefigurazione e l’annuncio del *deserto del reale* (Žižek 2017) cui saremmo tutti pervenuti – e *benvenuti!* – rapidamente, pochi decenni dopo, e in tutto il mondo.

Parlare, poi, di creatività, e di creatività *umana*, quando la sociologia sembra largamente attestata su posizioni *quantofreniche, numerologiche e votate al culto della fisica sociale* (Sorokin 1965, citato da Marzo a p. 17), richiede una certa dose di coraggio intellettuale, non vi sono dubbi. Ammonendo sull’alleanza “di

sterilità creativa e di pseudoscienza” nella sociologia ridefinita come “industria di ricerche”, ancora Pitirim A. Sorokin, sociologo russo, naturalizzato statunitense, oggi da rileggere (Marietti 2018, Mangone 2022), rilevava infatti che in essa “i ricercatori difficilmente hanno tempo anche solo per approfondire seriamente i problemi considerati e ancora meno tempo per coltivare un incisivo pensiero intuitivo e razionale, o per sviluppare le loro menti in generale”, col risultato di non accrescere affatto la conoscenza (Sorokin 1965).

E si era negli anni Cinquanta e Sessanta! Oggi il quadro presenta i medesimi caratteri, ma radicalizzati.

È questo il tempo di eccessi statistico-quantitativi e di modellizzazioni tanto ardite rispetto alle “previsioni” che pretendono di offrire, quanto indimostrabili e miseramente fallaci sul piano della verità empirica, oltre che ideologicamente orientate: è questa una perversa *ratio scientifica e sociale* che la sociologia fatica a tenere a bada con le armi, che pure le sarebbero proprie, della critica e del ragionamento razionalmente orientati.

La lezione di Ulrich Beck, tanto citato quanto poco letto e, talora, ancor meno pensato e compreso su questo punto, rimane drammaticamente attuale. Egli non aveva mancato di denunciare le “pretese della razionalità scientifica” rispetto al rilevamento dei *rischi* perché da un lato fondate “su un *castello di carte di assunti speculativi*” formulati all’interno “di enunciati di tipo probabilistico, le cui prognosi in fatto di sicurezza a rigore non potrebbero essere confutate nemmeno dal reale verificarsi degli incidenti”; e dall’altro dall’aver le tecnoscienze introiettato, in modo irriflessivo e acritico, prospettive orientate a *valori* che non solo predefiniscono i dati e le loro elaborazioni, ma vanno a determinare definizioni e misure da intraprendere sul piano politico e sociale, presentandole come *obiettive* (Beck 1986).

Il problema appare quindi palese nei suoi termini e di portata amplissima: la vera e propria orgia statistico-quantitativa, numerica, digitale offerta oggi giorno dalla potenza di calcolo è ben venduta su un mercato di *immaginazioni derivate*. Esattamente come i mercati finanziarizzati dei *futures* e dei tanti *prodotti derivati* hanno distrutto l’economia reale a favore di un’economia irreali, *fnzionale*, basata su previsioni che creano “bolle finanziarie” sempre in procinto di esplodere, e tanto più ferocemente anti-sociale e anti-umana

per la spregiudicata attività speculativa promossa da investitori senza scrupoli, come bene aveva ammonito Luciano Gallino anni fa (2011, 2013); allo stesso modo l'AI, gli algoritmi, i big data stanno distruggendo le scienze umane e sociali per far emergere, sempre più, il profilo inquietante di tecnoscienze trans/post-umane/sociali asservite a logiche attuariali, performative, produttivistiche e autoreferenziali, vero braccio armato di un capitalismo in stato terminale (Crary 2022). Queste neo-tecnoscienze promuovono e si muovono lungo gli assi di un *immaginario derivato*: il soggetto e l'oggetto di studio costituiscono manifestazioni fantasmatiche che non hanno più alcuna referenza con il reale. Tale immaginario mostra il dominio di un regime di *simulazione integrale* come Jean Baudrillard non ha mai finito di ripetere, non da ultimo anche a proposito del "sociale" e della sociologia (Baudrillard 1978).

In tale contesto, quello di Pier Luca Marzo appare essere un libro necessario e importante per almeno due motivi su cui si intende riflettere senza alcuna pretesa, come è chiaro, di esaurire l'ampio ventaglio di temi e problemi affrontati dall'autore. Si tratta di due motivi che si intrecciano in un ordito riflessivo in cui una concezione dell'umano si lega al ripensamento della sociologia lungo la strada maestra della creatività.

2. In primo luogo, infatti, vi è la ripresa e, si potrebbe dire in senso *politico*, la rivendicazione della matrice antropologica profonda messa in gioco dalla creatività. Sebbene non manchi una certa attenzione nei campi della ricerca sociale qualitativa per i "metodi creativi" (si veda per es. il recente Giorgi, Pizzolati & Vacchelli 2021), Marzo porta il ragionamento su un piano epistemologico più profondo.

Questa posizione è sviluppata a partire dall'assunzione del termine *metodo* rivalorizzandone il significato etimologico originario, proveniente dall'antica Grecia, come *méthodos* (μέθοδος): un oltre-percorso, un al-di-là-della-strada. Associando questo significato di ricerca *in itinere*, di cammino per la scoperta, di strada lungo la quale il ricercatore ricerca e crea il proprio percorso all'immagine suggestiva ed evocativa della *spirale*, "l'esito di una curva tracciata da un punto che ruota attorno a un'origine fissa, detta polo, aumentando in modo continuo la distanza da essa" (p. 24), Marzo propone la seguente definizione: il composto *met-hodos*, pertanto, è riferibile al percorso spiroidale tracciato dal pro-

cesso creativo per far transitare l'immagine poetica oltre i confini della mente al fine di oggettivarla in un nuovo prodotto. In termini generali, dunque, il metodo è la strada percorsa dalla creatività per oggettivare una nuova idea in un prodotto costruito a regola d'arte, secondo una disposizione poetica accompagnata da ragionamento (p. 31).

Su questa premessa debitamente approfondita, l'autore riconduce il ragionamento ai temi della sociologia dell'immaginario, corrente di studi e ricerche da lui promossa in Italia, per la quale il fondamento dell'umano riposa nella dimensione immaginativa.

Riprendendo e sviluppando un ragionamento già presentato in studi precedenti (per es. Marzo 2012), il sociologo presenta e discute il pensiero di numerosi studiosi, molti dei quali collocati costitutivamente ai confini delle discipline scientifiche ed espressione della creatività come metodo. Tra i tanti, si possono citare a titolo di esempio Jacob von Uexkull e la sua nozione di "ambiente" quale spazio-tempo di pertinenza di ogni specie vivente, *Umwelt*, oppure il noto neuroscienziato Antonio Damasio con i suoi studi sulla mente come "*meta-sé neurale* capace di integrare corpo e cervello in uno spazio immaginativo decentrato dall'immediatezza delle immagini percettive" (p. 109).

Questi riferimenti accompagnano impegnate riprese critiche di sociologi e antropologi. Fra questi, i classici del pensiero sociologico, in particolare Émile Durkheim e Max Weber, cui si dedica una rilettura critica in termini di "ontologia positiva" per il primo e di "ontologia comprendente" per il secondo; e, più di ogni altro, Georg Simmel, in pagine attente e puntuali intese a ricostruirne i percorsi teoretici e metodologici nella prospettiva della creatività, anche alla luce di una preziosa considerazione di storici della sociologia sensibili a letture eterodosse della tradizione e dello statuto disciplinare come Alvin W. Gouldner, Robert A. Nisbet e altri.

In tal senso, conducendo il ragionamento sull'asse storico, attraverso lo snodo decisivo del Rinascimento, sino agli anni di nascita della sociologia, lo studioso offre al lettore un avvincente affresco della storia del pensiero sociologico e, più in generale, filosofico, scientifico e umanistico, inteso a mostrare "la strada spiroidale del *méthodos* sociologico lungo la quale sono nate le immagini poetiche che hanno contribuito all'intelligibilità dell'incertezza generalizzata

della civiltà industriale europea del XIX secolo” (p. 96). Un’impresa e una conoscenza che denotano originariamente la sociologia come scienza “contraddittoriale tra ideazione e metodo, società e scienza, credenza e razionalità” (ivi) e che, in questi termini, dagli anni *fin de siècle* arriva direttamente ai nostri giorni.

3. Il secondo forte motivo di interesse del libro, intrecciato con il primo, consiste quindi, coerentemente, con la tesi che Marzo illustra nell’ultimo capitolo: la creatività come *Rinascimento* sociologico. Qui l’autore riflette sulla “crisi creativa della sociologia”, ma introducendo il motivo di una possibile sua risoluzione da ricercarsi a partire dalla rilettura sinottica dell’opera di Charles Baudelaire e di Georg Simmel e dalla comprensione della particolare curvatura epistemologica da essi offerta.

La premessa è così delineata: “Quello che da qui in poi si vuol proporre è pensare la sociologia come una forma di letteratura scientifica, intesa come uno dei possibili percorsi della creatività nell’ambito della conoscenza della vita associata” (p. 169). Operazione da intendersi non nel senso, banale, di “assimilare la sociologia al genere narrativo”, quanto di provare a “formulare un discorso scientifico orientato all’arte della rappresentazione dei fatti sociali attraverso la prospettiva analitica dell’immaginario sociale” (p. 169).

Ricollegandosi, fra l’altro, al celebre studio di storia della sociologia di Wolf Lepenies sulle *tre culture* (1985), Marzo indica alcune possibili vie per consentire di individuare, sociologicamente, “sulla superficie del fenomeno studiato, quegli indizi in grado di condurre all’invisibile nucleo immaginativo che ne istituisce la realtà profonda” (p. 170).

In tale prospettiva l’opera di Baudelaire acquisisce un valore paradigmatico. Ne *Le peintre de la vie moderne* (1863) il poeta aveva messo in luce i caratteri della vita moderna mediante una lettura metaforica. Questa, anche attraverso l’impiego di quelle che Marzo definisce *pratiche urbane disfunzionali* (e che sarebbero state riprese e praticate da geniali pensatori successivi come Walter Benjamin e Guy Debord), consente la distillazione di tali caratteri in forme culturali riconoscibili che, avrebbe forse detto Aby Warburg, sono però anche *sintomali* dell’epoca storica in quanto in esse vi è sempre il *ritorno di un rimosso* (Didi-Hubermann 2006). Sviluppando così in modo originale e pregnante

precedenti suggestioni critiche debitamente riprese sul punto, fra cui l'opera importante di David Frisby (1985), Marzo può collegare in modo originale l'estetica del poeta francese alla teoretica di Georg Simmel.

In queste pagine si trova il nucleo teorico profondo del libro e la proposta di metodo. La dimensione metaforica svolge il ruolo di chiave epistemica mediante la quale assumere determinati *topos* dell'opera di Baudelaire, segnatamente il *museo*, la *strada* e il *quadro*, al fine di trasferirvi "l'epistemologia, l'analisi empirica e la prospettiva interpretativa simmelliana in un nuovo piano di significazione" (p. 182). Lo scopo dichiarato è "quello di aprire una strada conoscitiva alla creatività sociologica verso una forma di letteratura scientifica dei fatti sociali" (p. 182).

Lo studioso svolge pertanto una densa, appassionata riflessione che continuamente si muove tra i due autori, tra i due registri, tra i due linguaggi - anche richiamando il pensiero di studiosi che da Walter Benjamin e Siegfried Kracauer a David Harvey hanno lavorato su questi temi - nella convinzione che la metafora è "il metodo seguito dal pensiero umano per fondere l'eterogeneità del reale in un'immagine fatta balenare nell'intuizione: quel lampo in cui appare un paesaggio della conoscenza - citando qui ancora Sorokin - supersensoriale e sovra-razionale" (p. 227). Vi sarebbe, quindi, al fondo di ogni attività conoscitiva e al di là delle *forme* che assume nel tempo, una comune sostanza epistemica determinata proprio dalla creatività quale forza "in grado di generare matrici concettuali nelle quali sono contenute soluzioni a problemi conoscitivi avvertiti, precedentemente, come incerti e insormontabili" (*ibidem*), cui ci sia consentito aggiungere anche *sovente ignorati* e *non visti* nelle comunità di appartenenza e riferimento.

Si comprende come vi sia nel nucleo della tesi di Marzo una precisa opzione intellettuale sorretta da una solida consapevolezza epistemologica. La dimensione finzionale della conoscenza è, infatti, sempre presente, costitutivamente presente, in ogni presunzione di conoscenza "veritiera" della realtà. La lezione di Thomas Kuhn (1962), opportunamente richiamata assieme a quella di Paul Feyerabend (1975), va considerata e assunta definitivamente contro ogni pretesa di ritornanti e aberranti neo-positivismi, sollecitati e sostenuti dalle *profittevoli* tecniche di *datificazione* del reale e "datizzazione dell'esperienza",

tendenti alla definizione di un “immaginario neutro” che trova fondamento nel connubio di tecnoscienze informatiche e sistema di mercato mondiale (p. 148 e passim). Sullo sfondo, anche, delle tesi di importanti teorici della complessità come Edgar Morin, vi è la difesa di una prospettiva scientifica di tipo qualitativo in senso puro e il riconoscimento della natura complessa della realtà sociale mai riducibile a elementi discreti: pena la perdita della stessa possibilità di comprensione della realtà indagata a favore di una rappresentazione semplicistica, surrettizia e falsa. Solo accettando e, suggerisce Marzo, adottando in modo consapevole, l’idea radicale della realtà come insieme di fenomeni enigmatici, poietici, magmatici e mutevoli si potrà assumere la creatività come un “*méthodos* conoscitivo orientato a comprendere, tra arte e scienza, qualcosa di nuovo” (p. 230).

Nelle ultime righe del libro, pertanto, il sociologo lascia aperte ulteriori possibilità di sviluppo e interpretazione del percorso intrapreso, ove egli illustra i temi e i problemi del “processo di ricerca”: “il reticolo epistemico e l’estetica sociologica” che definiscono “attorno all’oggetto di ricerca un circolo ermeneutico fra intelletto e percezione, teoria ed empiria”; il motivo della “intuizione” a spezzare tale circolo; e, non ultima, la “scrittura” come processo creativo nel quale “l’immagine germinale dell’intuizione viene sviluppata” (*ibidem*).

4. Al termine del volume rimane, non vi è dubbio, quella sensazione di provocazione intellettuale ben riuscita sin nel titolo di cui si è detto all’inizio. Giacché tutto il ragionamento è sempre fondato su una difesa dell’umano nei suoi presupposti, fondamenti e manifestazioni antropologici fondamentali rispetto ai processi di disumanizzazione, spersonalizzazione e iperfunzionalizzazione cui sempre più è sottoposto, e alla sua incessante trasformazione in qualcosa di *trans* e *post* (*incessante* al punto che, mentre rileggo queste righe, Elon Musk ha annunciato il primo impianto di chip nel cervello di un umano).

Ritorniamo così alle questioni iniziali: quanto è prossimo il momento in cui l’umano sarà diventato del tutto inutile rispetto agli strumenti che avrà creato per sottomettersi definitivamente a essi? Si aprirà presto il tempo di una compiuta *post-sociologia artificiale* in cui la creatività sarà infine la simulazione algoritmica di ben altrimenti autentiche creatività di umani trapassati? Nel tema della creatività, lo si comprende, è in gioco lo statuto dell’umano come

esso esiste da migliaia di anni. Proprio per queste ragioni ed esattamente perché siamo nel tempo di una crisi profonda e complessiva emblemizzata nel termine inquietante di *transizione* – cioè a dire le transizioni ecologica, di genere, produttiva, alimentare, antropologica etc. promosse da un capitalismo globalista feroce e vorace –, il libro di Pier Luca Marzo pare essere necessario sia per il più generale dibattito pubblico e scientifico che per una seria riflessione sulla condizione periclitante della sociologia e, più in generale, delle scienze umane e sociali. E con esse, prima di ogni altra questione, intorno al destino dell'umano e del sociale.

GUIDO BARBI

Christopher J. Bickerton, Carlo Invernizzi Accetti,
Technopopulism. The New Logic of Democratic Politics, Oxford,
Oxford University Press, 2021, pp. 256.

Technopopulism has the ambitious goal of extrapolating and conceptualizing the contemporary “logic” of democratic politics. More precisely, a “political logic” is taken to be the “contextually and historically specific set of incentives and constraints, which affects the way in which rival contenders for public office compete with one another in the electoral sphere, independently of their substantive policy goals” (p. 21). Christopher Bickerton’s and Carlo Invernizzi Accetti’s main claim is that despite the frequent opposition of technocracy and populism in public and academic discourse, current democratic politics is best described as dominated by a technopopulist logic, which requires political actors to make use of both populist *and* technocratic tools to claim to be legitimately representing the people as a whole. The authors make their point by successfully interweaving an insightful conceptual framework with an informed historical narrative. Despite the diverse topics broached by the book, it maintains clarity and organic unity throughout, which give substance to the book’s ambitious claims. The work is structured roughly in three thematic blocks dedicated to the conceptualization (Ch. 1-2), contextualization (Ch. 3-4), and evaluation (Ch. 5) of the technopopulist political logic.

In the first two chapters, the authors establish the concept of technopopulism. According to the authors, this new political logic results from and further consolidates the progressive shift of democratic competition from a horizontal to a vertical axis. If before political positions could be categorized along an ideological left-right distinction based on competing social interests, the new vertical axis conceptually distinguishes between a (legitimate) interest of the whole from the (illegitimate) interest of its parts. The key feature of this shift, however, is that it is a formal one – one concerning the “political logic”. Therefore, it “cannot be understood in terms of the emergence of a new political ‘cleavage’ because it

stems in large part from a process of separation – or disconnect – between social conflicts and divisions, on one hand, and partisan political rivalries, on the other”. (p. 36) Precisely because the shift is not substantive but formal, technocracy and populism are complementary, rather than opposite to each other. They are both conducive to capturing the voter’s favor by claiming knowledge and ability to realize the general will of the people. Accordingly, different “mixes” of technopopulism are possible, especially considering that the technopopulist logic has not completely replaced the ideological logic but is still partly superimposed onto it. After establishing the concept, Bickerton and Invernizzi Accetti delve into categorizing two types of technopopulist actors: pure and hybrid. For “pure” technopopulist actors, the remnant of the ideological logic is spurious at best. Rather, they deploy technopopulist discourse in defining their political identity (usually embodied by a charismatic leader). The authors exemplarily discuss UK’s New Labour, Italy’s 5-Star-Movement, and France’s Macronism. Additionally, the authors discuss left- and right-wing hybrid cases of technopopulist actors that deploy similar appeals in electoral strategy but remain attached to ideological party identities.

The book’s second part (Ch. 3-4) analyzes technopopulism’s causal origins and main consequences. The historical narrative the authors span is detailed and cannot be discussed step-by-step. However, their main claim is that technopopulism enters the scene with the increasing decline of organized interests – itself caused by several factors, such as the increasing fluidity of society’s class structure, or the end of the cold war. Moreover, the severance between organized interests and political organization is understood as being further strengthened by the effects of technopopulism itself. The new political logic is not only rooted in, but rather also strengthens “[t]he presumption that there exists a procedure-independent criterion of political truth [implying] that politicians are not to be evaluated on the basis of their particular policy goals (which are assumed to be consensual), but precisely on the basis of their capacity to deliver on these presumptively consensual policy ends”. (p. 153) This leads to an increasing personalization and desubstantiation of politics, “making the process and the means – rather than the ends – the substance of political debate”. (p. 158) This further exacerbates distrust in democratic procedures and authoritarian tendencies in decision-making processes.

This assessment leads to the final chapter of the book, which attempts to give a provisional normative evaluation of the technopopulist phenomenon. The main *malaise* the authors identify in technopopulism is precisely how it hinders the political mediation of competing social interests – be it institutionally or discursively. Solutions apt at counteracting it should not be sought in institutional correctives to public discourse (already dominated by a technopopulist political logic), nor in the balance between technocratic and populist elements (which are seen as false opposites). Rather, political mediation should be reactivated through a democratization of party organizations. According to Bickerton and Invernizzi Accetti, ideally, this could lead to reconfiguring political competition along renewed ideological lines mediating competing interests present in society.

Technopopulism is a highly insightful contribution to the study of one of the urgent topics of our time: the deep-seated crisis of liberal democracy. The narrative spun by Bickerton and Invernizzi Accetti is compelling throughout. The only *desideratum* the reader might be left with is for more attention to the specific qualities of populism and technocracy, which are often overshadowed by attention to their common traits (especially in the book's latter half). More attention to their specificity would have helped clarify the authors' evaluative claim about the desubstantialization of technopopulist politics. While their reading of technopopulism as the consequence of the breakdown of ideological political mediation is clear and convincing, it is not as clear why technopopulism should equate to the complete negation of political mediation as such. Political appeals to the people (as opposed to only interest groups therein) don't seem restricted to the technopopulist era, nor do all technopopulist topics seem devoid of political substance. Moreover, the very procedural element of politics itself – held to be the main “substance” of the desubstantiated political debate – could be understood to reflect different interests in society, especially in the context of the complex sovereignty status of EU member states. For instance, by many accounts, the Brexit referendum could be read along these lines, pitting ‘technocrats’ against ‘populists’ in deciding the institutional (but hardly unsubstantial) question of UK's membership in the EU. In this sense, the reader might be left wondering if technopopulism couldn't be read as a necessary transitory phase between one kind of political mediation and another. Yet, such interpretative uncertainties

are – at least in part – the side-effect of the ideal-typical approach characterizing the book. As such, they simply constitute the necessary price for an approach that certainly paid its dividends. For, it is precisely the successful combination of conceptual and historical methodology, that makes *Technopopulism's* main claim compelling and certain to influence the reader's view on the state of contemporary democracy.

ANDREA CALABRETTA

Olivier Thomas, Pascal Génot, *Bourdieu : une enquête algérienne*, Steinkis, Paris, 2023, pp. 260.

Da pochi mesi è apparso in Francia un fumetto firmato da Olivier Thomas (disegnatore) e Pascal Génot (sceneggiatore) che, a partire da una minuziosa ricerca bibliografica, l'esperienza di Pierre Bourdieu nell'Algeria degli anni '50. Il lavoro, che si inserisce nel crescente successo del fumetto quale genere sociologico, si presenta sin dal titolo – *Bourdieu : une enquête algérienne* – come ambivalente, giocando sul dubbio se si tratti di un fumetto che presenta gli studi svolti da Bourdieu in Algeria o se sia un lavoro di ricerca sul sociologo stesso e i suoi anni di vita nel Paese magrebino. Se questa seconda direzione è l'obiettivo dichiarato del lavoro, nondimeno l'ambivalenza permane e rappresenta uno dei punti di forza e di dinamicità dell'opera in cui nella ricerca *su* Bourdieu si inseriscono le ricerche *di* Bourdieu, generando un costante dialogo e gioco di specchi tra la figura del sociologo e quella dell'autore del fumetto, entrambi impegnati in un'indagine che li porterà a immergersi nella società algerina.

Il volume si articola in sei capitoli in cui si seguono tanto le vicende di Génot che tra il 2011 e il 2019 raccoglie il materiale confluito nell'opera, quanto quelle di Bourdieu, dagli anni dell'infanzia nel Béarn alla fine dell'esperienza algerina (1960). Il primo capitolo presenta i protagonisti del volume, innanzitutto Génot, le sue esperienze artistiche in Algeria, e il momento in cui scopre una foto di Pierre Bourdieu e Mouloud Feraoun, scrittore cabilo ucciso dall'OAS nel 1962. Nasce così nell'autore il desiderio di far luce sugli anni algerini di Bourdieu. Il sociologo viene presentato prima nel suo posizionamento sul campo politico e accademico, poi accompagnandolo nell'infanzia e formazione, seguendo quasi alla lettera *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) dello stesso Bourdieu. Chiarito l'obiettivo del lavoro, ossia ricostruire il passato del sociologo per “comprendere il passato, ma anche il presente dell'Algeria” (p. 51), il secondo capitolo racconta dell'arrivo di Bourdieu in Algeria (1956), coscritto nell'esercito coloniale, e della sua prima assegnazione a Orléansville (oggi Chlef) in un reggimento di fanteria. In parallelo, seguiamo Génot che inizia le ricerche, mostrandoci i metodi del lavoro: una detta-

gliata ricerca d'archivio e numerose interviste a conoscenti di Bourdieu ed esperti degli anni indagati.

Nei tre capitoli successivi la narrazione, sempre in dialogo tra passato e presente e punteggiata di ampie digressioni sulla realtà sociale algerina di allora e di oggi, si concentra sul cuore dell'esperienza algerina di Bourdieu. Innanzitutto, si cerca di ricostruire la “scatola nera” (p. 103) dei mesi tra maggio 1956 e dicembre 1957 in cui Bourdieu viene distaccato ad Algeri presso i servizi d'informazione del Governo generale e nel corso dei quali matura il distacco dalla filosofia in favore dell'etnologia e della sociologia. Mentre infuria la “battaglia di Algeri” osserviamo infatti un Bourdieu sempre più teso alla comprensione della società locale e delle sue trasformazioni attraverso ricerche d'archivio, consultazione di dati, dialoghi con amici e studiosi. La genesi della sua prima opera, *Sociologie de l'Algérie* (1958) avviene dunque sotto le urgenze di una congiuntura politica e sociale rovente al fine di – dirà lo stesso Bourdieu in *Esquisse pour une auto-analyse* – “servire a qualcosa, e forse anche per esorcizzare la cattiva coscienza di testimone impotente di una guerra atroce”. Nel quarto capitolo, dopo un breve soggiorno in Béarn, in cui non mancano riferimenti a *Célibat et condition paysanne* (1962), si segue il ritorno di Bourdieu ad Algeri (1958) per insegnare filosofia e sociologia, in concomitanza con la nascita della V repubblica francese. Si susseguono scene di dibattiti con i *pièds noirs*, poco propensi a riconoscere dignità storica e culturale alla società algerina, lezioni universitarie in cui Bourdieu ragiona sul concetto di onore e sulla costruzione delle norme sociali – temi che torneranno in *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) –, incontri con amici e colleghi (tra cui Abdelmalek Sayad), peregrinazioni per Algeri, immortalate da Bourdieu attraverso la fotografia e riprodotte suggestivamente in disegno (pp. 157-164). La narrazione s'interrompe nuovamente all'inizio del quinto capitolo per una digressione sulla nascita della sociologia e sui principali contributi apportati da Bourdieu per poi tornare al 1960, anno in cui, sotto mandato dell'*Association pour la recherche démographique, économique et sociale*, Bourdieu e Sayad realizzano delle ricerche sul cambiamento del lavoro e dell'universo di valori ad esso collegati che avrebbero alimentato *Travail et travailleurs en Algérie* (1963). Il dialogo tra i due amici e colleghi, il commento di sociologi di oggi intervistati da Génot, l'osservazione dello stesso autore dell'Algeri attuale e dei suoi giovani scorrono fluidamente e rappresentano uno dei

passaggi più riusciti del volume, nel suo tentativo di far specchiare le ricerche di allora con gli interrogativi di oggi.

Chiude la narrazione il sesto capitolo in cui si presentano le ricerche di Bourdieu e di Sayad sulle trasformazioni economiche, spaziali e in definitiva sociali impresse dalla colonizzazione francese in Cabilia, materiale de *Le déracinement* (1964), ultimo atto della vicenda algerina di Bourdieu. Si rinnova il parallelismo tra il sociologo e l'autore del racconto, il cui ritorno a Parigi riconduce il fumetto alle scene iniziali in una chiusura circolare. Segue infine una dettagliata lista di fonti documentarie e di riferimenti bibliografici che testimonia ulteriormente l'accuratezza della ricostruzione sviluppata.

In definitiva, *Bourdieu : une enquête algérienne* appare un'opera densa, dettagliata e puntuale ma al tempo stesso scorrevole e accessibile che raggiunge senza dubbio gli obiettivi: raccontare Pierre Bourdieu in un periodo cruciale dalla sua vita e carriera aprendo altresì alla comprensione delle vicende algerine (e francesi) del tempo e – per loro tramite – offrire chiavi di lettura dei fenomeni sociali del presente. Il lavoro partecipa dunque alla crescente attenzione verso gli anni algerini di Bourdieu, ritenuti cruciali per lo sviluppo del sistema di pensiero dell'autore, dialogando con voce propria con opere di taglio accademico, come il recente volume di Amín Pérez *Combattre en sociologues* (2022). In questo senso la forma del fumetto si lega intrinsecamente allo sviluppo dell'argomentazione, permettendo al lettore di attraversare i piani temporali e spaziali di un volume che si muove tra gli anni '50 e oggi, tra Algeri e Parigi, Marsiglia e la Cabilia.

Il volume ha numerosi meriti e punti di forza. In primo luogo, quello di intrecciare storie, tempi e luoghi in maniera avvincente, senza che la narrazione diventi confusa. La dinamicità della scrittura pare frutto di una scelta ragionata che disinnesci i rischi di appiattare il racconto e annoiare il lettore. È inoltre ben riuscita la contestualizzazione delle vicende che fanno da sfondo alla storia, attraverso digressioni e approfondimenti che presentano lo scenario storico e sociale dell'Algeria in lotta per la liberazione, di quella attuale, nonché della controparte francese. Infine, pare degna di nota la capacità degli autori di trattare con particolare attenzione i dibattiti che attraversano il volume. Un riferimento è alla partecipazione di Bourdieu alla stagione del colonialismo. Gli autori – a partire dagli eventi narrati – lasciano intendere che la critica, scientificamente fondata, mossa da Bourdieu

alle dinamiche di dominio sociale (e coloniale nello specifico) rappresenta una risposta sufficientemente chiara, pur riportando opinioni parzialmente diverse degli intellettuali intervistati. Anche la trattazione della figura di Sayad sembra particolarmente attenta. Nonostante nella parte iniziale riemerge il pregiudizio di un Sayad convertito alla sociologia da Bourdieu (p. 53), nel quarto e quinto capitolo il ricercatore algerino appare in tutta la sua autonomia biografica e scientifica. Il sodalizio tra Bourdieu e Sayad, dunque, viene giustamente mostrato come un momento di avanzamento per entrambi gli intellettuali invece che, come spesso avviene, come il momento in cui Bourdieu scopre l'Algeria e Sayad la sociologia.

Nonostante i molti meriti, non si possono negare alcuni limiti di *Bourdieu : une enquête algérienne*. L'intreccio di piani temporali, inframezzato da digressioni e contestualizzazioni, non pare infatti sempre riuscito e in alcuni passaggi la linea narrativa sconta delle forzature, come nel caso – nel primo capitolo – dell'introduzione *ex abrupto* di Bourdieu. Simile sensazione lasciano le conclusioni in cui il parallelismo tra monetarizzazione dell'economia cabila (ieri) e politiche neo-liberali (oggi) travalica in una lista di avvenimenti recenti che, in maniera un po' artificiosa, vogliono esemplificare le persistenti dinamiche di dominio e disuguaglianza sociale. Infine, l'esigenza di riportare nel volume le accurate e ingenti ricerche condotte genera un maggior investimento sul testo che sul disegno, sminuendo a volte le potenzialità espressive e narrative del fumetto e indulgendo nel didascalismo delle descrizioni. Il limite si percepisce soprattutto nei capitoli iniziali e nel finale, mentre nella parte centrale del volume Thomas ha una maggiore libertà d'azione, come nel caso del parallelismo tra l'osservazione ad Algeri di Bourdieu (p. 157-164) e quella di Génot (p. 202-206), rese in tavole dal forte impatto visivo.

In conclusione, *Bourdieu : une enquête algérienne* rappresenta un ottimo prodotto editoriale, tanto in termini di solidità delle ricerche che lo sostengono, quanto in termini di resa espositiva. Il linguaggio del fumetto si conferma particolarmente utile per la trattazione sociologica, ampliando l'accessibilità a studi e ricerche e candidandosi ad un uso sempre più sostenuto anche in ambito didattico. Raccontando in maniera meticolosa e avvincente la nascita in Algeria del Bourdieu sociologo, di alcuni suoi concetti fondamentali (come l'*habitus*) e del suo *engagement*, il volume merita indubbiamente di essere letto e apprezzato e speriamo che in quest'ottica possa presto essere tradotto in italiano.

ANTONIO CAMORRINO

Gilbert Durand, *Introduzione alla mitodologia. Miti e società*, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano, 2022, pp. 188.

Il dibattito sorto intorno alla rilevanza sociologica delle indagini che hanno a oggetto l'immaginario è tutt'altro che pacificato. Da più parti si guarda difatti a quest'ambito di ricerca con un certo sospetto. Ciò, a mio avviso, soprattutto a causa del fatto che la categoria dell'immaginario – la quale in effetti costituisce una vera e propria prospettiva d'analisi dotata di una precisa angolatura epistemologica – è troppe volte utilizzata in modo non sufficientemente puntuale. Nondimeno (e ciò non difetta di una qualche ironia) essa è talvolta disinvoltamente adoperata – in assenza di soluzioni migliori – anche da coloro i quali manifestano, nelle sedi più varie, dubbi circa la sua pregnanza teorica. In questo modo “immaginario”, “narrazioni”, “ideologie”, “visioni del mondo”, etc. divengono fungibili sinonimi. Tale fallace consuetudine terminologica squalifica necessariamente le proprietà euristiche del concetto in parola.

Il volume “Introduzione alla mitodologia. Miti e società” a opera di Gilbert Durand e meritoriamente curato e tradotto dal francese da Valentina Grassi, rappresenta in tal senso uno strumento assai utile per chiarificare un campo di studi troppo spesso offuscato da una densa cortina fumogena. Il fatto è che, qualora si voglia prendere sul serio l'approccio analitico dell'immaginario (qui mi riferisco in modo particolare alle declinazioni della scuola francese), occorre assumere alcuni presupposti epistemologici in assenza dei quali l'intera architettura concettuale rischia, se non il crollo, quantomeno una certa innegabile instabilità. Si tratta allora – volendo restare nella metafora edile – di fortificarne le fondamenta: quest'operazione si rende possibile esclusivamente puntellando il perimetro definitorio – la linea di demarcazione, si direbbe – oltre al quale non è più epistemologicamente corretto riferirsi lecitamente al concetto di immaginario. In questo modo, di converso, si può fecondamente individuare il punto di caduta specifico di quel ramo della sociologia consacrato allo scrutinio della dimensione

immaginale della vita associata. A ciò è dedicata l'intera imponente produzione scientifica di Gilbert Durand e, indubbiamente, il presente volume.

Non si fatica a comprendere quali siano le principali ragioni per cui tale approccio è alquanto avversato dalle scienze sociali. Ciò si verifica in primo luogo per una conclamata tendenza (peraltro più che legittima e giustificata) della sociologia a privilegiare una precisa postura empirica, fatto che è stato notato anche da Roberto Cipriani in un breve articolo sull'argomento. Tuttavia, l'"ostacolo epistemologico" principale – a voler usare un'espressione di Gaston Bachelard, amico e maestro di Durand – che si frappone alla convinta acquisizione da parte delle scienze sociali della strumentazione fornita dalla sociologia dell'immaginario, è soprattutto un altro: l'attenzione, cioè, che questa prospettiva d'analisi pone nei confronti del "profondo". È intorno a questa dimensione che dovrebbe difatti ruotare ogni avveduta indagine che a questa tradizione si ispira. Eppure, quest'asserzione è tutt'altro che aporetica dal punto di vista disciplinare. Essa è anzi gravida di implicazioni. Sostenere che gli orientamenti e le trasformazioni della vita aggregata si lasciano pienamente penetrare solo per mezzo dello scandaglio minuzioso di tale dimensione "profonda", non è difatti – sociologicamente – faccenda di poco conto. Innanzitutto, poiché resta da capire cosa mai si intende con questa nozione. Con livello "profondo" si definisce – riprendendo l'efficace formulazione di Michel Maffesoli presente nella prefazione all'opera (p. 8) – "la somma dei fantasmi, sogni, miti e simboli" il cui lavoro inavvertito innerva, *volens nolens*, la vita sociale. Bisogna a questo punto non incappare, però, in un ingannevole effetto di *trompe l'oeil* la cui potenza mistificatoria è, per l'appunto, di natura immaginale. Occorre cioè secondo Durand eseguire una torsione rispetto all'inveterato dualismo ontologico che contraddistingue la prassi scientifica e le cui radici affondano nell'intera tradizione occidentale: le grandiose conquiste intellettuali riscosse dal metodo aristotelico sino alla scienza moderna hanno sancito il primato del pensiero astratto e matematizzato, relegando le immagini nel cantuccio vigilato dell'arte e della follia (pp. 23-25). Durand propone un ripensamento, se non addirittura un rovesciamento, di questa disposizione analitica verso il reale.

L'immaginario non è il parto di una realtà puerpera, non è il frutto accessorio di un'attività umana altrimenti completamente sfrondata dalle sue escrescenze

mitiche e simboliche. L'essere umano non ricorre *ex post* alla “*rêverie*” (Bachelard) al fine di trascendere la propria condizione materiale e mortale: è bensì la realtà a diventare significativamente umana solo laddove questi, attraverso la capacità di simbolizzazione, accede alla dimensione immaginale. In altre parole: non sussiste un rapporto di filiazione tra realtà e immaginario quanto piuttosto una relazione di *gemellanza*, se è consentita questa sgraziata espressione. Anzi, laddove dovesse identificare una priorità di carattere generativo, è assai plausibile che Durand – sulla scorta del magistero bachelardiano – protenderebbe per un primato dell'immagine sul reale. La realtà cioè, nell'apprensione del pensiero per come esso si impone alla coscienza, rappresenta un cascame dell'immagine. A ogni modo – venendo a una formulazione più mediana – realtà e immaginario possono figurarsi quale l'una il doppio dell'altro, senza che il primo o il secondo termine possa vantare una qualsivoglia primogenitura. Mi pare che questa possa ritenersi una delle maggiori lezioni impartite da Edgar Morin, straordinario pensatore che pure prosegue, in modo del tutto originale, il percorso avviato da Durand. Morin insegna quanto la pratica della sepoltura segni la genesi del processo di omizzazione. I rituali funerari rivelano l'efflorescenza di funzioni simbolizzanti che permettono ai soggetti di incidere sulla potenza annichilitrice quanto seduttiva sprigionata dal mistero della morte (nel tentativo di contrastarne e/o coltivarne l'ingente carico affettivo). L'umano – in quanto specie, insiste il centenario studioso d'oltralpe – nasce allora per effetto di un'attività di duplicazione del reale che, a sua volta, deve considerarsi il precipitato di una capacità immaginale in assenza della quale questo stesso umano non avrebbe neppure visto la luce: realtà e immaginario stanno tra loro nel rapporto di una dialettica costitutiva.

Diviene dunque meno oscuro cogliere a cosa si alludeva poco sopra. Il principale “ostacolo epistemologico” che pare complicare la ricezione della prospettiva dell'immaginario discende dall'assunto che nel “profondo” della vita individuale e collettiva persistono istanze arcaiche, eredità inamovibili del patrimonio di specie. È cioè l'ingombrante presenza dell'“invariante” lo spettro che infesta l'edificio epistemologico della sociologia dell'immaginario. Durand non è però così *naïf* da ignorare le incessanti riarticolazioni in forme storiche situate di tale traccia di fondo (consustanziale a *sapiens*). Si tratta dunque di un “‘inconscio specifico’ [che] si modella [...] quasi immediatamente nelle immagini simboliche portate

dall'ambiente e, in prima istanza, dall'ambiente culturale. Il metalinguaggio primordiale si viene a modellare nella lingua naturale del gruppo sociale. L'inconscio collettivo si fa culturale" (pp. 119-120).

Esistono cioè delle spinte immaginali di base, inaggrirabili e al limite pressoché immutabili, convogliate in miti che fungono da collettori di costellazioni simboliche le cui differenti fenomenologie storiche caratterizzano la vita sociale di una data comunità umana. È all'interno di quest'orizzonte significativo, i cui estremi sono fissati dall'apertura del " 'bacino semantico' " (p. 73) tipico di un'epoca, che gli esseri umani sperimentano la loro esistenza: l'immaginario, incarnato in miti a loro volta organizzati in "regimi" (questo il tema a cui Durand vota la sua opera più celebre), è quel livello invisibile – ciò è stato osservato altrove da Domenico Secondulfo – da cui il legame sociale attinge la sua forza-collante, così come le sue possibilità distruttive. È anzi il grado di equilibrio immaginale di un particolare periodo storico – vale a dire la contenenza relativamente conciliante di forze mitiche antagoniste – che determina lo stato di salute della vita associata: fintantoché le istanze "notturne" e quelle "diurne" – per impiegare la grammatica cara a Durand – si bilanciano vicendevolmente, la tenuta del legame sociale conserva una ragionevole tenuta. Invece, a petto della rimozione della fisiologica ambivalenza della dimensione profonda del sociale, aumenta esponenzialmente la generazione di scenari immaginali polarizzati, le cui ricadute sociali possono essere anche assai insidiosi. Gli assolutismi mitici – siano essi ispirati a un eccessivo razionalismo o a una estrema dissennatezza – spongono i gruppi umani per un verso ai più gravi pericoli di disintegrazione del tessuto comunitario e della condizione psichica individuale e collettiva, e per un altro alla concreta minaccia di più o meno malcelati totalitarismi (pp. 124 e 183).

Il concetto di immaginario perde così la sua vaghezza se lo si coglie attraverso le sue attualizzazioni storico-mitiche (rilevabili sociologicamente ed empiricamente) laddove il mito è però inteso come componente dell'"anatomia mentale più intima del *Sapiens*" (p. 146). Da questo specifico punto di vista appare piuttosto ardito sostenere che l'esistenza sociale si dispiega in modo estraneo alla potenza organizzatrice dei miti e delle immagini da questi veicolati: ciò vale per l'intera storia dell'umanità e la società contemporanea occidentale non si segnala affatto come un'eccezione rispetto a questa regola. Inoltre, se la modernità è ani-

mata da un tenace afflato “iconoclastico” (p. 23) come Durand ha avuto modo di notare non solo in questo volume, la postmodernità può senz’altro definirsi la patria dell’“iconofilia” in accordo a quanto Michel Maffesoli ha così ben mostrato nelle sue erudite ricerche (sviluppate, per altro, proprio a partire da alcune riflessioni durandiane): si pensi anche solo al profluvio di immagini imperversanti nell’universo digitale (in cui non solo i più giovani vanno immergendosi per porzioni sempre crescenti della loro quotidianità). A ogni modo, non mancano nel testo esempi di applicazione della “mitodologia” elaborata da Durand: questi illustra il suo metodo attraverso esempi indirizzati all’analisi dei miti operanti in opere letterarie o in interi periodi storici (pp. 25 e ss., 48 e ss., 77 e ss., 112 e ss., 139 e ss., 157 e ss., 177 e ss.).

In conclusione, l’immaginario è quella dimensione che consente ai differenti gruppi umani di autocomprendersi come comunità fondate su miti, simboli, immagini, valori, norme, visioni, credenze e pratiche condivisi e interiorizzati in modo più o meno irriflesso. Non c’è realtà umana senza immaginario. È la capacità simbolizzante dell’essere umano a rendere possibile la vita associata, a tradurre in modo significativo l’universo in cui questi è “gettato”: l’immaginale è l’estensione “profonda” del sociale, il suo “doppio” costitutivo, emanazione gemella della realtà umana la cui consistenza ultima affonda nell’emergenza ancestrale di *sapiens* quale specie consapevole della propria finitudine. Il mistero della morte e la lotta per la produzione e riproduzione dei gruppi umani – retaggi archetipici che informano ogni mitologia – scorrono nel fondo della vita associata, rifluendo attraverso simbolizzazioni storiche che conservano, in misure diverse (e ciò dipende da fattori sociali passibili di indagine), la loro potenza originaria.

Il libro di Durand qui recensito rappresenta uno strumento pressoché immancabile nella cassetta degli attrezzi di coloro i quali vogliono studiare i fenomeni sociali servendosi di una “mitodologia” capace di restituire in modo sociologicamente rigoroso – per mezzo dell’analisi della dimensione immaginale e del profondo – i mutamenti che investono la realtà sociale.

ALESSANDRA POLIDORI

Chiara Piazzesi, *The Beauty Paradox: Femininity in the Age of Selfies*, Rowman&Littlefield, London, 2023, pp. 273.

Be a lady they said. Your skirt is too short. Your shirt is too low. Your pants are too tight. Don't show so much skin. Don't show your thighs. Don't show your breasts. Don't show your midriff. Don't show your cleavage. Don't show your underwear. Don't show your shoulders. Cover up. Leave something to the imagination. Dress modestly. Don't be a temptress. Men can't control themselves. Men have needs. You look frumpy. Loosen up. Show some skin. Look sexy. Look hot. Don't be so provocative. You're asking for it. Wear black. Wear heels. You're too dressed up. You're too dressed down. Don't wear those sweatpants; you look like you've let yourself go¹.

Queste prime righe del più ampio testo di Camille Rainville, *Be a Lady They Said* (2017), rendono già evidente la contraddittorietà delle norme culturali che regolano la bellezza, l'apparenza e la visibilità femminile nelle società occidentali contemporanee. Contraddittorietà pervasiva eppur non sempre chiara: se per ottenere uno standard di femminilità accettabile le donne devono impegnarsi in pratiche di abbellimento quotidiano e costante, perché quando esprimono il risultato di tali pratiche, condividendo a esempio un *selfie* sui social, vengono considerate frivole e superficiali?

Il testo *The Beauty Paradox*, uscito nella primavera del 2023, ha il merito di evidenziare e studiare le contraddizioni che riguardano la bellezza femminile inserendole in una valida e strutturata cornice sociologica. L'autrice è Chiara Piazzesi, sociologa all'Università del Québec a Montréal, che forte di studi e ri-

1 “Sii una signora, dicono. La tua gonna è troppo corta. La tua camicia è troppo lunga. I tuoi pantaloni sono troppo stretti. Non mostrare così tanta pelle. Non mostrare le cosce. Non mostrare il seno. Non mostrare il ventre. Non mostrare la scollatura. Non mostrare la biancheria intima. Non mostrare le spalle. Copriti. Lascia qualcosa all'immaginazione. Vestiti in modo modesto. Non essere una tentatrice. Gli uomini non possono controllarsi. Gli uomini hanno dei bisogni. Sembri un po' goffa. Rilassati. Mostra un po' di pelle. Sii sexy. Sii seducente. Non essere così provocante. Te la sei cercata. Vestiti di nero. Indossa i tacchi. Sei troppo elegante. Sei troppo poco elegante. Non indossare i pantaloni della tuta: sembra che tu ti sia lasciata andare”.

cerche su questioni femministe, di genere e sulle pratiche di socialità numeriche, riesce a muoversi coerentemente tra campo e teoria per descrivere l'esperienza della bellezza da parte delle donne e i paradossi che la caratterizzano.

L'impianto teorico è costantemente confrontato a una ricerca empirica qualitativa (condotta dal 2017 al 2020) che interconnette il livello discorsivo alla produzione di immagini: Piazzesi ha reclutato undici donne canadesi che hanno acconsentito a condividere l'accesso ai loro profili social e a fornire dei *selfie* prodotti sulla base di indicazioni determinate dalla ricercatrice. Le immagini fornite sono state la base delle interviste e allo stesso tempo hanno stimolato la riflessività delle partecipanti confrontate alle loro pratiche di auto-espressione.

È interessante notare la generosità di rimandi a elementi culturali contemporanei: video, fatti di cronaca, testi e interviste che conferisce al testo una tridimensionalità utile ai lettori più interessati a "espandere" la lettura cercando nel web o in biblioteca i riferimenti che Piazzesi elargisce coerentemente allo sviluppo del discorso.

Supportata dalle testimonianze delle sue intervistate e da una valida letteratura sociologica, l'autrice, descrive in maniera chiara e precisa l'esperienza della bellezza e delle pratiche a essa connessa che diventano le chiavi di lettura per comprendere le difficoltà sperimentate dalle donne, nella società occidentale contemporanea, nel raggiungere un senso di legittimazione personale e sociale stabile. La bellezza non è mai neutra: è legata, molto più per le donne rispetto agli uomini, al ruolo sociale performato nella quotidianità, è un lubrificante nei processi sociali dove esse sono coinvolte e messe alla prova (p. 3). Tuttavia l'esperienza della bellezza è costretta tra una serie di norme e ingiunzioni paradossali che impediscono il raggiungimento di uno stato di soddisfazione completa e durevole; esplicativa è l'immagine suggerita da una delle intervistate a cui sembra di camminare sul filo del rasoio, muovendosi con cautela e concentrazione tra la cura, attraverso pratiche di abbellimento, della sua femminilità e l'attenzione a non sembrare vanitosa e superficiale, tra commenti (non desiderati) e giudizi. Conseguentemente se la bellezza è legata al senso di legittimità è quest'ultimo a non essere mai veramente raggiunto sul piano personale e sociale.

Il testo si articola in due sezioni che rispondono alla necessità di argomentare il concetto di paradosso applicato all'esperienza della bellezza e calare successiva-

mente gli elementi teorici individuati sulla realtà in modo da comprenderne le implicazioni pratiche.

Per la sociologa le donne ricevono continuamente stimoli e istruzioni contraddittorie in maniera diretta, da amici, familiari, media, etc. e in maniera meno immediata dall'ambiente socio-culturale dove sono inserite. Quattro sono quindi le categorie entro le quali Piazzesi raggruppa le norme paradossali.

Il paradosso del valore: la bellezza è un dovere e allo stesso tempo un'occupazione vanesia, per cui avere cura del proprio aspetto è una pratica di scarso valore così come ha scarso valore una donna che non ha cura della sua femminilità.

Il paradosso dell'autenticità, si basa sulla dicotomia tra naturale e artificiale. Una donna deve mettere in atto una serie di comportamenti e attenzioni per modificare il suo corpo secondo i canoni contemporanei, allo stesso tempo deve rimanere autentica. L'autenticità ha un duplice significato: morale ed estetico poiché un viso alterato da un trucco eccessivo è spesso associato a dissolutezza e facili costumi, ma un viso non truccato, che mostra le sue "imperfezioni", è brutto.

Il paradosso del potere: il potere di una donna è legato al suo aspetto, ma l'apparenza può velocemente discreditarla (una donna poco curata o che mostra i segni dell'età è poco affidabile, una donna troppo bella non può essere presa sul serio) per cui si tratta di un potere impotente poiché legittimato dall'immagine estetica sempre in equilibrio tra il troppo e il troppo poco.

Il paradosso della dedizione per cui occorre impegnarsi in pratiche di bellezza in maniera costante ma senza eccedere, prestando attenzione alla bellezza che al contempo è superficialità. A questo paradosso corrisponde una dimensione di sorveglianza dell'apparenza femminile che si esprime in giudizi e commenti.

Le quattro categorie diventano i punti cardinali entro cui si muove la seconda parte del testo generosa di tematiche che Piazzesi sviluppa grazie al confronto con le intervistate. Trasversale al discorso è il tema del tempo declinato sia nella sua dimensione quotidiana che in quella più ampia dell'arco di vita.

La bellezza è concepita come una forma di capitale e, in quanto tale, ha bisogno di essere mantenuta nel corso degli anni e aumentata per mezzo delle risorse a disposizione. Tuttavia non è possibile raggiungere un risultato definitivo sul quale non è più necessario intervenire: il corpo cambia e tende sempre a tornare

alla sua forma più naturale, spoglia di modifiche artificiali. Perciò serve un lavoro continuo che colonizza spazi quotidiani e, contemporaneamente, proietta preoccupazioni sul futuro.

Le pratiche di bellezza seguono una routine giornaliera che va però accordata alle risorse a disposizione

(quanto tempo e quanti soldi servono per essere presentabili ogni giorno?), occorre dunque informarsi, scegliere, pianificare, negoziare quotidianamente (in base a impegni e struttura delle giornate) il grado di presentabilità con il tempo a disposizione. Parallelamente il corpo cambia e la bellezza deve essere preservata lungo le sfide che sopraggiungono, maternità e invecchiamento, insieme ai loro canoni normativi anch'essi paradossali che richiedono nuove attenzioni e dedizione.

Piazzesi dimostra che sentirsi belle o accettabili non risponde a un desiderio intimo, facile da scrollarsi di dosso, esclusivo di donne vanitose, ma ha una dimensione fortemente sociale poiché la presentazione estetica del sé è condizionata dai modelli culturali ed è tenuta sotto il costante controllo dello sguardo dell'altro che si esprime in giudizi, aspettative e valutazioni spesso contraddittorie: la bellezza deve contare ma non deve contare troppo.

Scrivendo di sguardo però la sociologa non si riferisce solo al già noto *male gaze*, la prospettiva maschile dominante nei media e nella cultura che detta il modo in cui le donne si percepiscono e si presentano, ma considera anche la prospettiva femminile. La critica è alla sensibilità post-femminista che ha tendenza a enfatizzare la possibilità di scelta individuale basando il discorso su una responsabilizzazione reciproca tra donne che, sprovvista però di un'azione politica e comune, si riduce a una forma di auto-sorveglianza di cui il *post-feminist female gaze* diventa il dispositivo di controllo. Come confermano le interviste, l'impegno, le emozioni e la dedizione che le donne impiegano nelle pratiche di bellezza sono spesso condizionate dallo sguardo alle altre donne, dal confronto e dai giudizi che determinano una vigilanza costante a doppio sguardo (*male e post-feminist female gaze*).

In conclusione occorre, per Piazzesi, ristabilire una discussione collettiva sulle ingiunzioni paradossali che regolano la presentazione femminile e il legame con la legittimazione sociale e personale al fine di promuovere un dialogo capace di svelare le condizioni socio-politiche e le pratiche discorsive che determinano le

norme contraddittorie dietro l'apparenza femminile, in questo senso è necessario guardare alla questione della bellezza non come a una pratica superficiale e vana ma come una delle tante lenti che permettono di cogliere la difficoltà di legittimazione delle donne.

GIADA RUSSO

Eleonora Piromalli, *L'alienazione sociale oggi. Una prospettiva teorico-critica*, Roma, Carocci, 2023, pp. 254.

Il testo si presenta interessante, chiaro e ben scritto. Si tratta di un lavoro di teoria critica propriamente detta: l'autrice recupera la categoria filosofica di alienazione – ridefinendola in maniera precisa e concisa – per formulare una teoria ben delineata in grado non solo di esaminare e inquadrare le differenti manifestazioni del fenomeno, ma soprattutto di fornire delle eventuali proposte risolutive. Il testo si divide in due parti: la prima espone la nuova definizione di alienazione sociale e affronta le critiche che, dal punto di vista teorico, sono state rivolte al concetto; la seconda illustra degli esempi concreti e reali di alienazione presenti nelle società contemporanee. L'autrice elabora anche un opposto normativo del concetto di alienazione, che rappresenta una via d'uscita dalle problematiche che il fenomeno comporta; offre, insomma, una nuova e originale visione interpretativa che, a mio parere, risulta convincente.

Non potendo trattare il testo nella sua interezza mi concentrerò su quelli che, a mio modo di vedere, rappresentano i punti cruciali di esso. Primo fra tutti è la definizione del concetto, con le sue connotazioni specifiche: l'oggetto della teoria, spiega Piromalli, è l'alienazione sociale, cioè l'alienazione intesa come fenomeno socialmente causato, che in quanto tale può essere superata agendo sulla società e sulle cause da cui essa si origina. Le istituzioni e i rapporti sociali svolgono un ruolo fondamentale; ciò ci permette di distinguere, secondo l'autrice, la sua definizione da altre concezioni che invece attribuiscono un ruolo meno rivelante alle istituzioni, poiché ritengono o che l'alienazione discenda da esperienze personali oppure semplicemente che abbia una configurazione esistenzialista. La seconda connotazione è data dal “farsi estraneo di ciò che è proprio”, la quale indica una relazione falsata tra due termini: “ciò che rispetto a noi dovrebbe trovarsi in un rapporto di appartenenza positiva sembra farsi estraneo e separato, senza però che il legame tra i due termini venga effettivamente meno” (p. 39). Tale categoria, spiega l'autrice, congiunge i due piani su cui l'alienazione si manifesta: il piano dei processi sociali di larga scala e quello psicologico-individuale.

Il concetto di alienazione sociale, infatti, comprende tre differenti determinazioni: alienazione sovraindividuale, alienazione soggettiva pratica e alienazione soggettiva psicologica. Le prime due riguardano i processi sociali di larga scala e descrivono rispettivamente il medesimo fenomeno da prospettive differenti: i rapporti sociali creati dagli esseri umani si tramutano in forze dominatrici che, ai loro occhi, appaiono estranee ed immutabili (alienazione sovraindividuale); gli individui, non identificandosi come artefici di tali forze, non fanno altro che reiterarle inconsapevolmente tramite la loro prassi sociale (alienazione soggettiva pratica). La terza determinazione, come la seconda, riguarda i soggetti, ma questa volta dal punto di vista psicologico-individuale. Indica, infatti, la “scissione dell’individuo rispetto a sue istanze interiori, al suo rapporto con altri soggetti o con il mondo circostante” (p. 35).

L’autrice, inoltre, sostiene che i due piani (macrosociale e psicologico) siano interconnessi e che, di conseguenza, per poter analizzare adeguatamente l’alienazione sociale, si debba tener conto di entrambi: esaminare solo l’aspetto psicologico comporta l’esclusione dei processi di ampia scala, ed essi non possono venire meno dato che in molti casi rappresentano una delle cause dell’alienazione psicologica. Quest’ultima, tuttavia, specifica Piromalli, può anche originarsi a prescindere da essi, ad esempio attraverso potenze dominatrici reali come una dittatura. Entrambi gli aspetti, dunque, risultano fondamentali. È un punto interessante perché, come la stessa autrice sottolinea, nessuno prima d’ora aveva mai collocato, in un unico apparato teorico-pratico, tale interconnessione.

Un altro passo innovativo che Piromalli compie è delineare, nella sua peculiarità, il concetto di alienazione soggettiva pratica. Ciò affinché si eviti di sostenere, erroneamente, che ogni caso di alienazione sovraindividuale implichi categoricamente l’alienazione soggettiva dell’intero gruppo considerato. È possibile che si verifichino delle eccezioni: l’alienazione soggettiva pratica coinvolgerà necessariamente la maggior parte dei membri di un gruppo, ma alcuni di loro potrebbero non esserne colpiti.

L’autrice, inoltre, offre delle soluzioni funzionali alle più importanti critiche che nella storia recente della filosofia politica sono state rivolte al concetto di alienazione sociale, come ad esempio quelle di essenzialismo e di paternalismo.

Nella seconda parte, vengono illustrate le principali dimensioni delle società contemporanee in cui l'alienazione si presenta: dimensione economica, politica e ideologica. Contrariamente a quanto sosteneva Marx riguardo alla preminenza della prima sulle altre, nessuna di esse, spiega l'autrice, gode di una particolare supremazia: sono strettamente legate tra di loro, tanto da influenzarsi reciprocamente allo stesso modo. Esempi di alienazione economica e di alienazione politica possono essere da un lato i cosiddetti "imperativi" dei mercati e i "meccanismi" dell'economia, dall'altro la tecnocratizzazione della politica e la regressione oligarchica della democrazia. Tuttavia l'esempio, a mio parere, più suggestivo è legato all'alienazione ideologica, ed è quello del fanatismo. L'autrice, infatti, sostiene che "il fondamentalista o fanatico di un'ideologia (non necessariamente religiosa) può dirsi alienato in quanto, in ogni aspetto del suo pensiero e della sua vita, è condizionato e dominato dalle proprie stesse credenze: non *possiede* più delle convinzioni, bensì è *posseduto* da esse" (p. 27). È una citazione che ci permette di cogliere appieno l'alienazione sociale.

In conclusione al volume, Piromalli propone una teoria della disalienazione fondata su due importanti paradigmi del pensiero moderno: la democrazia deliberativa e il paradigma del riconoscimento, intesi come sinergici e complementari. Il testo, nel suo complesso, fornisce un importante e originale contributo all'attuale ricerca nell'ambito della teoria critica e alla riattualizzazione dell'idea di alienazione sociale.

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

MONOGRAFIA

I Seminari RILES – il seminario del 2023

Per una sociologia del tempo vissuto. Esperienza, memoria, narrazione

Attilio Scuderi, *Il tempo dell'Intanto: sociologia e letteratura in Paolo Jedlowski* | Vincenza Pellegrino, *Fenomenologia dell'in-memorare: teoria e pratiche della sociologia dell'esperienza*

SAGGI

Andrea Girometti, *Norberto Bobbio e il marxismo. Una rivisitazione* | Emiliana Mangone, *Dall'“umanesimo integrale” alla “pedagogia degli oppressi”. La speranza come praxis per la giustizia sociale* | Matteo Puoti, *Il senso comune dell'egemonia e dell'habitus. Per un'interazione teorico-concettuale tra Gramsci e Bourdieu* | Giulia Salzano, *Enzo Paci e le scienze sociali*

INTERVISTA

Matteo Gerli, *Una lezione di giornalismo di Pierre Bourdieu. Con il ricordo di Pierre Christin*

NOTE CRITICHE

Alessandra Polidori, *Cercare il nesso tra mobilità e migrazioni: il contributo della sociologia dei giovani*

RECENSIONI

Dario Altobelli, *Pier Luca Marzo, La creatività come metodo sociologico, Mimesis, Milano, 2023.* | Guido Barbi, *Christopher J. Bickerton, Carlo Invernizzi Accetti, Technopopulism. The New Logic of Democratic Politics, Oxford, Oxford University Press, 2021.* | Andrea Calabretta, *Olivier Thomas, Pascal Génot, Bourdieu: une enquête algérienne, Steinkis, Paris, 2023.* | Antonio Camorrino, *Gilbert Durand, Introduzione alla metodologia. Miti e società, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano, 2022.* | Alessandra Polidori, *Chiara Piazzesi, The Beauty Paradox: Femininity in the Age of Selfies, Rowman&Littlefield, London, 2023.* | Giada Russo, *Eleonora Piromalli, L'alienazione sociale oggi: una prospettiva teorico-critica, Roma, Carocci, 2023.*