

DIZIONARIO DI SOCIOLOGIA PER LA PERSONA

a cura di
Tito Marci, Stefano Tomelleri



SOCIOLOGIA
PER
LA PERSONA

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS



Il gruppo SPe – Sociologia per la persona – nasce nel 1995, raccogliendo studiosi che, a partire dall’impegno pionieristico di Achille Ardigò, condividono i valori del primato della persona e della sua libertà nella vita sociale. La presente collana raccoglie contributi che, in linea con tali valori, affrontano in maniera scientificamente rigorosa tematiche centrali per lo sviluppo sociale e per la crescita di una convivenza civile, libera, democratica, solidale, rispettosa delle diverse culture e capace di valorizzare i differenti ambiti associativi e comunitari. All’interno di questo quadro, la collana si pone come luogo di riferimento per le aree tematiche e disciplinari che afferiscono alla riflessione sociologica e si offre come strumento di valorizzazione della loro qualità scientifica.

Direzione: Vincenzo Cesareo

Comitato scientifico:

Salvatore Abbruzzese, Maurizio Ambrosini, Natale Ammaturo, Simona Andrini, Augusto Balloni, Sergio Belardinelli, Vaclav Belohradsky, Luigi Berzano, Elena Besozzi, Rita Bichi, Roberta Bisi, Andrea Bixio, Lucia Boccacin, Franco Bonazzi, Vincenzo Antonio Bova, Laura Bovone, Michele Cascavilla, Bernardo Cattarinussi, Costantino Cipolla, Roberto Cipriani, Michele Colasanto, Fausto Colombo, Ivo Colozzi, Consuelo Corradi, Salvatore Costantino, Federico D’Agostino, Lucio D’Alessandro, Marina D’Amato, Giovanni Delli Zotti, Roberto De Vita, Paola Di Nicola, Pierpaolo Donati, Antonio Fadda, Alberto Febbrajo, M. Caterina Federici, Fabio Ferrucci, Luigi Frudà, Gianpiero Gamaleri, Franco Garelli, Chiara Giaccardi, Mario Giacomarra, Guido Gili, Giovannella Greco, Renzo Gubert, Michele La Rosa, Antonio La Spina, Clemente Lanzetti, Silvio Lugnano, Mauro Magatti, Maria Luisa Maniscalco, Stefano Martelli, Antonietta Mazzette, Lella Mazzoli, Alfredo Mela, Rosanna Memoli, Alberto Merler, Everardo Minardi, Angela Mongelli, Giacomo Mulè, Massimo Negrotti, Mauro Palumbo, Carlo Pennisi, Valentino Petrucci, Giovanni Pieretti, Gloria Pirzio, Gabriele Pollini, Sebastiano Porcu, Monica Raiteri, Raffaele Rauty, Luisa Ribolzi, Giovanna Rossi, Giancarlo Rovati, Annamaria Rufino, Bruno Sanguanini, Giovanni Sarpellon, Ernesto Ugo Savona, Antonio Scaglia, Silvio Scanagatta, Riccardo Scartezzini, Domenico Secondulfo, Giovanni B. Sgritta, Raimondo Strassoldo, Alberto Tarozzi, Mariselda Tessarolo, Bernardo Valli, Angela Zanotti, Paolo Zurla.

Comitato di redazione:

Marco Caselli, Maria Teresa Consoli, Anna Cugno, Gennaro Iorio, Andrea Millefiorini, Massimiliano Monaci, Daniele Nigris, Andrea Vargiu, Angela Maria Zocchi

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referee esperti.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

DIZIONARIO DI SOCIOLOGIA PER LA PERSONA

a cura di

Tito Marci, Stefano Tomelleri



FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

Il volume è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Bergamo.

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Sociologia per la persona: le ragioni di un dizionario, pag. 9
di *Tito Marci e Stefano Tomelleri*

I. Teorie

Corpo/corporeità	»	33
Costruttivismo umanista	»	40
Dono	»	46
Genere/Teoria del <i>gender</i>	»	52
Identità	»	57
Intervista biografica	»	62
Metodologia	»	67
Ontologia sociale	»	71
Personalismo	»	76
Reti/ <i>Network analysis</i>	»	81
Scambio e reciprocità	»	85
Socializzazione	»	91
Soggettività e persona	»	96
Sostenibilità e giustizia sociale	»	102
Spersonalizzazione	»	108
Teoria critica e persona	»	113
Teoria relazionale	»	118

II. Costellazioni

Alterità	»	129
Amore	»	131
Autorità	»	134
Comunicazione	»	137
Comunità	»	140
Conoscenza	»	142

Dignità e diritti umani	pag.	145
Educazione	»	147
Emozioni	»	150
Estetica della persona	»	152
Famiglia	»	154
Giovani	»	157
Globalizzazione	»	160
Governance	»	162
Ideologia	»	164
Individualizzazione	»	167
Infanzia	»	169
Lavoro	»	172
Libertà	»	175
Massa	»	177
Media digitali	»	180
Memoria collettiva	»	182
Nichilismo	»	185
Nuovi movimenti religiosi	»	188
Post-umano	»	191
Precarizzazione delle sfere di vita	»	193
Razionalità	»	196
Religione	»	198
Responsabilità	»	200
Rischio	»	203
Robot sociali	»	205
Sacro	»	209
Salute	»	211
Spiritualità	»	214
Stili di vita	»	216
Straniero	»	219
Tecnica	»	221
Violenza	»	223
Welfare responsabile	»	226
Nota bibliografica	»	229
Tavola dei contributori	»	231
Indice dei nomi	»	233

Gruppo di lavoro

Luigi Berzano (Torino),
Giuseppe Giordan (Padova)
Andrea Maccarini (Padova)
Tito Marci (Roma)
Andrea Millefiorini (Caserta)
Stefano Tomelleri (Bergamo)

Sociologia per la persona: le ragioni di un dizionario

Premessa

Un Dizionario di Sociologia è un'operazione scientifica che richiede agli studiosi impegnati nella sua realizzazione di assumersi la responsabilità di una scelta di campo perché, da tempo, gli stessi sociologi denunciano un certo smarrimento epistemologico riguardo alla riflessione teorica sui costrutti fondativi della disciplina e anche perché contribuire alla realizzazione di un Dizionario di sociologia, oggi, significa scegliere di confrontarsi apertamente con istituzioni, saperi consolidati e affermati, tradizioni e scuole di pensiero.

Per questo abbiamo scelto la dicitura *Dizionario di Sociologia per la Persona*. L'uso del termine *Persona* affiancato a quello di sociologia e l'esplicito richiamo alla tradizione del personalismo, espresso dalla preposizione *per*, pur avendo un'indubbia funzione identitaria (Belardinelli 2009), sono anche frutto di una scelta di campo che ha le sue ragioni storiche, epistemologiche e metodologiche.

Le studiose e gli studiosi che hanno contribuito con le loro ricerche teoriche ed empiriche alla realizzazione delle voci qui raccolte si riconoscono nel gruppo di Sociologia per la Persona (SPE), dove i valori costitutivi della persona (libertà, responsabilità, dignità, relazionalità, spiritualità, giustizia) sono assunti a coordinate per la definizione di un paradigma scientifico in grado di orientare sia la prassi della ricerca, sia il concreto «sviluppo umano» della società.

Proprio per questo il gruppo SPE si concepisce come comunità accademica con lo scopo di vigilare, a partire da una prospettiva scientifica, sui fondamentali processi di mutamento sociale, affinché non manchi mai la loro valutazione in termini critici e costruttivi (Gruppo SPE 2004, 2007).

La realizzazione di questo Dizionario si inserisce all'interno delle molteplici proposte del gruppo SPE, le cui azioni spaziano dall'impegno per la definizione di regole deontologiche in ambito universitario e professionale, al miglioramento dell'organizzazione della ricerca sociologica italiana, ponendo sempre in primo piano la formazione delle nuove generazioni di sociologhe e sociologi italiani.

All'interno di questa comunità accademica la decisione di scrivere il *Dizionario di Sociologia per la Persona* è stata condivisa da un comitato scientifico composto, oltre che dagli scriventi, da Luigi Berzano, Giuseppe Giordan, Andrea Maccarini e Andrea Millefiorini.

La decisione è maturata nel corso di libere discussioni fatte da questo gruppo di amici, che hanno constatato un vuoto scientifico e culturale presente in molti dizionari di sociologia. Emerge infatti, non di rado, che la voce Persona, sebbene fondamentale sin dagli albori della sociologia, non sia menzionata o che svanisca nella voce Personalità o Ruolo, che ne impongono un nuovo e diverso significato (Andrini 2002).

Nei limiti di un'opera che non ambisce a esaurire la varietà di ricerche, tematiche e investigazioni riconducibili a questa tradizione di studi sociologici, e che non nasce da una decisione degli organi collegiali del Gruppo SPE, questo dizionario ha una duplice finalità. Da un lato, vuole contribuire alla promozione del dialogo scientifico all'interno del gruppo SPE, come spesso auspicato nelle occasioni di incontro ufficiali o informali tra colleghe e colleghi; dall'altro, vuole rilanciare la categoria analitica di persona e le sue molteplici implicazioni per le scienze sociali, promuovendo un confronto critico e costruttivo con le sociologhe e i sociologi appartenenti ad altre scuole e tradizioni di pensiero, che non si riconoscono nel gruppo SPE, ma che insieme a esso possono concorrere a una miglior comprensione delle persone e dell'interdipendenza tra le persone, le istituzioni e le strutture sociali.

Il *Dizionario di Sociologia per la Persona*, come vedremo, ha una propria architettura che lo distingue profondamente da molti altri dizionari sociologici. Il valore del suo utilizzo si discosta da quello, più o meno esplicito, di un comune dizionario delle scienze sociali. A partire da una precisa prospettiva, quella del paradigma della persona, lo sguardo è rivolto al ripensamento critico di specifiche categorie analitiche per suggerire delle piste di ricerca teorica ed empirica. Il suo valore risiede nel tentativo di contribuire ad accrescere la nostra capacità critica rispetto al nostro mondo, al fine di renderlo più vivibile e per quanto possibile migliorabile.

Il presente dizionario è dunque un approfondimento e l'attivazione di una ricca e vivace tradizione di studi sociologici che in Italia, e non solo, ha ancora molto da dire. In questo senso, il dizionario è soprattutto un invito a

continuare la discussione, invitando i tanti colleghi, in particolare delle nuove generazioni che si ispirano a questi principi teorici e metodologici, a contribuire attivamente a quello che vogliamo sia un *dizionario aperto*, che è perciò *open access*.

L'interesse è quindi rivolto al futuro, affinché una ricca tradizione di studi, come quella del gruppo SPE, possa diventare un patrimonio condivisibile, trasmissibile, utile e in continua evoluzione.

La genealogia giuridica, religiosa e filosofica del concetto di persona

L'idea di persona è un concetto che ci è consegnato dalla storia. È anche, al contempo, una categoria dello spirito che il diritto, la filosofia, la sociologia e l'antropologia, attraverso un lungo lavoro, ci hanno aiutato a dispiegare e a comprendere. Nella sua qualificazione morale è una nozione che abbiamo ereditato dal diritto, dal diritto romano innanzitutto.

Marcel Mauss, in un saggio del 1938, ricostruendo sul piano antropologico lo sviluppo storico dell'idea di persona, ricorda che sono stati i giuristi e i filosofi classici latini (soprattutto sotto l'influenza del pensiero stoico) a costruire l'idea di persona così come noi ancora oggi la intendiamo: «Altre nazioni hanno conosciuto o adottato idee dello stesso genere, ma sono rare quelle che hanno fatto della persona umana una entità completa, indipendente da ogni altra, salvo che da Dio. La più importante è la civiltà romana. È a Roma, secondo noi, che tale entità si è formata» (Mauss 1965, p. 368).

In effetti, proprio sul piano giuridico, il concetto di persona ha trovato, in Occidente, la sua più compiuta formulazione. «La "persona", scrive Mauss (*op. cit.*, p. 369), più che un fatto di organizzazione, più che un nome o un diritto a un personaggio e una maschera rituale, è un fatto fondamentale del diritto. Nel diritto, dicono i giuristi, non ci sono che le *personae*, le *res* e le *actiones*, e tale principio regge ancora le suddivisioni dei nostri codici. Ma questo risultato è il prodotto di una evoluzione particolare del diritto romano».

A partire da questo momento, le vicende giuridiche si intrecciano con quelle morali, soprattutto con l'etica stoica, volontaristica e personale; l'idea di persona acquista un ulteriore significato: il senso di un essere cosciente, indipendente, autonomo, libero, responsabile.

Dobbiamo, però, alla tradizione giudaico-cristiana quell'ulteriore passaggio che ci consegna l'attuale idea di persona definita nel suo valore universale. La filosofia moderna, nel corso dei secoli, facendo propria la tradizione

giudaico-cristiana, ha lungamente discusso il tema della persona, fino (e oltre) il personalismo francese. Sui temi filosofici che caratterizzano tale dibattito ha riflettuto in profondità Paul Ricoeur (Ricoeur 1997). E vi è ritornato proprio per denunciare la «morte» del personalismo come prospettiva filosofica, pur riaffermando, contro l'irreversibile crisi dei concetti di «soggetto», «coscienza» e «io», l'attualità della persona come problema insieme etico e teoretico. Se muore il personalismo, la persona è reinterpretata come un'«attitudine» qualificata dai criteri della crisi e dell'impegno e ripensata a partire dalla presenza dell'Altro sul piano dell'interazione; poiché la questione dell'identità personale, alla luce di questa prospettiva, non è formulabile se non attraverso la differenza: non vi è identità senza alterità.

Ciò presuppone non solo un riconoscimento teoretico, ma anche una riconoscenza etica dell'Altro, nel senso inteso da Lévinas di un'accoglienza della differenza dell'Altro. Detto altrimenti, il riconoscimento dell'Altro, in termini etici, conduce alla riconoscenza di un debito, di un dovere infinito verso colui che mi convoca, che mi chiama al mio esistere e che mi invita alla paradossale condivisione di un comune «mancare».

L'Altro non è solo colui che mi è di fronte, ma è anche chi si presenta attraverso una mediazione istituzionale, attraverso i canali di istituzioni «giuste» (Ricoeur 1997). Poiché proprio in società complesse come le nostre attuali (dove l'ordine morale coinvolge inevitabilmente la sfera politica), la mediazione istituzionale acquista un ruolo decisivo, superando la relazione diretta (interpersonale) dell'interazione faccia a faccia: l'Altro non è solo il mio «tu» presente, ma anche lo sconosciuto, il lontano, l'anonimo, il diverso.

Di qui, il tema della responsabilità per l'Altro, che già Lévinas riferiva a una relazione non reciproca, non scambievole, equivalente o interessata, ma asimmetrica e situata al di là di ogni contemporaneità, che travalica il rapporto meramente intersoggettivo e incontra l'intenzionalità etica dell'impegno politico. Su questo piano, l'«appello», la «cura» e la «dedizione» verso l'Altro (atteggiamenti ascrivibili a un soggetto capace, in grado di designare sé stesso come responsabile dei suoi pensieri e delle sue azioni) trovano risposta non soltanto sul piano della «sollecitudine» interpersonale ma anche su quello della «sollecitudine» istituzionale. La responsabilità politica, volta a trasformare le differenze d'esclusione in alterità relazionali, muove proprio da qui.

Dobbiamo dunque riconoscere a Ricoeur il merito di aver ripensato il carattere relazionale del concetto di persona, non solo sul piano delle relazioni intersoggettive, ma anche su quello dei rapporti istituzionali. E dobbiamo anche riconoscergli il merito di aver riformulato l'idea di persona sul piano giuridico, senza per questo cadere nelle concezioni contrattualistiche proprie

delle filosofie individualiste. La sua filosofia «dialogica» (d'impostazione fenomenologica ed ermeneutica) conduce, infatti, a una concezione morale e giuridica della soggettività fondata su una imputazione «pre-contrattuale» della responsabilità personale quale espressione di un'obbligazione originaria nei confronti dell'Altro; ma apre anche il campo del rapporto intersoggettivo «io-tu» (la relazione «faccia a faccia») a una responsabilità giuridica mediata dalla figura (anch'essa originaria) di un terzo istituzionale (altrettanto originario quanto il «tu» personale). Spostamento, questo, molto importante, se si vuole dare conto, come afferma ancora Ricoeur (*op.cit.*, p. 71), «del passaggio dalla nozione di uomo capace a quella di soggetto reale di diritto».

Questa prospettiva ci aiuta a riconsiderare la nozione di persona sul piano sociologico, ovvero nel contesto sociale, culturale e politico dove si sviluppa l'essere umano; e non solo ci spinge verso una concezione relazionale della persona ma, ancor di più, ci consente di coglierla in rapporto all'altro.

In effetti, molto spesso nelle scienze sociali il concetto di persona indica soltanto il «prodotto umano» del cosiddetto processo di «socializzazione» e di «inculturazione», attraverso il quale l'uomo e la donna diventano membri di una società e di una cultura. Al contrario, dal nostro punto di vista, alla sociologia non solo è dato il compito di analizzare la sfera dei rapporti sociali entro i quali si costituisce l'identità personale. Infatti, la sociologia non ha solo contribuito alla comprensione dei processi di socializzazione e di costruzione sociale della personalità, ma ha soprattutto contribuito a elevare l'idea di persona a paradigma delle scienze sociali.

Il paradigma della persona nei classici della teoria sociologica

I classici della teoria sociologica hanno contribuito in vari modi alla costruzione del paradigma sociologico della persona e alla sua applicazione nell'analisi dei fenomeni sociali (Cahill 1998).

Max Weber non si è servito dell'espressione «persona», tuttavia la sua analisi sociologica pone le basi per il paradigma di una sociologia della persona. Tutta la sua sociologia della religione, per esempio, è fondata sul principio teorico per cui le credenze religiose debbono essere studiate dal sociologo come fornite di senso per chi le professa. In generale gli scritti di Weber si fondano sull'assunto epistemologico che il compito principale di un sociologo consiste nel ricostruire il senso delle azioni, delle credenze e degli atteggiamenti delle persone in un dato momento storico.

Per esempio, dal punto di vista di Weber, il capitalismo non è definito unicamente dalle strutture e dalle attività economiche ma è un sistema morale ed etico, che conduce al successo economico finché le persone ci credono. Infatti, ciò che fu cruciale per l'economia moderna occidentale, secondo Weber, fu la trasformazione del profitto in *ethos*: in altre epoche storiche la ricerca del profitto era giudicata un atto personale di discutibile moralità, spesso motivato dall'avidità, e dunque ogni forma di arricchimento era moralmente sospetta. Il protestantesimo riuscì a trasformare la ricerca del profitto in una forma di grazia ultraterrena, portando lo spirito del capitalismo al di fuori dell'ambizione individuale e introducendolo nella categoria di un imperativo etico (Millefiorini 2015). Un punto importante è che il fine ultimo dell'azione dei calvinisti, secondo Weber, non era la creazione consapevole di un sistema economico capitalista ma fu una conseguenza imprevista dell'azione sociale di persone motivate dall'etica protestante (Cherkaoui 2007).

In generale gli scritti metodologici di Weber insistono su un punto che è basilare per un paradigma sociologico fondato sulla persona: l'affermazione che il compito essenziale del sociologo consiste nel ricostruire il senso delle azioni, delle credenze e degli atteggiamenti delle persone.

Georg Simmel è ancora più esplicito nel riconoscere come unità di analisi sociologica la persona (vita) nelle sue interazioni (forme). Ai suoi occhi la società è l'insieme delle interazioni, associazioni e interdipendenze tra le persone che la compongono. Per Simmel analizzare un fenomeno sociale significa sempre, almeno in linea di principio, ricostruire le forme delle interazioni di cui le persone sono parte viva e attiva.

Per esempio, le buone maniere della società moderna sono il prodotto di un complesso di azioni e interazioni storicamente determinate. Le regole dell'educazione o della seduzione sono praticate perché hanno un senso per le persone che le adottano e saranno rispettate fino a quando saranno percepite come dotate di senso. In linea di principio per Simmel, le forme di associazione tra le persone non hanno alcuna entità di ordine superiore che le trascende. Dato il grande interesse per i modelli di interazione, Simmel dedicò una parte relativamente esigua di studi alle strutture su larga scala della società. Da un lato, egli rifiutava la visione realistica di Durkheim, per cui la società è un'entità reale, materiale, dotata di strutture sociali autonome, indipendenti dalle persone che le costituiscono, dall'altro non era convinto nemmeno di una concezione nominalistica della società, per cui essa non è nient'altro che la somma di individui isolati (Simon 2001). Analizzare un fenomeno sociale per Simmel è sempre lo studio di forme sociali e culturali

di interazione che trascendono le persone che le hanno create, ma sempre e solo nella misura in cui le persone credono nella loro esistenza cristallizzata (Martinelli 2011).

Èmile Durkheim elabora un concetto di persona fortemente correlato a quello di sacro, ma è proprio in questa direzione che il tratto della «personalità» finisce per diventare un attributo preminentemente sociale. È la società a conferire all'essere umano, oltre la mera individualità (naturale, biologica, empirica), il suo carattere «sacro», indisponibile; ed è la società, in questi termini, a elevare l'individuo al rango di «persona», qualificandolo come soggetto morale. Tale «sacralità», secondo la visione di Durkheim (che ruota intorno al dualismo società/natura), deriva prima di tutto dall'ordine sociale. In *La determinazione del fatto morale*, saggio del 1906, Durkheim appunto scriveva: «La persona umana è cosa sacra; non si osa violarla, ci si tiene discosti dai confini della persona – e nello stesso tempo, è il bene per eccellenza, la comunione con gli altri» (Durkheim 2015, p. 63). E ancora leggiamo: «Questa specie di aureola che circonda l'uomo e lo protegge contro gli sconfinamenti sacrileghi, l'uomo non la possiede naturalmente: essa costituisce la maniera in cui la società lo pensa, la profonda stima che ha presentemente di lui, proiettata al di fuori e oggettivata. Perciò, anziché esserci tra individuo e società l'antagonismo così sovente supposto, l'individuo morale, cioè il culto dell'individuo umano, è in realtà opera della società: è la società che ha fatto dell'uomo un dio del quale è diventata schiava» (*op.cit.*, pp. 88-89).

Vi è dunque un lavoro storico, culturale e sociale dietro lo sviluppo dell'idea di persona. Ed è questa idea, socialmente formata, che conferisce alla persona il carattere della sacralità.

George Herbert Mead nei suoi studi attribuisce un valore essenziale alla costruzione simbolica della personalità che concorre alla definizione della categoria di persona.

È nell'interazione continua tra processi mentali e ambiente sociale, tra eventi corporei (processi del sistema nervoso centrale) ed esperienze psichiche della coscienza, che ritroviamo le basi per un paradigma della persona negli studi di Mead. I suoi studi sono volti a comprendere e spiegare il «sé» soggettivo a partire dal processo sociale e dall'ordine simbolico della comunicazione.

Alla base della riflessione di Mead, come apprendiamo soprattutto dal suo noto lavoro del 1934, centrale è infatti il problema dei processi (gestuali, linguistici, simbolici) in base ai quali: a) si costituiscono i soggetti sociali

(*Self*); b) emerge la dimensione della mente e del pensiero (*Mind*); c) si forma l'organizzazione sociale (*Society*). Senza rapporto sociale, senza linguaggio e comunicazione simbolica, non vi sarebbe neppure il pensiero. Attraverso l'interazione sociale e la simbolizzazione realizzata nel linguaggio, gli uomini accedono al senso (il «senso comune»), cioè a un significato condiviso e cosciente: mente e intelletto non sono dunque semplici strutture interne dell'individuo, ma risultano da un processo sociale d'interazione mediato simbolicamente.

Si comprende in tal modo il rapporto tra riflessività della mente e sviluppo della personalità individuale: come la mente può emergere solo nell'interazione sociale e nella comunicazione simbolica, così il Sé si costituisce attraverso i rapporti concreti che la persona ha con gli altri e che intrattiene, al contempo, con il contesto generale di riferimento (che Mead chiama «l'Altro Generalizzato»).

La società appare così a Mead come un fenomeno di comunicazione, che garantisce l'ordine sociale attraverso le forme simboliche codificate dell'agire, che stabiliscono i significati condivisi e i comuni processi di formazione delle persone.

Su questo piano di analisi, un limite teorico è di semplificare eccessivamente la complessità (etica, gnoseologica, esistenziale) della persona, riducendola alla struttura della personalità, cioè al prodotto dei processi di interazione simbolica configurati all'interno dei rapporti sociali. Tuttavia, la teoria di Mead ha anche dato un contributo essenziale per la comprensione della natura ambivalente della persona. Da un lato in quanto Me, il soggetto è effetto dei processi di comunicazione sociale e delle forme di mediazione simbolica presenti in un dato contesto sociale e culturale; ma dall'altro, in quanto Io, il soggetto è un principio attivo di elaborazione e trasformazione creativa di quelle stesse forme. La persona dunque concorre attivamente alla propria costruzione sociale, reinterpretando i vincoli e le possibilità delle strutture simboliche predeterminate all'interno delle interazioni sociali.

Alfred Schutz in modo unico e originale ha contribuito a precisare metodologicamente come interpretare l'azione sociale di una persona. Egli interpreta la sociologia di Max Weber alla luce del contributo filosofico della fenomenologia di Husserl, della psicanalisi di William James e definisce in modo sistematico l'approccio di una sociologia comprendente: per la conoscenza dei fenomeni sociali concreti, le leggi generali, in quanto tendenzialmente astratte, sono di regola anche prive di valore. Le scienze storiche e sociali sono chiamate invece a studiare le configurazioni storiche specifiche, uniche e irripetibili, nei confronti delle quali non è sufficiente individuare le

relazioni quantitative, ma è necessario intendere *Verstehen*, il rivivere dal punto di vista della persona (Ardigò 2020).

Essenziale per l'analisi sociologica è comprendere le «province finite di significato»: nel corso della propria vita una persona fa esperienza di contesti diversi nei quali di volta in volta si immerge, di molteplici modalità di esperienza, diremmo di «costruzione» del reale. Le persone usano un fondo di senso comune di simboli, metafore, repertori culturali. I tipi di situazioni, gli avvenimenti, gli eventi che accadono in un contesto, sono considerati come esempi di tipi di eventi, situazioni, avvenimenti che sono accaduti in passato e che potranno accadere in futuro. E se possiamo riconoscere queste molteplici modalità del reale senza cadere in un relativismo ontologico, è perché esse effettivamente danno significato al vissuto personale e orientano le sfere della vita (sociale, economica, politica, religiosa, ecc.) almeno finché le persone credono in esse e le riproducono. Il compito dell'analisi sociologica è di comprendere e spiegare l'ambivalenza dell'azione sociale nella sua duplice tendenza: da un lato, l'azione è determinata dai condizionamenti sociali, dalle tipizzazioni, come insieme di significati precostituiti e soluzioni preconfezionate pronte all'uso, dall'altro l'azione è sempre espressione di spontaneità, unicità, singolarità della persona, indipendentemente dai condizionamenti strutturali.

Erving Goffman del concetto di «persona» evidenzia la natura attoriale, e assumendo la metafora teatrale, per estensione, mostra le dinamiche proprie della «maschera». In *La vita quotidiana come rappresentazione* (testo del 1956) le persone vengono infatti descritte come attori e gli ambienti sociali in cui le stesse si trovano a vivere quotidianamente come un «palcoscenico» in cui i comportamenti assumono il valore di «rappresentazioni» teatrali. In tal senso, un valore essenziale lo assume il concetto di «ruolo» inteso come «seconda natura» e parte integrante della personalità: si entra nel mondo come individui e si diventa persone acquistando un carattere.

Tenendo, dunque, conto della capacità umana di modificare i propri atteggiamenti in base al ruolo assunto nei contesti sociali, più che all'idea di persona occorre riferirsi al concetto di personalità o di identità personale. Ogni individuo, a partire dal contesto in cui agisce, può svolgere diversi ruoli e indossare più «maschere»: può cambiare il proprio comportamento in base alla situazione in cui si trova.

Di qui, l'identità personale non è altro che l'insieme di tutte le maschere che indossiamo, l'insieme di queste nostre «metamorfosi» che compongono le infinite sfaccettature della nostra personalità. Così, in *Stigma. L'identità negata*, testo del 1963, Goffman descrive l'identità personale: «è legata alla

supposizione che l'individuo possa differenziarsi da tutti gli altri e che intorno a questo modo di differenziarsi si possa collegare una storia continua di fatti sociali che costituiscono la sostanza appiccicosa a cui si attaccano tutti gli altri fatti biografici. È difficile comprendere come l'identità personale possa giocare, e in realtà giochi, un ruolo strutturato, abitudinario, standardizzato, nell'organizzazione sociale, proprio a causa di questa sua unicità» (Goffman 2010, p. 74). L'identità personale è, pertanto, unicità nella pluralità delle «maschere», dei ruoli assunti nelle diverse situazioni in cui si svolge la vita sociale. In questo gioco, la persona, se pur articolata nelle diverse forme che assume l'identità, non è che l'effetto poliedrico delle situazioni sociali entro le quali il soggetto diventa attore.

Weber e Simmel, e, sulla loro scia, Schutz e molti altri studiosi delle scienze sociali, hanno contribuito a porre le basi per la costruzione di una sociologia della persona. Hanno indicato le coordinate di una prospettiva paradigmatica magistralmente tratteggiata da Weber nella sua teoria dell'azione, orientata a spiegare i modelli e le regolarità dell'agire personale, non già la dimensione strutturale-funzionalista o le collettività: «Per quanto riguarda l'interpretazione soggettiva dell'azione nel lavoro sociologico, queste collettività devono essere trattate esclusivamente come le risultanti e le modalità di organizzazione dei singoli atti delle singole persone, dal momento che queste soltanto possono essere trattate come agenti nello svolgersi di un'azione soggettivamente intellegibile» (Weber 1921, trad. it. p. 13). Il paradigma della sociologia per la persona è stato chiaramente identificato dalla maggior parte dei sociologi classici. Da Weber a Goffman, per definirne i costrutti teorici di base, da altri per respingerlo teoricamente, anche se non nella pratica, come Durkheim, o i sociologi struttural-funzionalisti oppure di orientamento positivista.

La nascita di un paradigma sociologico: la sociologia per la persona

In Italia, molti sono i sociologici che hanno contribuito alla definizione del paradigma di una sociologia della persona (cfr. GruppoSpe 2004, 2007). I pilastri portanti di questo paradigma sono stati eretti, in epoche storiche differenti, da tre importanti studiosi: Luigi Sturzo, Achille Ardigò e Vincenzo Cesareo. Il contributo originale e specifico di questi tre autori è di aver individuato le coordinate fondamentali, alle base degli sviluppi successivi: la coordinata storica e integrale (Sturzo), quella fenomenologica ed ermeneutica (Ardigò) e infine quella costruttivista e umanista (Cesareo).

Luigi Sturzo ha avuto un ruolo politico e culturale fondamentale per la realizzazione di un discorso scientifico della società fondato sui presupposti giuridici, antropologici e filosofici costitutivi della nozione di persona. Scrive Sturzo nel suo saggio del 1943 *La Vera Vita. Sociologia del soprannaturale*: «La sociologia – leggiamo – secondo la combinazione delle due parole che formano questo neologismo, significa *discorso* (scienza) *della società*. Tale scienza non studia la società in astratto come un'entità metafisica, né dal punto di vista morale, per stabilire quale dovrebbe essere la società nel campo politico ed economico o in altri campi; ma studia la società quale essa è in concreto». (Sturzo 2005, p. 5)

È il «metodo storico», secondo le intenzioni di Sturzo, che privilegia l'analisi dei fenomeni sociali nella loro concretezza e processualità, dentro la dimensione del tempo storico, e attraverso le periodiche sintesi culturali («sintesi concrete») prodotte nell'interscambio delle generazioni e nelle interazioni tra le persone. Occorre sempre l'impiego di «sintesi concrete» quali risultati della processualità storica, attraverso la quale moltitudini di persone, libere e coscienti concorrono a far prevalere determinate interpretazioni della realtà. E ciò sta alla base di ogni comprensione integrale della vita sociale.

Rispetto agli indirizzi naturalistici e positivistici delle scienze sociali, Sturzo approda a una sociologia più «integrale» e «concreta», in quanto presuppone quella «interpretazione di sintesi» che per sé stessa non può non essere che «completiva e definitiva». Se il sociologo «naturalista» tende a escludere ogni teoria del soprannaturale, il sociologo «storicista», dal punto di vista di Sturzo, accetta l'esistenza di un piano superiore alla mera vita naturale e cerca di darne una spiegazione nei suoi effetti sociologici.

E ciò comporta importanti conseguenze sul piano scientifico. Di qui si apre una riflessione sulla soggettività della persona e il suo rapporto con la storia e l'agire sociale. Il soggetto dell'agire sociale, in quanto persona partecipe della vita, si pone al margine della vita sociale: ne è al fondamento ma ne è anche, al contempo, al di là. La persona è irriducibile ai processi di reificazione e di omologazione sociale: è contemporaneamente all'interno e all'esterno dei rapporti sociali; anzi, detto in termini ancor più paradossali, ne è all'interno perché proprio al di fuori delle costruzioni oggettive della società.

La persona è contemporaneamente trascendente e immanente i rapporti sociali oggettivi; la sua soggettività è posta al margine, fuori e dentro le relazioni societarie. In questo spazio, in questo limite, si colloca, a nostro giudizio, la sociologia di Luigi Sturzo. Poiché tale sociologia cerca, in fondo, di cogliere l'essenza dell'essere umano, non solo dal lato della sua individuazione ed elezione divina, spirituale e soprannaturale, ma anche, e soprattutto,

dal lato della sua finitezza esistenziale, relazionale, della sua condizione naturale, del suo essere storico, sociale e concreto. Proprio in tal senso l'essere umano non è mai individuo isolato, ma persona sociale, soggetto coinvolto, in quanto singolo, in un comune processo (e progetto) di vita, in una comune esperienza esistenziale. Non c'è attività, nemmeno quella di pensare, che non si proietti nella società, che non sia effettivamente sociale. Scrive Sturzo: «L'uomo non è isolato, ma in società; le sofferenze degli uni e degli altri hanno contatti e fusioni continui; gli sforzi per superare il male e trovare il bene si moltiplicano nella vita sociale con effetti diversi. La stessa società inventa e centuplica i mali, quali la schiavitù e le guerre, e dà mezzi per superarli, quali la famiglia, l'economia, e leggi, l'istruzione, l'ordine politico, la religione organizzata. Senza società non c'è vita». (*op. cit.*, p. 135)

Achille Ardigò è una figura fondamentale nel percorso di costruzione della sociologia italiana in generale e della sociologia per la persona in particolare (Cipolla, Cipriani, Colasanto, D'Alessandro 2010). Sin dal suo sorgere il gruppo SPE alla metà degli anni '60 fino al 1995, cioè per circa 30 anni, si è identificato proprio nella persona di Ardigò, auto-definendosi, e venendo etero-definito, per l'appunto, come il «gruppo degli amici di Ardigò». Il gruppo raccoglieva giovani studiosi attratti dalla sua autorevolezza scientifica, dalla sua profonda umanità cristianamente illuminata, dal suo forte senso morale, dal suo impegno nella politica universitaria, dalla sua disponibilità nei confronti dei colleghi.

In occasione della conferenza nazionale dell' AIS a Palermo, nel 1995, Ardigò intese poi passare il testimone e tale gruppo informale decise di darsi un'identità e una struttura più organizzata. Fu proprio Ardigò a preferire che il gruppo non portasse più il suo nome, ma che si adottasse il nome di «Sociologia per la Persona», con l'intenzione di sottolineare il primato della persona nell'organizzazione sociale, nonché il primato della sua libertà all'interno della sua appartenenza comunitaria.

Achille Ardigò, sulla scia di Weber e di Sturzo, dimostrò una sensibilità storicista, che lo immunizzò dalla tentazione di ideologizzare e assolutizzare gli orientamenti di volta in volta dominanti, quali il marxismo o il post-modernismo, e lo portò ad assumere una posizione pluralista e problematica.

Forte di questa consapevolezza Ardigò ha contribuito in modo unico e originale all'espansione della filosofia fenomenologica in relazione al pensiero sociologico.

La filosofia fenomenologica è uno dei molteplici segni della crisi dell'ottimismo positivista della cultura europea di fine Ottocento e inizio Novecento. La rilevanza sociologica della fenomenologia, sebbene non tardi ad

apparire, ha avuto tuttavia il suo pieno riconoscimento, a livello internazionale, solo negli ultimi decenni del Novecento, dopo il declino dello struttural-funzionalismo e delle interpretazioni marxiste della società.

Nel solco degli studi fenomenologici di Edmund Husserl e soprattutto della sua allieva Edith Stein, Achille Ardigò radica la fondazione del discorso sociologico sulla società nell'empatia (*Einfühlung*), trattata in relazione alla una realtà storica e sociale specifica della società ipercomplessa.

Per configurare la propria teoria dell'agire sociale e della società, Ardigò fa affidamento sulla capacità della singola persona di rendersi conto intuitivamente dei sentimenti altrui e di riuscire a interpretarli, immedesimandosi. Gli atti empatici indicano la capacità di esperire il senso del vissuto di altre persone, anche prima di una comunicazione linguistica, costruendo il ponte tra la dimensione interna e quella esterna della vita sociale.

Il passaggio dal mondo del soggetto alla società oggettiva, secondo Ardigò può essere modellizzato a partire da quattro concetti chiave della tradizione fenomenologico-ermeneutica: «1. L'*empatia* come genesi di ogni socializzazione, che si affianca ad altri due processi fondamentali della coscienza del soggetto persona: da un lato, l'*introspezione* e, dall'altro, la *motivazione*. 2. La *corporeità* considerata sia come natura, soggetta alle leggi causali, oggetto di studio delle scienze naturali, sia come corpo vivente già in indissolubile connessione di *senso* con la coscienza. 3. Il *mondo della vita*: regno di evidenze originarie. 4. L'*oggettività intersoggettiva* come avvenuta rifondazione del sociale da parte di consapevoli soggettività» (Ardigò 2020, p. 142).

Da questa angolatura, Ardigò tenta di percorrere il difficile cammino di un superamento della sociologia come scienza neoilluministica dei sistemi sociali, frutto degli studi di Luhmann e dei post-parsonsiani, da un lato, e dell'individualismo metodologico di matrice neoliberista, ispirato agli insegnamenti di Milton Friedman e soprattutto di Friedrich August von Hayek, dall'altro.

Ardigò sostiene una *sociologia dell'ambivalenza* (Ardigò 1988; Cipolla 2020). È indubbio che la persona sia sovrastata da sistemi sociali, definibili come un'interfaccia tra il singolo e il mondo ipercomplesso, sempre più costrittivo, dove anche l'azione più personale rischia di essere annichilita. Eppure, la persona è anche irriducibile a qualsiasi sistema sociale coercitivo e ha qualità singolari che la rendono capace, entro certi limiti, di trasformare, reinterpretare e innovare la realtà sociale. Non si tratta di un dualismo tra due dimensioni scisse, ma di una complementarità tra l'elemento generativo e l'elemento passivo, che coesistono nell'unità complessa della persona.

Ardigò si augurava, attraverso la propria opera teorica e le sue numerose ricerche empiriche, di riuscire a definire le condizioni che rendono possibile la transizione tra il mondo del soggetto (la soggettività della coscienza) e l'oggettività intersoggettiva: tra la produzione di senso dei mondi vitali (*Lebenswelt*) delle interazioni faccia a faccia, da un lato, e l'organizzazione strutturale del sistema sociale, dall'altro (Ardigò 1980).

La sua speranza fu di stimolare i *policy makers*, i centri di decisione dei macrosistemi, ad aprirsi ai mondi vitali delle persone, per apprendere dai segnali che essi inviano, uscendo dalle strette autoreferenziali di sistemi sociali sempre più iperburocratizzati e reificati della società contemporanea.

Vincenzo Cesareo è uno studioso che ha contribuito dal vivo all'istituzionalizzazione, universitaria e non, della sociologia per la persona. Il nucleo epistemologico di fondo della sociologia di Cesareo si coglie nell'emersione sempre più chiara e definita di una sistematizzazione della categoria analitica di persona e della sua centralità nella riflessione delle scienze umane e sociali. La sua sociologia costituisce un tentativo, definito con l'ossimoro *costruttivismo umanista*, di superare la storica dicotomia delle scienze sociali tra l'olismo e l'individualismo (Bichi, Introini, Pasqualini 2013). Secondo Cesareo, a partire dai contributi di Max Weber, Georg Simmel e dell'interazionismo simbolico, la persona è definibile sulla base del possesso di quattro attributi (unicità, relazionalità, storicità, concretezza), della sua correlazione con la struttura ed è profondamente distinta dal concetto di individuo, concepito come astratto e fungibile.

L'*unicità* è l'attributo fondamentale, che dà forma al nucleo identitario della persona, determinandone la qualità assiologica nel suo configurarsi come singolarità, che la rende insostituibile e ne costituisce la condizione di apertura al mondo (*Weltoffenheit*). La *relazionalità* declina l'unicità della persona sul piano spaziale e rappresenta la continuità tra la dimensione sociale (esterna) e dimensione personale (interna). La relazionalità è costitutiva della persona, essa rimanda alla sua peculiare dimensione comunicativa e dialogica. Secondo Cesareo, non si dà cioè un io autosufficiente al quale si aggiunge estrinsecamente la relazione, ma la relazione inerisce alla persona, le è originariamente connaturata. La relazionalità acquisisce una specifica ricchezza di senso e forza sociale nel legame sociale, la cui espressione pura è il dono.

La *storicità* declina l'unicità della persona sul piano temporale. La storicità è propria dell'essere umano in quanto il solo essere vivente che ha coscienza di sé stesso, storicità e cultura rinviano infatti alla natura dell'essere umano come animale simbolico, come tale capace di trascendere l'ambito

dell'*hic et nunc* per aprirsi alla storia e alla cultura. La storicità caratterizza la dinamicità della persona nel suo configurarsi temporale tra stabilità e mutamento, tra ricerca di innovazione e necessità di conservazione. Inoltre, la storicità indica la natura indeterminata e relativamente imprevedibile delle azioni sociali, che costituiscono la sua libertà e autodeterminazione.

La *concretezza*, a differenza degli altri tre attributi già considerati, per Cesareo, sulla scia di Margaret Archer, ha carattere epistemologico e metodologico, anziché ontologico, vale a dire qualifica la conoscenza idonea a una sociologia della persona, che mira allo studio dei fenomeni sociali nella loro concretezza. Questo tipo di conoscenza, come si evince nelle voci teoriche *Metodologia* e *Intervista biografica*, si colloca a un livello di astrazione prossimo alla singolarità, più precisamente alla unicità, delle persone.

La persona con i suoi attributi (unicità, relazionalità, temporalità e concretezza) è interconnessa con la struttura sociale, che è il tentativo di rispondere in modo organizzato con le sue articolazioni (ruoli, istituzioni, organizzazioni) all'indeterminatezza dell'azione sociale, sia a livello macrosociale sia a livello di interazioni faccia a faccia. In questa relazione tra la persona e le strutture prende forma il paradosso dell'agire sociale, che tende a controllare il caso, attraverso le più svariate forme di uniformità, reiterazione, generalizzazione delle aspettative, routinizzazione. Ne consegue che le persone non sono esseri incondizionati, come tali predisposti ad azioni titaniche o solipsistiche, ma sono esseri condizionati, situati in una successione di generazioni che le precedono e che le seguono. Ma sebbene condizionate, le persone non sono determinate nelle loro scelte e azioni, che sono un'imprevedibile riserva di senso volta al mutamento sociale.

Grazie al contributo teorico ed empirico degli studi sociologici di Luigi Sturzo, Achille Ardigò, Vincenzo Cesareo e alle successive originali elaborazioni è possibile individuare l'architettura epistemologica del paradigma di una sociologia per la persona. Gli elementi portanti, in estrema sintesi, sono: la visione storicista, attenta a condurre un'analisi integrale e concreta della vita sociale; la natura empatica e relazionale dell'essere umano; l'interconnessione tra unicità, relazionalità, temporalità e concretezza personale e l'«oggettività» delle strutture sociali.

La sociologia per la persona nei suoi termini essenziali è quindi lo studio dell'interdipendenza tra l'azione personale e la struttura sociale. Le strutture condizionano l'azione, e l'azione trasforma le strutture. Da questa angolarità, si assume che lo scarto, l'impossibile aderenza, tra soggettività e società è lo spazio di libertà e di responsabilità soggettiva, che permette l'azione sociale e il dispiegarsi delle relazioni intersoggettive. Questa tensione tra

condizionamento e libertà di azione, a differenza dell'individualismo metodologico, è un problema concreto, storicamente situato, trattato in relazione a una realtà che come tale crea specifici problemi, che sono oggetto di riflessioni nelle voci presenti in questo dizionario: per esempio, l'integrazione della persona in un mondo competitivo e neoliberista, che nega il valore del legame sociale nella sua espressione pura del dono; oppure, la crisi dell'identità come difficoltà a definire se stessi, perché soggetti a mutamenti continui e incerti di una società individualistica; o ancora, l'esperienza religiosa che da fattore di integrazione sociale si fa esperienza intima, solipsistica e in alcuni casi consumistica.

Le obiezioni alla sociologia per la persona

Un'obiezione frequentemente rivolta alla sociologia per la persona, con il suo motivato rifiuto del determinismo delle strutture sociali, è che sia una versione rielaborata dell'individualismo metodologico, cioè della prospettiva teorica secondo la quale ad agire sono soltanto gli individui e che la reificazione dei concetti collettivi sia pura mitologia (Antiseri 2009). Detto in altri termini, la critica è che non sia sufficientemente chiara la distinzione tra l'individualismo metodologico (il paradigma epistemologico) e l'individualismo come fenomeno sociale storicamente circoscritto. Da qui la conclusione che la questione sia fondamentalmente nominalista e che il richiamo alla tradizione del personalismo abbia una funzione identitaria più che analitica (Cavalli 2009).

L'individualismo metodologico ha indubbiamente dei punti di convergenza con la prospettiva della sociologia per la persona. Ma è altrettanto certo che esistono delle differenze fondamentali tra i due paradigmi scientifici, che hanno la loro ragion d'essere nella genesi e nella successiva configurazione del concetto moderno di individuo e del suo utilizzo nelle scienze sociali.

Il progetto della modernità, almeno nella fase del capitalismo nascente, è coinciso con l'intenzione di svincolare l'essere umano dai legami feudali e ciò, con l'andare del tempo (e con l'affermarsi del libero mercato quale spazio «spersonalizzato» in cui le cose, al di là dei legami personali, si scambiano tra loro grazie al meccanismo dei prezzi), ha assunto sempre di più i tratti di una liberazione dalla subordinazione personale, dai vincoli della dipendenza economica, dalle costrizioni sociali, dai lacci comunitari, dagli obblighi parentali e, dunque, dai rapporti tradizionali.

Tale svolta ha indubbiamente costituito, in seno al processo di razionalizzazione occidentale, un passo storico essenziale verso l'emancipazione del soggetto moderno, nella forma assunta dalla concezione astratta dell'individuo autonomo e autosufficiente. Si configura l'idea di un individuo libero e uguale, consapevole della propria dignità e finalmente svincolato dalle strutture oppressive feudali. Tuttavia, la stessa operazione ha avviato poi quel processo di estraniamento, alienazione e frammentazione sociale, che ancora oggi è evidenziato dall'analisi sociologica.

Su tali basi, nelle scienze sociali, il concetto di persona è venuto perlopiù a coincidere con l'idea astratta di soggetto, ovvero con l'idea d'individuo pensato nella sua autonomia e insularità e, al contempo, nella sua precarietà esistenziale. Proprio a partire da qui possiamo comprendere la differenza tra l'individuo e la persona. Troppo appiattite sui processi di socializzazione (e troppo inclini al riduzionismo e al determinismo sociologico), le scienze sociali non sono state sempre in grado di restituire all'idea di persona quel carattere di singolarità e alterità che pone (ed espone) il soggetto al margine delle dinamiche di omologazione sociale. In altri termini, non sono state capaci di riconoscere a pieno, nel tratto della persona, a differenza di quello dell'individuo, il dispiegarsi di una soggettività immanente e, al contempo, trascendente il mero ordine dei rapporti sociali.

Una prospettiva analitica orientata al riconoscimento dell'impossibile aderenza tra soggettività e società, come spazio di libertà e di responsabilità soggettiva, può permettere non solo di superare il punto di vista astratto (ontologico e teoretico) dell'individuo autonomo (slegato dal contesto storico), ma anche di riconsiderare la relazione, che costituisce il soggetto entro e fuori i termini dell'oggettivazione sociale.

La vocazione dell'analisi sociologica è infatti di analizzare sia la sfera dei rapporti sociali entro i quali si costituisce e si realizza la persona, sia la dimensione relazionale a partire dalla quale si espone e si disfa la trama sociale della soggettività. Nella sua singolarità, la persona trascende il piano della mera socialità naturale: è irriducibile ai processi di reificazione e di omologazione sociale.

Tuttavia, proprio in quanto espressione dei processi che definiscono la sua identità, è, al contempo, alla base e al centro del processo storico e sociale. Pur costituendo un «fattore» imprescindibile dell'organizzazione sociale, la persona mantiene con questa un rapporto paradossale e dialogico: è elemento della società come la società è un suo elemento. In quanto singolarità naturale, radicata nel suo stesso organismo, essa trascende, pur essendogli immanente, la mera fattualità sociale; in quanto costruzione sociale, risultato ed effetto del processo di socializzazione, essa trascende la sua stessa

immanenza, il suo livello organico. Se la società è superiore al livello della singolarità personale, quest'ultima, a sua volta, oltrepassa il piano meramente sociale (Cesareo, Vaccarini 2006).

La persona non è interamente riducibile alla società, come la società non è riducibile alle singole persone, ma solo alle loro relazioni fattuali. La persona è *in primis* valore. Ed è in questi termini, nella sua qualificazione morale, che si pone al centro dei rapporti sociali e, per noi, al centro della riflessione sociologica. Vi si pone come soggettività trascendente e immanente i rapporti sociali oggettivi, posta al margine, fuori e dentro le relazioni societarie, e dunque esposta all'altro, al riconoscimento dell'altro, alla responsabilità e alla riconoscenza.

Da questa prospettiva epistemologica, una teoria sociologica della persona, oltre l'apporto «oggettivo» fornito dai dati costruiti numericamente, dovrà cercare di cogliere e comprendere il vissuto sociale attraverso quelle forme di concettualizzazione simbolica che meglio di altre possono spiegare il modo in cui gli esseri umani, gli uni con gli altri storicamente organizzano la loro vita in società. A partire da qui, la sociologia *della* persona diventa anche una sociologia *per* la persona, ovvero una sociologia capace di riconoscere la valenza etica del proprio sguardo. Dietro l'analisi (e la critica) delle condizioni strutturali e formali che rendono sempre di più le società complesse dei sistemi autonomi, funzionali, astratti, indipendenti dalla sfera della personalità, è cruciale riconoscere le implicazioni per la persona e il suo futuro. L'oggettivarsi, l'automatizzarsi, il livellarsi e il reificarsi dei rapporti sociali, oltre e contro il piano dell'agire singolare e concreto delle persone, vedono sempre di più il costituirsi (globale) di un potere politico-sociale indifferente e incurante del ruolo funzionale e passivo a cui è relegata la sfera dell'interazione personale. Lo sguardo sociologico nel suo farsi pensiero critico ha perciò il compito di riscoprire e rivalutare il moneto etico della socialità.

L'architettura del dizionario

L'organizzazione delle voci del Dizionario di Sociologia per la Persona è sicuramente opinabile, come avviene per ogni selezione a una dimensione. Le voci sono state condivise e discusse dal comitato scientifico durante periodiche riunioni e suddivise in due sezioni: A) Teorie sociologiche, B) Costellazioni concettuali.

Nella sezione *Teorie sociologiche* si sono prese in considerazione quelle

teorie sociologiche (autori, scuole, dottrine, prospettive) che hanno contribuito a realizzare, costruire e declinare il paradigma sociologico della persona: Corpo e corporeità, Costruttivismo umanista, Intervista biografica, Metodologia, Ontologia sociale e rappresentazione della persona, Personalismo filosofico, Reti sociali, Scambio e reciprocità, Sociologia relazionale, Soggettività e persona: la teoria sociologica di Margaret Archer, Sostenibilità e giustizia sociale, Spersonalizzazione, Teoria critica, Teorie del dono, Teorie del gender, Teorie della socializzazione.

Nella sezione *Costellazioni concettuali* sono prese in considerazione alcune delle più rilevanti categorie, dimensioni, pratiche, dispositivi, ambiti concettuali e aree problematiche che, da un lato, ci permettono di comprendere criticamente l'idea di persona, e dall'altro, possono essere reinterpretate a partire da un paradigma sociologico della persona: Alterità, Amore, Autorità, Comunicazione, Comunità, Conoscenza, Dignità e diritti umani, Educazione, Emozioni, Estetica, Famiglia, Giovani, Globalizzazione, Governance, Ideologia, Individualizzazione, Infanzia, Lavoro, Libertà, Massa, Medicalizzazione, Memoria, New Media, Nichilismo, Nuovi movimenti religiosi, Partecipazione, Precarizzazione delle sfere di vita, Post-umano, Razionalità, Religione, Responsabilità, Rischio, Robot Sociali, Sacro, Salute, Spiritualità, Stile di vita, Straniero, Tecnologia, Violenza, Welfare responsabile.

Il piano dell'opera non è esaustivo della pluralità di ambiti di ricerca, di tematiche e di interrogazioni che sono riconducibili a questa tradizione di studi sociologici, piuttosto è un primo tentativo per avviare un processo di valorizzazione dei tanti autori, scuole, dottrine e delle molteplici categorie, ambiti concettuali e aree problematiche, che possono essere interpretate e studiate a partire dalla prospettiva costruzione di un paradigma sociologico della persona.

Lo scopo del Dizionario non è perciò enciclopedico, né rispetto all'insieme delle scienze sociali, dove per altro esistono innumerevoli opere enciclopediche, né rispetto all'insieme plurale e articolato delle molteplici voci che la prospettiva della persona aiuta a ridefinire. La bibliografia riportata per ogni singola voce, senza alcuna pretesa di esaustività, è da intendersi come una bibliografia minima di riferimento, che rimanda al dibattito internazionale e alla tradizione dei principali studi e delle ricerche del gruppo Sociologia per la Persona.

Concludiamo la nostra breve esposizione delle ragioni di questa proposta editoriale con un auspicio, un invito e un ringraziamento. L'auspicio è di promuovere un dibattito culturale e scientifico per rivitalizzare la riflessione inerente alla sociologia per la persona. L'invito è rivolto a tutti coloro che desiderano partecipare all'iniziativa di implementare questo dizionario *open*

access, che è stato concepito per essere e rimanere aperto.

Il ringraziamento va alle colleghe e ai colleghi che hanno contribuito alla realizzazione di questa prima edizione del *Dizionario di Sociologia per la Persona*, e un grazie anticipato alle amiche e gli amici che vorranno in futuro partecipare attivamente all'arricchimento di quest'opera aperta.

Tito Marci e Stefano Tomelleri

Riferimenti bibliografici

- Andrini S. (2002), *Persona e sociologia. Quale rapporto?*, «Studi di Sociologia» 2.
- Antiseri D., “Un dibattito interdisciplinare”, in Cesareo V., Vaccarini I. (a cura di), *La libertà responsabile. Una discussione*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- Ardigò A. (1980), *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna.
- Ardigò A. (1988), *Per una sociologia oltre il post-umano*, Laterza, Bari.
- Ardigò A. (2020), *Per una sociologia oltre il post-umano*, (a cura di) C. Cipolla, A. Pitasi, FrancoAngeli, Milano.
- Belardinelli S. (2009), *Sociologia per la persona*, «Studi di Sociologia», 47/3, 241-248.
- Bichi R., Fabio I., Pasqualini C. (a cura di) (2013), *La riflessione sociologica di Vincenzo Cesareo*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cahill S. (1998), *Toward a Sociology of the Person*, «Sociological Theory», 16, 2.
- Cavalli A., “Segnali di un comune sentire”, in Cesareo V., Vaccarini I. (a cura di), *La libertà responsabile. Una discussione*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cherkaoui M. (2007), *Good Intentions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences*, Bardwell Press, Oxford.
- Cipolla C. (2010), “Ardigò dopo Ardigò: dall'ambivalenza alla polivalenza”, in Cipolla C., Cipriani R., Colasanto M., D'Alessandro L. (a cura di), *Achille Ardigò e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Cipolla C., Porcu S. (a cura di) (1997), *La sociologia di Achille Ardigò*, FrancoAngeli, Milano.
- Durkheim É. (2015), *Sociologia e filosofia*, Mimesis, Milano.
- Goffman E. (1997), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (2010), *Stigma. L'identità negata*, Ombre corte, Verona.
- Gruppo SPe (2004), *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano.
- Gruppo SPe (2007), *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, FrancoAngeli, Milano.
- Martinelli M. (2011), *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e Pensiero, Milano.
- Mauss M. (1965), “Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di io”, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Mead G.H. (1972), *Mente, sé e società*, Giunti-Barbèra, Firenze.
- Millefiorini A. (2015), *L'individuo fragile*, Apogeo, Milano.
- Ricoeur P. (1997), *La Persona*, Morcelliana, Brescia.

- Simon D. (2001), *Persona, formazione, agire sociale in Durkheim, Simmel e Weber. Elementi di letteratura*, «Sociologia», 35, n. 2.
- Sturzo L. (2005), *La Vera Vita. Sociologia del soprannaturale*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Weber M. (1921), *Economia e società*, Edizione italiana in 5 vv a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016.

Teorie

Corpo/corporeità

Oggetto di analisi divenuto di rilievo per la sociologia, soprattutto negli ultimi venti anni, la corporeità costituisce piuttosto il precipitato visibile della costruzione di molteplici significati sociali, presenti nelle diverse culture e nelle diverse epoche storiche, che a essa vengono attribuiti. Essa è cioè, in termini sociologici, ora il risultato dell'elaborazione di un sistema di significati che nei diversi repertori culturali assume valori, forme, qualificazioni assai differenti, secondo una visione culturalista di tipo costruzionistico; ora il risultato visibile della modalità di funzionamento di un organismo/sistema vivente, secondo una visione naturalistica di tipo positivistico o neopositivistico. Certamente, lo studio della corporeità – intesa come modo in cui percepiamo e definiamo cosa significa *avere* un corpo ovvero *essere* un corpo (Ghigi, Sassatelli, 2018) – si declina per la sociologia nello studio degli effetti generati dalle diverse modalità in cui l'organizzazione sociale interviene su di essa. Tale intervento si articola attraverso la definizione di categorie il cui significato sociale appare altrettanto costruito. Queste riguardano la dimensione individuale della persona (genere, età, caratteristiche somatiche) che sempre a corpi si riferiscono; ovvero la dimensione sociale della persona – cioè la posizione sociale occupata, gli stili di vita condotti, ecc., marcatori posizionali che si appalesano attraverso pratiche *incorporate* in modalità di azione e in modi di *occupare lo spazio* fisico e sociale, anche queste istituzionalizzate. Infine, attraverso la definizione della sfera dentro cui si dispiega la soggettività come individualità capace di azione, di interazione e di relazione – per esempio la sfera *privata* e la sfera *pubblica* e, conseguentemente, la differente modalità di articolazione dell'azione, interazione, relazione della soggettività incorporata riscontrabile in queste diverse sfere.

È stato scritto che l'interesse della sociologia per il tema della corporeità è assurto a campo di ricerca in ragione di cambiamenti sociali epocali deter-

minatisi a partire dalla seconda metà del XX secolo (Turner, 1984: Featherstone *et al.*, 1991). La nascita di una nuova «riflessività» del corpo, a partire dalle rivendicazioni femministe, l'avvento di nuove patologie di massa, di nuove biotecnologie che attorno al corpo hanno fatto nascere questioni etiche, nonché la nascita di una *cultura del consumo* che ha generato nuovi stili di vita e nuovi significati del corpo, così come le modalità di rappresentazione di esso presenti nei media, hanno spinto gli studiosi a inserire nuove categorie di analisi e a concentrarsi su nuovi oggetti di studio. E, pertanto, a guardare sia al modo in cui studiare la corporeità come elemento essenziale per l'analisi delle azioni, interazioni, relazioni, di individui/corpi dentro le istituzioni, che definiscono e/o *incorporano* gli effetti delle strutture sociali; sia al corpo come oggetto stesso di studio che assumeva così una rilevanza precedentemente non riconosciuta.

Certamente, come è stato rilevato, il corpo assume una nuova centralità nella tarda modernità al punto da determinare una attribuzione specifica della società contemporanea che, per ciò stesso, è stata definita *somatic society* (Turner, 1992, 162). E, d'altra parte, va rilevato che costituisce parte della storia occidentale quel processo che ha comunque attribuito rilevanza più generalmente al corpo, al punto da generare la nascita di istituzioni a esso dedicate. L'attenzione per la corporeità si è articolata così in modalità che il processo di razionalizzazione, quale connotazione specifica della modernità, ha perfezionato – in termini pro-sociali – o esasperato – in termini anti-sociali – quali per esempio, come evidenziato nei lavori di Foucault, il controllo (le prigioni), la cura (gli ospedali), l'educazione e la riproduzione culturale (la scuola) e, più recentemente, la sua coltivazione per ragioni estetiche, di benessere, di svago (la palestra e i luoghi della pratica sportiva), ovvero, ancora, e assai più recentemente, la sua «esposizione» in forma di immagine rappresentata nello spazio digitale.

Per quanto si tratti di tematica già ampiamente trattata in passato in chiave filosofica da Merleau-Ponty nella modalità di analisi della «soggettività incarnata», nella fenomenologia esistenziale di Marcel, nel personalismo ontologico di Maritain e, soprattutto, nel personalismo relazionale di Mounier e nelle sistematizzazioni successive di Ricoeur, nonché, più generalmente e assai prima, nella fenomenologia di Husserl, è dalla definizione di un obiettivo quale il superamento di questa tradizionale chiave interpretativa oppositiva che si delinea, più recentemente, una visione della sociologia che attribuisce valore alla corporeità al punto da essere definita come sociologia «incarnata» (*embodied*), «carnale» (*carnal*), «corporea» (Williams, Bendelow 1998).

Corporeità, rappresentazione, habitus

Si è ritenuto che proprio le contraddizioni della tarda modernità abbiano determinato l'accentuazione della rilevanza della corporeità in quanto elemento percepito come *stabile* nella dinamica del cambiamento repentino che alimenta le contraddizioni in essa presenti (Frank, 1991). Il corpo e le modalità in cui viene delineata e interpretata la corporeità, diventano oggetto di analisi non solo in quanto destinazione degli effetti che le diverse organizzazioni sociali generano in essi, ma anche come elementi che costruiscono organizzazioni sociali, cioè, rispettivamente, sia come corpi in azione, sia come «discorsi sui corpi» che agiscono nell'immaginario collettivo e nelle istituzioni sociali.

Nella riflessione più recente si delineerebbero due orientamenti – l'uno *bottom up*, l'altro *top down* – dell'analisi del rapporto corporeità/società. Il primo, riconducibile ai lavori di Frank, secondo cui va analizzato il modo in cui la società è costruita *per mezzo* di corpi in azione, cioè in quanto soggettività agenti perché *incarnate*; il secondo, riconducibile ai lavori di Turner, secondo cui il corpo e i discorsi su di esso, che producono le riflessioni sulla corporeità, costituiscono il risultato delle modalità in cui le società definiscono, gestiscono, contengono, controllano il corpo e la percezione di esso. Pertanto, già la definizione del significato assunto dal corpo nelle diverse società determina una oggettivazione della corporeità come identità in un indifferenziato originario, a partire dal genere, dall'età, dal colore della pelle, ecc.

Fra gli studiosi più autorevoli, è stato Goffman ad attribuire grande rilevanza alla corporeità come modalità attraverso cui si esprime una semantica emozionale nell'interazione sociale. Nei suoi lavori si intrecciano infatti tematiche considerate successivamente fondamentali nella riflessione sociologica, ovvero: a) l'analisi dei processi di istituzionalizzazione delle interazioni sociali e la formazione delle regole del comportamento nelle situazioni ordinarie della vita quotidiana; b) i processi di costruzione del sé; c) la declinazione della vita sociale nelle ritualità che si delineano negli spazi pubblico/privati. La corporeità diventa così una modalità di articolare il «discorso con l'altro».

Per quanto esistano importanti lavori sul corpo di taglio interdisciplinare prodotti nella prima metà del XX secolo come quelli di Mauss e di Elias, la rilevanza della corporeità come modalità di percezione, interpretazione, definizione dell'essere e avere un corpo diventa però oggetto di riflessione sociologica soprattutto a partire dagli anni Settanta e Ottanta.

Fra le prospettive sociologiche, quella di Bourdieu produce un contributo teorico a partire dall'analisi della costruzione sociale dei significati della corporeità intendendoli come risultato visibile dello schema costituito dall'*habitus*. Il corpo, la sua definizione e interpretazione, la sua codifica sociale e individuale, è il risultato di processo *esperienziale* che precede la coscienza. Il processo di *incorporamento* a cui fa riferimento Bourdieu è, insieme all'imitazione, alla base dell'esperienza umana. È l'esplicitazione del nostro modo *pratico* di accostarci al mondo, di conoscerlo, di viverlo. L'*habitus*, pertanto, si «iscrive» nel corpo attraverso l'esperienza e costituisce quel meccanismo quasi inconscio che determina l'atteggiamento dell'attore sociale nei confronti di ciò che si pone di fronte alla sua soggettività come oggettività di ogni elemento di esperienza, compresa l'esperienza dell'essere e avere un corpo e del riconoscimento dell'essere e avere del corpo degli altri.

È chiaro che nel sistema bourdieusiano l'*habitus* è il risultato di una forza sociale che si colloca su un piano di astrazione – e di regolazione – superiore, ovverosia della capacità/potenza dei gruppi sociali di imporre i criteri di legittimazione della classificazione e che si incarnano nella più facilmente comprensibile corrispondenza soggetto/oggetto costituita dal gusto. Il risultato è che la corporeità viene così a costituire il modo attraverso cui *alcuni* significati di essa riescono ad imporsi su *altri*, divenendo così significati legittimi.

La corporeità della persona, ovvero la persona come modalità di narrazione della corporeità

Nel *discorso con altro*, ciò che costituisce l'incarnamento delle soggettività interagenti nello spazio sociale, la corporeità svolge allora *strutturalmente* la funzione di sistema di mediazione dell'interazione. E ogni chiave di lettura che concentri la sua attenzione sulla rilevanza dell'esperienza corporea come contenuto di base della riflessività soggettiva, intendendo questa come processo di riconoscimento esperienziale dell'*essere dei corpi* come soggettività degne, innanzi tutto in quanto tali, di *rispettabilità* sociale giacché dotati di *umanità corporeizzata*, non può dirsi *che* orientata alla persona. Condividendo con il personalismo la posizione secondo cui la persona non può essere rinchiusa in definizioni, l'idea di una corporeità della persona come essere intrinseco dell'esistenza sociale oltre che individuale, costituisce pertanto il punto di partenza di una sua definizione. Sociologicamente, non vi è *persona* se non a partire dalla delimitazione di una consapevolezza della *storicità* della corporeità come modalità attraverso cui si percepisce e si definisce *essere e avere* un corpo in un certo tempo e in un certo spazio.

E, d'altra parte, di un essere della persona che va oltre la storicità della corporeità in quanto modalità dell'essere e avere un corpo perché dotato di proprietà che ne superano la storicità della stessa definizione in quanto *unicità* della persona. La corporeità *della* persona è proprio la modalità in cui si definisce l'essere e l'avere un corpo dal punto di vista di chi è e ha un corpo nella *libertà* e nella *responsabilità* di chi è e ha *quel* corpo. Ma anche nella responsabilità di chi è socialmente vincolato nel riconoscere, in chi *ha* ed è *quel* corpo, il diritto e il dovere di esserne responsabile in quanto non solo esistenza individuale, ma in quanto esistenza umana storicizzata nella relazione con gli altri. E, in quanto esistenza umana, pertanto oltre la storia.

Achille Ardigò (1989), in alcuni lavori seminali, nel riprendere gli assunti del pensiero husserliano per spiegare l'importanza della relazione/interazione come specifico dell'essere sociale della persona, richiama proprio la «contemporaneità» di un vissuto come condizione necessaria di essa. Ed è contemporaneità che si declina, husserlianamente, anche secondo lui come condivisione del tempo e dello spazio dei corpi e dei segnali che i corpi inviano. Il corpo assume la connotazione del «visibile», del fenomenico di stati personali mediati dal corpo stesso e per quanto la conoscenza sociologica rimanga un sapere cotrintuitivo, il visibile dei corpi che interagiscono non può essere escluso dalla trattazione inerente all'agire sociale.

È in questo riconoscimento della corporeità come modalità in cui si declina l'unicità dell'essere e dell'avere un corpo, quello specifico corpo e quella declinazione di corporeità che la riflessività genera soggettivamente, in ciascuno, con una propria storia, con una propria biografia, con una rintracciabilità dello specifico personale nei «segni» del corpo, che può declinarsi la corporeità come oggetto di studio di una sociologia della persona. Anzi, la corporeità è elemento co-fondativo dell'essere persona in quanto *avente* un corpo la cui unicità esprime una onticità *irriproducibile* nella sua *identità unica, per quanto comune, in quanto corpo*. È una onticità che comincia «in relazione con l'altro» in quanto corpo già a partire dalla necessità di nutrimento originario che solo attraverso un rapporto fra corpi riesce a formarsi, per esempio, come mente.

Dunque quali questioni si porrebbero nell'analisi della corporeità per un approccio che pone al centro della riflessione sociologica la persona? Nel dibattito sulla questione inerente alla differenza persona/individuo avviato già nel 1938 da Bobbio si fa riferimento alla persona come un concetto che esprime un «oltre» rispetto a quello di individuo, definendolo come essere sociale che riconosce l'altro agendo secondo una logica che *va al di là dello scambio o dell'agire normativo* escludendo la visione dell'altro *in quanto mezzo per raggiungere un fine*; interpretando l'altro *in quanto fine, per*

quanto nell'ottica di un fine più elevato di sistema che ne regola l'azione e dunque riducendone la sua libertà e responsabilità personale. La corporeità della persona va piuttosto intesa come inscindibile dall'esistenza della persona stessa. Non è la corporeità dell'individuo come materia in cui si iscrivono semplicemente marcatori identitari di natura sociale (genere, età, caratteristiche somatiche, ecc.). È materia in cui si iscrive l'esperienza – che è corporea ma non solamente, perché capace di trascendenza – come risultato di scelte, di eventi, di processi storici e biografici, che hanno reso quella materia corporea *unica* e, in quanto tale, dunque, precipitato di una semantica storico-sociale che deve essere compresa sociologicamente e, contemporaneamente, rispettata eticamente nella sua onticità di *corpo*. È questa responsabilità nei confronti del *corpo proprio* e del *corpo degli altri* come esistenza che genera sia, in una visione pro-sociale, le forme sociali della cura e della tutela; ovvero, in una visione anti-sociale, le forme sociali del controllo/confinamento/dominio dei corpi.

A partire da quanto teorizzato da Ricoeur (1950), possiamo allora dire che la corporeità della persona va compresa come *narrazione dell'esperienza* storicizzata di *essere e avere un corpo* nella consapevolezza che si tratta dell'esperienza narrata sempre in relazione ad altri. La narrazione è relazione fra chi narra e chi ascolta, sia che si tratti di una autonarrazione – il racconto fatto a sé stessi della propria esperienza esistenziale, a cominciare da quella corporea e che diventa, per citare Archer, conversazione interiore; sia che si tratti di narrazione nella relazione – il racconto del sé a partire dalla esistenza corporea di sé e degli altri rivolto ad altri. Una narrazione, dunque,

mediante la quale la stessa identità (intesa come *ipseità*) si coglie come identità narrativa, il racconto di una vita nel quale l'identità personale rappresenta sempre un progetto incompiuto e mai un semplice dato concluso e sempre uguale a sé stesso (identità-*idem*). Un progetto in cui le trasformazioni dell'umano sono il risultato delle alterne vicende dell'esperienza, a partire dalle quali la coscienza si comprende nella propria alterità costitutiva e formula e riformula i propri piani di vita, annodando il passato della memoria con il presente dell'attenzione e il futuro delle aspettative (*op. cit.*).

È nella *persona come progetto narrante e narrato* che dunque la corporeità può essere compresa come onticità posta oltre il dualismo natura-cultura quale oggetto di analisi per una riflessione sociologica non oggettivante.

Fabio Massimo Lo Verde

Riferimenti bibliografici

- Ardigò A. (1989), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Roma-Bari.
- Featherstone M., Hepworth M., Turner B.S. (eds.) (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London.
- Frank A.W. (1991), "For a Sociology of the Body: an Analytical Review", in Featherstone M., Hepworth M., Turner B.S. (eds.). *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage, London.
- Ghigi R., Sassatelli R. (2018), *Corpo, genere e società*, il Mulino, Bologna.
- Ricoeur P. (1950), *Une philosophie personaliste*, «Esprit», n. 174 (12), pp. 860-887.
- Turner B.S. (1984), *The Body and Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- Williams S.J., Bendelow G.A. (1998), *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, London, Routledge.

Costruzionismo Umanista

Tra i possibili modelli teorici di analisi della realtà sociale in linea con una sociologia della persona si propone quello del costruzionismo umanista. Tale prospettiva si configura come costruzionista perché recepisce la dualità tra, da un lato, la struttura sociale (approcci macrosociologici) e, dall'altro lato, l'azione sociale e l'interazione (approcci microsociologici). Tuttavia, la proposta qui illustrata si distingue da entrambi questi orientamenti teorici per la rilevanza strategica attribuita alla categoria sociologica della persona, intesa nei termini definiti nell'Introduzione di questo volume. Tale rilevanza riconosciuta alla persona consente di specificare il costruzionismo come *umanista*.

La costruzione della realtà sociale

Il costruzionismo umanista concepisce la realtà sociale non già come una realtà naturale, quindi «data» una volta per tutte e tendenzialmente immodificabile, e nemmeno come una realtà organicamente e meccanicamente compatta, che sovrasta il soggetto umano in ragione della sua «oggettività». Al contrario, la realtà sociale costituisce un insieme articolato di costruzioni storiche, ossia di prodotti della costante attività quotidiana di «costruzione» e «ricostruzione» svolta dagli esseri umani. Essi sono infatti impegnati come attivi protagonisti nel processo di costruzione della realtà sociale in virtù delle loro reciproche interazioni. Entro tale processo le categorie di azione sociale e di struttura sociale rappresentano due poli in relazione circolare tra loro, in virtù di un duplice movimento. Il primo procede dall'oggettività alla soggettività: è il movimento di interiorizzazione; il secondo procede dalla soggettività all'oggettività: è il movimento di esteriorizzazione.

Sotto il profilo dell'oggettività, l'essere umano si affaccia da subito su un mondo culturale e sociale che «si pone di fronte» a lui (oggetto da *ob-jectum*, ciò che «sta di fronte»), come una realtà in grado di opporre resistenza, dunque difficilmente plasmabile e trasformabile: un «fatto sociale» à la Durkheim. Questo mondo sociale oggettivo, peraltro sempre esito di una costruzione sociale precedente, si consolida e persino si reifica così da giungere a presentarsi come una realtà autonoma e «naturale». Tale realtà è in grado di condizionare le condotte umane ma, in base all'approccio qui presentato, non può determinarle.

Sotto il profilo della soggettività, l'essere umano costruisce la propria personalità mediante l'assimilazione dell'oggettività culturale e sociale nel corso dei processi di socializzazione. Nella misura in cui la soggettività degli esseri umani cresce si dischiude la possibilità da parte di costoro di esteriorizzare. Essi diventano quindi artefici della «costruzione della realtà sociale», in quanto proiettano all'esterno della loro sfera interiore la propria soggettività, contribuendo a costruire, per l'appunto, modelli di comportamento, valori, oggetti materiali e immateriali, scoperte e invenzioni. Più precisamente, gli esseri umani ri-strutturano la struttura sociale oggettivata preesistente e «costruita» dalle generazioni precedenti, nel senso che le forme sociali ereditate dal passato vengono acquisite, eventualmente problematizzate e in vario grado superate, cioè «de-costruite». Esse possono essere anche trasformate o eliminate, mentre altre forme sociali nel frattempo vengono inventate, costruite e più o meno durevolmente stabilizzate. Tali processi di costruzione-decostruzione-ricostruzione della realtà sociale si sviluppano necessariamente in un tempo preciso, pertanto la storia assume una rilevanza ineludibile.

La persona come protagonista

Proprio per questo motivo, il protagonista della costruzione sociale è un soggetto agente storico e relazionale, in grado di operare nella realtà e di modificarla. Il tipo di costruzionismo qui proposto si qualifica infatti come umanista in quanto ritiene che l'essere umano partecipi alla costruzione della realtà sociale non già come individuo, bensì come *persona*. Va precisato che il concetto sociologico di individuo, per come è stato elaborato dalla modernità, è infatti astratto in quanto «astrae» l'essere umano dal suo contesto relazionale, considerandolo in base a categorie generali anziché nella sua unicità, e reputa analiticamente irrilevanti le differenti modalità in cui la «costante antropologica» si è declinata nel corso di epoche storiche e attraverso società diverse. Il concetto di individuo non coglie quindi l'essere umano

nella concretezza della sua specifica singolarità, riferita a un determinato contesto e a una particolare rete di legami interpersonali. Presi come meri individui, gli esseri umani sono diventati tendenzialmente interscambiabili, configurandosi come unità a-storiche nell'ambito di sistemi politici, giuridici ed economici. Per contro, il concetto di *persona* è concreto e particolare (Selznick 1998), in quanto considera l'essere umano nella sua qualità esistenziale, che lo rende persona unica, identificata dalla sua storia e dai suoi legami sociali, dunque intrinsecamente aperta alla relazione con l'altro e al riconoscimento reciproco (Cesareo 2004). La persona è quindi sempre in divenire poiché è inserita nella storia, vale a dire in un contesto temporale di natura sociale (una catena di generazioni) e culturale (una o più tradizioni).

Tuttavia, per quanto si ritenga rilevante l'appartenenza dell'essere umano a contesti socioculturali che lo trascendono e lo condizionano, il concetto di persona, qui adottato, contempla intrinsecamente un quantum di indipendenza e di imprevedibilità che sono proprie dell'agire umano, pur sempre delimitate non soltanto dai condizionamenti attivati dalle strutture sociali, ma anche dalle attese delle persone stesse. Infatti, in linea con la concezione antropologica propria dell'umanesimo, il costruzionismo umanista riconosce alla persona significative potenzialità: in primo luogo la capacità creativa e di resistenza all'omologazione. Questo riconoscimento non è peraltro disgiunto dalla consapevolezza dei limiti di quelle stesse potenzialità, il che evita, sul piano antropologico, di cadere in visioni super-omistiche.

Di qui la necessità di tenere presente sia le cause oggettive sia le intenzioni soggettive: l'essere umano è nel contempo sempre soggetto e oggetto. Se, da un lato, egli viene considerato come l'unico essere vivente che ha coscienza di sé ed è in grado di agire intenzionalmente nel modificare il proprio ambiente, dall'altro, è necessario tenere conto dei condizionamenti che su di lui operano. Di conseguenza, l'essere umano è nel contempo libero e condizionato; in altre parole, egli può agire con una relativa libertà che varia a seconda delle situazioni, è quindi inevitabilmente condizionato ma non determinato. I condizionamenti possono essere gestiti, accettati, rifiutati, subiti, superati; si può cioè agire su di essi, modificandoli, eliminandoli, sostituendoli. Se invece si assume una prospettiva deterministica, va esclusa la possibilità di qualsiasi intervento modificatore da parte di colui che agisce: l'essere umano viene pertanto ridotto a «marionetta», la cui libertà è solo apparenza e pertanto costituisce una mera illusione.

È già stato chiarito che al cuore del carattere anti-determinista del costruzionismo umanista – come del concetto stesso di persona – vi è l'elemento teorico della storicità, il quale richiama la sociologia di Max Weber, imperniata sulla stretta connessione tra causalità sociologica e causalità storica e

sul concetto di «possibilità» (*chance*). Tale concetto, ponendosi alla giuntura tra presupposto antropologico (la persona, le sue motivazioni e la sua capacità di agire) e fondamento sociologico (i condizionamenti operano sulla persona), costituisce la chiave esplicativa dell'anti-determinismo e del pluralismo che caratterizzano l'approccio teorico del costruzionismo umanista.

Il costruzionismo umanista a confronto con altri approcci sociologici

Quanto qui esposto consente di cogliere le analogie e le differenze tra il costruzionismo umanista e altri approcci sociologici, sia dal punto di vista ontologico sia sotto il profilo epistemologico.

Il costruzionismo umanista postula un'ontologia realista; pertanto, si può affermare che esso si differenzia da modelli che considerano la realtà sociale soltanto come rappresentazione, poiché ritiene che le rappresentazioni, pur concorrendo in modo significativo alla costruzione della realtà sociale, non la esauriscono. Questa viene infatti stabilizzata da processi di oggettivazione e di materializzazione. Allo stesso tempo, il costruzionismo umanista prende le distanze dalle prospettive positivistiche, giudicando che queste ultime incorrano nell'errore di considerare soltanto il fenomeno sociale nella sua dimensione effettuale-esteriore-oggettiva, trascurando di ricercarne i significati, i quali appartengono alla sfera culturale-interiore-soggettiva. Facendo propria quella vocazione critica che deve contraddistinguere le scienze sociali, il costruzionismo umanista si propone infatti di oltrepassare ciò che si presenta come il «dato», il fatto naturalisticamente concepito, in quanto lo interroga e lo problematizza.

Dal punto di vista epistemologico, il costruzionismo umanista si distingue tanto dagli approcci tradizionali della sociologia – determinismo e individualismo – quanto da alcune elaborazioni teoriche più recenti. Infatti, la prospettiva analitica qui proposta, pur condividendo con il determinismo sociologico l'importanza del contesto macro-sociale, rifiuta di assolutizzarne lo statuto epistemologico. Diversamente dalle concezioni deterministiche, secondo le quali l'azione dell'essere umano costituisce esclusivamente l'effetto di cause sociali, nella visione del costruzionismo umanista le cause sociali agiscono sulla persona ma, come già precisato, solo in quanto fattori di condizionamento. Pertanto, il costruzionismo umanista non esclude la possibilità di formulare leggi sociologiche, ma queste non possono essere deterministiche, bensì condizionali e probabilistiche, poiché questo approccio teorico riconosce alla persona una potenziale capacità di mettere in atto processi di (relativo) decondizionamento, come è ampiamente dimostrato dalla storia

dell'umanità. Al contrario, gli approcci deterministici escludono che la persona possa diventare soggetto, ovvero autore della propria storia esistenziale. In tal senso, il costruzionismo umanista si distingue anche da prospettive come quelle struttural-funzionaliste, delle quali critica la concezione dell'essere umano come ultrasocializzato, ossia meramente impegnato ad assorbire in modo passivo la cultura del proprio ambiente.

Nel contempo il costruzionismo umanista si differenzia dall'individualismo metodologico, pur attribuendo, come quest'ultimo, una significativa rilevanza alle motivazioni soggettive dell'agire sociale. Mentre gli approcci individualisti tendono a offrire un'immagine astratta e monadica dell'essere umano, concependolo a prescindere dal contesto sociale e storico in cui esso si radica, il costruzionismo umanista tiene invece particolarmente conto della dimensione intersoggettiva e analizza le motivazioni individuali interne a una realtà sociale, storica e culturale nella quale la persona (inter-) agisce.

Infine, tale proposta teorica tende a superare approcci definibili «minimalisti», che sono diretta conseguenza dei processi postmoderni di deistituzionalizzazione e di frammentazione sociale, i quali hanno fatto assumere alla soggettività una piega decisamente problematica. Quest'ultima si manifesta nella tendenza dell'essere umano al disimpegno e a ripiegare sempre più nella sfera privata, ritraendosi dalla sfera pubblica e collettiva. Ciò ha indotto una parte della sociologia a concentrarsi sul soggetto in termini esclusivamente positivi, celebrandone acriticamente la crescente rilevanza nella contemporaneità. Il costruzionismo umanista, in base alla propria concezione della persona, può condividere con tali prospettive l'apprezzamento per l'emancipazione del soggetto dalla «gabbia d'acciaio» della modernità, ma considera questo approccio non già come un punto di arrivo, bensì come un punto di partenza, tanto dell'elaborazione teorica quanto dell'osservazione empirica. In conclusione, il costruzionismo umanista qui proposto denuncia la deriva minimalista di tali visioni che, inducendo la persona ad auto-percepirsi come sempre più slegata da qualsiasi contesto di appartenenza, finiscono per trascurare le dimensioni macrosociologiche. Ciò si traduce anche in un'elaborazione sociologica ridotta a mero «racconto di racconti», priva cioè di sforzo interpretativo e di ambizioni teoriche.

Vincenzo Cesareo

Riferimenti bibliografici

- Cesareo, V. (2004), *Sociologia. Teoria e problemi*, Vita e Pensiero, Milano.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.

Selznick P. (1998), “La persona e il dovere morale”, in Etzioni, A. (a cura di), *I nuovi comunitari*, Arianna, Bologna, pp. 75-90 (ed. or. 1995).

Dono/Teorie del dono

Con *teorie del dono* si indicano le teorie prodotte nel dominio delle scienze umane e sociali a partire dall'*Essai sur le don* di Marcel Mauss (1923-1924). Esse includono diversi orientamenti di pensiero e il concetto di persona vi riveste un ruolo problematico e non sempre apertamente tematizzato.

Il saggio di Mauss, pietra miliare del pensiero sociologico e antropologico, svolgeva un'interpretazione di una serie di pratiche sociali rilevate in particolare presso popolazioni indigene dell'Oceania e del Nord America. Mediante l'analisi di un'ampia letteratura etnografica, Mauss riconduceva un complesso di fenomeni diversi a una comune articolazione e, soggiacente a essa, a una medesima logica e spiegazione socio-culturali. Le pratiche prese in esame consistevano in scambi cerimoniali di beni materiali in occasione di feste e altri eventi collettivi secondo due modalità principali. Da una parte vi erano forme di scambio in cui si osservava una circolazione di beni fra membri e gruppi coinvolti nella relazione, come nel celebre *Kula ring* studiato da Malinowski (1922) nelle isole Trobriand della Melanesia; dall'altro, forme rituali di ostentazione e distruzione di beni di prestigio da parte dei clan più ricchi in cerimonie a carattere agonistico, denominate *potlatch*, descritte da Boas (1897) con riferimento agli indiani Kwakiutl nel territorio dell'attuale British Columbia in Canada.

Mauss individuava in questo tipo di fenomeni, che investivano ogni aspetto della vita sociale, dai piani magico-sacrale e morale all'economia, dal diritto all'estetica, i caratteri di «un sistema di prestazioni totali» che interpretava come l'espressione più chiara del concetto da lui coniato di «fatto sociale totale». Il primo significato sociologico di tali fenomeni era indicato nella dimensione economica e giuridica, nello specifico riconducendole allo studio, condotto per anni assieme a Davy (1922), «sulle forme arcaiche del contratto» (Mauss, 1922, p. 160). Alla base di tali prestazioni, nel senso di una descrizione elementare del fenomeno, lo studioso indicava un «carattere

volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato» (*op. cit.*, p. 157) che si concretizzava in un triplice livello di obbligatorietà concernente il *dare* – il *ricevere* – e il *ricambiare* da parte dei soggetti coinvolti. Passaggio decisivo, Mauss assumeva con valore generale l'interpretazione indigena Maori che tale obbligo fosse da ricercarsi in una qualità o «spirito» (*hau*) presente nella cosa donata e scambiata. In altri termini, in queste culture si riteneva che l'oggetto recasse in sé una qualità o «garanzia» e che esso non fosse quindi «inerte», ma che, mantenendo in sé qualcosa del donatore e un legame diretto con esso, al primo donatario volesse sempre ritornare: «una virtù che costringe i doni a circolare, a essere dati e a essere ricambiati» (*op. cit.*, p. 227). Per questo Mauss dava attenzione non solo allo scambio di doni in sé, inteso come la forma originaria dell'obbligazione contrattuale, ma anche alla qualità delle cose in circolazione. Le persone e i gruppi erano posti in relazione di reciprocità tra loro grazie alle cose scambiate in una singolare configurazione in cui vi è «una mescolanza di legami spirituali tra le cose, che appartengono in qualche misura all'anima, e gli individui e i gruppi, che si trattano entro certi limiti come oggetti» (*op. cit.*, pp. 174-175). Se, infatti, per il diritto Maori «il vincolo giuridico, vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima» (*op. cit.*, 172), più in generale il sistema del dono nei diversi contesti etnograficamente individuati esprime

solamente un fatto, un regime sociale, una mentalità definita: insomma, tutto, cibo, donne, bambini, beni, talismani, terreno, lavoro, servizi, uffici sacerdotali, e ranghi, è materia di trasmissione e restituzione. Tutto va e viene, come se ci fosse scambio costante di una sostanza spirituale comprendente cose e uomini, tra i clan e gli individui, suddivisi per ranghi, sessi e generazioni (*op. cit.*, p. 175).

È da notare che Mauss, in una chiave evolucionistica, ipotizzava una fase arcaica di «prestazione totale», rappresentata dai fenomeni sopra descritti presso società «primitive», cui sarebbe seguita l'affermazione di un principio più generale, attestato in civiltà antiche fra cui quelle indiana, romana, germanica e celtica, per arrivare alle società moderne pervenute «al *contratto individuale* puro, al mercato in cui circola il denaro, alla vendita propriamente detta e, soprattutto, alla *nozione del prezzo, calcolato in moneta di cui è determinato il peso e il titolo*» (*op. cit.*, p. 239). Sebbene Mauss svolgesse quindi un'ampia rassegna del sistema del dono, egli non mancava di rilevare l'importanza del primordiale sistema delle prestazioni totali in quanto

costituisce il più antico sistema economico e giuridico che ci sia dato di constatare e di concepire. Esso forma lo sfondo da cui si è distaccata la morale del dono-

scambio. Ora, fatte le dovute proporzioni, tale sistema è precisamente dello stesso tipo di quello verso il quale vorremmo vedere dirigersi le nostre società (*op. cit.*, p. 275).

In tale prospettiva Mauss non prestò particolare attenzione agli individui, alle persone, ma ai gruppi. Un passaggio molto importante a proposito del *potlatch*, ma avente un significato sociologico più generale, è il seguente:

Nei sistemi economici e giuridici che hanno preceduto i nostri, non si constata mai, per così dire, semplici scambi di beni, di ricchezze e di prodotti nel corso di un affare concluso tra individui. Innanzitutto, *non si tratta di individui, ma di collettività* che si obbligano reciprocamente, effettuano scambi e contrattano; le persone presenti al contratto sono *persone morali*: clan, tribù, famiglie che si fronteggiano e si contrappongono, sia per gruppi, che stanno l'uno di fronte all'altro nel luogo stesso dello scambio, sia per mezzo dei loro capi, come pure nell'uno e nell'altro modo insieme (*op. cit.*, pp. 160-161, corsivi aggiunti).

Questo tipo di impostazione invita a mettere in relazione queste pagine con il suo saggio seminale sulla nozione di persona del 1938.

La persona, quale «categoria dello spirito» (Mauss, 1938, p. 367), è qualche cosa che si determina molto lentamente nei secoli e attraverso molteplici influssi culturali. Nella ricostruzione genealogica del concetto, Mauss rileva come, presso le popolazioni interessate dal sistema delle prestazioni totali, non si dava propriamente una nozione di «persona» nei termini che saremmo soliti dare. Gli individui, al contrario erano intesi come attori di un dramma volta a volta inscenato sul palcoscenico della vita comunitaria. Il riferimento, sebbene rapido, è preciso:

Il fatto è che questi Indiani, e in particolare i Kwakiutl, hanno stabilito un sistema sociale e religioso in cui, in un immenso scambio di diritti, di prestazioni, di beni, di danze, di cerimonie, di privilegi, di ranghi, si soddisfano le persone e, nello stesso tempo, i gruppi sociali. Si vede molto chiaramente come, sulla base delle classi e dei clan, si dispongano le «persone umane» e i loro gesti si compongano come quelli degli attori in un dramma. Qui, tutti gli attori sono teoricamente tutti gli uomini liberi. Ma questa volta il dramma è più che estetico. È religioso e, in pari tempo, cosmico, mitologico, sociale e personale (*op. cit.*, p. 359).

Per questo motivo, «risulta con evidenza che un grandissimo numero di società è arrivato alla nozione di personaggio, di ruolo che l'individuo esercita in drammi sacri, come il ruolo che esercita nella vita familiare» (*op. cit.*, p. 365). Solo successivamente, con il diritto romano, la filosofia stoica, il Cristianesimo e via dicendo fino ai tempi moderni, si sarebbe affermata una

rappresentazione sempre più solida, fino ad apparire «naturale», dell'«io» come «persona».

Nella teoria del dono di Mauss, quindi, il concetto di persona era considerato solo all'interno di un più ampio processo evolutivo per il quale, nelle fasi storiche più remote, esso poteva essere solo presupposto in un modo assolutamente originale e in stretta connessione proprio con le pratiche di scambio descritte.

La relazione tra *dono, cose e persone* in parte resta sullo sfondo di alcune delle più note interpretazioni successive fra cui quelle di Lévi-Strauss (1947) in cui lo scambio è l'espressione fenomenica unitaria di strutture mentali inconscie; e di Firth (1959) che sottolinea il ruolo della stregoneria nella circolazione dei beni; in parte è tematizzata come in Sahlins (1972) che formula l'ipotesi di un principio generale di *produttività* come significato dello *hau* fondato sull'indistinzione delle sfere economiche e sociali nelle società primitive; in Bourdieu (1994) che ha posto l'accento sull'importanza dell'intervallo temporale tra il dono e il contro-dono nel contribuire a dissimulare lo scambio stesso nel suo essere nei fatti sia dono che prestito; in Godelier (1996) per cui il dono è espressione dei rapporti sociali e trasforma nella pratica gli oggetti in cose personificate e le persone in attori rituali; in Graeber (2001) che ha rilevato le differenze significative negli elementi del concetto di persona implicati presso gli scambi Maori rispetto ai rituali agonistici presso i Kwakiutl.

Altri studiosi, invece, in particolare specialisti dell'area melanesiana e oceanica hanno sviluppato dal testo di Mauss una riflessione tendente a dimostrare una concezione di *persona relazionale, distribuita, plurale e relativa* associata ai ruoli e alle interazioni a volta a volta assunti e agiti nello scambio. Si segnalano fra queste interpretazioni le tesi di Strathern (1988), sullo sfondo degli studi sull'India e del problema più generale delle concezioni individualistiche occidentali e quelle sociocentriche non occidentali (Dumont, 1966; Marriott, 1976), del *dividuo* come «sito multiplo di relazioni» ed essere composito e altri studi che ne hanno approfondito le profonde implicazioni. La nozione di persona è, in tali società, articolata processualmente nel tempo nello scambio reciproco con altri individui di beni che rappresentano e incorporano di essi parti ed elementi costitutivi, rielaborando l'intuizione maussiana della profonda connessione, al limite dell'indistinzione, tra le cose scambiate e le persone coinvolte nella relazione di dono.

Oltre a questi indirizzi, almeno altri due vanno menzionati: la teoria della *dépense*, della *parte maledetta* e dello scambio simbolico e la tesi del «terzo paradigma» (Caillé 1998; Latouche, 1997 e il gruppo MAUSS *Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales*). Mentre nel primo di questi, però,

la nozione di persona resta in secondo piano o è assente rispetto a una rilettura del testo di Mauss centrata in particolare sul caso dei rituali agonistici e distruttivi e su una visione anti-dialettica e dualistica della realtà sociale, nel secondo si incontrano formulazioni che provano a svilupparne criticamente alcune implicazioni in chiave politica.

Gli studiosi del MAUSS hanno proposto, in particolare con Caillé, il tema del *terzo paradigma o paradigma del dono* nelle scienze umane e sociali da affiancare e contrapporre ai due paradigmi dominanti, quello utilitarista o dell'individualismo metodologico, e quello collettivista o olistico risalente a Durkheim. I rapporti di obbligazione reciproca fondati sul dono costituiscono le basi della società e rappresentano un prezioso momento di recupero della *socialità primaria* della famiglia, dell'alleanza, dell'amicizia. Questa si contrappone alla *socialità secondaria* di tipo funzionale, tipica della società moderna e di mercato, e costituisce, se tradotta in interventi politico-sociali, il mezzo di attuazione di una società basata sulla solidarietà e non utilitaristica.

Nell'ambito delle teorie del dono questa prospettiva, di tipo essenzialista, è stata criticata sia per l'evidente pretesa universalistica che deve, di necessità, ignorare le determinazioni storico-sociali specifiche a rischio di un eccesso di idealizzazione e astrazione, che per la vocazione volontaristica che si rivela essere una forma sofisticata di etnocentrismo. D'altra parte, essa non ha forse del tutto esaurito il suo potenziale euristico osservando come proprio Caillé abbia provato a intessere un dialogo fecondo con la *teoria del riconoscimento* di Honneth (1992) in un dibattito che ha lasciato tracce significative.

Dario Altobelli

Riferimenti bibliografici

- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dumont L. (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris (tr. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991).
- Godbout J.T. (1993), *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Honneth A. (1992), *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposta per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002).
- Latouche S. (1997), *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Marriott M. (1976), "Hindu transactions: Diversity without dualism", in B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and*

- symbolic behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, PA, pp. 109-42.
- Mauss M. (1923-1924), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Année Sociologique», s. II, t. I (tr. it. "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 153-292).
- Mauss M. (1938), *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. LXVIII, 1938, pp. 263-281, Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938) (tr. it. "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'", in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 349-381).
- Sahlins M.D. (1972), *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago (tr. it. *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano, 1980).
- Strathern M. (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

Genere/Teoria del gender

Il *genere* (*gender*) è un prodotto culturale volto a definire i comportamenti degli uomini e delle donne in una realtà sociale e in un tempo storico dato. Gli studi di genere nascono nel mondo scientifico anglosassone negli anni Sessanta del Novecento nell'ambito delle scienze umane. Le origini dell'interesse sul tema sono rintracciabili primariamente nei movimenti femministi che contestano il sistema tradizionale di stampo patriarcale che relega le donne a un ambito circoscritto della società (Connel, 2011: 85-101). In particolare dagli approfondimenti degli studi sul sesso e il legame psichico si determina l'interesse socio-culturale sulla «differenza sessuale», allontanandosi dalla sola valenza anatomico e corporale.

La prima ricerca sullo studio delle differenze tra «sesso» e «genere» è di Robert Stoller (1968) che distingue tra «ruolo di genere» (*gender role*) e «identità di genere» (*gender identity*) i quali non devono necessariamente coincidere e/o corrispondere. Nel dibattito sul genere e in particolare sulle discriminazioni che le donne subiscono nella società si inserisce il saggio di Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex* (1975), che diviene il riferimento teorico sull'uso del termine «genere». Con il termine *sex-gender system*, l'antropologa americana indica l'insieme dei processi, delle modalità di comportamento e dei rapporti attraverso i quali ogni società trasforma la sessualità biologica in prodotto dell'attività umana e pianifica la divisione dei compiti tra gli uomini e le donne, differenziandoli l'uno dall'altro (Rubin, 1976: 24-25).

Le principali teorizzazioni

Numerose sono le teorie elaborate per spiegare le differenze di atteggiamento e di comportamento riscontrate fra gli uomini e le donne, riconducibili a due

macro impostazioni teoriche: *essenzialista* e del *costruttivismo sociale*. L'essenzialismo pone l'accento sul dualismo assoluto dei due sessi in termini biologici, riducendo le differenze tra mascolinità e femminilità alle caratteristiche ormonali, alle dimensioni e all'organizzazione del cervello e/o alla capacità riproduttiva dei soggetti.

Il modello teorico presuppone la netta distinzione tra «sesso», inteso come prodotto della natura e il «genere» prodotto della cultura, in una visione di netta contrapposizione. Il sesso di una persona è una realtà fisica, ma anche il modo in cui gli uomini e le donne vedono sé stessi e si pongono in relazione ai ruoli sociali loro assegnati.

All'interno di questo approccio rientrano gli studi degli antropologici anglosassoni Bronislaw Malinowski e Ralph Linton, i quali studiando i comportamenti sessuali di alcuni gruppi tribali, rivolgono il loro interesse alla distinzione dei «ruoli sessuali». Riprendendo la distinzione weberiana tra *ruoli ascritti* e *ruoli acquisiti* spiegano la distinzione tra *status ascritti* e *status acquisiti*. Mentre i ruoli professionali hanno un carattere acquisitivo, si apprendono nell'esperienza lavorativa, i ruoli relativi ai comportamenti sociali degli uomini e delle donne sono di tipo ascritto e quindi insiti nei caratteri «naturali», come il colore della pelle, degli occhi, ecc. Studi ripresi e approfonditi anche dall'antropologa Margaret Mead (1935; 1949), così che tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento si conferma la relatività del genere nella prospettiva di «ruolo sessuale», successivamente acquisita anche dalla sociologia e dalla psicologia (Connel, 2006: 205-207); in questo senso: «il comportamento degli individui riflette la conformità alle norme culturali proprie della posizione sociale che essi occupano» (*op. cit.*: 207). Il genere rielabora culturalmente e socialmente le caratteristiche individuali, in base al tipo di società, epoca storica e situazione dell'azione, cristallizzando in prescrizioni di ruolo. Il sociologo Talcott Parsons e lo psicologo sociale Robert Freed Bales (1955), rielaborano la teoria degli antropologi, applicandola a quella dell'azione sociale. In quest'ottica la costruzione delle categorie di genere, secondo la differenziazione dei ruoli sessuali e degli stereotipi avviene attraverso i processi di socializzazione e d'interiorizzazione delle norme e dei valori associati a tali ruoli. Il processo è parte integrante dei compiti assegnati alla famiglia moderna nucleare, in cui l'uomo assume il *ruolo strumentale*, sviluppando funzioni 'esterne', lavorando fuori casa e occupandosi del mantenimento economico (*breadwinner*), mentre la donna sviluppa un *ruolo espressivo*, orientato verso l'interno e volto al rafforzamento dei legami tra i membri della famiglia.

Le differenze di genere sono così il prodotto di immagini e ruoli sociali stereotipati riguardanti il dualismo maschile-femminile frutto dell'esigenza

sociale degli individui di adesione ai modelli sociali prevalenti (conformismo sociale). Uomini e donne interiorizzano il proprio modello di riferimento socio-culturale (essere uomo e donna), imitando i ruoli pre-imposti socialmente. Per Parsons i ruoli di genere sono funzionali alla conservazione della famiglia, concepita come (sotto-)sistema sociale. L'attribuzione della funzione riproduttiva alla donna e della funzione «produttiva» all'uomo, rientra tra gli adempimenti degli obiettivi generali del sistema. Entrambi i genitori sono così portatori di prescrizioni generalizzate di ruolo maschile/femminile (Parsons, Bales, 1979: 223).

Questa teorizzazione viene superata dalla *teoria del costruttivismo sociale* secondo cui i ruoli di genere sono invece il prodotto del processo di costruzione e interpretazione culturale dell'interazione sociale. Attraverso l'adozione/rappresentazione del proprio genere viene rivendicato il diritto all'acquisizione di quello specifico ruolo di genere.

Viene così posto l'accento sulla somiglianza dei generi sottolineando come nella società il processo di apprendimento delle differenze tra uomini e donne come prodotto della costruzione sociale viene modellata dalla cultura di riferimento (Ruspini, 2003: 30). Nella società il genere si differenzia negli atteggiamenti e nei comportamenti culturali assunti dagli uomini e dalle donne: «perciò non possiamo pensare all'essere uomo o donna come a una condizione stabilita dalla natura. Allo stesso tempo, non dovremmo nemmeno considerarla una condizione che viene imposta dall'esterno, dalle norme sociali o dalla pressione delle autorità» (Connel, 2006: 32). Con questo approccio si sottolinea l'influenza dell'esercizio del potere, dei luoghi e dei soggetti che lo esercitano, in particolare all'interno dell'ambito familiare (relazioni tra coniugi e figli, lo sviluppo socio-psicologico nei processi di socializzazione primaria, il matrimonio, ecc.). L'appartenenza di genere diventa un dato di fatto allorché il genere rappresentato e rivendicato dal soggetto in una situazione specifica coincide con quello che gli viene attribuito dal partner dell'interazione. Associando questo approccio costruttivistico con la teoria dei ruoli, si ha il seguente quadro: rivendicando il diritto di appartenere a un determinato genere ed esprimendo tale appartenenza con l'adozione dello stile proprio di quel genere, gli individui assumono nello stesso tempo anche l'obbligo sociale di diventare destinatari e beneficiari delle norme di comportamento relative a quel genere precedentemente stabilite in una data situazione dell'agire sociale.

In questa seconda teorizzazione rientrano i *gender studies* che si concentrano sulla costruzione storica e sociale del «genere», occupandosi delle qualità distintive (mascolinità e femminilità) definite culturalmente e che si dif-

ferenziano anche in merito al concetto di «orientamento sessuale» degli uomini e delle donne. Il dato antropologico nel superamento del concetto di natura si rintraccia così nel termine «genere», che oltrepassa l'idea del corpo per ragionare sulla «costruzione sociale» dell'essere maschio e femmina. In questa rappresentazione sociale gli uomini e le donne seguono norme e regole sociali, interpretando ruoli e comportamenti che determinano i differenti modi di essere (Ruspini, 2003: 52-72; Sartori, 2009: 135-183).

Negli anni Novanta le teorie di genere trovano pieno riconoscimento negli studi sulla diversità e sulle differenze degli atteggiamenti e dei comportamenti tra uomini e donne nelle diverse culture in sociologia, ma anche nell'indagine pedagogica e antropologica.

Considerazioni conclusive

In questa breve presentazione del tema è possibile sottolineare come oggi l'analisi dei ruoli maschili e femminili nell'ottica della sociologia della persona trova una sua centralità in primis rispetto al superamento di ogni forma di discriminazione e differenza nella valorizzazione delle soggettività di donne e uomini, come consolidato dai *gender studies*.

Il rapporto tra genere e identità, fa da sfondo all'approccio sociologico della persona, in quanto sinteticamente, nella parità e nel riconoscimento dell'altro, nella reciprocità e nel rispetto è rintracciabile il legame tra il concetto di «genere» e quello di «persona». Nella cultura della relazione, nello sforzo della costruzione dei legami e delle relazioni significative e piene di senso, nella costruzione dinamica della relazionalità sociale, le differenze di genere sono la valorizzazione delle specificità dello sviluppo e dell'emancipazione di uomini e donne. La socialità e la generatività sociale sono parte di noi e della nostra capacità di incontro con l'altro, non si può non riconoscere l'importanza delle teorizzazioni sul genere, che nell'idea della valorizzazione di ogni differenza e nel superamento delle disuguaglianze ha posto la base del proprio costruito teorico.

Lo sviluppo integrale della «persona» trova il suo riconoscimento fattivo sia nella dichiarazione della Conferenza di Pechino (1995), sia nel documento della Commissione europea (1996), volti alla definizione di un approccio *gender mainstreaming*, come strategia indispensabile per garantire la parità tra uomini e donne.

Silvia Fornari

Riferimenti bibliografici

- Butler J. (2006), *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma.
- Butler J. (2013), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Connell R. W. (2011), *Questioni di genere*, il Mulino, Bologna (2002).
- Mead M. (1935), *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Il Saggiatore, Milano (1983).
- Mead M. (1949), *Maschio e femmina*, Il Saggiatore, Milano (1972).
- Parsons T., Bales R.F. (1979), *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano (1955).
- Rubin G. (1976), *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lèvi-Strauss e Freud*, «DWFdonna womanfemme», n. 1/1976: 23-65;
- Ruspini E. (2003), *Le identità di genere*, Carocci, Roma.
- Sartori F. (2009), *Differenze e disuguaglianze di genere*, il Mulino, Bologna.
- Stoller R. (1968), *Sex and Gender: on the development of masculinity and femininity*, Hogarth Press & Inst.of Psycho-Analysis, London.

Identità

Il tema dell'identità in sociologia è tra quelli che più si prestano a difficoltà di definizione e quindi esplicative. Risulta difficile distinguere una chiara nozione di «identità» isolandola in modo netto da altri concetti che accompagnano da sempre le scienze umane, come quelli di persona, io, sé, me, personalità, carattere, individuo, anima, mente, coscienza.

Già con Platone la questione emerge in tutta la sua problematicità. Le tre parti nelle quali egli vedeva organizzata l'anima non è chiaro se per lui costituissero anche l'identità del singolo, cioè il suo modo di autoriconoscersi, di autorappresentarsi a sé stesso e agli altri. Su un terreno più solido si mosse Aristotele, che concepì la sostanziale unitarietà tra il concetto di identità e quello di sostanza. Tale approccio venne poi superato dell'empirismo inglese e da Kant, i quali riaprirono la questione dell'identità. Sarà infatti definitivamente con la filosofia moderna che il problema dell'identità, pur non venendo risolto, verrà posto in relazione alla persona, al soggetto, e non solo alle cose, come in gran parte la filosofia aveva sino ad allora fatto. Prima della modernità, solo lo stoicismo e il pensiero teologico e filosofico cristiano affrontarono il problema dell'identità della persona.

Anche con Freud la questione della presenza di tre livelli (Es, Io e Super-Io) nella vita mentale di una persona non chiarisce se, tra essi, ve ne sia uno (l'Io? il super-Io?) che attenda anche alla funzione di definizione dell'identità, o se ciò avvenga attraverso una combinazione di tutti e tre i livelli. Vero è che egli, distinguendo tra una parte conscia e una parte inconscia, lascerebbe intendere che la parte «in superficie» della vita mentale potrebbe essere quella che attende alla funzione di autoriconoscimento della personalità secondo i suoi caratteri. Tuttavia la questione non si risolve così facilmente, poiché per Freud due livelli su tre (Io e Super Io) sono in parte inconsci e in parte consci, mentre il terzo livello (l'Es) è completamente inconscio. Può aiutare, in questo senso, l'interpretazione che del pensiero di

Freud dette un suo allievo, Paul Ferern, il quale affermò che per Freud «l'identità corrisponde al sentimento dell'Io».

Colui che ha contribuito a far compiere importanti passi al concetto di identità verso una sua più precisa definizione è stato lo psicologo Erik Erikson, il quale, oltre a soffermarsi sulla decisiva fase, nella formazione dell'identità, dell'età infantile, adolescenziale e giovanile, ha posto così facendo le basi per una migliore definizione delle categorie di identità personale e identità sociale.

Ma è soprattutto alle scienze sociali, in primis psicologia sociale, antropologia e sociologia, che il concetto deve la sua più avanzata teorizzazione e specificazione.

A una prima disamina degli studi riconducibili a esse è possibile attribuire alle loro principali conclusioni sia elementi relativi, legati cioè a periodi storici e a fattori culturali, sia elementi universali, ravvisabili cioè sempre (Sciolla, 1994). A tale conclusione esse giungono grazie a contributi che, gli uni, si soffermano soprattutto sull'evidenza di un nucleo centrale nel concetto di identità, che rimanda a funzioni ovunque presenti tra gli uomini e, gli altri, a differenze specifiche della dimensione identitaria in base al tempo e ai luoghi che l'osservatore prende in considerazione. Sempre alle scienze sociali si deve l'introduzione del concetto di identità collettiva, che pone la questione della esistenza o meno di una identità comune, e dei relativi sentimenti di appartenenza, a gruppi, collettività, comunità, società, nazioni.

La questione principale attorno a cui si sviluppa il dibattito delle scienze sociali sul tema dell'identità ruota attorno al problema del rapporto tra persona e società. A seconda di come le varie teorie sociologiche affrontino la questione si dipartono poi diverse prospettive esplicative e diversi filoni di studio e di verifica empirica. Le domande cui tali prospettive si propongono di rispondere sono riassumibili per grandi linee nei seguenti gruppi: 1) Cosa è e come si struttura l'identità personale del singolo? Quali sono le domande principali cui la persona cerca di rispondere in merito alla formazione della propria identità? 2) Quali sono i contorni principali dell'identità sociale della persona? A quali ambiti sociali il soggetto fa principalmente riferimento per definire la propria appartenenza sociale? 3) Quali sono le categorie principali che distinguono la persona agli occhi degli altri? Cosa rende una persona collocata e collocabile entro uno spazio sociale, e quindi accettata, e cosa può renderla esclusa? 4) Qual è il ruolo esercitato dai gruppi nella creazione, nel consolidamento e nel cambiamento dell'identità del singolo? Quale ruolo gioca in questo la competizione o, viceversa, la cooperazione tra gruppi? Qual è e in cosa consiste un processo storico di costruzione di una identità collettiva, di una identità condivisa da un gruppo socialmente rilevante?

Se quelle passate in rassegna costituiscono le principali questioni relative al tema dell'identità, cerchiamo adesso, altrettanto sinteticamente, di capire come le diverse scuole sociologiche e psicosociali abbiano cercato di rispondere a questi interrogativi. Prima però di effettuare questa ricognizione sarà bene precisare che anche questi contributi, nel loro svilupparsi, hanno trattato non solo la questione dell'identità ma, soprattutto, quella del sé, dell'Io e del Soggetto. Concetti, questi ultimi, che non possono essere disinvoltamente assimilati a quello di identità. Sicché, in questa sede, cercheremo di estrapolare, dall'ampio e variegato insieme di contenuti proposti dagli autori e dalle teorie, ciò che meglio può aiutarci a rispondere ai quattro gruppi di domande sopra riportate. Procederemo in ordine cronologico.

Charles Cooley non distingue, di fatto, tra i concetti di sé, io e identità. Egli, oltretutto, non utilizza mai quest'ultimo termine. Eppure, a ben guardare, la sua teoria è tra quelle che meglio rispondono almeno al primo dei 4 gruppi di domande che abbiamo posto sopra. Vi risponde, ovviamente, secondo la sua prospettiva analitica ed esplicativa, che non necessariamente deve essere condivisibile. Detto ciò, la sua risposta appare chiara, coerente e univoca rispetto al problema di cosa sia l'identità. Questa può essere definita per lui come il modo in cui gli altri ci vedono e, conseguentemente, il modo con cui noi ci rappresentiamo a noi stessi e agli altri. La teoria e il metodo che Cooley utilizza per arrivare a questo risultato risulta invece più discutibile e debole, e dunque lascia aperta la questione su che cosa e sul modo con cui l'identità si distingue dai concetti di sé e di coscienza, per lo meno. Egli infatti sostiene che il sé sarebbe il risultato di ciò che resta dopo che il soggetto ha «rispecchiato» sé stesso nello sguardo delle persone e dell'ambiente sociale. Se egli ebbe il merito di porre per primo la bi-direzionalità del processo individuale-sociale di costruzione dell'identità, entrò tuttavia, in questo modo, in una sorta di «gioco degli specchi» dal quale risulta difficile stabilire chi definisce chi. Se infatti il soggetto costruisce la sua identità in base allo sguardo degli altri, non è ben chiaro il meccanismo con il quale gli altri costruiscano l'immagine dell'altro a loro stessi. Mancando una approfondita spiegazione di tale processo, non si comprende quindi come il soggetto possa ricostruire a sé stesso qualcosa di cui egli abbia chiara coscienza.

Più sicuro appare il percorso proposto da Herbert Mead. Anch'egli, sulla scia di Cooley, prosegue sulla spiegazione della costruzione sociale del sé: «È impossibile concepire un sé che sorga fuori dall'esperienza sociale». È possibile però individuare in Mead, in più rispetto a Cooley, una incipiente definizione di identità, nel passaggio di *Mente, Sé e Società* nel quale egli distingue tra una coscienza e una coscienza del sé: «Il sé si fa oggetto a sé stesso». Si può dunque affermare che in Mead l'identità personale consiste

nella coscienza del sé, un po' come in Freud essa consisteva nel «sentimento dell'Io».

Lo strutturalfunzionalismo di Talcott Parsons offre una spiegazione più rigida dell'identità. Sembrerebbe che nella sua teoria identità personale e identità sociale vengano quasi a coincidere tra loro. Utilizzando il concetto di Super-Io freudiano, Parsons spiega che quest'ultimo svolge la funzione di integrare la struttura psichica della persona all'organizzazione sociale e ai suoi modelli culturali. Sicché l'identità del singolo verrebbe in questo caso praticamente a coincidere con il concetto di Super Io in Freud, sfera della personalità che come noto attende alle funzioni di riconoscimento e rispetto dei vincoli e degli obblighi sociali. In questo senso, l'approccio strutturalfunzionalista non rende un buon servizio per una migliore spiegazione dello spazio dell'identità personale e dell'identità sociale nel sistema sociale.

Con Erving Goffman si torna a una spiegazione esteriorizzante dell'Identità, cosa che abbiamo visto essere il limite di Cooley, e dunque della stessa spiegazione goffmaniana. Partendo dall'assunto de *La vita quotidiana come rappresentazione*, egli introduce i concetti di ribalta e retroscena, scoperta sociologica della quale prima di lui nessun altro aveva dato conto. Ognuno di noi mette una «faccia» a seconda che si trovi in una condizione di ribalta, condizionata da aspettative degli altri su di noi e da norme dell'interazione, o retroscena, dunque di intimità e di libertà nell'espressione del sé. Con una operazione forse azzardata, potremmo asserire che per Goffman la «faccia» che mettiamo nella ribalta ci spinge a tirar fuori quella che è la nostra identità sociale, mentre la faccia che usiamo normalmente nei nostri mondi vitali è quella che più si avvicina al concetto di identità individuale.

Ulteriore, fondamentale contributo allo studio dell'identità personale e dell'identità sociale è stato portato dalla scuola fenomenologica e, nello specifico, dall'approccio del costruzionismo sociale di Berger e Luckmann. Il contributo di questi due autori è stato di particolare originalità, poiché alla ormai consolidata accezione dell'identità di matrice simbolico-interazionista, come dimensione di riconoscimento personale e sociale del Sé entro una dinamica di interazione sociale, i due sociologi austro-statunitensi aggiungono un passaggio centrale e imprescindibile: la dimensione cognitivo-riflessiva. È vero, già Mead, sostenendo che il Sé si fa «oggetto a sé stesso», presupponeva questo passaggio. Tuttavia egli lo faceva, diciamo così, implicitamente e senza dare conto delle sue dinamiche. Merito di Berger e Luckmann è stato quello di spiegare i meccanismi attraverso i quali la costruzione sociale del Sé giunge a una definitiva allocazione entro i limiti, definiti, dell'Identità personale e sociale. L'identità, in Berger e Luckmann, occupa

quella dimensione dell'interiorità che organizza il sapere attraverso l'interazione, e che dà quindi alla Persona la possibilità di spiegare sé stessa. Essa è quindi la risultante di processi sociali che si mantiene o si modifica attraverso la relazione (Taglioli, 2011).

Se quello di Berger e Luckmann viene definito costruzionismo sociale o neocostruzionismo, il contributo di teoria sociologica di Vincenzo Cesareo si configura, e lui stesso lo ha definito, come costruzionismo umanista (Cesareo-Vaccarini, 2006), il quale sottolinea la centralità della persona in quanto individuo irriducibile alla sua condizione relazionale.

Vanno infine citati gli studi di Tajfel e Turner. Questi ultimi hanno apportato decisivi contributi allo studio della formazione dell'identità sociale in relazione ai gruppi e alle dinamiche di forze sottostanti tra questi ultimi.

Nel panorama italiano, infine, vanno menzionati Franco Crespi, Loredana Sciolla e Stefano Tomelleri, che hanno aggiunto significativi contributi, il primo con la distinzione tra «Identità *Idem*» (identità sociale) e «Identità *Ipse*» (identità individuale), la seconda per l'approfondimento e gli studi sull'identità degli italiani, il terzo per aver approfondito il ruolo della regolazione collettiva dei *sentimenti* nel contribuire a creare e a definire un'identità collettiva che metta le società umane al riparo dal risentimento e dalla sfiducia.

Andrea Millefiorini

Riferimenti bibliografici

- Berger P. Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Crespi F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- Sciolla L., "Identità personale e collettiva", in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 496-506.
- Taglioli A. (2011), "Identità", in G. Bettin Lattes, L. Raffini (a cura di), *Manuale di Sociologia*, Cedam, Padova.
- Tomelleri S. (2009), *Identità e gerarchia. Per una sociologia del risentimento*, Carocci, Roma.

Intervista biografica

Le grandi trasformazioni sociali, politiche ed economiche che hanno contribuito a modificare in modo profondo il nostro mondo di vita ci spingono a ripensare, in termini critici e problematici, le condizioni fondative del sapere sociologico. Tale riflessione non può tradursi in un semplice esame critico, ma deve trasformarsi in un'attenzione, in un compito e in un impegno sia teorico sia pratico.

Sul piano teorico, quest'impegno è finalizzato ad accrescere una solida consapevolezza circa i modi di procedere della sociologia quale dispositivo di analisi, interpretazione e costruzione della realtà sociale. Tale consapevolezza acquista un ruolo centrale se non si vuole ridurre la conoscenza sociologica a una semplice tecnica di rilevazione dei dati irriflessivamente ordinata alla produzione di un sapere proceduralizzato, secondo la logica di un formalismo schematico e astratto, accantonando i contesti di produzione e considerando le persone come individui tra loro fungibili. Detto altrimenti, se non si vuole assumere la società come un ordine già dato nella sua contingenza, del quale è soltanto possibile attestare, attraverso la «correttezza» del metodo, il funzionamento. Diversamente da questa posizione, la realizzazione di una sociologia per la persona è prospetticamente orientata all'eticità dei valori che essa stessa esprime, essendo capace di ripensare (re-immaginare, riformulare e ricostruire) continuamente il sociale, al di là dell'apparenza del dato nella sua mera e contingente fattualità; in questo modo lasciando al centro l'essere umano agente nella sua complessità e nella sua relazionalità.

L'interazione umana è ovviamente contingente, ma le interazioni rinviano a relazioni e sono in parte strutturate, si realizzano in modi diversi ma incorporano anche un ordine interno. Si può sostenere che le strutture sociali

implicano una logica situazionale che spinge al cambiamento e/o alla riproduzione, ma che non si dà prevedibilità certa (nel tempo) e non si dà necessità pura.

Si tratta, dunque, di focalizzarsi sulla persona rifiutando, da un lato, di considerare l'individuo autodeterminantesi come valore assoluto ma, al contempo, rifiutando di considerarlo determinato da strutture, che siano esse sociali o biologiche. Si tratta, così, di negare l'idea che le relazioni sociali siano del tutto casuali oppure prede-terminate da modelli normativi esterni a esse.

Evidentemente, all'interno dell'orizzonte, che così si delinea, possono potenzialmente coesistere molti approcci e paradigmi sociologici in competizione tra loro, che utilmente possono arricchire l'ampiezza e la profondità della conoscenza sociologica abbandonando la pretesa, a volte solo negata, di perseguire risultati capaci di eliminare l'imprevedibilità dell'azione umana.

Una delle conseguenze del seguire questo impianto concettuale – basato sulla persona intesa come essere umano calato nella sua concretezza, storicità e relazionalità – riguarda l'allontanamento dall'assolutizzazione dei meccanismi di generalizzazione tipici di una sociologia fondata unicamente sullo studio dell'individuo, dunque su una visione societaria atomistica che, de facto, separa definitivamente non solo le persone ma anche le stesse individualità dai risultati ottenuti nei processi di osservazione.

La persona è unica, irripetibile e, intesa come tale, non può essere privata né della sua complessità né del proprio essere immersa nella sua storicità, quella in cui vive, co-costruisce e co-riproduce la società. Se lo scopo ultimo di una sociologia della persona è l'elaborazione di quadri teorici in grado di interpretare la realtà sociale in modo adeguato, raggiungendo quindi una conoscenza che si separa dal particolare per arrivare al generale – anche se, in ogni caso, inevitabilmente situato – è anche essenziale che questo processo si sviluppi senza la riduzione *ex ante* che caratterizza invece gli approcci centrati sull'atomizzazione degli individui, foriera di fondamentali informazioni per la vita associata ma non capace di rendere conto dell'irriducibile concretezza e della processualità del vivere associato. In altre parole – partendo da un'idea di conoscenza sociologica che ritiene di non poter fare a meno né della conoscenza del sociologo né di quella di chi testimonia la propria esperienza diretta della costruzione dei fenomeni sociali – diviene possibile avere a disposizione strategie e strumenti di ricerca diversificati, che guardano con mezzi diversi la realtà conoscibile ma ugualmente legittimati a costruire teorie e a metterle alla prova: numeri, logica, parole che collaborano a una lettura più efficace possibile della realtà sociale.

È necessario allora pensare alla ricerca sociologica come un'impresa comune che tiene insieme, nelle più varie forme, voci differenti, capaci di contribuire a un'impresa collettiva, come collettiva è la costruzione della società. Ed è parimenti necessario fornire alle persone implicate in un percorso di ricerca uno status altrimenti negato.

Si afferma così che persone, spiegando e argomentando, attraverso testimonianze e racconti diano un senso attualizzato alla propria esperienza, siano in grado di ricostruire connessioni e modelli, valutare e comparare in funzione del loro divenire sociale, in un processo continuo nella costruzione quotidiana della socialità, così come nell'interazione che si sviluppa con il sociologo che studia il mondo sociale di cui è parte.

Le persone esprimono con il racconto la loro «intenzionalità riflessiva», intesa come l'operazione di dare significato a un'esperienza vissuta come ritorno su di sé dall'esperienza dell'Altro e la persona assume così uno status di legittimità nella coproduzione della conoscenza scientifica, perché considerata cioè in grado di rendere conto della produzione, riproduzione e regolazione dei meccanismi e dei processi sociali passando – con evidenza – attraverso la propria vita, quella delle persone concrete.

Lo strumento che più si avvicina all'esigenza di «far contare» *le parole degli altri* nel lavoro di interpretazione sociologica è l'intervista biografica, intesa come il racconto, di un segmento o della sua interezza, della vita di una persona. Questa esperienza vissuta entra a far parte della conoscenza sociologica in un processo di costruzione concettuale che vede implicate almeno due persone, chi racconta la propria esperienza e chi è interessato a ascoltarla. nella loro complessità e con il loro apparato categoriale. La voce della scienza diventa dunque duplice nel processo di «distillazione» che gli è proprio, nel suo percorso di inevitabile riduzione, mentre il racconto dell'esperienza viene considerato una situazione sociale nella quale, come in tutte le situazioni sociali, ha luogo la costruzione, la riproduzione e la comunicazione delle forme della socialità. Necessariamente, l'esperienza, così come viene detta, perde la sua infinita complessità e diventa il risultato di un'interpretazione che riflette ma anche produce la socialità; ed è proprio attraverso questo processo che nasce anche il lavoro della sociologia.

Affinché le due voci siano meno asimmetriche di quanto in ogni caso rimangono – in una relazione in cui la dissimmetria (sociale, di potere) può farsi silenziosamente foriera di silenzi, di mancata produzione dialogica – la tecnica della non direttività consente di introdurre nel campo semantico della ricerca le categorie dell'altro, di un'altra persona – che non si uniforma alle categorie di tutti gli altri attori implicati, in primis quelle del sociologo – quelle categorie di cui la ricerca ha bisogno per comprendere, interpretare e

spiegare il fenomeno che vuole studiare. L'uso della tecnica della non direttività consiste allora nel privilegiare, nello scambio, ciò che la persona ha da dire e vuole dire, lasciando che sia la persona stessa a decidere, in gran parte, i contenuti dell'intervista.

Certo, come alcuni sostengono, la sua parola può essere considerata «trasparente» e come tale capace da sola di «descrivere il mondo».

Ma così appare impossibile che sia: l'esperienza sociologica può, e forse deve, pervenire alla produzione di un'unità di senso intersoggettivo, anche quando il suo oggetto tipico appare essere un nesso di senso soggettivo. Se la concettualizzazione sociologica si distanzia – e non può che essere così – dalla realtà della vita delle persone e tanto più della singola persona, può farlo però come un inserimento non contraddittorio in un nesso di senso soggettivo, secondo il principio dell'adeguatezza, come un collegamento di senso tipico, in linea con le abitudini di pensare e di sentire che aprono peraltro anche la possibilità di una spiegazione causale. Si tratta di un tipo di causalità basata sulle regole generali dell'esperienza, all'interno di uno schema esplicito che è ipotetico e quindi condizionale, indispensabilmente legato a tutte le condizioni operanti nel fenomeno studiato. Si può allora considerare l'adeguatezza della causalità analizzando una successione di processi secondo le regole dell'esperienza e esplorare la possibilità che si possano svolgere in modo simile.

Ed è nella tipizzazione, sulla scia del pensiero weberiano riletto da Schulz, che è possibile rintracciare il processo di astrazione necessario al conseguimento di una conoscenza che si vuole generale e che conservi la complessità e l'unicità della persona. Infatti, il tipo possiede in sé sia la capacità di astrarre dalla soggettività il suo contenuto sia la prerogativa di poter essere confrontato con la realtà empirica, ossia il regno della concretezza e quindi della storia e dell'unicità delle persone che lo riproducono al fine, attraverso la comprensione, di pervenire all'attribuzione di una causalità adeguata.

Rita Bichi

Riferimenti bibliografici

- Bichi R. (2012), "Humanist constructionism", in *Proceedings of the 1st FIUC International Conference on Social Sciences* (Pontificia Universidad Católica de Chile), Santiago de Chile.
- Lo Verde F. (2012), *Geometrie sociali della (post)modernità. Aggregazioni, disgregazioni, segregazioni nello spazio sociale contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano.

- Maccarini A., Morandi E., Prandini R. (2011), *Sociological realism (Ontological explorations)*, Rutledge, London.
- Marci T. (2009), *L'«altra persona». Problemi della soggettività nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.
- Recchi E., Bettin Lattes G. (a cura di) (2005), *Comparing European Societies: Towards a Sociology of the EU*, Monduzzi, Bologna, 2005.

Metodologia

Definizione

Una prima fondamentale distinzione va fatta tra ciò che si deve intendere come metodologia e ciò che invece va classificato come metodo. Conviene perciò partire dal significato originario del termine metodologia, che letteralmente ha a che vedere con un «discorso sul metodo», in quanto si tratta di un *lógos* (λόγος), ovvero dibattito, ragionamento, pensiero, riferiti al *métodos* (μέθοδος), cioè percorso, via, cammino, procedimento, ricerca, investigazione. In particolare, metodo è un termine composto da μετά – che proviene dalla radice με (misurare) e che significa tra, per mezzo, mediante, con – e da ódós – che indica il cammino, il tragitto, il mezzo, lo strumento e dunque, in forma traslata, si rapporta anche allo stesso metodo –. Da quanto detto si ricava che la metodologia precede il metodo, in quanto riflessione preliminare rispetto ad ogni operazione empirica, in cui si vada ad applicare una particolare tecnica, un attrezzo conoscitivo peculiare (che può andare dall'osservazione partecipante alla somministrazione di un questionario, dalla raccolta di una storia di vita all'organizzazione di un *focus group* e così via). In definitiva se la metodologia costituisce la base di partenza di ogni procedimento scientifico (e dunque anche sociologico) necessariamente occorre far ricorso all'epistemologia come problematizzazione critica dei diversi metodi empirici, di cui vanno esaminati i fondamenti teorici, ben prima del ricorso alle tecniche applicative.

Qualche studioso preferisce parlare di metodo in primo luogo e di tecnica in seconda istanza (Goode, Hatt, 1965). Il metodo riguarderebbe i fondamenti della scienza sociologica mentre la tecnica altro non sarebbe che il procedimento puro e semplice del raccogliere i dati.

Ad ogni buon conto, va detto che proprio l'esistenza della metodologia (o, se si vuole, del metodo o della *méthode* per i sociologi di lingua francese)

garantisce la scientificità del processo di conoscenza. In proposito appare fondamentale l'opera di Edgar Morin, *La Méthode*, in sei tomi, che analizza anche quella che è chiamata «l'umanità dell'umanità» (nel quinto tomo), basata sulla triade individuo, società e specie.

Il dibattito sui metodi

La distinzione fra metodologia e metodo o, meglio, metodi non è però sempre e comunque scontata. Vi sono contesti scientifici (e linguistici allo stesso tempo) in cui l'approccio sociologico segue altri percorsi, mescolando l'uso dei termini, rendendoli equivalenti o mutandone la valenza e, di conseguenza, le procedure applicative. Il dibattito in proposito risale all'epoca del *Methodenstreit*, ovvero del conflitto sui metodi, che si sviluppò tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento e che portò a differenziare il metodo delle scienze storico-sociali, secondo l'espressione di Max Weber, da quello delle scienze fisiche e naturali. Weber insisteva sul carattere «comprendente» della sociologia, contrapponendolo a quello solo esplicativo delle scienze della natura. In particolare si soffermava sull'agire sociale dotato di senso e ribadiva l'importanza della comprensione al fine di cogliere il significato dell'azione individuale. Dilthey, dal canto suo, guardava ad una stretta connessione fra il mondo dello spirito e quello della natura, poiché il soggetto non può non tenere conto della sua dimensione fisica, della corporeità, ragion per cui le scienze dello spirito tendono a considerare anche il mondo naturale. Spirituale e materiale vanno letti secondo una medesima ottica scientifica. In altri termini, la distinzione metodologica fra scienze dello spirito e quelle fisiche è utile ma occorre tenere presente l'unicità del soggetto umano. Per Windelband, mentre era possibile individuare leggi attraverso gli studi delle scienze naturali, invece così non era per le scienze dello spirito, più orientate a rilevare situazioni singolari, idiografiche, uniche, irripetibili. Per Rickert, infine, i metodi delle scienze della natura e di quelle dello spirito non sono proprio gli stessi e vengono collegati a sei valori: verità, bellezza, santità impersonale, eticità, fortuna, santità personale. Quest'ultima serie di collegamenti valoriali è stata abbastanza discussa in chiave critica.

Quel che resta della diatriba sui metodi è la centralità del soggetto (e della persona) nell'ambito delle scienze sociali, che dunque lo considerano base essenziale della trama conoscitiva, diretta a vedere e comprendere l'individuo sociale nel suo districarsi fra le maglie di una società complessa nelle sue reti relazionali e dinamiche conseguenti. La nascita stessa della sociologia è un risultato dell'agire umano. Nelle scienze naturali, al contrario, non

è ovviamente la natura che promuove l'approccio scientifico. Tale differenza enfatizza il ruolo dell'attore sociale e permette al sociologo di investigare le ragioni stesse che diedero origine, con Auguste Comte, alla nascita della disciplina dell'uomo e della società nel 1824.

L'approccio metodologico per la persona

Un riferimento fondamentale per lo sviluppo di una metodologia attenta alla persona è senz'altro nell'opera di Paul Ricoeur, studioso di ermeneutica e promotore di una prospettiva relazionale. Ma prima di Ricoeur occorre considerare tutto un filone che enfatizza la dimensione soggettiva (e personale) a partire da Husserl per arrivare a Schütz ed infine proprio a Paul Ricoeur. Ma altrettanto si può dire per quanto riguarda il percorso da Husserl a Kurt Wolff come punto di arrivo e di consonanza con Ricoeur stesso, vista la comune matrice fenomenologica e la conoscenza che il sociologo della Brandeis University ha della prospettiva epistemologica di Ricoeur. In effetti Wolff opera sulla base di una forte disponibilità alla resa, all'aver fiducia nell'altro e nella sua alterità sostanziale, secondo la procedura di resa (iniziale) e cattura (come comprensione).

Gli studiosi italiani maggiormente impegnati, fra gli altri, sul fronte metodologico di una sociologia per la persona e della persona, come auspicato da Cesareo, sono ripartiti su diverse posizioni teoriche ed analitiche: dalla metodologia e dalle tecniche di ricerca alla valutazione, dalla sociologia visuale alle problematiche teoriche ed epistemologiche. Come avverte Rossana Memoli (2004, p. 22),

la cautela è d'obbligo poiché al centro dell'analisi c'è la 'persona' con le sue caratteristiche di: spontaneità, imprevedibilità, capacità di costruire la conoscenza, in rapporto alla cognizione di sé e degli altri, alle percezioni soggettive, all'attribuzione di senso e all'agire in funzione di simboli. Questo tipo di conoscenza, che sfugge alla ricerca empirica intesa nei termini della logica del metodo scientifico, è invece acquisibile ricorrendo al paradigma della comprensione. La soluzione proposta per il superamento di questo dualismo è stata quella dell'approccio metodologico integrato, che adotta come principio di base il pluralismo gnoseologico ai diversi livelli di stratificazione della conoscenza della realtà sociale.

Sempre in chiave di sociologia per la persona, un discorso a parte va fatto per l'apporto di Costantino Cipolla, che partendo da una propensione manifesta per le questioni metodologiche si cimenta con trattazioni di largo re-

spiro e con autori particolarmente impegnativi sul piano epistemologico-ermeneutico, come nel caso di Martin Heidegger, per approdare da ultimo ad una concezione eclettica della conoscenza scientifica (Cipolla, 2019).

Infine non è senza significato l'impegno profuso negli ultimi decenni nel promuovere una sociologia qualitativa che faccia perno sulla centralità della persona, specialmente attraverso l'approccio sia biografico che autobiografico e la metodologia mista (Cipolla, Cipriani, Losacco, 2013; Cipriani, 2020).

Roberto Cipriani

Riferimenti bibliografici

- Cannavò L., Frudà L. (a cura di) (2007), *Ricerca sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici*, Carocci, Roma.
- Cannavò L., Frudà L. (a cura di) (2007), *Ricerca sociale. Dall'analisi esplorativa al data mining*, Carocci, Roma.
- Cannavò L., Frudà L. (a cura di) (2007), *Ricerca sociale. Tecniche speciali di rilevazione, trattamento e analisi*, Carocci, Roma.
- Cipolla C. (2019), *Per una scienza sociale eclettica. Riflessioni aforistiche e algoritmiche*, FrancoAngeli, Milano.
- Cipriani R. (2020), *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano, 2020.
- Cipriani R., Cipolla C., Losacco G. (a cura di) (2013), *La ricerca qualitativa fra tecniche tradizionali ed e-method*, FrancoAngeli, Milano.
- Faccioli P., Losacco G. (2010), *Nuovo manuale di sociologia visuale. Dall'analogico al digitale*, FrancoAngeli, Milano, seconda edizione.
- Frudà L. G. (1993), *Metodo, logica e scienze sociali*, Euroma La Goliardica, Roma.
- Goode, W. J., Hatt, P. K. (1965), *Metodologia della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.
- Memoli R. (2004), *Strategie e strumenti della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Palumbo M. (2015), *Il processo di valutazione. Decidere, programmare, valutare*, FrancoAngeli, Milano.

Ontologia sociale

Nulla più della nozione di persona intende far comprendere il significato più profondo del nostro essere. Nulla più che l'interpretazione sociologica la rende problematica (Andrini 2002).

Così come il concetto di persona, infatti, intende valorizzare il senso di sé, allo stesso modo l'interpretazione sociologica tende a concepire quest'ultimo come semplice effetto di una progressiva individualizzazione dei ruoli sociali. La sociologia, cioè, rischia di svalutare la rilevanza originaria, potremmo dire ontologica, propria del *sensus sui*.

Quando Durkheim e sulla sua scia Marcel Mauss cercano di mostrare l'origine sociale di concetti che hanno caratterizzato il pensiero occidentale come quello di genere, di sostanza, di persona appunto, finiscono per intendere tutto ciò in una forma polemica nei confronti di quella che potremmo dire ontologia sociale (Mauss 2016).

Che i concetti fondamentali potessero originarsi nello spazio sociale non era in realtà contestato dall'ontologia sociale. Solo che quest'ultima intendeva che la socialità fosse da concepirsi come una manifestazione dell'essere stesso delle cose, ovvero della 'natura'. Mentre la nuova sociologia, plasmandosi sull'idea che la società, per essere realmente tale, dovesse essere un prodotto artificiale della ragione, finiva per presupporre che anche i concetti, al fondo, nulla fossero che prodotti artificiali della razionalità sociale.

Con il ché si finiva per negare che potesse avere una qualche rilevanza la costituzione ontologica di molte delle categorie all'interno delle quali il mondo umano ha visto ergere sé stesso.

Il punto di vista che si è qui cercato di tratteggiare d'altra parte corrispondeva a una specifica esperienza storica tesa ad avvalorarlo. Poiché l'*Ancien régime*, che si era venuto costruendo sulla base dei concetti dell'ontologia tradizionale, si era dimostrato ingiusto e irragionevole, si doveva ritenere che

anche qualsiasi riferimento a una condizione ontologica dovesse essere combattuta e rifiutata. Solo la società razionalisticamente e artificialmente costruita era da considerarsi vera società, solo la sociologia anti-metafisica andava intesa come la vera scienza sociale. Solo queste erano in grado di dar conto della nascita delle nozioni ontologiche mostrando esse stesse come un mero prodotto artificiale privo di una reale verità (Bobbio 1938).

Di qui l'idea che la nozione di persona traesse la sua origine non dal *sensus sui*, ma dalle varie maschere sociali, dai ruoli, diremmo oggi, e dai loro riti; che perciò fosse il *sensus sui* a vedere la luce grazie al formarsi di detti ruoli.

Tutto ciò, peraltro, sembrava alla fine quasi ovvio, dal momento che fra i popoli primitivi e alle origini dello stesso diritto romano sembrava dominante il senso originario del termine persona, in quanto legato al potenziamento del suono che si poteva ottenere mediante la maschera.

La persona nella storia delle idee moderne

La concezione di persona come maschera vive nelle viscere della sociologia moderna; e tanto è pervasiva che la nozione di ruolo e la metafora del teatro sono stati elementi portanti della griglia concettuale della disciplina. Tale riflessione ci porta a problematizzare, però, non solo la nozione di personaggio, ma anche quella stessa di persona.

Come è noto, la nozione di persona è divenuta nel nostro contesto culturale il fondamento della dimensione etica non solo individuale, ma anche sociale; cioè del contenuto autentico di ciò che denominiamo società. Tutta la sociologia tedesca fondata sull'epistemologia kantiana si basa sul primato, espresso o tacito, della persona.

Non vi è dubbio che queste concezioni siano in parte da condividere e apprezzare. Gran parte del diritto moderno ha nella persona l'elemento al quale agganciare l'idea stessa di giustizia. Detto questo, però, non ci si deve nascondere alcune ambiguità che albergano al fondo di tali termini culturali.

La 'persona' esprime un suo valore non per il suo stesso significato, ma per ciò al quale deve servire: il primato del *sensus sui*. Essa non costituisce una esperienza originaria di ciò che noi stessi siamo. Piuttosto rappresenta la forma concettuale mediante la quale il più profondo senso di sé si oggettiva divenendo un medio esteriore che ci consente un riconoscimento reciproco; ovvero la mutua socialità.

La persona è sì una rappresentazione sociale. Essa, però, ha origine nella nostra costituzione ontologica e ha la funzione di rendere pubblica quest'ul-

tima. È il modo grazie al quale tale costituzione ontologica si può socializzare. È pur sempre elemento espressivo del mero personaggio, ma rappresenta anche il momento nel quale il personaggio sociale si mette al servizio di qualcosa di più autentico, il nostro essere, la nostra vera umanità.

Perciò, uno scambio di posizioni fra il senso di sé e la persona conduce alla riduzione del primo a favore della seconda. Detto più volgarmente, il ruolo sociale si sostituisce al nostro essere più autentico. La produzione ‘artificiale’ delle posizioni sociali si sostituisce alla condizione ontologica originaria.

Non a caso la persona è servita a segnare la differenza fra signore (persona) e schiavo (cosa), fra il *pater* (persona) e il *filius familiae* (cosa). È servita a violare il *sensus sui* dello schiavo e del *filius in potestate* (Orestano 1968). Se il cristianesimo ha avuto un merito, questo è consistito nel porre nel giusto rapporto la nostra costituzione ontologica e la sua proiezione sociale conseguita mediante il concetto di persona. In ciò si deve concordare con Marcel Mauss, anche se poi quest’ultimo non comprende a fondo il legame fra la persona e il *sensus sui*.

Mauss, infatti, continua a disinteressarsi di questo legame e valorizza, invece, solo la funzione del concetto nel dar luogo, nel ‘produrre’ ciò che diciamo senso di sé. Il cristianesimo, invero, non dà un primato alla nozione di persona, assegna un primato a ‘ciò che più autenticamente è’, ovvero a un essere autentico (Dio e il divino) che ci trascende e al quale possiamo tuttavia partecipare; a un *sensus sui* disciolto dalla nostra finitezza, a un *ché* di assoluto. Ed è, appunto, per questo suo essere che il senso di sé, poi, non solo è persona, ma è anche riconosciuto da noi in tal modo, al fine di poter fondare anche sulla terra un regno nel quale il nostro essere possa divenire origine di rapporti sociali e istituzionali autentici.

Questo il momento più alto del rapporto fra la nostra costituzione ontologica e la nozione di persona.

Quando la *koinè* cristiana si frantuma, quando l’esperienza della trascendenza viene spezzata, si finisce per far prevalere altre e differenti ragioni di unificazione dei diversi credo. Nel tentativo di mantenere in vita una qualche unità, l’esperienza della trascendenza del nostro essere viene abbandonata e viene sostituita dal simulacro sociale di quella trascendenza: la persona che ha perduto il legame con il primato di un autentico *sensus sui*.

Al primato del momento ontologico del nostro essere si sostituisce quello della mera soggettività morale che come tale si riferisce più all’esercizio della volontà razionale che alla nostra stessa costituzione ontologica.

Ma il soggetto morale che risulta da un tale processo di depurazione dalla sua sostanza, diviene una qualificazione che può essere attribuita indifferentemente agli *entia moralia*, alla dimensione sovrana del potere e infine e solo infine anche all'individuo. A un individuo desostanzializzato.

La persona ridotta a spettro

Così nel momento stesso in cui tutti, enti e individui, vengono considerati *prima di tutto solo* persona, questa stessa personalità, non potendosi più fondare su qualcosa che la dovesse precedere, finisce inevitabilmente per dipendere dal riconoscimento da parte dell'ordinamento giuridico, ovvero dalla legge, da una volontà sociale totalmente autonoma nel determinare le qualificazioni rilevanti.

Così gli *jura naturalia*, deprivati della loro aggettivazione, diventano diritti fondamentali che fondamentali non sono più, dal momento che la loro forza si basa non più appunto sulla natura, ma su una solenne dichiarazione, ovvero su un atto di natura legislativa. Sulla semplice volontà, su ciò che per sua natura è mutevole. La persona, così, si viene a trovare in balia della volontà sociale non diversamente da quanto accadeva in epoche lontane fra i Pueblo Zuñi citati da Mauss nel suo saggio sulla persona (Mauss 2016).

E in effetti nella più recente modernità, in quella nella quale domina il sociale inteso come qualcosa che va prodotto artificialmente mediante il puro calcolo (la ragione deprivata di ciò su cui si dovrebbe fondare), la personalità altri termini essa, ridotta a qualcosa di spettrale, si pone alla ricerca di un quale che sia contenuto su cui fondarsi. Di modo che qualsiasi pretesa avanzata da un gruppo sociale, qualsiasi bisogno bramoso di appagamento, qualsiasi utilità esiga di essere acquisita diviene ragione per pretendere di divenire qualificazione irrinunciabile di un tipo di personalità particolare.

La persona che nella prima età moderna ha ancora avuto la funzione di unificare eticamente una pluriforme umanità, ora nella più recente sua storia diviene mero strumento di affermazione e potenziamento di una qualche particolare qualificazione umana. Così, non a caso, i diritti 'fondamentali' cessano di essere fondamentali e vengono sommersi da una serie non terminata di altri diritti, il cui fondamento è nella particolare condizione di un qualche gruppo sociale. E poiché i diritti dipendono dalla volontà della legge (non viceversa), la legge stessa può a suo piacimento vuoi implementarli, vuoi negarli; fino a far sì che *ciò che non è, sia*.

Andrea Bixio

Riferimenti bibliografici

- Andrini S. (2002), *Persona e sociologia. Quale rapporto?*, «Studi di Sociologia», 2.
- Bobbio N., *La persona nella sociologia contemporanea*, Baravale e Falconieri, Torino 1938
- Maritain J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia, 1947
- Mauss M., *La nozione di persona. Una categoria dello spirito*, (1938), Morcelliana, Brescia, 2016
- Mounier E., *Manifeste au service du personnalisme*, (1936) in *Oeuvres*, I, Seuil, Paris, 1961
- Orestano R., *Il “problema delle persone giuridiche” nel diritto romano*, Giappichelli, Torino, 1968
- Pareyson L., *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1960.

Personalismo

Il «personalismo» risulta una realtà difficile da circoscrivere se la si vuole considerare nella prospettiva di una *corrente filosofica* e molto dipende dallo spessore teoretico che, in ciascun autore, assume il relativo concetto di «persona». In senso lato, una «riflessione sulla persona» è ravvisabile in modo molto esteso nel Novecento: l'*Enciclopedia della persona nel XX Secolo* (Pavan 2008) recensisce per esempio quasi 500 figure, assumendo il personalismo come «una grande matrice di linee di forza e di piste di ricerca più che una posizione di fatto». Occorre tuttavia essere avvertiti che l'individuazione di un personalismo «filosofico» traccia una demarcazione senz'altro utile in senso didascalico, ma da accogliere con cautela, sia nella prospettiva della storia delle idee che in quella epistemologica.

Il primo impiego di portata teoretica del concetto di persona risale infatti alle dispute trinitarie e cristologiche dei primi secoli cristiani ed è attestato in Tertulliano, che lo introduce nella formula trinitaria *una substantia, tres personae*, dove *persona* traduce il termine *hypóstasis* dei greci. È a partire da questo impiego che si afferma anche la celebre definizione di Severino Boezio, *naturae rationalis individua substantia*, nell'opera *De duabus naturis et una persona Christi*, dove appunto la nozione viene impiegata in riferimento all'unicità di Cristo, nella cui figura i teologi affermano integrata la «natura umana» e la «natura divina». Il concetto non compare dunque originariamente per esprimere la *dignità umana*, se pur ben presto intercetterà questo tema convergendo con l'antropologia biblica dell'*imago dei*, che caratterizzerà gli sviluppi di pensiero dei secoli successivi giungendo fino al Novecento: la persona umana si qualificherà nello specchio della persona divino-umana di Cristo, trovando qui il fondamento (trascendente) del proprio valore assoluto.

Questa radice teologica rimane viva anche nel XX Secolo, trovando diversi interpreti sia tra i teologi che tra i filosofi, in particolare a partire dagli

anni Trenta. Si può senz'altro osservare che la contingenza storica dell'epoca risultava piuttosto incalzante per quegli autori che intendevano da un lato sviluppare una critica all'*individualismo* occidentale – di cui gli Anni Venti, i *Roaring Twenties*, erano parsi essere emblema – e dall'altra mantenersi a distanza dalle soluzioni socialiste e dai comunitarismi di ispirazione sovietica. Il personalismo filosofico, nell'accezione più ristretta, coinvolge pensatori e pensatrici che, pur in modi diversi, intendono quindi mettere a tema la libertà e la dignità umana senza trascurare la coerenza dei vincoli comunitari e senza rinunciare quantomeno a una apertura fondativa verso la dimensione spirituale trascendente.

Anche entro queste coordinate, in ogni caso, come scrive J. Maritain, «nulla sarebbe più falso che parlare del «personalismo» come di una scuola o di una dottrina. Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche. Di fatto, l'attenzione verso la *persona nella comunità*, dunque nella rete delle relazioni, caratterizza figure che vengono ricondotte anche ad altre correnti di pensiero, come la *neoscolastica*, il *neotomismo*, la *fenomenologia* o il *pensiero dialogico* (si pensi, oltre a J. Maritain, a E. Stein o a R. Guardini), oltre a connotare autori che ne hanno fatto il baricentro della propria proposta speculativa e pratica, come E. Mounier e come senz'altro P. Ricoeur, per quanto sia stato proprio quest'ultimo a dichiarare «morto» il personalismo, precisamente se inteso come una corrente filosofica e non come una «matrice di linee di forza», secondo l'espressione di A. Pavan.

Gli autori appena richiamati possono essere considerati esponenti significativi per una ricostruzione sommaria dei diversi approcci ascrivibili al personalismo, quantomeno nella declinazione riconducibile alla matrice storico-teoretica sopra segnalata.

Il personalismo di Jacques Maritain (1882-1973) si caratterizza per il recupero attualizzante del pensiero di Tommaso d'Aquino, nella prospettiva filosofica del *realismo critico*, e trova espressione nella figura dell'*umanesimo teocentrico*, attraverso cui il filosofo sviluppa la propria critica ai totalitarismi e alle forme dell'*umanesimo antropocentrico*. In questo contesto risulta cruciale la distinzione nell'uomo tra la dimensione dell'individualità e quella della personalità. Le due nozioni, dal punto di vista ontologico, non si oppongono l'una all'altra ma esprimono i diversi poli metafisici da cui trae struttura l'umano: il polo della materia e il polo dello spirito. Dal punto di vista invece della maturazione dell'uomo, i medesimi riferimenti indicano due diverse e opposte prospettive di crescita morale, le cui radici vanno comunque rintracciate nelle polarità metafisiche: dove prevalesse l'individualità lo sviluppo «andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di prendere, di

assorbire per sé», dove prevalesse la personalità «l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso». A fronte di queste distinzioni, Maritain può affermare che «l'uomo sarà veramente persona soltanto nella misura in cui la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui su quella dei sensi e delle passioni». La distinzione tra individualità e personalità rappresenta anche la chiave teorica attraverso cui Maritain interpreta il rapporto tra il singolo e la società: coerentemente con l'impostazione tomista, il personalismo di Maritain assume che l'uomo sia subordinato alla comunità per ciò che riguarda il versante (ontologico) dell'individualità – il bene della comunità in questo ambito è superiore al bene dell'individuo –, mentre pone che la comunità sia al servizio dell'uomo per ciò che riguarda il versante della personalità – il bene della persona è superiore al bene della moltitudine riunita –.

Questo approccio attento alla fondazione teoretica, legato concettualmente al pensiero dell'Aquinate, si può riscontrare anche in Edith Stein (1891-1942). Formatasi alla scuola fenomenologica di E. Husserl, la Stein recupera a sua volta i riferimenti teorico-concettuali di Tommaso d'Aquino sviluppando una intensa riflessione sui nessi tra persona e comunità: la libertà, «che isola totalmente l'uomo e lo pone totalmente su sé stesso, lo lega allo stesso tempo, indissolubilmente a tutti gli altri e fonda una vera comunità unita dal medesimo destino [...] Ognuno porta da solo la responsabilità di sé stesso e degli altri. E tuttavia questa *reciproca responsabilità* è, nella più alta misura, *formatrice di comunità*, più di tutti i vissuti comunitari che possono essere, in senso autentico, comunitari». L'analisi della Stein si muove alla ricerca delle strutture ontologiche fondamentali dell'esistenza personale, volendo rintracciare i fondamenti della relazionalità colta diffusamente a livello esperienziale.

Romano Guardini (1885-1968) sviluppa il tema della persona a partire da quattro coordinate teoretiche: la *forma*, l'*individualità*, la *personalità* e la sussistenza; queste coordinate rappresentano diversi accessi al «mistero» dell'uomo e al tempo stesso ne ribadiscono la radicale insondabilità a uno sguardo esteriore, affermandone la dignità assoluta: «“Persona” significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo [...] non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico». L'irripetibilità della persona non significa tuttavia incommunicabilità: per Guardini uno dei tratti costitutivi della persona è la *dialogicità*, che si estende fino al rapporto uomo-Dio. È a questa radice che il personalismo di Guardini intesta il valore dell'umano: «La persona ha dignità assoluta. Questa però non le può venire dal suo stesso essere che è finito, ma solo da un altro assoluto»; la persona umana «ha origine dal fatto che Dio l'ha costituita persona». Ecco allora che «il rapporto io-Tu con Dio,

da cui la persona umana deriva la sua ultima definizione, non si rivolge semplicemente a «Dio», ma a Dio uno e trino. Si inserisce nelle relazioni in cui il Cristo sta in ordine al Dio uno e trino. Il rapporto io-Tu dell'uomo con Dio consiste nel con-compimento del rapporto con Dio del Cristo». Si coglie in questo senso la ripresa contemporanea della più antica linea di riflessione in cui il concetto di persona è legato alla cristologia.

Il personalismo di Emmanuel Mounier (1905-1950), maturato indubbiamente anche nel confronto con Jacques Maritain, ha un carattere più esistenziale, risulta meno tornito dal punto di vista concettuale ma indubbiamente non meno potente quanto all'impatto sulla riflessione sociale. La figura di Mounier è legata anzitutto alla rivista *Esprit*, di cui fu fondatore, attraverso cui dal 1932 promosse una riflessione culturale di forte critica all'«individualismo borghese», avanzando la sua proposta di «Rivoluzione personalista e comunitaria», divenuta il titolo della sua prima raccolta di scritti pubblicata nel 1935. Dal punto di vista concettuale Mounier non si ricollega alla radice classica della speculazione sulla persona, ma – pur facendovi culturalmente riferimento – si esprime in termini originali: «La persona è il volume totale dell'uomo. È un equilibrio in lunghezza, larghezza e profondità, è una tensione in ogni uomo, tra le sue tre dimensioni: quella che scende verso il basso e la incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e l'innalza verso un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Vocazione, incarnazione e comunione sono le tre dimensioni della persona». Tra tutti, il nome di Mounier può senz'altro essere considerato quello maggiormente legato al personalismo in quanto «corrente filosofica», come attesta l'omonima pubblicazione del 1949, *Il personalismo*, che rappresenta pur nella sua brevità un compendio efficace e vivace della sua proposta di pensiero e di azione.

La parabola storica del personalismo filosofico si può estendere idealmente fino a Paul Ricoeur (1913-2005), a sua volta legato all'esperienza di *Esprit* e a Mounier. Anche Ricoeur riconosce la fecondità dell'idea di persona, sviluppando una antropologia capace di ricollegarsi alle radici antiche, in particolare servendosi di una acuta esegesi biblica. Le sue indagini sulla «fallibilità» e sul male mettono a tema la frizione tra la persona, la *natura* e la *condizione umana* sfociando poi nella celebre proposta della prospettiva etica come «auspicio di vita buona, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste». Tuttavia, dal punto di vista ontologico e fondativo, è stato proprio Ricoeur a dichiarare «morto» il personalismo, facendo notare che nel Novecento filosofico «il personalismo non è stato così competitivo da vincere la battaglia del concetto» ma che d'altra parte questo rimprovero non toglie e anzi sottolinea il fatto che la «persona» vada qualificata «come il supporto di

un'attitudine, di una prospettiva, di un'aspirazione», risultando pertanto una nozione capace di superare le stagioni culturali e filosofiche degli «-ismi».

Il personalismo filosofico dunque, anche se considerato nella sua accezione più ristretta, comprende una pluralità di matrici teorico-concettuali: vi sono linee che si ricolleghino alle fonti medievali (come in Maritain), alla speculazione moderna (imprescindibile, per esempio per Ricoeur, il confronto con Kant), alle proposte emergenti nel primo Novecento (la fenomenologia nel caso di E. Stein), al pensiero teologico (la figura di Guardini) o linee originali come quella di Mounier. In questo senso va senz'altro accolto il rilievo di Ricoeur: una tale ampiezza di approcci difficilmente poteva condurre a una connotazione univoca e quindi la «battaglia del concetto» non poteva che essere persa. Allo stesso tempo però si può riconoscere che le linee portanti del personalismo rimangono ben riconoscibili trasversalmente agli autori e agli approcci: il riconoscimento della dignità eminente dell'umano, l'apertura alla dimensione spirituale trascendente, l'attenzione alla relazionalità e al dialogo, la preoccupazione per l'esperienza del male e la tensione verso la giustizia sociale nella dimensione comunitaria.

Giovanni Grandi

Riferimenti bibliografici

- Guardini R. (2015), *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia.
- Maritain J. (2009), *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia.
- Mounier E. (1948), *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino.
- Mounier E. (1950), *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano.
- Mounier E. (1988), *La persona e la comunità. Scelta di opere di Emmanuel Mounier*, Ferraro, Napoli.
- Pavan A. (a cura di) (2008), *Enciclopedia della personanel XX Secolo*, ESI, Napoli.
- Ricoeur P. (1997), *La persona*, Morcelliana, Brescia.
- Stein E. (2000), *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma.

Reti/Network analysis

Nascita e sviluppo del paradigma di rete

La rete sociale è definita da J.C. Mitchell «come un insieme specifico di legami tra un insieme definito di persone, con la proprietà aggiuntiva che le caratteristiche di tali legami possono essere usate per interpretare il comportamento sociale delle persone coinvolte dai legami» (Mitchell 1969: 2). Partire dalla definizione di rete sociale data da Mitchell non è casuale. Il pensiero di tale Autore è importante per due ordini di fattori: da una parte il suo lavoro rappresenta il punto di arrivo delle riflessioni di altri precedenti ricercatori che avevano intuito che tra l'attore e il sistema sociale era presente una dimensione latente della realtà (i reticoli sociali), rilevante per comprenderne il comportamento; dall'altra parte, perché applica la teoria dei grafi per studiare i reticoli sociali. Mitchell distingue tre ordini di relazioni sociali rilevanti nell'analisi del comportamento delle persone in ambiente urbano: *ordine strutturale*: il comportamento dell'attore sociale è interpretato in termini di azioni appropriate alla posizione che occupa in un insieme ordinato di posizioni (famiglia, fabbrica, sindacato, ecc.); *ordine categoriale*: il comportamento dell'individuo in situazioni non strutturate è interpretato in termini di stereotipi sociali (classe, razza, appartenenza etnica); *ordine personale*: il comportamento delle persone, sia in situazioni strutturate che non strutturate, può essere interpretato in termini di legami personali che gli individui hanno con un insieme di persone e i legami che queste persone hanno tra di loro e con altre persone. J. C. Mitchell porta alla luce questa dimensione latente (non nel senso di invisibile, ma nel senso di non osservata sino a ora dalle scienze sociali) e apre la stagione di un'ampia produzione di studi teorici e metodologici, tesi a individuare gli strumenti più adatti per analizzare forme e contenuti dei reticoli sociali: nasce e si consolida la *social network analysis*. A partire dal grande dibattito su macro-micro e su quale debba essere l'unità

di analisi della sociologia, evitando sia il riduzionismo strutturale che quello psicologico, si sviluppa la prospettiva di rete, che assumere gli attori sociali contemporaneamente liberi e vincolati. Liberi di creare, scambiare e negoziare tutto ciò che è in loro potere, ma nello stesso tempo inseriti in situazioni strutturate in base ai rapporti più vasti che sono al di là delle loro capacità di controllo.

Lo sviluppo del paradigma di rete in Italia

Si deve ad Antonio M. Chiesi il merito di avere introdotto in Italia il tema della *network analysis* (analisi strutturale nella traduzione italiana). A distanza di più di dieci anni inizia una significativa produzione scientifica italiana sull'analisi dei reticoli sociali (Di Nicola 2015), e lo studio dei reticoli, come nuovo paradigma di lavoro scientifico, si intensifica nel panorama italiano.

Personal network, visti come veicolo prevalente di aiuto e sostegno per l'attore sociale (i *network* ego-centrati) riscuotono una crescente attenzione, come dimostrano le rilevazioni periodiche dell'ISTAT sulle reti di sostegno. Penetra, nella percezione anche di senso comune, che i *network* personali (in particolare la loro ampiezza) influenzano, nel bene e nel male, i livelli di benessere che una persona sperimenta nell'arco della sua vita, che anche solo l'ampiezza e la densità dei reticoli mostrano significative differenze in base al sesso, all'età e alla classe sociale di appartenenza di *Ego*. Si comincia a pensare che 'gli amici possono essere una buona medicina', una sorta di medicina complementare rispetto alla 'medicina ufficiale' e che possono avere un ruolo importante anche nei processi di aiuto attivati dalle istituzioni a essi preposti (in particolare servizi sanitari e sociali). Il concetto di 'rete sociale', soprattutto per le sue valenze funzionali (ottimizzazione non solo delle *performance* individuali, ma anche collettive e istituzionali) si amplia e nel suo computo (diversamente 'misurato') entrano le reti associative e le relazioni comunitarie. La rete sociale diventa la base strutturale che produce e/o veicola 'capitale sociale' nelle sue diverse forme (primario – reti amicali, parentali e comunitarie – secondario – reti associative – e istituzionale – fiducia nelle istituzioni). Tale allargamento semantico trova una sua validazione teorico-empirica nei lavori di vari studiosi a livello internazionale e nazionale (Lin, Erickson 2008). Come tendenza generale, gli studi sui *personal network* e sulle relazioni comunitarie tendono a convergere, sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista delle metodologie di indagine utilizzate sullo studio del capitale sociale. L'approfondimento del tema del capitale sociale si coniuga con la metodologia della *network analysis* (Tronca 2013).

Molteplici sono state le indagini empiriche condotte, con una specifica attenzione alla rilevazione di dati di tipo relazionale (*network* ego-centrati), che hanno consentito di mettere in evidenza la significativa differenziazione della dotazione di capitale sociale (primario e secondario) in base al sesso, all'età, alla classe sociale e alla zona di residenza degli intervistati. Si conferma che il capitale sociale, esattamente come il capitale economico e umano, non si distribuisce casualmente tra la popolazione: segue per molti aspetti le stesse linee sulle quali si muovono le disuguaglianze sociali (Donati e Tronca 2008).

Paradigma di rete, *network analysis* e sociologia relazionale

Randall Collins, nel suo manuale di sociologia, inseriva la *network analysis* tra gli approcci conoscitivi *meso* (approccio che assume come oggetto di studio le relazioni interpersonali e di gruppo) e la definiva come una tecnica in cerca di una teoria. In realtà, nei decenni passati, tutti gli studi che sono stati condotti sulla *network analysis* hanno dimostrato che la teoria è stata 'trovata'.

Se per paradigma si intende un modo peculiare di fare scienza, condivisa da una specifica comunità di studiosi che hanno sviluppato anche peculiari (e innovativi) strumenti di rilevazione e trattamento dei dati, si può senza dubbio sostenere che la *network analysis* trova una sua collocazione teorica ed empirica nel paradigma di rete. Non abbiamo assistito a un salto di paradigma nell'ambito delle scienze sociali, in quanto si continua a produrre ricerche significative sulla falsariga del manuale di SPSS, come sosteneva Wellman (2007). Le unità di rilevazione, nella maggior parte delle ricerche, sono individui, la cui variabilità è colta attraverso *item* che altro non sono che caratteristiche (empiricamente rilevabili) riferite all'individuo (sesso, età, opinioni, comportamenti, valori ecc.). Su questo metodo di ricerca si è accumulato un patrimonio di conoscenze quasi centenarie, che nessuno può o vuole scalzare. Il paradigma di rete fa ricerca da un'altra prospettiva: guarda alle reti e non agli individui e per fare questo utilizza metodologie specifiche. Se è necessario trovare una collocazione epistemologica di ordine superiore rispetto al paradigma, il riferimento va all'approccio relazionale, alla sociologia relazionale.

L'approccio relazionale, messo a punto in Italia, in tutta la sua complessità da Pierpaolo Donati, trova un riscontro anche in ambiente americano e anglosassone (Crossley 2011). Nella sua introduzione al libro *Towards Relational Sociology*, Nick Crossley (2011) apre con quattro brevi citazioni (di

Simmel, Durkheim, Marx e Mead): le prime tre definiscono la società come somma di interazioni e di relazioni sociali, mentre l'ultima sottolinea il carattere relazionale della nostra esistenza (come consapevolezza del sé). Qual è l'unità di analisi propria della sociologia, si chiede Crossley? Rispetto alle due risposte classiche – gli atomisti che riducono il mondo sociale agli attori che lo compongono e gli olisti che parlano della società come di un tutto più grande della somma delle diverse parti individuali che lo compongono, un tutto che esprime leggi, una logica e un *telos* indipendente da quelli degli attori sociali – Crossley propone un'alternativa. «*The argument of this book is that both alternatives are equally problematic but that there is a third, much preferable option. The most appropriate analytic unit for the scientific study of social life is the network of social relations and interactions between actors (both human and corporate)*» (Crossley, 2011: 1). Tale prospettiva si inserisce nel nuovo approccio relazionale, che non si pone come mediazione o ponte tra *macro* e *micro*, ma come nuova prospettiva per la quale spiegazione e comprensione sia dei comportamenti individuali che dei fenomeni collettivi non possono prescindere da una analisi delle concrete strutture (reticoli sociali) al cui interno soggetti collettivi e individuali si muovono (Di Nicola 2015).

Paola Di Nicola

Riferimenti bibliografici

- Barnes J. A. (1972), *Social Networks*, Addison-Wesley, Reading, Mass.
- Borgatti S.P., Everett M.G., Johnson J. C. (2013), *Analyzing Social Networks*, Sage, London.
- Burt R.S. (2000), "The Network Structure of Social Capital", in Sutton R.I. e Staw B.M. (eds.), *Research in Organizational Behavior*, JAI Press, Greenwich, CT, pp. 345-423.
- Crossley N. (2011), *Towards Relational Sociology*, Routledge, New York.
- Donati P. (1991), *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano.
- Donati P., Tronca L. (2008), *Il capitale sociale degli italiani*, FrancoAngeli, Milano.
- Lin N., Erickson B.H. (2008) (Eds.), *Social Capital. An International Research Program*, Oxford University Press, Oxford.
- Mitchell J.C. (1969) (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester University Press, Manchester.
- Prell C. (2012), *Social Network Analysis. History, theory & methodology*, Sage, London.
- Tronca L. (2013), *Sociologia relazionale e social network analysis. Analisi del le strutture sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- Wellman B. (2007), *The Network is Personal: Introduction to a Special Issue of Social Networks*, «Social Networks», 29, 3, pp. 349-356.

Scambio e reciprocità

Scambio e reciprocità, per ciò che contengono nella dinamica del proprio dispiegarsi, costituiscono uno dei processi più rilevanti nel quadro di una teoria sociologica della persona. Cercheremo qui di mettere in evidenza, attraverso un excursus su come la sociologia abbia, nella sua storia, affrontato e spiegato questo tema, quale sia l'approccio che più si avvicina alla prospettiva che informa il presente dizionario.

Il tema nasce già con i padri della sociologia. Esso travalica l'ambito delle scienze sociologiche, per occupare anche quello dell'antropologia, dell'economia e del diritto.

Le radici del concetto provengono dalla filosofia. Quest'ultima si è interrogata sul problema del «dato», laddove con questo termine va inteso non solo un qualcosa di «stante» a sé, così come si rivela ma, altresì, qualcosa che, appunto, viene «dato» da qualcuno a qualcun altro. Sicché, si potrebbe riassumere il contenuto delle scuole filosofiche che si sono occupate di questo problema, con la nota frase «Nulla c'è che non sia dato». «Dato» come elemento dotato di essenza/sostanza, e «dato» come elemento scambiato da qualcuno o qualcosa con qualcun altro o qualcos'altro. La dimensione dello scambio e quella della sostanza, come si vede, non sono dunque dei concetti così facilmente separabili e distinguibili sotto un profilo filosofico.

Nell'ambito delle scienze sociali si deve a Karl Marx la prima sistematizzazione del concetto di scambio. La sua concezione delle dinamiche umane pone lo scambio al centro della spiegazione dell'ordine e del potere sociale ed economico prima ancora che di quello politico. Sulla scia della metafora hegeliana del servo e padrone, lo scambio si fonda qui su forme di dominio. La dimensione economica individua forme di potere e di dominio che determinano, per come vengono a strutturarsi e a combinarsi storicamente (modi di produzione), anche la cornice entro la quale si definiscono tutte le altre

sfere del vivere associato. Lo scambio di merci costituisce quindi solo l'elemento finale di tutto il processo: alla base vi sono forme di scambio coatto di forza lavoro, per lo meno a partire dall'affacciarsi delle civiltà storiche. Solo al termine di un processo che vede i detentori dei mezzi di produzione e i prestatori di forza lavoro al centro del meccanismo che spiega il riprodursi del modo di produzione (detentori e prestatori che possono cambiare a seconda dei modi di produzione, per esempio proprietari e schiavi nelle civiltà antiche, signori e servi della gleba nel feudalesimo, capitalisti e proletari nella società borghese capitalistica), si arriva allo scambio dei beni. Quest'ultimo costituisce tuttavia la condizione, ancorché finale, di esistenza e di sussistenza dell'uomo.

Vero è che Marx pone lo scambio entro una dimensione che, pur fondata sul dominio, avviene comunque in condizioni di pace, o meglio di non guerra (a meno di non trovarsi in periodi di rivoluzione nei quali la violenza fa da «levatrice» alla storia, cioè permette a nuovi rapporti di produzione di inquadrare le forze produttive entro nuove forme, più consone e rispondenti a nuovi rapporti di forza emersi storicamente; oppure in periodi che impongono una espansione territoriale ai paesi produttori per assoggettare altri paesi ai fini del processo produttivo).

Marx, insomma, non concepisce lo scambio violento in quanto tale, in quanto cioè giustificantesi di per sé stesso, sotto forma di rapporti militari, di guerra, finanche di guerra permanente. Per lui lo scambio avviene sotto una cornice socio-economica stabile, consolidata e, in ultima, pacifica perché tacitamente o esplicitamente, volontariamente od obbligatoriamente, accettata da tutti.

Sarà questo, invece, un punto sul quale la sociologia di Herbert Spencer, quasi coetaneo di Marx, insisterà per chiarire che le società umane possono fondarsi su due forme di scambio: lo scambio violento (società militari) e lo scambio pacifico (società industriali). Alle prime corrisponde un tipo di organizzazione, alle seconde un altro. Concetto, questo, che era già a suo tempo stato teorizzato dall'economista francese Frédéric Bastiat, che sintetizzò nella seguente frase: «In quei confini sui quali non possono transitare le merci, prima o poi transiteranno i cannoni», e che verrà suggellato successivamente dalle parole di Max Weber: «Il δῆμος attico – e non soltanto esso – viveva economicamente della guerra, che gli apportava uno stipendio e, in caso di vittoria, anche tributi delle città sottomesse, che venivano di fatto distribuiti dai cittadini di pieno diritto» (Weber, 1999: 21) Naturalmente, tra i due estremi della società militare e della società industriale possono poi collocarsi una infinita serie di modelli che si avvicinano ora più all'uno ora

più all'altro tipo, a seconda della mistura tra i due idealtipi presente in ciascuna di essi.

Se Marx e Spencer ebbero l'intuizione di legare il concetto di scambio, sino ad allora di esclusivo dominio dell'economia, anche a fattori di ordine sociale, essi, l'uno da posizioni socialiste, l'altro liberali, si mantennero comunque entrambi saldamente ancorati a una prospettiva che continuava a considerarlo sotto una lente prevalentemente materialistica ed economicistica. Sta dunque qui uno dei principali limiti delle teorie dello scambio di questi due autori ai fini di una spiegazione dello scambio stesso in termini di sociologia della persona, ponendo cioè al centro non solo dinamiche economiche ma, per esempio, anche altre forme di scambio come quelle fondate sugli affetti, sul dovere, sull'obbligazione morale, ecc.

Georg Simmel, diversamente, non predilige aprioristicamente una prospettiva materiale, ma neppure, va detto, una puramente spirituale o ideale. Con il concetto di *Wechselwirkung* («interazione», «reciprocità»; meglio ancora: «azione reciproca») egli rivoluziona l'accezione di scambio sino ad allora sociologicamente consolidate. Di più: è possibile affermare che egli costruisce gran parte della sua teoria sociologica attorno ai concetti di scambio e di reciprocità, da lui riformulati alla luce della prospettiva neokantiana otto-novecentesca, della quale fu uno dei più illustri esponenti.

Attraverso i concetti di interno/esterno e di concordia discorde (vedi appresso), Simmel (1998) concepisce lo scambio innanzitutto come forma di vita. Tale forma può mutare nel tempo, anzi muta necessariamente a seconda delle diverse istituzioni (materiali o immateriali) attraverso le quali lo scambio si rende possibile (per esempio, una lingua è una istituzione attraverso la quale avviene lo scambio di significati; la lingua muta la sua forma nel tempo a seconda delle esigenze e delle innovazioni apportate dal corso delle cose e degli eventi).

Nello scambio con l'altro, con l'alterità, noi ci estraniamo da qualcosa di proprio per appropriarci di qualcosa di estraneo (interno/esterno: Simmel, in questo, ripropone dunque anche un classico concetto hegeliano). Questa tensione verso l'esterno da parte del soggetto, e al contempo la sua incoercibile resistenza a entrare «tutto e completamente» in società, costituiscono la dinamica fondamentale che permette lo scambio. E non solo lo scambio ma, come precisa Simmel, anche il conflitto, altra essenziale condizione umana e sociale. Sicché, scambio e conflitto vengono a definire quella eterna condizione di concordia discorde che caratterizza lo stare in società da parte degli uomini.

Pochi anni dopo la pubblicazione dell'opera di Simmel (1908), un'altra importante tappa nello studio dello scambio nelle scienze sociali fu segnata

dall'antropologo Bronislaw Malinowsky, con la pubblicazione di *Argonauti del Pacifico occidentale*. Si trattava del resoconto di un lungo periodo di studio delle tribù presenti nell'arcipelago delle isole Trobriand. Con la spiegazione del *Kula Ring*, costume affermato e vero e proprio mezzo di scambio tra quelle popolazioni, Malinowsky dimostrò come lo scambio possa assumere forme e modalità diverse a seconda della cultura nella quale viene praticato. Lo scambio avviene infatti, presso i trobriandesi, sotto forma di dono, che viene ovviamente effettuato attraverso l'obbligo morale della reciprocità. Tale sistema crea quindi una vera e propria economia, ma non solo. Lo scambio e il dono sono tali in quanto veicolatori di tanti altri tipi di contenuti non economici, a cominciare dalla condivisione e comunione di riti religiosi.

L'anno dopo la pubblicazione dell'opera di Malinowsky (1922), Marcel Mauss, nipote di Émile Durkheim del quale fu uno dei più illustri allievi, dava alle stampe il *Saggio sul dono*. Anche in Mauss il concetto di reciprocità è decisivo, in quanto grazie a esso l'antropologo e sociologo francese spiega quello che egli definisce il «fatto sociale totale». Dare, ricevere, ricambiare si configura cioè come un processo che può investire in alcuni casi non solo la sfera affettiva e morale ma anche tutte le altre sfere del vivere associato, come quelle economica e politica (come nel caso del *potlach* in alcune comunità tribali nordamericane). «Essi [i fatti sociali, N.d.A.] mettono in moto in certi casi la totalità della società e delle sue istituzioni».

Secondo Karl Polanyi (1968), a seconda delle diverse epoche storiche che hanno attraversato la storia umana è possibile individuare un principio-guida dell'integrazione sociale, principio che rimanda sempre, seppure entro forme e istituzioni mutevoli, a una qualche forma di scambio. Avremo quindi il principio della reciprocità che prevale nelle economie primitive, nelle quali i beni vengono scambiati aspettandosi in cambio altri tipi di beni; il principio della redistribuzione, che prevale nelle civiltà antiche, prevede che i beni vengano allocati da un'autorità centrale che disponga e determini le modalità delle prestazioni lavorative; infine il principio dello scambio di mercato, che si afferma in pianta stabile, per lo meno in occidente, a partire dall'età moderna, che implica la presenza di mercati all'interno di quali i prezzi siano determinati dallo stesso scambio, nella dinamica tipica della domanda e dell'offerta.

Torniamo dunque, con Polanyi, a rappresentazioni e spiegazioni economicistiche dello scambio, che, sebbene apprezzabili sotto un profilo di analisi macro-sociologica, tendono tuttavia a presentare i difetti delle spiegazioni positivistiche già a suo tempo fornite da Marx e da Spencer, delle quali si sono messi in luce i limiti intrinseci. Non contemplanò cioè quelle categorie che Achille Ardigò illustrò nella sua opera *Crisi di Governabilità e mondi*

vitali, laddove spiegò e dimostrò quanto, anche parlando di Welfare State, sia imprescindibile il riferimento alla dimensione della società civile, dei movimenti, dell'associazionismo, della famiglia. Tutti ambiti nei quali la dimensione dello scambio trova fondamento anche in ambiti non direttamente ricollegabili alla mera sfera economica.

George Homans e Peter Blau introducono invece una prospettiva individualistica, o quantomeno razionalista-utilitaristica nel concetto di scambio. Se le precedenti teorie dello scambio, prima tra tutte quella di origine durkheimiana, con Mauss e Levy Strauss, sostenevano la natura simbolica dello scambio, o comunque, lo si è visto con lo stesso Simmel, la natura sovra-individuale della sua dinamica, i due sociologi americani introdussero rilevanti elementi esplicativi nella dinamica dello scambio che sino ad allora erano rimasti oscuri alla conoscenza sociologica. Non a caso essi si ricollegano alla psicologia comportamentista. Homans, in particolare, sostiene che, a livello micro, sociologia e psicologia non differiscono riguardo ai contenuti evidenziabili e spiegabili del comportamento umano. Quando due o più individui interagiscono tra loro – egli sostiene – essi ottengono forme di ricompense (non solo economiche ma di ogni altro tipo) che hanno la potenzialità di spingere tali individui a ripetere quel tipo di interazione o anche a sperimentarne altre, e a stabilire norme comuni e, in ultima, una «cultura» comune.

L'approccio di Homans e Blau ha ricevuto diverse critiche, proprio per la eccessiva prospettiva individualistica attraverso la quale viene collocata la spiegazione del fondamento dello scambio.

Venendo infine agli ultimi decenni del XX secolo e agli inizi del XXI, va menzionata la teoria di Niklas Luhmann. Il concetto di «media della comunicazione», che Luhmann deriva da quello parsoniano di «media di interscambio», sviluppandolo ulteriormente, contempla la presenza del denaro, del potere, dell'affetto e della verità come mezzi che, venendo scambiati, permettono il funzionamento generale di tutto il sistema sociale, oltre che il legame micro-macro.

Infine, la teoria relazionale di Pierpaolo Donati pone, nell'ambito di un modello più ampio di teoria sociale, la questione dello scambio sotto un'ottica del tutto originale, per la quale esso si configura non più nel quadro classico di due unità che, ciascuna rimanendo nel suo spazio, scambia un qualcosa che passa dall'una all'altra e/o viceversa, ma, spiega Donati, come risultato di un flusso non riconducibile a un unico atto, ma a una dimensione a sé stante, conseguenza di una relazione tra due o più soggetti definita in sé stessa, in quanto tale.

Per le conclusioni cui giunge, indipendentemente dalle sue premesse filosofiche, la sociologia simmeliana dello scambio e della reciprocità è quella

che, rispetto alle altre qui passate in rassegna, più si avvicina, a nostro avviso, all'idea e al concetto di persona come categoria sociologica. La teoria simmeliana contiene infatti un'idea e una spiegazione dello scambio nella quale possiamo ritrovare pienamente tutti gli attributi della persona intesa come categoria sociologica, e cioè la irriducibilità di questa alla sola società (unicità della persona), la sua relazionalità, la sua concretezza e la sua storicità.

Per questi motivi, la prospettiva di metodo proposta dalla sociologia per la persona non può che trovarsi di fronte a grandi potenzialità nello studio dello scambio e della reciprocità, intesi questi sia come fenomeno in quanto tale, sia come processo analizzato diacronicamente. Si pensi, per non fare che degli esempi, alla questione del cambiamento delle forme e delle modalità di scambio e di relazione tra le persone a seguito della rivoluzione digitale. O anche ai nuovi gruppi di scambio e di acquisto solidale, che si stanno affermando con sempre maggiore efficacia nei contesti delle grandi e medie città, sia come forma di mutualismo, sia come volontariato sociale con finalità solidaristiche verso i più bisognosi. O ancora, alle tante, diverse ed emergenti forme di condivisione e di costruzione sociale e di scambio di conoscenza e di conoscenze, o, infine, alla prospettiva dello studio dei beni comuni, altro terreno nel quale il XXI secolo sta già da tempo sperimentando nuove forme di iniziativa e di creatività sociale.

Andrea Millefiorini

Riferimenti bibliografici

- Archer M. (2007), *Essere umani*, Marietti, Genova-Milano.
Cesareo V. (2017), *Welfare responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
Malinowsky B. (2011), *Argonauti del pacifico occidentale* (1922), Bollati Boringhieri, Torino.
Mauss M. (2002), *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino.
Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

Socializzazione

Secondo una definizione contemporanea, che rispecchia la visione storica della tradizione sociologica, la socializzazione consiste nel «processo attraverso il quale gli individui interiorizzano i valori, le credenze e le norme di una società e imparano a operare come suoi membri» (Calhoun 2002, 447).

La teoria che tematizza questo processo rappresenta il principale strumento che la sociologia ha elaborato per analizzare la connessione tra l'umano e il sociale. Di conseguenza, le tensioni e i cambiamenti di paradigma che hanno attraversato tale teoria coinvolgono direttamente l'idea di persona.

La teoria della socializzazione nasce sotto il segno di una «costrizione originaria»: presuppone, cioè, che il punto di partenza della genesi del soggetto umano sia costituito da condizionamenti sociali che «penetrano» in esso, facendo della costrizione il fattore essenziale della personalità. La sociologia del Novecento, con la scuola struttural-funzionalista in posizione centrale, ha identificato la socializzazione con un meccanismo volto a garantire la continuità intergenerazionale e la riproduzione della cultura. L'esito previsto del processo è la conformità della generazione più giovane a ruoli, norme, valori e idee di quella precedente (Parsons e Bales 1974). L'enfasi cade sul controllo d'impulsi ed energie e il concetto di *interiorizzazione* è il meccanismo di mediazione cruciale.

Nel mondo parsonsiano, in cui si poteva pensare che esistesse un sistema centrale di valori, lo sviluppo di personalità adulte «sane» e integrate è stato inteso come risultato di un percorso complesso attraverso varie agenzie di socializzazione, organizzate attorno a un modello normativo relativamente coerente. Tale percorso conduce all'emergere di «personalità normali», adatte a operare come buoni cittadini e buoni lavoratori nelle società moderne, liberal-democratiche, di stampo occidentale. La teorizzazione di Pierre Bourdieu, benché sia stata spesso contrapposta alla precedente in virtù

della sua impostazione «critica» rispetto ai meccanismi che riproducono diseguaglianze e stratificazione sociale, pensa i processi di socializzazione in modo sostanzialmente analogo, essendo centrata sui fattori condizionanti e sull'interiorizzazione (Bourdieu e Passeron 2006).

L'evoluzione endogena della scienza sociale e il cambiamento della società hanno «disordinato» questo quadro di riferimento. Anzitutto, la società globale ha subito mutamenti profondi, con l'emergere di forme e dinamiche caratterizzate da elevata complessità, dalla volatilità di strutture e istituzioni, dalla continua moltiplicazione e ricombinazione delle possibilità di azione ed esperienza, dall'accelerazione dei processi sociali e da una crescente saturazione spaziale e comunicativa. Un'ampia letteratura fa corrispondere a questa costellazione societaria personalità ansiose, incerte e sempre meno capaci di assumere impegni di lungo periodo, di stringere legami e serbare lealtà durevoli (Bauman 2002; Giddens 2001). In ogni caso, si manifesta un significativo declino della capacità d'integrazione da parte delle agenzie di socializzazione tradizionali. Più in generale, la teoria sociologica ha registrato una crisi della *co-evoluzione* tra i sistemi sociali e le persone che li abitano, indicando una crescente *divergenza* tra l'umano e il sociale (Luhmann 1990), e quindi la necessità di nuove forme di mediazione tra essi.

È nel contesto di queste trasformazioni – che rimettono radicalmente in questione sia i processi socializzativi, sia le teorie a essi dedicate – che viene ripensato il possibile nesso tra l'umano e il sociale. È noto che la grande sintesi parsonsiana è stata criticata come espressione di una visione «ipersocializzata» della persona (Wrong 1999), in cui struttura sociale e cultura *determinano* le strutture di coscienza e la personalità umana. Le successive teorizzazioni sociologiche e psicologico-sociali si svolgono lungo tre linee principali: a) La critica della «personalità autoritaria», trasposta nel campo delle relazioni familiari, produce una sorta di teoria «democratica» della «buona genitorialità» (Maccoby 2007); b) La rinnovata rilevanza di Piaget e la rilettura di Mead hanno portato a riconsiderare le condizioni della costruzione di una volontà democratica e razionale; c) L'idea d'individualizzazione e deistituzionalizzazione del corso di vita ha prodotto un corpus di ricerca centrato sulle traiettorie biografiche, che sottolinea la *agency* e la libertà di scelta individuale nel muoversi attraverso i condizionamenti strutturali e culturali (Beck e Beck, Gernsheim 2002).

I punti chiave di queste linee di ricerca si possono riassumere come segue: 1) La socializzazione non comporta causalità lineare, ma dev'essere pensata come un processo di apprendimento in cui tutti i soggetti giocano un ruolo attivo. L'*agency* di bambini e giovani è qui al centro della teoria, sottolineando un diverso equilibrio di potere e influenza nelle relazioni familiari

rispetto ai modelli «tradizionali» (Corsaro 2020). 2) I punti di riferimento non sono soltanto le persone, ma l'interazione dei bambini con il proprio ambiente, che include simboli e oggetti materiali.

Insomma, la socializzazione ha luogo nello scambio interattivo e sensato degli individui con il loro ambiente, concepito come uno spazio e strutturato attorno a oggetti materiali, culturali e sociali.

Le differenze tra le due stagioni teoriche sono evidenti, proprio in quanto nella seconda il soggetto umano e la sua *agency* vengono in primo piano. Il rifiuto dell'idea funzionalistica di socializzazione come adattamento alle norme valide in una società o gruppo sociale e la tesi per cui il processo socializzativo genera-e-implica un potenziale di *agency* che trascende gli assetti sociali dati sono ormai luoghi comuni.

Le scienze sociali hanno dunque reagito al cambiamento delle condizioni socioculturali soprattutto prendendo le distanze dal socio-centrismo. Pur mantenendo l'*insight* fondamentale di qualunque teoria della socializzazione, cioè il *condizionamento* delle strutture della coscienza individuale da parte di culture e strutture sociali, l'enfasi cade sempre più su *agency* e libertà personale, rifiutando le visioni sociologistiche. Al tempo stesso, ciò comporta la decisione teorica – dalla forte valenza antropologica – di respingere vincolo e interdizione come nuclei generativi della cultura.

Tuttavia, il quadro concettuale ha perso complessità e le tematizzazioni recenti tendono a rimanere più sul piano storico-empirico che sistematico. Il nocciolo del problema consiste nel fatto che l'agire della persona entro i processi socializzativi non è esplorato adeguatamente nei suoi elementi costitutivi o nelle sue componenti relazionali. In che cosa consiste realmente? Come emerge, e come interagisce con i fattori condizionanti, culturali e strutturali? Una maggiore precisione concettuale è importante, poiché il contesto socio-culturale contemporaneo comporta almeno due sfide specifiche: anzitutto, le tecnologie informative-comunicative e la crisi degli ambienti socializzativi moderni rischiano di accrescere la frammentazione sociale e culturale, la polarizzazione dei conflitti e la perdita delle capacità di confronto con la realtà. Inoltre, le visioni naturalistiche della persona, in chiave neurobiologica, collidono con l'esperienza in prima persona, che porta a credere nell'irriducibilità della propria coscienza personale. Con tutto ciò, l'idea di *agency* responsabile – che si esprime nella capacità di riflettere prendendo le distanze dalle situazioni e di deliberare in merito ai beni in gioco, poiché nessuna ragione agisce sulla coscienza allo stesso modo di una causa naturale – rischia di essere ridotta a un gioco linguistico. Il rischio è che questi mutamenti giungano a trasformare le strutture della coscienza e del carattere, riordinando gli stessi impulsi e inibizioni fondamentali. L'intera auto-comprensione della

persona umana, fin nelle sue caratteristiche profonde e nelle sue strutture emozionali e percettive, può esserne modificata.

In questo contesto, tra le innovazioni teoriche più significative che la sociologia abbia prodotto va menzionata la visione della socializzazione come *riflessività relazionale*, come emerge dal contributo di Margaret Archer (2007). Esso parte dalla considerazione della condizione umana fondamentale, che consiste essenzialmente nel trovarsi in relazione con il mondo nelle sue dimensioni naturale, pratica e sociale. Tale relazione ha una specifica forma: è una *relation of concern*, cioè una relazione *costituita* dalla inevitabile *premura* umana per il mondo – nel duplice senso di ciò che «preme» (urge, preoccupa) e che al tempo stesso «sta a cuore»; ciò a cui si vuole dedicare sé stessi. Il modo in cui il mondo è strutturato, dunque, incontra l'essere umano e l'interazione si basa sulle proprietà emergenti di entrambi. Da un lato c'è il contesto in cui l'umano è collocato. Questo diventa però realmente vincolante, costrittivo o abilitante soltanto nell'incontro con le emozioni, le premure e le progettualità esistenziali delle persone. Al tempo stesso, le proprietà e i poteri delle persone emergono pienamente, sulla base di potenzialità proprie della specie, soltanto nella relazione con il mondo, sociale e non.

La teoria della socializzazione, dunque, propone oggi l'idea, da esplorare nella sua complessità, secondo cui *all'inizio* non c'è essenzialmente un'interdizione o un vincolo sociale, né soltanto l'esigenza ansiogena di ridurre la complessità, né una libera *agency* precostituita. C'è una relazione che preme-coinvolge, per cui il sociale è limite e oggetto di attaccamento, condizionamento del Sé e orizzonte della sua realizzazione. È in questa relazione e grazie alla riflessività così concepita che la persona umana viene valorizzata nelle sue capacità di selezionare esperienze, azioni e corsi di vita possibili, e in tal modo dare forma alla propria vita.

Andrea Maccarini

Riferimenti bibliografici

- Archer M.S. (2007). *Making Our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London.
- Bourdieu P., Passeron J.-C. (2006), *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi d'insegnamento*, Guaraldi, Rimini.

- Calhoun C. (2002) (ed.), *Dictionary of the social sciences*, Oxford University Press, Oxford.
- Corsaro W.A. (2020), *Sociologia dell'infanzia*, FrancoAngeli, Milano.
- Giddens A. (2001), *Identità e società moderna*, Ipermedium Libri, Capua.
- Luhmann N. (1990), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna.
- Maccoby E.E. (2007), *Historical Overview of Socialization Research and Theory*.
In J.E. Grusec, P.D. Hastings (eds.), *Handbook of socialization. Theory and Research*, The Guildford Press, New York and London, pp. 13-41.
- Parsons T., Bales R. (1974), *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano.
- Wrong D. (1999), *The Oversocialized Conception of Man*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ and London.

Soggettività e persona

Per quanto riguarda il concetto di soggettività, in rapporto con il tema della persona, va considerato con particolare attenzione il pensiero di Margaret Archer. Sono numerosi gli elementi che fanno dell'opera di questa studiosa una sfida intellettuale affascinante, nella consapevolezza che la sua piena comprensione richiede il necessario riferimento agli altri aspetti della costruzione teorica archeriana, dal momento che questa stessa antropologia non nasce «autonomamente» ma come parte di una complessiva operazione di innovazione teorica che secondo l'autrice si rende necessaria per superare le principali impasse che il sapere sociologico si trascina fin dalle sue origini.

Secondo l'autrice una teoria sociologica, in prima istanza, non può contraddire ciò che l'esperienza sociale rivela con immediatezza ai suoi protagonisti, vale a dire la radicale ambivalenza di cui si tinge il nostro appartenere alla società (Archer, 1997). Il radicamento all'interno della sfera sociale si annuncia al soggetto nella percezione dell'inestricabile mix di «vincoli e facilitazioni» (Archer, 2006) in cui la sua vita è avvolta; entrambi sono messaggeri di una «datità» che ci si fa incontro mentre tentiamo di «farci strada nel mondo» (*op. cit.*; Archer, 2009), limitando il campo delle nostre possibili azioni senza sopprimere tuttavia la nostra possibilità di una partecipazione attiva alla sfera sociale, dalla quale la nostra identità, lungi dall'essere annihilata, trova invece la possibilità della sua concreta autodeterminazione, sempre in divenire. L'ambivalenza dell'esperienza sociale annuncia, insomma, il carattere relativamente aperto della sfera sociale; tale apertura rappresenta anzi il *proprium* della sfera sociale rispetto a quella naturale e ne costituisce, dal punto di vista teoretico, il «carattere irritante» del sociale, vale a dire la sua indisponibilità a lasciarsi catturare dalle «ordinarie» categorie sociologiche, soprattutto in quanto impongono, concettualmente, l'adesione a un «paradigma» esclusivista dell'*aut-aut*, di contro a una più «dialet-

tica» visione in termini di *et-et* (Cesareo, Vaccarini, 2007), sia che si consideri la via strutturalista sia che ci si riferisca a quella sorta entro il paradigma dell'individualismo metodologico (Archer, 1997; Introiini, 2017). Di conseguenza, è la datità a sporgere sull'azione individuale, facendo di questa un mero «epifenomeno» della struttura sociale e comprimendo ogni «apertura». Per blindare l'oggettività, la via strutturalista introduce una sfera di realtà sui generis del tutto autonoma e reificata, perché ogni concessione alla partecipazione produttiva da parte dei soggetti sarebbe una minaccia all'ordine, con tutto ciò che a cascata ne consegue. Questa posizione, che sacrifica la libera e creativa capacità del soggetto di introdurre novità all'interno della sfera sociale in nome dell'analisi scientifica del sociale, è definita da Archer «conflazione verso il basso» perché il «tutto» sussume le parti, reificando così le strutture stesse. Allo stesso tempo, la posizione opposta, che l'autrice riconduce alla prospettiva dell'individualismo metodologico e che è anche definita in *Essere umani* come paradigma de «l'uomo della Modernità» compie l'errore opposto, salvo poi ricadere paradossalmente in un errore simile a quello della posizione ad esso antitetica. La prospettiva individualista, infatti, intende rendere ragione dell'apertura, ma per farlo compie il sacrificio inverso, originando una «conflazione verso l'alto». Qui il soggetto gode di ampi margini di autonomia e l'elemento strutturale altro non sarebbe che la conseguenza aggregata delle sue azioni. Secondo tale prospettiva, tuttavia, il totale depotenziamento della struttura – è questo l'elemento che viene qui ridotto a epifenomeno – sfocia nella sua controintuitiva incapacità di esercitare alcun effetto sull'agire soggettivo e in un'altrettanto contraddittoria visione dell'essere umano, così come delle sue facoltà e dei suoi poteri, come «puramente dati» a priori cioè innati e, in ultima istanza, imm modificabili. L'apriorità della struttura e l'intelligibilità che essa garantisce si traduce qui nell'apriorità di un soggetto «razionalmente strutturato», come se l'individuo si fosse ingoiato il «fatto sociale» (1997: 50-51).

Anche la Teoria della strutturazione sociale di Antony Giddens, che si è impegnato a conciliare la struttura e l'agency, si conclude in una terza tipologia di conflazione che l'autrice chiama «centrale». Secondo la ricostruzione archeriana, Giddens infatti riconosce il potere strutturante di una agency che mentre struttura è a sua volta «strutturata»; il problema è che, nel processo di strutturazione, vincoli strutturali e creatività soggettiva agiscono nel medesimo tempo – questo è l'elemento conflattivo – rendendo di fatto incomprensibile come un vincolo possa agire come tale nel momento stesso in cui, nella strutturazione, esso si offre al soggetto per poter essere rimodellato. Nella prospettiva archeriana il tempo gioca invece un ruolo essenziale nel processo che essa definisce «morfogenetico». Secondo Archer, infatti, i

soggetti hanno la capacità di operare trasformazioni e modificazioni nelle strutture sociali, ma a partire da una posizione situata rispetto alla quale l'elemento strutturale dato li precede e, precedendoli, pone ai soggetti stessi i vincoli alla luce dei quali solo alcune possibilità trasformative emergono come possibili. Non si tratta di determinismo sociale e/o culturale, ma del riconoscimento – fondamentale per Archer – che i poteri del soggetto, per quanto reali, non possono per questo disporre a loro piacimento della sfera sociale poiché qualcosa trascende sempre il loro orizzonte di possibilità.

L'emergenza delle strutture sociali

La scienza del «sociale aperto», il «pensiero della genesi», per essere possibili, richiedono di conciliare datità e produzione umana, mantenendo sia struttura sia agency ma senza cadere nella conflazione centrale. Occorre allora una differente ontologia del sociale. Il perno di questa ontologia «alternativa» è costituito dal concetto di emergenza, che Archer recupera e rielabora dal «realismo sociologico» di Roy Bashkar. Lo statuto emergenziale, in estrema sintesi, riesce a rendere ragione della peculiarità di ciò che, nella sfera sociale possiamo chiamare strutture; ne consente per così dire una concettualizzazione propriamente sociologica, svincolata da ogni retaggio «naturalistico». Parlare di strutture emergenti consente infatti di ammettere l'esistenza di una sfera sui generis ma ontologicamente «svuotata» da supporti essenzialisti. In quanto emergenti, le strutture occupano insomma una posizione intermedia tra il mero aggregato, che può sempre essere ridotto, e il sui generis essenzialista dello strutturalismo che non ammette modificabilità agenziali. Grazie al concetto di emergenza, Archer è in grado di riconoscere la genesi strutturale a partire dagli esseri umani, ma non già «direttamente» e immediatamente, ma come conseguenza – appunto emergente – del loro relazionarsi che peraltro è già in partenza mediato dalle posizioni che la struttura assegna ad essi. Di fatto più che dai singoli esseri umani, le strutture sono prodotte dalla loro relazione e in questo modo trascendono la totale disponibilità a ciascuno di essi singolarmente preso. È così che le sfere meta-soggettive – cioè struttura e cultura – in cui la nostra esperienza si svolge sono messe al riparo dalle derive reificanti strutturaliste: «Come la struttura, anche la cultura è un prodotto dell'uomo, ma anch'essa sfugge ai propri creatori per reagire su di essi» (*op. cit.*, p. 206-207).

L'incontro con i poteri strutturali è sempre, anche per il soggetto che ne è protagonista, una esperienza profondamente rivelatoria per esso perché è in quello stesso «momento» che egli scopre le «premure» che gli stanno più

a cuore e, con esse, il suo stesso statuto di essere «progettante» e quindi anche dotato di libertà, per quanto ovviamente non assoluta. In sintesi, proprietà e poteri di strutture e soggetti – «parti» e «persone» dell'organizzazione sociale nel linguaggio archeriano – sono entrambe dimensioni emergenti che si co-producono emergendo reciprocamente dalla loro relazione. Affermare che la causalità strutturale emerge non significa sostenere che essa sia posta dal soggetto ma solo riconoscere che tale potere, così come il suo carattere vincolante o abilitante, si manifesterà in maniere diverse su soggetti diversi in quanto connotati da progetti o «premure» proprie e specifiche. Come scrive l'autrice:

Non c'è alcuna proprietà strutturale o culturale emergente, in altre parole, che sia «vincolante» o facilitante *tout-court*. Prima di diventare fattori di vincolo o di facilitazione, le proprietà strutturali e culturali sono mediate dalla relazione con i singoli agenti sociali. Se il loro potere di causazione (in termini vincolanti o facilitanti) si realizzerà oppure no, e nei confronti di *chi*, dipenderà dalla natura della loro relazione con i progetti degli agenti sociali (Archer, 2003, p. 62).

Il fatto che, come appare alla stessa esperienza, il soggetto abbia la possibilità di rendersi conto di questa sua posizione ambivalente nei confronti della struttura, annuncia per Archer la capacità dello stesso soggetto di considerare all'interno della sua autocoscienza la dimensione sociale, potendone fornire così la «valutazione» dell'impatto che essa ha per la sua vita complessivamente considerata. Ciò significa che, strutturalmente, il soggetto possiede una identità più ampia di quella sociale, capace di farle spazio, di accoglierla in sé e di valutarla senza venirne per questo sussunto. Tale «più ampia» identità non può che essere, allora, quella personale. Per Archer si pone così la necessità di mostrare le condizioni di possibilità di questo «luogo più ampio» che permette al soggetto di assegnare il giusto posto e il giusto peso alla sua identità sociale.

La conversazione interiore

La riflessività soggettiva, che Archer chiama anche «conversazione interiore», può e deve affrontare le sfide più «mature» del soggetto. Un soggetto che ha scoperto di appartenere, in modi diversi a tre mondi differenti, segnatamente a quello naturale, quello della pratica e quello sociale. La differenza tra i mondi gli è stata segnalata dalla eterogeneità delle emozioni che il suo radicamento in essi ha generato e continua a generare. Allo stesso tempo, le

emozioni sono il più chiaro segnale della progettualità come modalità esistenziale del soggetto stesso perché, come afferma Archer, «vanno prima di noi incontro al futuro». Esse, in altri termini, rivelano non solo il radicamento multidimensionale – quindi anche pre-sociale – del nostro essere, ma ci rendono anche consapevoli del modo peculiare con cui apparteniamo a questi tre mondi/ordini: una appartenenza che non è mai pura spettatorialità ma partecipazione attiva, risposta a una interpellazione. Le emozioni, infatti, mostrano al sé il suo coinvolgimento, cioè il fatto che nel rapporto a tali sfere è in gioco – ovvero ne va, del – il suo stesso essere. Le emozioni, in altri termini, mostrano al soggetto le sue «premure» verso quei mondi e soprattutto lo chiamano a stabilire, nella sua conversazione interiore, una necessaria gerarchia tra queste stesse premure che, essendo di diversa natura, tendono a tirarlo ciascuna dalla sua parte. Ecco perché, di contro alla tesi dell'essere umano come «dono della società», secondo la quale «non vi è nulla nella mente che prima non sia stato nella conversazione» la Archer può arrivare a sostenere, dopo un approfondito excursus antropologico che l'ha portata a confrontarsi, tra gli altri, con la fenomenologia di Merleau-Ponty e con l'epistemologia genetica di Jean Piaget, che «nella mente si è riscontrato molto che deriva dalle nostre relazioni naturali e pratiche piuttosto che solo dalle nostre relazioni discorsive» (2007, p. 360). Dunque non solo il soggetto è abitato da dimensioni altre dalla socialità (leggasi pre-sociali), ma ad esso si presenta anche l'inevitabile compito di dare alle sue eterogenee premure un ordine per stabilire, come afferma l'autrice, che tipo di persona esso voglia essere. Proprio l'instabile gioco delle diverse premure all'interno del sé rende indispensabile la sua «conversazione interiore» con sé stesso come attività di esame, valutazione, armonizzazione tra esse, fino all'ottenimento di quell'equilibrio che – ancorché sempre provvisorio – consente di vivere consapevolmente la propria vita e definisce in modo attivo unico, originale l'identità di ognuno di noi. Così nel gioco delle premure, il sé si rivela come istanza ordinatrice superiore, ovvero autocoscienza, senza la quale tali premure non potrebbero nemmeno essere le sue premure. Infine, anche la riflessività che gli consente adesso di conversare con sé stesso del sociale viene da lontano, in quanto emerge dai poteri umani che si sono a loro volta già formati nelle sfere pre-sociali.

A ciò va aggiunto, per rispondere definitivamente alla prospettiva post-modernista secondo cui l'essere umano sarebbe un «dono della società», che tale istanza ordinatrice – che in definitiva è autocoscienza, ipseità, memoria, riflessività – si forma, per Archer, non già in virtù della sua partecipazione al mondo sociale, ma in primis a quello naturale e in particolar modo a quello della pratica. In tal senso l'autrice parla infatti del «primato della pratica». È

a questo livello che già si formerebbe, così come emerge dal confronto dell'autrice con la fenomenologia e l'epistemologia genetica, il «sé», già identità umana e base dell'identità personale. Sarà dalla dialettica tra questa e l'identità sociale che la prima, mediante il confronto con la seconda, potrà emergere e via via giungere alla sua progressiva maturazione diventando a tutti gli effetti identità personale matura e dispiegata, cioè quell'identità unica, singolare e irripetibile che caratterizza ciascun essere umano (2006, p. 215). Partecipare alla sfera sociale non significa quindi «omologarsi», assumendo passivamente i ruoli standard imposti dalla società; grazie a quella ulteriorità che la coscienza soggettiva porta con sé in virtù della sua appartenenza alle sfere pre-sociali della natura e della pratica, (il soggetto si accosta alla sfera sociale avendo in sé lo spazio per accoglierla, lasciarla circolare in interazione con le premure relative alle altre due sfere, assegnarle un posto nel suo progetto di vita. In questo modo, lungi dallo standardizzarsi, il soggetto ha la possibilità di imprimere il proprio marchio personale all'identità sociale. Questa in definitiva è la stessa identità personale matura: non un dono della società all'uomo, ma l'esito del processo mediante il quale è l'essere umano a fare dell'identità sociale l'occasione per far fluire la propria umanità all'interno del sociale stesso.

Fabio Introini

Riferimenti bibliografici

- Archer M. (1997), *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano.
Archer M. (2006), *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento.
Archer M. (2007), *Esseri umani. Il problema dell'agire*, Marietti, Genova.
Archer M. (2009), *Riflessività umana e percorsi di vita*, Erickson, Trento.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
Introini F. (2017), *Un mondo aperto. Itinerari nella sociologia della complessità*, FrancoAngeli, Milano.

Sostenibilità e giustizia sociale

Les trente glorieuses e le sue conseguenze sull'ambiente

La crisi del sistema ecologico rappresenta ormai l'aspetto di gran lunga più preoccupante di questo inizio di terzo millennio; se la crisi economica e le problematiche sociali sono in grado di innescare profondi conflitti sociali, l'accelerazione del cambiamento climatico, con tutte le sue conseguenze, ha la capacità di mettere in discussione il mantenimento della vita dell'uomo sulla terra. Per questo motivo la sociologia per la persona non può fare a meno di riflettere su come ristabilire un corretto equilibrio tra uomo e ambiente, leggendo in modo critico i processi sociali ed economici che hanno accompagnato l'era moderna e intervenendo nel dibattito teorico, e sempre di più anche in quello politico, a cui siamo chiamati per un futuro sostenibile.

Per capire come siamo arrivati a un passo dalla catastrofe ecologica, occorre partire da una rilettura dei *trente glorieuses* (Fourastié 1979), come è passato alla storia il lungo periodo di pace e prosperità seguito alla fine della seconda guerra mondiale e finito bruscamente alla metà degli anni Settanta. Questo periodo si è caratterizzato per alcune dinamiche singolari e per certi versi irripetibili. Dal punto di vista economico, sulla scia degli accordi di Bretton Woods del 1944 che disciplinarono il futuro panorama finanziario internazionale e grazie agli effetti del piano Marshall, si registrò una crescita economica mai conosciuta prima; la produzione industriale crebbe in modo esponenziale ridisegnandosi intorno a imprese di grandi dimensioni organizzate sulla base del modello taylorista-fordista. Dal punto di vista sociale prese forma il sistema di welfare, seppur seguendo strategie anche molto diverse tra i vari paesi occidentali. Ci furono notevoli cambiamenti anche sotto il profilo culturale e di costume, come nel caso dell'accesso ai consumi di massa, lo sviluppo del sistema dei media e il ruolo sempre più determinante della pubblicità: nasceva così l'uomo consumatore, vorace di beni spesso usa

e getta ma necessari a definire il proprio status e a ottenere riconoscimento sociale.

I processi appena descritti hanno tuttavia coinvolto solo una parte circoscritta del pianeta a discapito di tutto ciò e di tutti coloro che ne sono rimasti tagliati fuori e ne hanno invece pagato le conseguenze.

In primo luogo, occorre ricordare quei paesi che non facevano parte né del mondo capitalista né del mondo comunista e che furono definiti dall'allora presidente degli Stati Uniti Truman «paesi sottosviluppati». Non solo molti di questi paesi furono depredati delle loro risorse naturali, ma divennero anche un campo di battaglia politico e ideologico in nome dello sviluppo (Hettne 1990) e mentre l'occidente interveniva con la cooperazione internazionale per favorire lo sviluppo del terzo mondo, le disuguaglianze tra paesi ricchi e paesi poveri aumentarono a ritmi mai conosciuti prima.

Il secondo grande perdente dei trenta gloriosi è stato il pianeta terra e il suo ambiente naturale. Per alimentare la crescita e il modello di sviluppo occidentale non solo è stato esercitato uno sconsiderato prelievo di risorse non rinnovabili ma parallelamente sono state immessi inquinanti e rifiuti in quantità sproporzionata rispetto alla capacità di assorbimento da parte dell'ecosistema. A partire dall'invenzione della macchina a vapore abbiamo assistito a una alterazione degli equilibri complessivi del pianeta, come mostrano i dati sulla concentrazione di gas serra nell'atmosfera, così pericolosa perché in grado di alterare i valori compatibili con la vita umana. Il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen (2005) ha introdotto il concetto di «antropocene» per definire l'epoca geologica attuale, in cui l'ambiente terrestre, nell'insieme delle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, è fortemente condizionato su scala sia locale sia globale dagli effetti dell'azione umana, con particolare riferimento all'aumento delle concentrazioni di CO₂ e CH₄ nell'atmosfera.

Durante questi decenni, anche la sociologia non ha quasi mai posto attenzione ai temi ambientali. Tanto l'approccio funzionalista quanto quello marxista hanno lasciato il sistema naturale sullo sfondo, considerato alternativamente residuale o strumentale per garantire la stabilità del sistema sociale e come serbatoio delle risorse necessarie al miglioramento delle condizioni di vita.

Il paradigma della sostenibilità

La pubblicazione de *The limits of the growth* nel 1972 (Meadows et al. 1973) insieme alla prima grande crisi petrolifera del 1973 hanno segnato una

sorta di spartiacque tra una concezione del mondo segnata dall'idea dominante della crescita e dello sviluppo infinito e una percezione molto più incerta del futuro, caratterizzata dalla scarsità delle risorse, dalla crisi ecologica e dalla necessità di costruire un nuovo ordine di priorità.

Tuttavia, prima che riuscisse ad affermarsi un nuovo paradigma capace di rimettere al centro dell'attenzione la questione ambientale, ridefinendo il rapporto tra sistema sociale e sistema ecologico, le società occidentali si sono concesse un lusso ulteriore con la diffusione del modello neo-liberista. Il neo-liberismo, che si è affermato proprio a partire dalla fine degli anni Settanta, ha incarnato la negazione della persona, poiché antepone gli egoismi individuali e di alcuni gruppi dominanti al bene comune e allo stesso tempo è la negazione dell'ecosistema perché antepone il profitto alla salvaguardia dell'ambiente.

Mentre l'economia neoliberista, deregolamentata e autoreferenziale, ha ulteriormente aggravato la crisi ambientale, gli ultimi due decenni del Novecento si sono caratterizzati per l'affermazione del paradigma della sostenibilità. Questo paradigma ha saputo incarnare sia un nuovo modo di pensare sia un nuovo modo di agire affinché «i bisogni delle generazioni presenti siano soddisfatti senza compromettere le possibilità per le generazioni future di soddisfare i propri», in base alla più nota definizione di sviluppo sostenibile contenuta nel rapporto delle Nazioni Unite *Our common future* del 1987, conosciuto come Rapporto Brundtland.

Tra i fondamenti della sostenibilità troviamo anche la riflessione del filosofo Hans Jonas che prende le mosse dalla constatazione che lo smisurato successo avuto dalla tecnica nella «sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana» rischia, per eterogenesi dei fini, di diventare una potenziale minaccia per la vita umana stessa. Questa minaccia rende dunque necessario un pensiero capace di elaborare un nuovo modo di agire basato sul principio di responsabilità: «Agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» (Jonas 1990: 16).

Il risultato è un approccio multidimensionale che prende in considerazione sia la dimensione ambientale, sia quella economica, sia, infine, quella sociale e personale. In quest'ottica si esplicita che per garantire un futuro alle generazioni che verranno non è sufficiente affrontare la crisi ecologica, magari intervenendo attraverso le nuove tecnologie sui modi di produzione, ma è indispensabile fare i conti con il problema della disuguaglianza, della giustizia sociale e dell'impegno civile di ogni singolo cittadino.

Tuttavia, se il dibattito sui cambiamenti climatici e sulla crisi economica è riuscito ad accendere i riflettori sulla dimensione ambientale e su quella

economica, il tema della sostenibilità sociale ha avuto maggiori difficoltà a emergere nella sua specificità: la questione della disuguaglianza e dello smantellamento dei sistemi di welfare, infatti, non ha sollevato le stesse attenzioni e solo in anni più recenti hanno ricevuto le attenzioni dovute.

Ambiente, giustizia sociale e disuguaglianze

L'urgenza della crisi ambientale, con i molti allarmi sull'imminenza della catastrofe ecologica, non ha fatto vedere quanto in realtà sia strategica la dimensione sociale, intesa come capacità di garantire condizioni accettabili di benessere (in termini di sicurezza, salute, istruzione, democrazia, partecipazione, giustizia, ecc.) e una più equa redistribuzione delle risorse – non solo economiche – tra i diversi gruppi sociali. Tra le altre cose, è ormai evidente che le società dove più elevate sono le disuguaglianze e dove le ricchezze rimangono concentrate nelle mani di pochi sono anche quelle dove più elevate sono le disattenzioni verso l'ambiente, dove si inquina di più e si ricicla di meno (Wilkinson, Pickett 2009). Wolfgang Sachs ha sottolineato che è impossibile risolvere il problema dell'ambiente senza intervenire sulla questione della redistribuzione delle risorse e addirittura che «senza giustizia non esiste l'ecologia, se non una che è nemica della dignità umana» (Sachs 2003, p. 29).

La riflessione sul rapporto indissolubile tra ambiente e giustizia sociale è anche uno tra i pilastri dell'Enciclica di Papa Bergoglio *Laudato si'* dove si prospetta la necessità di una «ecologia integrale»: «Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura» (Papa Francesco 2105, p. 132).

Affrontare la questione della sostenibilità oggi significa quindi non solo affrontare il problema della scarsità delle risorse e ridefinire l'impatto dell'uomo sull'ambiente ma anche, e soprattutto, riuscire a fare i conti con i fenomeni di esclusione e di vulnerabilità sociale.

Qualche dato può aiutarci per comprendere l'entità del fenomeno. Secondo i dati contenuti nel *World inequality report* (Alvaredo et al. 2018) negli ultimi venti anni la disuguaglianza nel mondo è cresciuta praticamente ovunque, in modo particolare in Nord America, Cina, Russia e India; più moderata, invece, la crescita in Europa. In particolare, è peggiorata la situazione dell'Africa dove la mancanza di equità registrata nella distribuzione della ricchezza prodotta in numerosi paesi del continente sta generando una

miscela esplosiva insieme al forte aumento demografico (Milanovic 2017). Inoltre, contrariamente a quanto suggerisce il senso comune, questo aumento delle disuguaglianze non ha avuto inizio in coincidenza alla crisi scoppiata nel 2008 ma parte negli anni Settanta, seppur con modalità e dinamiche diversificate a livello globale. Tra il 1980 e il 2016 in Europa la porzione di ricchezza in mano all'1% più ricco della popolazione è aumentata dal 10 al 12%, mentre negli Stati Uniti si è passati dal 22 al 39%, soprattutto a causa delle considerevoli disparità negli Usa in materia di educazione, all'introduzione di una fiscalità sempre meno progressiva e alla privatizzazione del patrimonio dello Stato, in attuazione delle teorie economiche liberiste (*op. cit.*).

In ogni caso il problema della disuguaglianza non si esaurisce con la redistribuzione del reddito; anzi, la crescente disponibilità di dati individuali negli ultimi anni ha permesso di estendere il concetto di disuguaglianza a diversi ambiti del benessere non materiale, come lo stato di salute, l'istruzione, il genere. Da una prospettiva della sociologia per la persona significa riconoscere ancora una volta l'interdipendenza tra le traiettorie biografiche e le grandi trasformazioni ambientali, economiche e sociali.

Ciò che emerge è che non sempre i profili di disuguaglianza del reddito si sovrappongono a quelli di disuguaglianza nelle altre dimensioni del benessere (OECD 2017). Vale la pena sottolineare come in Italia l'Istat dal 2013 ha messo a punto uno strumento per misurare il «benessere equo e sostenibile» (BES) sotto il profilo ambientale, economico e sociale non solo con l'obiettivo di conoscere le diverse dinamiche sociali ma soprattutto per permettere l'adozione di politiche finalizzate a garantire la qualità della vita delle persone.

Fabio Berti

Riferimenti bibliografici

- Alvaredo F., Chancel L., Piketty T., Saez E., Zucman G. (2018) (eds), *World inequality report 2018*, in <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-full-report-english.pdf>.
- Crutzen P.J. (2005), *Benvenuti nell'antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano.
- Fourastié J. (1979), *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris.
- Jonas H. (1990a), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Beherens W.W. (1973), *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano.

- Milanovic B. (2017), *Ingiustizia globale. Migrazioni, disuguaglianze e il futuro della classe media*, Luiss University Press, Roma.
- Hettne B. (1990), *Development Theories and the Three Worlds*, Longman Development Studie, Harlow.
- Oecd (2017), *How's Life? 2017: Measuring Well-being*, Oecd Publishing, Paris, https://doi.org/10.1787/how_life-2017-en.
- Papa Francesco, *Laudato si'*. *Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- Sachs W. (2002), *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, Editori riuniti, Roma.
- Wilkinson R., Pickett K. (2009), *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli, Milano.

Spersonalizzazione

La spersonalizzazione nella sociologia moderna

Un tratto distintivo della sociologia per la persona è, come si è constatato (cfr. *supra*, Introduzione), l'irriducibilità e l'incompatibilità del suo concetto fondamentale – la persona – con i concetti fondamentali del paradigma olista e dell'individualismo metodologico – rispettivamente la società e l'individuo.

L'incompatibilità tra i detti fondamenti teorici dipende dal fatto che l'olismo quanto l'individualismo radicale hanno connotati spersonalizzanti: nel primo caso la persona è subordinata alla società, nel secondo caso la persona è un atomo scorporato da ogni relazione intersoggettiva (Cesareo, Vaccarini 2006). La spersonalizzazione olista rispecchia l'epoca del «capitalismo organizzato» e dell'organizzazione fordista del lavoro (Giddens 1990); la spersonalizzazione individualista rispecchia l'epoca contemporanea del capitalismo «flessibile» (Sennett 1999) e dell'organizzazione post-fordista del lavoro. Chiariamo il significato della spersonalizzazione che caratterizza i menzionati paradigmi sociologici.

Come prospetta Weber la spersonalizzazione è nel contempo un effetto generalizzato e un attributo primario della razionalizzazione, costitutiva della modernità. Al centro della società, al posto di Dio e del finalismo storico religioso, nella modernità si impone, in ogni ambito della vita pubblica e privata, l'attività razionale. La scomparsa di fondamenti unici e universali, a vantaggio di un'idea di razionalità imminente e strumentale ha operato in vari modi: da subito, nella modernità è stata una spinta liberatrice ed emancipatrice dai vincoli tradizionali, ma dopo ha progressivamente aumentato la distanza tra i «mondi vitali» e l'insieme delle istituzioni sociali che, sebbene limitanti, orientavano l'agire sociale (Habermas 1986). La secolarizzazione

e il disincanto moderno, nella società contemporanea hanno un'intensa accelerazione, favorendo l'esplosione di una razionalizzazione delle pratiche sociali e delle relazioni interpersonali. Da un lato, si afferma una concezione astratta dell'individuo, ciecamente fiducioso nella ragione, per cui l'uomo è solo ciò che fa, dall'altra un'idea di sistemi sociali funzionali e autoreferenziali fino alla rimozione di ogni orizzonte valoriale, che li trascenda.

Per precisare questo punto, occorre previamente distinguere tra *spersonalizzazione* e *impersonalità*. A tal proposito si consideri che tanto il funzionalismo e lo strutturalismo, quanto l'individualismo metodologico, rappresentano altrettante declinazioni della razionalità sociologica, in quanto impersonalità. Ora, è indiscutibile che l'impersonalità dell'agire sociale caratteristico della modernità presenti profili di progresso, quindi di promozione della persona: profili come l'universalismo, lo stile metodico della vita quotidiana, la capacità di pianificazione e di controllo sociali, lo sviluppo scientifico-tecnologico. Ma questa impersonalità ha due facce: quella della spersonalizzazione, appena accennata, e quella della spersonalizzazione: un fenomeno che la sociologia, ma anche la filosofia e la letteratura, nel corso degli ultimi due secoli hanno interpretato in modo ambiguo. Da un lato i fenomeni di spersonalizzazione sono stati correttamente valutati in modo critico e spiegati con categorie come: alienazione, standardizzazione, reificazione, serialità, oggettivazione, massificazione e soprattutto insignificanza esistenziale (fanno eco i weberiani «specialisti senza spirito e gaudenti senza cuore», *Etica protestante*). Dall'altro lato, la rinuncia a trarre tutte le conseguenze e implicazioni di una teoria sociologica della persona, intesa nella sua unicità, singolarità storica, rischia di togliere mordente teorico e coerenza ai correnti approcci di critica della società, in particolare della società occidentale, che sono basati sull'elemento della spersonalizzazione.

Forme radicali di spersonalizzazione

La spersonalizzazione, intesa come deriva teorica e pratica della razionalità-impersonalità che è l'asse portante della modernità, diventa radicale in alcune espressioni cruciali come il funzionalismo strutturale di Niklas Luhmann nell'ambito dell'approccio olistico e il neoliberalismo contemporaneo nell'ambito dell'approccio individualistico.

L'*homo sociologicus* di Luhmann. Richiamiamo che «l'*homo sociologicus* è qualificato da una carenza di soggettività e una carenza di significati-

vità esistenziale in quanto si caratterizza per l'agire conforme alle prescrizioni di ruolo, normativamente imposte dalla società, strutturata in modo gerarchizzato e connotata da una centralità simbolica, istituzionale e organizzativa» (Cesareo, Vaccarini, 2006, p.138). La tendenza, già presente nel modello organicista di Auguste Comte è di attribuire alla società una posizione di primato riguardo alla dimensione personale: è la persona a dover essere compresa a partire dai sistemi sociali (organicistici, evolutivisti, funzionali, strutturali) e non il sistema sociale a partire dalle relazioni di interdipendenza tra le persone. Questo presupposto epistemologico è strettamente correlato all'uso che la razionalità sociologica, soprattutto di matrice struttural-funzionalista, ha fatto del concetto di funzione.

Il termine funzione ha una molteplicità di significati, ma i più importanti sono quelli usati in biologia e nel linguaggio matematico. In biologia, una funzione indica l'attività necessaria per soddisfare un bisogno dell'organismo. Per sopravvivere le specie viventi per esempio hanno bisogno di riprodursi: l'attività sessuale è appunto la funzione che soddisfa questo bisogno. Nel linguaggio matematico essa rappresenta una relazione di interdipendenza che esiste tra due ordini di grandezza: quando una grandezza x varia al variare di un'altra grandezza y , si dice che x è funzione di y .

La razionalità sociologica ha derivato la propria categoria scientifica di funzione direttamente dalla biologia, ponendo in secondo piano nelle diverse forme assunte dal modello funzionalista, l'idea matematica di interdipendenza. Nelle *Regole del metodo sociologico* (1985), Émile Durkheim formula il seguente principio: «Quando ci si accinge a spiegare un fenomeno sociale, bisogna cercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve» (1985, p. 195). Per Durkheim, «ciò che si deve determinare è se vi sia corrispondenza tra il fatto considerato e i bisogni dell'organismo sociale e in che cosa consista questa corrispondenza senza preoccuparsi se essa è intenzionale oppure no» (*op. cit.*). Questo principio teorico durkheimiano è uno dei presupposti fondativi del paradigma funzionalista. La ricerca di un criterio oggettivo, indipendente dalle motivazioni psicologiche, è l'interesse principale della tradizione funzionalista, che tende a interpretare la realtà sociale a partire dalla società stessa, anziché dalle singole persone che la compongono e dalle loro continue mediazioni simboliche tra la pura dimensione psicologica della loro intenzionalità e le istituzioni sociali.

Da questa caratterizzazione dell'*homo sociologicus* emerge una spersonalizzazione diffusa. Nel modello-tipo di Luhmann, la spersonalizzazione diventa concentrata e totalizzante, in tal modo più radicale, per l'uso che egli

fa dei concetti di funzione, sistema sociale e ambiente. Richiamiamo i termini di questo modello funzionalista. Punto di riferimento della teoria di Luhmann è la differenziazione sistema-ambiente; funzione primaria del sistema è la riduzione della complessità dell'ambiente. Più specificamente, nell'ambito dei sistemi sociali complessi la stabilità del sistema dipende dalla sua capacità di neutralizzare l'impatto delle persone che compongono l'ambiente del sistema stesso. Questa spersonalizzazione radicale si manifesta nella luhmanniana «tecnicizzazione del mondo vitale», nella neutralizzazione culturale delle strutture simboliche e delle strutture sociali dell'intersoggettività, nella riduzione della realtà sociale a realtà oggettivata libera da vincoli normativi.

L'*homo oeconomicus* del neoliberismo. Francesco Magris, in un testo dal titolo eloquente, *La libertà totalitaria* (2018), fornisce un quadro degli aspetti spersonalizzanti dell'individualismo radicale dell'*homo oeconomicus* contemporaneo. Questa spersonalizzazione s'innesta sull'immagine dell'essere umano e della società espressa dall'iperindividualismo contemporaneo. È una spersonalizzazione che scaturisce dalla progressiva dissoluzione del legame sociale: emancipandosi da qualsiasi vincolo sociale, derivante da norme e costumi ereditati o da valori prestabiliti dalla tradizione e dalla storia, ogni essere umano diventa titolare del diritto di vivere la vita che meglio desidera. Ciò significa, come aveva già intuito Ulrich Beck (2000), che ciascun individuo assurge a unità di misura del mondo che lo circonda. E al centro di questo mondo troneggia il libero mercato. A gestirlo è l'*homo oeconomicus*, un'entità che preesiste a qualunque legame sociale e spirituale, è indifferente a ogni narrazione storica ed è refrattario a tutte le motivazioni non riducibili alla logica del calcolo economico. Questa figura di essere umano risolve tutto nell'analisi costi-benefici, ha un profilo astratto e razionale, ed è mosso esclusivamente dall'impulso di massimizzare il proprio benessere. Insomma l'*homo oeconomicus* declassa assiologicamente la persona a individuo e in questo modo spersonalizza l'essere umano.

Si consideri che questo *homo oeconomicus* tipico dell'era contemporanea, organizzata dal capitalismo consumista, presenta tratti più radicali e più totalizzanti di quelli caratteristici del capitalismo e del liberismo ottocenteschi e primo novecenteschi. Tratti riassumibili nella prassi, nell'ideologia e nella teoria del neoliberismo. Invero, sul versante della pratica sociale domina «un pensiero unico in cui il consumo non è soltanto una necessità e una gratificazione, ma è anche un monoteismo imperioso, uno stile di vita, di gusto e di pensiero, prima ancora che un efficace sistema di soddisfazione delle proprie esigenze» (Magris 2018, p. 231). Sul versante della teoria «il

pluralismo scientifico si è brutalmente ridotto a causa del predominio incontestato della scuola neoclassica che oggi detiene il monopolio all'interno del dibattito scientifico, emarginando o ghezzizzando le altre scuole economiche» (*op. cit.*, p. 232).

In conclusione

L'homo oeconomicus e *l'homo sociologicus* concorrono a configurare un'idea molto passiva e strumentale della persona. In primo luogo, sembra che la persona sia manipolabile dai sistemi sociali o dal libero mercato, dominata da forze sociali esterne, o modellata da una combinazione di istinti e cultura, e cioè dalla disposizione dei bisogni (Rizter 2020). In secondo luogo, si tende a trascurare sia la profonda influenza delle azioni personali sulle questioni collettive, sia i riflessi antropologici e psicologici che le trasformazioni storiche hanno sulla vita interiore dell'essere umano. Infine, si realizza un'operazione riduzionistica della persona, ridotta a fonte di energia dei sistemi sociali, a organismo comportamentale, incapace di fronteggiare il mutamento sociale e di interpretare criticamente la realtà sociale in cui vive.

Sebbene le persone siano sopraffatte da forze sociali contrastanti e contraddittorie, siano esse la serialità spersonalizzante dei sistemi sociali auto-referenziali, oppure l'imperativo categorico del consumo per il consumo, la soggettività non è mai riducibile a un'azione passiva, ma è sempre per definizione capace di interpretazione, critica, autocritica e mediazione tra sé e la realtà sociale, che la condiziona, ma non la determina.

Stefano Tomelleri e Italo Vaccarini

Riferimenti bibliografici

- Beck U. (2000), *La società del rischio*, Carocci, Roma.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
Durkheim E. (1985), *Regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino.
Giddens A. (1990), *La costituzione della società*, Einaudi, Torino.
Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.
Magris F. (2018), *La libertà totalitaria*, La nave di Teseo, Milano.
Rizter G., Stepnisky J. (2020), *Teoria sociologica*, a cura di S. Tomelleri, UTET, Torino.
Sennett R. (1999), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.

Teoria critica e persona

Il rapporto del marxismo con il concetto di persona è sempre mediato dalla presenza della lotta di classe: sebbene infatti la dottrina marxiana sia certamente rivolta a una liberazione o emancipazione del singolo, è pur vero che il soggetto di tale processo è sempre collettivo. La rivoluzione può esser attuata solo dalla classe, i cui caratteri peculiari costituiscono nel medesimo tempo ciò che qualifica gli individui al suo interno e il motore del processo rivoluzionario. Un'eccezione in questo panorama è tuttavia la Teoria critica, in particolare nella formulazione degli autori che riuniamo all'interno della Scuola di Francoforte. Seppur con differenti interpretazioni, autori come Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, nonché gli allievi Jürgen Habermas e Axel Honneth si muovono all'interno di una prospettiva riconoscibile da alcuni tratti salienti ricorrenti. È bene precisare che negli ultimi 20 anni il concetto di Teoria critica si è ampliato in un modello generale di critica sociale, spesso vicino in alcuni tratti a un marxismo più rigoroso. Tuttavia, in questa sede ci riferiamo a un'idea più ristretta di tale modello speculativo, proprio per la centralità in esso della persona al singolare.

Un tratto comune che avvicina tutti questi autori è l'idea secondo cui la cultura occidentale sia caratterizzata da un profondo dualismo: da un lato, essa elabora una rappresentazione ideale dell'uomo, quale forma pura dell'esistenza soggettiva, libera materialmente e spiritualmente; questa figura è, invero, il punto di arrivo di un processo di autoperfezionamento dell'uomo stesso e il fine della cultura (nel senso tedesco della *Bildung*). Nella modernità, sarà il concetto di «progresso» a incarnare quest'aspirazione. Dall'altro lato, a questa figura si affianca l'esistenza concreta degli uomini, caratterizzata dalla scarsità, dalla miseria, ma protesa verso la promessa di felicità che la forma ideale dell'umano incarna. Il problema, secondo la Teoria critica, è che nella società borghese questo dualismo diviene un mezzo per giustificare i sacrifici imposti agli uomini al fine di perpetuare

un sistema di sviluppo atto a perseguire tale promessa; un sistema basato sulle differenze sociali e sulle iniquità, che proprio in nome di questo progresso legittima e perpetua l'esistenza di tale ingiusto sistema.

Il risultato, tuttavia, non è la lotta di classe ma il dominio, ovvero un tipo di rapporto intersoggettivo caratterizzato dalla pura funzionalità degli uomini al sistema sociale. È importante notare come questo non coincida con lo sfruttamento di classe e che i rapporti di produzione non sono al centro di tale riflessione; la Teoria critica è stata spesso considerata un marxismo sovrastrutturale ma, a ben vedere, è forse più corretto dire che in questa prospettiva la distinzione fra struttura e sovrastruttura è orizzontale. Questo non significa che la critica, come disvelamento dei meccanismi di dominio, rimuova l'illusione prodotta dall'ideologia per disvelare i rapporti economici a essa sottesi, ma che piuttosto esponga un dualismo intrinseco a tutti i contenuti della cultura; la *materia* sarebbe dunque l'interezza dell'esistenza umana nel suo concreto articolarsi storico, mentre l'ideologia sarebbe la medesima esistenza in forma astratta, atemporale e ipostatizzata come dato immutabile.

Su questo punto diviene rilevante il concetto di persona, sebbene la Teoria critica faccia raramente uso di questa categoria. Si deve considerare come in tale dottrina non esista più il proletariato come soggetto collettivo, ma che l'attore principale divenga il singolo individuo concreto. Vi sono due cause alla radice di tale peculiarità. Una prima di ordine storico, dovuto al fatto che negli anni '30 – quando cioè la Teoria critica prende forma nei primi lavori della Scuola di Francoforte – il proletariato ha perso parte della propria forza come movimento politico e sembra non potersi opporre all'espansione del capitale. La seconda causa, di ordine teorico, discende proprio dal dualismo di cui abbiamo parlato; la lotta di classe distingue due soggetti collettivi opposti, che rappresentano la coscienza dei due lati del sociale: i concreti iniqui rapporti di produzione e l'ideologia che giustifica tale sfruttamento. Se tuttavia il dualismo è interno all'esistenza in generale, essa non potrà che riguardare ogni uomo come persona. Queste due sfumature inoltre fanno sì che la borghesia stessa non sia più una classe, ma esprima specificamente una forma di esistenza dominata dall'ideologia e dal dominio, propria della civiltà occidentale.

La razionalità strumentale

Questa configurazione del dominio viene definita nella Teoria critica *razionalità strumentale* e allude a un modo di relazionarsi dei singoli ove

ognuno tratta l'altro come strumento o funzione del processo generale di riproduzione sociale, mai come persona indisponibile nel suo valore; pertanto, il «dominio» non si esercita solo fra sfruttatori e sfruttati, ma è un tipo di rapporto intersoggettivo che qualifica la società: ognuno è mezzo e strumento al prossimo, pertanto un cambiamento delle gerarchie e della struttura dei rapporti di produzione non elimina la soggezione dei singoli al sistema di riproduzione sociale nella sua interezza.

Già negli anni '30 questi autori pensarono la Teoria critica come uno specifico metodo di ricerca, atto a disvelare la contraddizione della società borghese, attraverso un impianto di analisi teorica dei processi sociali, integrata dagli strumenti della psicologia sociale e supportata dalla ricerca empirica e statistica degli effetti prodotti dalla razionalità strumentale. Effetti che, nel II dopoguerra, Adorno e Horkheimer riassumeranno nella celebre espressione «mondo totalmente amministrato»: una definizione spesso fraintesa, interpretata come l'immagine di una società caratterizzata dal controllo pervasivo e capillare del sistema produttivo, ma che allude in realtà proprio all'onnipresenza della razionalità strumentale. Se esiste un controllo capillare, questo coincide prima di tutto nella generale accettazione da parte degli individui di questa concezione strumentale dell'intersoggettività; che poi questo produca istituzioni o dispositivi sociali di controllo è una pura conseguenza, non sempre necessaria.

Dagli anni '60 in avanti, la Teoria critica ha subito una svolta tesa a rivedere tali posizioni problematiche e riconciliare il concetto medesimo di critica sia con la possibilità di una pratica liberatoria operata dalla collettività, sia con la possibilità di una redenzione – o quantomeno correzione – della razionalità strumentale nelle società democratiche. L'alfiere di questo processo è stato l'allievo di Adorno, Jürgen Habermas, il quale ha cercato d'identificare nelle istituzioni democratiche liberali della società borghese processi e strumenti in cui gli uomini possano relazionarsi al di fuori della razionalità strumentale. Secondo Habermas, il luogo di questa emancipazione si trova nel linguaggio, le cui dinamiche si fondano sul presupposto del reciproco riconoscimento fra interlocutori: nella misura in cui chi parla deve riconoscere la possibilità della ragione del discorso altrui, nonché stabilire una serie comune di criteri e regole discorsive su cui fondare il dialogo, allora nella comunicazione diviene possibile uno spazio di relazione non strumentale.

Questa ragione comunicativa, come Habermas la definisce, consente di delimitare uno spazio di equità ove il dialogo presuppone l'eguale valore di chi vi prende parte; proprio la comunicazione consente di costituire proceduralmente una serie di criteri *a priori* su cui erigere una convivenza non governata da rapporti di dominio. Questa forma di razionalità rende possibile

un agire comunicativo, ove si formano i presupposti per delle relazioni di riconoscimento. Negli ultimi anni, questo concetto ha subito un ampliamento con l'opera di Axel Honneth, attraverso il recupero della filosofia jenesa di Hegel; il riconoscimento secondo questo autore può essere esteso dalla comunicazione a qualsiasi forma di rapporto intersoggettivo, poiché entrare in relazione con l'altro presuppone sempre un'accettazione minima delle pretese, dei valori e della dignità altrui. Anche qualora si abbiano relazioni strumentali, sussiste comunque in esse un nucleo ove il nostro prossimo deve esser persona al fine di poter stabilire una relazione, sicché partendo da questo sostrato di mutua valorizzazione diviene possibile costruire rapporti esenti dal dominio. È importante notare come queste posizioni recenti della Teoria critica abbiano un carattere più pragmatico, il cui scopo è costruire proceduralmente i presupposti per una società senza razionalità strumentale, piuttosto che portare a coscienza le contraddizioni dovute alla sua presenza.

Il dibattito tra Niklas Luhmann e Jürgen Habermas

Una nota finale deve esser rivolta a Niklas Luhmann, autore invero non ascrivibile alla teoria critica ma protagonista di un aspro dibattito con Habermas. Nella sua teoria, Luhmann raffigura la società come un sistema formato da altri sistemi a esso funzionali, ovvero come un ordine la cui struttura è data dagli ordinamenti che a sua volta lo abitano e che, fra di loro, si definiscono per la loro differenza e i diversi meccanismi d'interazione e scambio al loro interno. Economia, diritto, religione hanno ognuno un peculiare modo di strutturarsi e di far circolare il valore, pertanto saranno fra di loro irriducibili e in rapporto di radicale alterità che Luhmann definisce «doppia contingenza». In questa rappresentazione del sociale, la persona non è un oggetto della sociologia, poiché non è un sistema; ciò non significa che non abbia una sua funzione, anzi, per Luhmann la persona rappresenta un'identificazione che limita le possibilità di azione all'interno di un sistema, contribuendo a definirne i confini e lo sviluppo. Potremmo dire che, collocandosi trasversalmente, oppure eccedendo l'ordine sistemico, la persona sia un'assenza necessaria e fondamentale a definire il sistema medesimo; non può esser nominata, ma rappresenta il luogo in cui le contingenze opposte dei diversi sistemi giungono a una paradossale composizione. La dottrina di questo autore è dunque un tentativo di dar forma alla complessità, al politeismo dei valori proprio dell'epoca contemporanea.

Habermas criticherà questa posizione che, nella sua concezione, esclude dal discorso l'azione delle collettività d'individui che pongono in discussione

il sistema stesso, come i movimenti politici di protesta; in tal modo, il pensatore francofortese cerca di reintrodurre l'individuo come attore dei processi sociali, dunque dotato di un suo spessore valoriale specifico. Tuttavia, Luhmann replicherà sostenendo che tali collettività siano esse stesse sistemi: l'uso dell'individuo come categoria interpretativa è fuorviante, poiché riduce la complessità nella possibilità di una sua composizione attraverso la comunicazione. Tali posizioni, ancora oggi, sono fonte di dibattito; si deve altresì aggiungere che Habermas ha introdotto il concetto di «mondo vitale», ovvero il contesto degli elementi soggettivi che entrano nella comunicazione. Dunque, la società è al tempo stesso sistema organizzato e contesto soggettivo della ragione comunicativa, che a sua volta cerca d'integrare e razionalizzare i due elementi; possiamo così dire che Habermas abbia integrato il concetto di sistema nella propria teoria, accostandosi almeno in parte alla concezione di Luhmann.

Francesco Tibursi

Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W., Horkheimer M. (2012), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino.
Donaggio E. (a cura di) (2005), *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino.
Horkheimer M. et al. (1976), *Studi sull'autorità e la famiglia*, UTET, Torino.
Luhmann N. (1990), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna.
Marcuse H. (1969), *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino.

Teoria relazionale

La teoria relazionale affronta il problema di come sia possibile concettualizzare la persona umana dando priorità alla relazione, intersoggettiva e sociale. Il che significa: «*All'inizio* (all'origine della persona) *c'è la relazione*», ed è nella relazione che la persona esiste. In questa affermazione si cela l'enigma della persona che è l'enigma della sua costituzione relazionale, in quanto la persona *ex-siste*, cioè 'sta fuori' con una propria consistenza solo in quanto è connessa ad altro da sé. Questa teoria, basata sul realismo critico, differisce dalle teorie costruttiviste che concepiscono la persona come una costruzione sociale e culturale, perché ritiene che la persona si formi bensì nelle / dalle / con le relazioni sociali, ma non sia riducibile a un prodotto della società. Vediamo la differenza.

'Dare forma' non è la stessa cosa che 'costruire' la persona. La persona è costituita (non 'costruita') da vari ordini di realtà (biopsichica, sociale, pratica e trascendentale) e il problema sociologico è comprendere come essa prenda forma connettendo questi vari livelli (*layers*) di realtà mentre vive in società. Ciò avviene attraverso le relazioni sociali, che danno forma alla sua identità, la quale ovviamente cambia lungo il ciclo di vita.

La teoria relazionale porta con sé una profonda novità rispetto al pensiero premoderno. La definizione classica, consacrata da Boezio, secondo cui la persona è una «sostanza individuale di natura razionale», appare limitata e deve essere completamente riformulata. Le tre proprietà che secondo Boezio distinguono la persona umana da ogni altro ente (*individualità*: ciò che è indistinto in sé stesso e distinto dagli altri; *sostanzialità*: unione di forma e materia, non per accidente; *razionalità*: natura intellettuale, quanto di più nobile c'è in tutto l'universo) debbono essere rivisitate secondo una ontologia relazionale. Ciò significa che: (i) la individualità si genera per relazionamento, sia fra le sue componenti interne, sia in rapporto ad Altro da sé (sul

piano sociologico, la differenziazione di ogni persona si costituisce attraverso la singolare intersecazione delle reti o cerchie sociali di appartenenza); (ii) l'unione di materia e forma – corpo e spirito – è sostanziale ma non è immutabile, in quanto emerge nello spazio-tempo *secundum relationem*, cioè attraverso la relazionalità che la connette al mondo; (iii) la razionalità della persona umana deve essere qualificata diversamente dalla capacità cognitiva di altri esseri, naturali o artificiali (come le AI), definendola in senso relazionale, cioè traducendola in termini di riflessività personale e sociale .

In breve, la persona è un individuo-in-relazione, espressione densissima di contenuti per via delle linee che indicano delle connessioni (*cum-nexi*). Essa significa che – dal punto di vista sociologico – l'individuo non esiste fuori della relazione, e che la relazione in cui la persona esiste non è semplicemente derivabile dalla *sub-stantia*, perché la sostanza individuale e la relazione sono *co-principi* della realtà della persona. Cosa per cui la persona è allo stesso tempo immanente e trascendente rispetto alla relazione: esiste nella relazione ma è capace di trascenderla attivando altre relazioni (Donati 2021a, 2021b).

In grande sintesi, ecco dunque la novità che caratterizza la teoria relazionale: la persona umana non è una sostanza autoreferenziale sempre identica a sé stessa (semantica monistica premoderna), e neppure si costruisce in base a un principio dialettico di differenza con altro da sé (semantica differenziale propria della modernità a partire da Hegel), ma *si forma nella relazione* ad Altro da sé (semantica relazionale del realismo critico). La tabella 1 sintetizza la comparazione fra le tre prospettive della persona: sostanzialista, costruttivista, relazionale.

Il concetto di ipseità relazionale qui proposto si riferisce al fatto che la persona trova la propria identità nel ritrovarsi sempre di nuovo come lo stesso *Self* di sempre (*ipse*, come è sempre stato nel corso del tempo) mentre deve prendere atto dei propri cambiamenti nel corso di vita dovuti alle relazioni con Altro da Sé, che impongono una comparazione con il Sé di altri momenti e luoghi per ritrovarsi come identico a Sé stesso nonostante e proprio in virtù delle relazioni sociali vissute. In questa esperienza vitale si vede come la relazione all'Altro sia essenziale per dare una forma sia all'identità personale (chi sono io per me) sia all'identità sociale (chi sono io per gli altri), ma non le determini. Nelle sociologie relazioniste, invece, i contesti relazionali *determinano* l'identità dell'Io/Sé. Inoltre, si comprende perché la persona umana non si realizzi né nel singolo atto che compie con autodeterminazione (tesi di Karol Wojtyła), né distinguendosi per separazione dal resto del mondo (tesi di Niklas Luhmann), ma invece *trascendendosi nella relazione*

sociale con l'Altro. Cosa che qualifica in modo unico l'umano, dato che nessun altro essere, naturale o artificiale, può trascendere sé stesso nella relazione pur rimanendo sé stesso. In questo consiste la morfogenesi relazionale della persona umana (Donati 2021a).

Tab. 1 – Tre semantiche della identità (A) della persona umana

(I) Semantica premoderna Monistica (<i>sostanzialismo</i>)	(II) Semantica moderna Differenziale (<i>costruttivismo</i>)	(III) Semantica dopo-moderna Relazionale (<i>realismo critico relazionale</i>)
A = A	A = non (non-A)	A = Relazione (A, non-A)
L'identità della persona (A) è data da una semplice relazione di uguaglianza con sé stessa (secondo un <i>codice simbolico identitario</i>)	L'identità di A è data da una relazione di negazione di ciò che non è A (è una doppia negazione, secondo un <i>codice simbolico binario</i>)	L'identità di A è data da una relazione R (azione reciproca) con l'Altro (il non-A) che genera l'identità di A come effetto emergente (secondo un <i>codice simbolico generativo</i>)
Identità come lo stesso (<i>Io sono Io, il medesimo di sempre, nonostante tutti i cambiamenti nel tempo e tutti i confronti con altri</i>)	Identità come differenza (<i>Io sono il 'non-altro' – sono differente – rispetto a tutto e a tutti</i>)	Identità come ipseità relazionale (<i>Io ritrovo me stesso riflettendo sulla relazione con un 'Altro' da cui sono stimolato a trovare la mia identità in ciò che, allo stesso tempo, mi distingue e mi connette all'Altro</i>)
Umanesimo tradizionale La persona umana è concepita come auto-sufficiente e auto-referenziale (<i>ontologia irrelata</i>)	Umanesimo anti-essenzialista La persona non ha una natura data, ma si costruisce attuando le sue capacità di differenziazione, più o meno favorite dalla società (<i>ontologia dialettica</i>)	Umanesimo relazionale L'essenza della persona umana è quella di una costituzione originaria intransitiva che emerge dalla relazione che il Sé ha con un Altro che lo costituisce 'relazionalmente' (<i>ontologia relazionale</i>)

La persona umana oltre la concezione moderna

Dopo aver respinto la definizione sostanzialista *a priori* della persona umana, la modernità ha dovuto affrontare il dilemma di fondo di tutta la problematica personalista, che è quello della circolarità che lega la persona alla società. L'enigma è il seguente: se la persona è il generato e il generante, se è figlio e allo stesso tempo genitore della società, dove sta la sua autonomia? Come si esce da questa circolarità? Bisogna risolvere l'enigma della relazione (Donati 2015), ossia bisogna spiegare come sia possibile che la relazione leghi i termini che collega mentre nello stesso tempo li tiene separati e addirittura ne promuove la distinzione.

Per la sociologia moderna non è più disponibile la soluzione della metafisica classica, che risponde all'enigma della relazione ricorsiva fra persona e società separando i due livelli di realtà, quello della persona e quello della società, trattando asimmetricamente la persona come realtà sostanziale autonoma e la società come realtà accidentale. Siffatta soluzione risulta semplicistica e impraticabile per la nascente società complessa e poi globalizzata. Tuttavia, è peraltro vero che la stessa sociologia moderna viene poi a trovarsi in contraddizione con sé stessa quando deve affrontare il problema della libertà, perché la libertà della persona implica il riconoscimento di una autonomia né prodotta né causata dalla società. Di qui la scissione fra le sociologie dell'azione da un lato e le sociologie sistemico-strutturaliste dall'altro. Le prime (basate sull'individualismo ontologico e metodologico) definiscono la libertà della persona come decisione di un individuo iposocializzato (da Weber alla *rational choice*); le seconde (basate sull'olismo ontologico e metodologico), vedono la libertà della persona come espressione di condizionamenti delle strutture sociali (da Durkheim a Harré e altri, presuppongono un individuo ipersocializzato) (Archer 2003).

La sociologia della persona umana si trova ancora di fronte a questo dilemma, che è stato discusso a lungo nel dibattito *agency vs structure*, ed è tuttora irrisolto. La soluzione proposta da Luhmann (1990), che è quella di considerare la persona come mero punto di riferimento per la comunicazione, non risolve il dilemma, ma rappresenta solo un modo di evitare di guardare in faccia alla realtà, applicando i sofismi della eurialistica. Il dilemma si ripresenta nella forma di difficoltà a conciliare la libertà agenziale, che caratterizza la singolarità della persona, con le sue determinazioni collettive. Il fatto è che tale dilemma non è risolvibile dando la priorità all'uno o all'altro termine, e neppure escogitando un *link* simbolico o virtuale, ma solo se viene considerata la mediazione delle relazioni sociali fra queste polarità. Come fare?

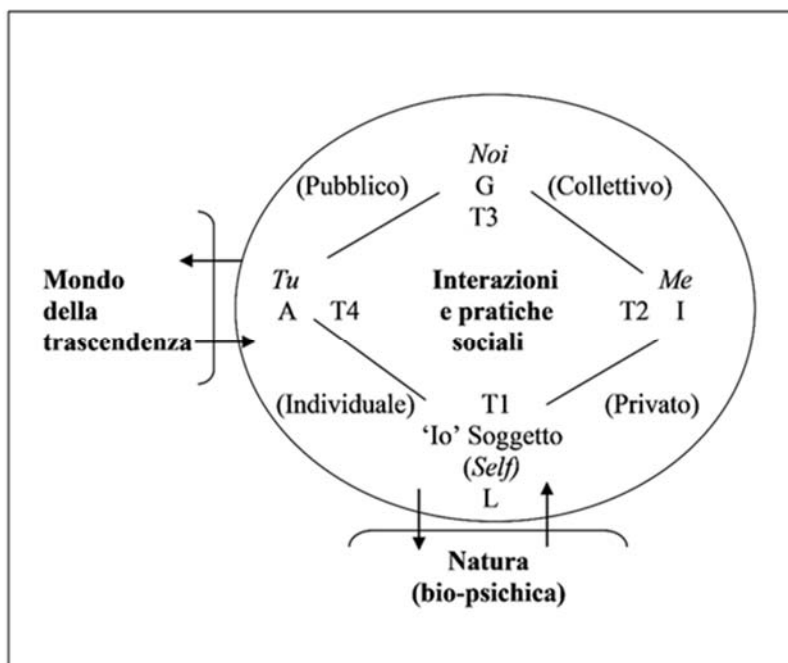
Certamente non aiuta l'idea che le persone umane abbiano «una priorità temporale» sulla società e abbiano «poteri indipendenti dalla mediazione sociale». Qualificare la persona umana in base alla sua conversazione interiore non è sufficiente, e può essere fuorviante. La prospettiva di Archer ha certamente la buona intenzione di preservare e rilanciare l'autonomia della persona, ma ha il difetto di negare la mediazione sociale esercitata dalle relazioni. Una visione della persona umana centrata essenzialmente sulla riflessività individuale risulta problematica, perché, su tale base, scompare la distinzione fra la persona umana come tale e l'intelligenza artificiale inclusa nei robot. Lo dimostra il fatto che Archer (2021) ritiene che i robot dotati di intelligenza artificiale possano essere 'amici' degli esseri umani sulla base del fatto che, a suo avviso, hanno la capacità di agire riflessivamente in prima persona.

La teoria relazionale sostiene invece che la condizione umana è caratterizzata dal fatto che la persona trova la sua identità nel rientrare in sé stessa delle distinzioni relazionali significanti rispetto a sé stessa, agli altri, e al mondo. Il fatto che questa operazione non possa essere fatta da nessun altro ente, vivente o meno, porta a ridefinire il cd. personalismo in termini di 'essenzialismo relazionale'. Su questa base poggia la possibilità che la persona umana sia o diventi un 'soggetto relazionale' capace di confrontarsi con la realtà dura delle relazioni sociali. Tale confronto può essere affrontato solo con la riflessività relazionale, cioè esercitata sulla relazione come tale e sui suoi *feedback*.

La teoria relazionale non considera le relazioni solo come un fatto costrittivo e vessatorio nei confronti dell'individuo (*the vexatious fact of society*), ma anche come risorse che le persone stesse creano attivando delle reti di nuove opportunità. Solo così si può andare oltre l'immunizzazione dalle relazioni sociali che la modernità ha favorito e continua tuttora a sostenere, peraltro aiutata in questo dalle pandemie come quella del Covid-19 (Donati 2021b).

La figura 1 sintetizza la concettualizzazione relazionale della persona umana come un soggetto potenziale che, attraverso le interazioni e le pratiche sociali, esce dalla natura e diventa agente e poi attore, e lì si confronta con il mondo trascendente, che gli pone il problema del senso ultimo della sua esistenza. I passaggi da T1 a T4 costituiscono un ciclo di sviluppo, che si ripete continuamente nel tempo, riflessivamente.

Fig. 1 – La concettualizzazione della persona umana come un soggetto che si sviluppa dalla natura bio-psichica alla trascendenza attraverso il sociale (Fonte: rielaborazione di Archer 2003)



La persona nasce dotata di una natura bio-psichica che opera in modo latente (L) rispetto al campo sociale in cui entra. Questa latenza è una potenzialità che deve essere continuamente attualizzata nel tempo passando attraverso il campo delle interazioni e pratiche sociali a cui essa partecipa. Queste ultime non creano la persona, ma contribuiscono a darle una forma. La persona possiede un senso dell'Io/*Self*, ma deve giocarlo in relazione agli altri. Lo fa nell'ambiente delle relazioni primarie (a partire dalla famiglia) in cui si sente chiamata con un nome, che è il suo Me ('mi chiamano così') (I). La persona si trova qui in uno spazio privato, dal quale deve uscire affrontando una realtà collettiva, che è quella del Noi oltre la famiglia. Per il bambino questo è lo spazio della scuola e delle prime amicizie e dei gruppi primari, in cui forma il primo senso del Noi collettivo; in seguito, da adulto, questo è il mondo delle appartenenze ad altre associazioni (agenti corporati) che attribuiscono all'Io altri significati del Noi (G). Al di là dell'essere un agente primario e un agente collettivo, c'è lo spazio pubblico in cui la persona è

chiamata a diventare un Tu attore, cioè *auctor*, in un ruolo sociale pubblico significativo. Agendo in quel ruolo, la persona si trova a rispondere a bisogni esistenziali che hanno a che fare con il mondo dei valori ultimi, quindi deve decidere per quali valori impegnarsi, facendosi strumento (A) della loro realizzazione.

Applicando lo schema AGIL vediamo una cosa curiosa: che il mondo naturale occupa la dimensione di latenza del Self, mentre il mondo della trascendenza occupa la dimensione adattativa del Self: il che significa che i mezzi (A) per realizzare sé stessa nel mondo non sono tanto le risorse materiali, inclusa la tecnologia, quanto piuttosto le proprie scelte valoriali, ossia ciò di cui il *Self* si prende cura nelle diverse sfere, private, collettive e pubbliche. Dipende dalle sue premure fondamentali se, nel campo delle interazioni e pratiche sociali, la persona riesce a generare dei beni relazionali oppure invece si ritrova invischiata nei mali relazionali.

Sono questi passaggi che consentono alla persona di diventare ‘più umana’, cioè trascendersi, stando nel mezzo della società, se non vuole perdersi nel grande mare di una società caotica e morfogenetica che tende a inglobarla. Questo compito diventa particolarmente difficile a fronte di una società ipertecnologica che crea un ambiente artificiale e comunicativo che preme per portarla verso il post/trans-umano. Diversamente da quanti accordano lo status di persona alle AI, ai robot, agli androidi, chiamandoli ‘persone digitali’ (Teubner 2019), o a chi pensa che le persone umane siano destinate a diventare degli ‘attanti’ ibridati (Latour 2005), la teoria relazionale sostiene che il concetto di persona debba essere sempre utilizzato mantenendo la distinzione fra umano e non-umano.

La visione relazionale ha implicazioni positive di lungo termine. Essa propone una utopia concreta che consente di pensare e promuovere la capacità delle persone di forgiare una società sempre nuova e potenzialmente anche più umana, nonostante cadute e regressi, dopo che la modernità è finita nelle secche dell’anti-umanesimo.

Pierpaolo Donati

Riferimenti bibliografici

Archer M. (2003), *Structure, Agency, and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. *La conversazione interiore. Come nasce l’agire sociale*, Erickson, Trento, 2006).

- Archer M.S. (2021), "Friendship Between Human Beings and AI Robots?", in J. von Braun et al. (eds). *Robotics, AI and Humanity; Science, Ethics, and Policy*. Springer, Dordrecht, pp. 177-189.
- Donati P. (2015), *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano.
- Donati P. (2021a), *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», vol. 51, No. 1, pp. 49-71.
- Donati P. (2021b), *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London.
- Latour B. (2005), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano.
- Luhmann N. (1990), *Sthenography*, «Stanford Literature Review», vol. 7, n. 1-2, pp. 133-137.
- Teubner G. (2019), *Soggetti giuridici digitali? Sullo status privatistico degli agenti software autonomi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Costellazioni

Alterità

L'alterità si dà come una dimensione non riducibile alle categorie (politologiche, giuridiche, economiche, etiche) che tendono a definire il rapporto con l'altro nei termini delle polarizzazioni appartenente/estraneo, cittadino/straniero, residente/migrante, amico/nemico. Non è neanche assimilabile a quella logica, inscritta nel processo di razionalizzazione moderno, che tende a ridurre l'altro al differente o al diverso. L'alterità, entro l'ordine delle equivalenze stabilito dal principio di scambio, diventa semplice differenza riconducibile (e omologabile) a un potenziale numerico; e non è neanche ascrivibile alla circolarità dialettica, dove inevitabilmente si presenta nelle forme «negative» dell'estraniamento e dell'alienazione da reintegrare (Hegel) o da superare (Marx).

Il progetto «totalizzante» della Ragione moderna, nella sua portata universalistica (storica e concettuale), si è enunciato, se ben l'intendiamo, come il tentativo di assimilare, ridurre, immunizzare, esorcizzare, addomesticare o rimuovere il potenziale entropico dell'alterità. La filosofia della religione o il cosmopolitismo kantiano, così come la filosofia della storia hegeliana o il positivismo sociologico, non sono altro che l'espressione più coerente di questa propensione: dietro le pretese della *pura ragione*, del *riconoscimento reciproco* o della *socializzazione* non vi è che il tentativo di ricondurre l'altro entro l'ordine di una «totalità» compiuta in sé stessa, sia essa di natura teoretica, storica o sociale.

L'alterità, tuttavia, è condizione ineludibile della nostra concreta esperienza, è apertura che ci espone al nostro continuo mancare, che si dà e che ci convoca, come estranei, alla nostra esistenza; seppur irriducibile, inappropriabile, incommensurabile e indefinibile, ci appartiene, paradossalmente, nella sua inappartenenza. Ed è per questo che, nella sua fenomenicità, inaugura sempre uno spazio di frizione e tensione (uno scarto) rispetto all'ordine di appropriazione promosso dal pensiero moderno. L'irruzione dell'altro sulla scena della nostra esperienza (più che mai percepibile attraverso le forme dell'estraneità, della marginalità, della vulnerabilità, precarietà ecc.) non è che il sintomo (e il dato sensibile) di ciò che, inatteso e impensato, si infila tra le maglie del logos, disattendendo le sue aspettative e scardinando le sue serrature.

È in questi termini, allora, che siamo chiamati a ripensare l'alterità, oltre la propensione «totalizzante» del logos moderno, come condizione imprescindibile del nostro esserci in quanto persone che realizzano la propria esistenza entro l'ordine dei rapporti sociali.

La sociologia, nei suoi diversi percorsi, ci ha aiutato a riconsiderare la nozione di *persona* nel contesto storico e sociale entro cui si sviluppa l'essere umano; ma seppur ci ha condotto verso una concezione relazionale della soggettività e dell'identità, non sempre ci ha permesso di cogliere le dinamiche che processualmente definiscono la personalità e la sua concreta realizzazione in rapporto a ciò che è sempre altro rispetto ai rapporti meramente sociali.

Molto spesso, in effetti, negli studi sociologici, il concetto di persona viene a indicare soltanto il «prodotto umano» del cosiddetto processo di «socializzazione» e di «inculturazione», attraverso il quale l'uomo diventa membro di una società e di una cultura. Al contrario, dal nostro punto di vista, alla sociologia non solo è dato il compito di analizzare la sfera dei rapporti sociali entro i quali si costituisce l'identità personale, ma di comprendere anche come questa si ponga, al contempo, dentro e fuori i processi di socializzazione.

Detto altrimenti, troppo inclini (anche se inconsapevolmente) alle tendenze del positivismo riduzionista e del determinismo sociologico, le scienze sociali non sono state spesso in grado di restituire all'idea di persona quel carattere di singolarità e alterità che pone (ed espone) il soggetto al margine delle dinamiche di omologazione sociale. Non sono state capaci di riconoscere a pieno, nel tratto dell'identità personale, il dispiegarsi di una soggettività immanente e, al contempo, trascendente il mero ordine dei rapporti sociali. Al contrario, solo in linea con questa prospettiva paradossale, il concetto di persona – depurato dei vecchi schematismi filosofici e riletto sulla base delle nuove prospettive epistemologiche sviluppatasi nell'ambito delle scienze storico-sociali – può consentire di riconfigurare la categoria del soggetto ai margini del processo di soggettivazione individuale e di oggettivazione sociale. E ciò può contribuire non solo a ridisegnare concettualmente il ruolo dell'agire etico sul piano delle prassi sociali, ma anche a ridefinire i termini teorici e metodologici di una visione sociologica tesa oltre i limiti fissati sia dal paradigma individualista sia da quello funzionalista, organicista e collettivista.

Una prospettiva analitica orientata al riconoscimento del primato della *persona* al margine dei processi di costituzione sociale, può permettere, infatti, non solo di superare il punto di vista astratto fondato sulla centralità ontologica e teoretica riconosciuta all'individuo autonomo, slegato dal contesto storico e socio-culturale, ma anche di riconsiderare il tratto relazionale che pone la costituzione del soggetto entro e fuori i termini dell'oggettivazione sociale. Su questo piano, compito di una sociologia *per e della* persona dovrebbe allora essere quello di ripensare la trama del soggetto oltre i limiti

dei processi di reificazione sociale ed entro i termini di una socialità sempre esposta, convocata e disattesa dalla presenza dell'*altro*.

Tito Marci

Riferimenti bibliografici

- Berger P. (2012), *Come vi spiego il mondo senza annoiarvi*, il Mulino, Bologna.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
Jullien F. (2020), *L'apparizione dell'altro*, Feltrinelli, Milano.
Lévinas E. (1990), *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano.
Marci T. (2008), *L'altra persona. Problemi della soggettività nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.
Ricoeur P. (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
Waldenfels B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano.

Voci correlate: Straniero, Identità, Razionalità.

Amore

L'amore consente l'instaurarsi di una relazione, specifica e inedita, che permette alle persone di esprimere una socialità compiuta. Intendiamo per amore sociale ogni azione, relazione o interazione sociale fondata sull'ecceденza (nel dare, nel ricevere o nel rendere) che produce benefici verso i soggetti a cui si rivolge. È questo elemento che costituisce la relazione *sui generis*, che trasforma Alter ed Ego. È l'argomento di Simmel, nel suo saggio postumo *Fragmente über die Liebe*, in cui analizza il tema dell'amore nella prospettiva del suo interrogativo sociologico fondamentale: «Com'è possibile la società?», ma anche: come passare dal piano individuale a quello sovraindividuale, cioè personale?

Secondo la mitologia ellenica, Eros è generato dal padre Poros (Espeдiente) e dalla madre Penia (Privazione, mancanza); dall'uno eredita il desiderio del bello e del buono e anche la capacità di procurarseli (Poros è a sua volta figlio di Methis, dea della perspicacia); dalla madre riceve, invece, la condizione di mancanza di questi beni. Platone esprime la sua idea di amore-

eros nel Fedro e nel Simposio, nel quale evidenzia che è il desiderio di accaparrarsi qualcosa, di cui si avverta la privazione, il fondamento del suo manifestarsi. Tale radice di senso porta questa concezione dell'amore a costruire il dualismo sensi/idee, che fonda, a sua volta, una tensione irriducibile nella relazione particolare-generale.

In Aristotele troviamo una seconda declinazione del legame d'amore, la *philia*, espressa nell'*Etica Nicomachea*, nella quale l'amicizia si manifesta proprio nella reciprocità d'azione. Essa ha un significato politico e non è relegata nei rapporti privati tra gli individui. L'elemento tipico dell'amore *philiaco* è la benevolenza reciproca, che presuppone un sistema comune di misurazione, un principio di equivalenza, che consenta la reciprocità degli scambi, degli apprezzamenti e la valutazione dei meriti, secondo una regola condivisa di uguaglianza (*op. cit.*, p. 400).

La tradizione cristiana ci lascia il concetto di *agape* che designa in primo luogo la relazione che Dio ha con gli uomini, ma si applica anche ai rapporti che gli uomini intrattengono tra loro e che trova un legame con l'idea dell'amore «immotivato», donato senza contabilizzare i meriti o i demeriti (Nygren, 1990). La nozione di amore-*agape* si differenzia dall'amore-*eros* e dall'amore-*philia*, perché, da un lato, non implica la dimensione del desiderio di qualcosa mancante, tipico dell'*eros* e, dall'altro, è indifferente al merito e al valore dell'oggetto e che in qualche modo gli somiglia, elemento quest'ultimo caratterizzante la *philia*. L'amore *agape* costituisce una relazione tipica con l'altro in quanto istituisce la loro comune differenza.

Recentemente, la sociologia ha riscoperto il concetto dell'amore, pur indagato in un'accezione di senso ristretto alla dimensione dell'*eros* e della sfera di coppia. Facendo una ricognizione sul tema, si possono riscontrare alcune grandi impostazioni: quella storica e talvolta diagnostica dei classici Simmel, Weber, Sorokin e Elias, quelle dei contemporanei Giddens, Luhmann, Beck e Bauman, quella focalizzata sul sesso come caso esemplare di rituale interattivo di Collins e Foucault e quella volta ad analizzare i processi di commercializzazione dell'amore di Hochschild, tipici di una modernità caratterizzata dal calcolo strumentale e dalla quantificazione (Hochschild, 2003).

Ma se nella letteratura contemporanea si assiste a questa nuova rilevanza sociologica dell'amore come *eros*, che più raramente prende il senso della *philia*, su *agape* si riscontra un silenzio quasi totale. Tuttavia, sia nella tradizione critica francese, sia in quella tedesca, è stata intrapresa recentemente una rivisitazione della critica sociale che comprende il discorso sull'amore. In Francia, il punto di partenza è la «sociologia della capacità critica» (1999) di Luc Boltanski e Laurant Thévenot che individuano due tipi di critica:

quella «riformista» e quella «radicale». In questo contesto Boltanski discute il concetto dell'agape introducendolo nel dibattito sociologico. Boltanski evidenzia che l'amore-*agape* è una nozione propria della tradizione teologica cristiana, ma in quanto sociologo è interessato a guardare «al modo in cui essa può regolare il rapporto tra gli uomini» (Boltanski, 1999, p. 54). In Germania, la revisione della teoria critica è stata effettuata da Axel Honneth. Negli scritti sul riconoscimento, Honneth sottolinea che l'amore, il rispetto e i diritti sono necessari, perché gli esseri umani vivano autonomamente, cioè non assaliti dall'angoscia e capaci di partecipazione pubblica. Il riconoscimento intersoggettivo viene inteso come un prerequisito per l'autonomia individuale, di cui l'amore è espressione necessaria (Honneth, 1992/2002). Nel contesto italiano si registra un rinnovato interesse per l'amore. Non solo due riviste, quali «Sociologia» (2011 e 2019) e «Società, Mutamento e Politica» (2011) vi hanno dedicato numeri monografici, ma diversi studiosi hanno analizzato il tema, segnalando la necessità di guardare all'amore nella sua rilevanza sociale. In questo contesto ci interessa sottolineare il lavoro di Pierpaolo Donati, secondo il quale l'amore attende «un patrimonio concettuale che non è sempre disponibile» (Donati, 2011, p. 170).

L'amore sociale ci porta dunque al cuore di quel «costruzionismo umanista», di cui è espressione la sociologia della persona. Nelle relazioni d'amore, la persona è identificabile nelle sue tre dimensioni: di *agente*, perché utilizza una tradizione culturale antica del sistema sociale; di *attore* in quanto è in grado di rispondere al contesto e di esercitare il controllo sul proprio ambiente; di *soggetto* in quanto capace di autonomia e di essere autore delle proprie scelte di vita (Cesareo e Vaccarini, 2006).

L'amore si presenta come momento emblematico in cui la persona prende decisioni finalizzate a realizzare quanto ha interiormente deliberato (Archer, 2006).

Gennaro Iorio

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z. (2003), *Liquid Love, On the Fragility of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge.
- Boltanski L. (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- Hochschild A.R. (2003), *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Honneth A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Iorio G. (2015), *Sociology of Love. The Agapic Dimension of Societal Life*, Vernon Press, Roma.

Simmel G. (1921), *Fragment über die Liebe aus dem Nachlass Georg Simmels*, «Logos», 9, pp. 1-54.

Sorokin P.A. (1954), *The Ways and the Power of Love*, The Beacon Press, Boston; ed. it. (2005).

Voci correlate: Famiglia, Riconoscimento, Emozioni, Libertà.

Autorità

Il termine autorità deriva dal latino *augere* (accrescere, aumentare), e proprio a partire dalla tradizione romana il differenziarsi di termini come *auctoritas*, *potestas* e *imperium* riconduce all'autorità il senso di un accrescimento che la distingue dal mero esercizio di un comando. Sappiamo come il concetto di autorità moderna, sin dalle sue origini sia, a partire da Hobbes e Locke, strettamente correlato a una visione antropologica della persona. L'autorità ha infatti, nel tempo, incontrato una progressiva desacralizzazione nel nome di una versione contrattualistica di rinuncia volontaria alla libera determinazione personale, al fine di porre rimedio a una antropologia naturalmente negativa e creatrice di disordine. Desacralizzare l'autorità implica sottrarre all'autorità il suo portato di verità (*auctoritas non veritas facit legem*, sostiene Hobbes ne *Il Leviatano*), passando da un'alterità sovra-ordinata e dotata di un *telos* ultraterreno, alla necessità di un fondamento di legittimazione che articola su nuove basi la relazione fra persona e istituzione. Con la modernità, l'autorità è qualcosa che si consegue ed esige riconoscimento (Popitz 2001). In questo senso, l'autorità rivela il suo portato relazionale che contraddistingue un ordine sociale fondato sul riconoscimento di una interazione fra individui, e fra individui e istituzioni, e può essere analizzata richiamando due prospettive sociologiche diverse ma complementari. Da una parte l'autorità come fondamento del sistema sociale, con la declinazione di autorità morale presente in autori diversi, da Durkheim a Simmel, da Parsons a Luhmann; dall'altra il concetto di *Autorität* in Weber, al cui centro si pongono la relazione fra soggetti dotati di posizioni asimmetriche di potere, la legittimazione del dominio e le dinamiche proprie della credenza nella legittimità.

L'autorità è presente in ogni tipo di società e ha un rapporto stretto con le forme dell'integrazione sociale, così come con le forme di anomia che si

possono sviluppare laddove essa non costituisca il fondamento interiorizzato delle relazioni umane. In questo senso si può richiamare quanto afferma Durkheim che, sebbene da una prospettiva olistica, riconosce la necessità di fondare il principio di autorità da un riconoscimento personale. Egli descrive in riferimento all'autorità l'importanza del «riconoscimento della necessità interiore di aderire al 'senso dell'autorità morale'» (Durkheim [1925] 2008 p. 408). L'autorità morale si identifica poi con la società, ed è la società stessa a creare le condizioni per l'emergere di un vincolo morale che trascende la persona senza tuttavia trascendere l'interazione fra le persone, tramite un'ontologia religiosamente determinata. Autorità e libertà non si pongono in contrapposizione, dal momento che la società morale non vincola e non mortifica una qualche supposta cessione di sovranità del singolo, anzi, è la libertà stessa che non è possibile senza la norma. Se all'interno dei processi di modernizzazione emerge progressivamente la necessità di una conciliazione fra ruoli, nella possibile tensione tra affermazione degli individui e assunzione di obblighi, si delinea al contempo, a partire da Simmel, la centralità del riconoscimento come «avvenimento sociologico che richiede la cooperazione spontanea anche dell'elemento subordinato» (Simmel [1908] 2018, p. 210) e cardine della relazione tra sovra-ordinati e subordinati. In questo si evidenzia come la relazione di reciprocità non si esaurisca nella subordinazione formale alla norma provvista di sanzione, come nella classica impostazione kelseniana, ma investa l'intero senso di relazione con la società.

Se a seguito dei processi di razionalizzazione e di modernizzazione l'autorità perde progressivamente il carattere ontologico esterno alla società, non per questo rimane ancorata alla sola obbedienza formale all'ordinamento legale-razionale. In base al tipo di obbedienza rispetto al comando, è possibile distinguere tra un'autorità «legale», razionale, a tutela degli interessi individuali dell'ordine e del mantenimento della società, e una «autorità sociologica» (Day 1963), relazionale, in cui è il riconoscimento e non la sanzione che determina una disposizione all'obbedienza. Si ha così il secondo aspetto con cui qui si cerca di tessere la trama sociologica per leggere il concetto di autorità. L'autorità non coincide proceduralmente con il potere legittimo, ma è ciò su cui si fonda la disposizione a recepire un comando, e più in generale il rispetto di alcuni ruoli sociali, specie nella loro istituzionalizzazione. Un tema particolarmente rilevante nella sociologia weberiana che distingue il concetto di *Herrschaft* da quello di *Macht* proprio in ragione della relazione sociologica che sta alla base del rapporto di potere tra dominanti e dominati. Benché la relazione fra *Autorität* e *legitime Herrschaft* presenti una certa ambiguità, qui è rilevante assumere come l'autorità per Weber si ponga a fondamento della legittimità di un comando, non esaurendosi in una semplice

forma di rafforzamento del potere, ma assumendo che la relazione stessa fra comando e obbedienza sia stabilita sulla base di una credenza nella legittimità (Weber [1922] 1961, vol. II). È in questo contesto che si delinea il ruolo dell'autorità carismatica, a partire proprio dalla ricostruzione della credenza nella legittimità attraverso la capacità del carisma di agire in momenti di crisi straordinaria, in cui l'autorità tradizionale o legale-razionale perdono la propria capacità di fondamento di legittimazione.

Il concetto weberiano di autorità ci aiuta ad interpretare l'ultimo aspetto qui presentato, quello che ha più direttamente a che fare con la crisi dell'autorità. Per crisi dell'autorità si intende il venir meno del fondamento che tiene insieme la comunità politica e che può manifestarsi in entrambi gli ambiti illustrati. È quindi un problema di integrazione sociale e politica, e di erosione della credenza nella legittimità, prima ancora che un fatto di consenso e di fiducia, che deve essere attentamente considerato in quanto l'autoritarismo e il dispotismo tendono ad affermarsi quando la coesione è debole e viene meno l'accettazione volontaria dell'autorità, in un clima di anomia sociale diffusa. L'autorità assume così il ruolo di chiave interpretativa per comprendere le dinamiche stesse del mutamento sociale nelle «società aperte» e nelle democrazie. In particolar modo è Dahrendorf (1971) a porre l'autorità, e non le forme della produzione economica, alla base del processo di stratificazione sociale, e al tempo stesso a individuare, nel conflitto per il possesso dell'autorità, la forma stessa del mutamento sociale. È l'autorità che diviene oggetto di un conflitto regolato, in cui le forme dell'integrazione politica e sociale sono riconducibili alle istituzioni stesse e al potere legittimo loro associato, e in cui il conflitto è la garanzia della libertà e della pluralità. Rimangono tuttavia alcune questioni aperte sulla conciliazione fra autorità e modernizzazione. Se con la modernità è venuta meno la base ontologica dell'autorità, come base «esterna», sovraordinata e altra, e con essa il mondo comune (Arendt 1968), questo non implica l'impossibilità in sé dell'autorità, ma pone la sfida di rifondare la trama che tiene insieme e genera la società e la democrazia. Per quanto riguarda la dimensione dell'autorità politica, il ruolo della persona all'interno della società rischia di essere compreso dalla mera dinamica dell'autorizzazione all'esercizio delegato del potere e dalla negazione del ruolo della unicità della persona e del suo valore in nome di un «popolo olistico». Ritornano così centrali per la sociologia le domande sulla relazione fra società e autorità, sulla possibilità di conciliare autorità e libertà, così come sull'esercizio stesso del potere in relazione alla sua legittimità.

Lorenzo Viviani

Riferimenti bibliografici

- Archer M.S. (1995), *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arendt H. (1968), *What is Authority?*, in Id., *Between Past and Future*, Penguin, New York.
- Dahrendorf R. (1971), *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna.
- Day J. (1963), *Authority*, «Political Studies», 11(3), pp. 257-271.
- Popitz H. ([1992] 2001), *Fenomenologia del potere*, il Mulino, Bologna.
- Simmel G. ([1908] 2008), *Sociologia*, Meltemi, Milano.
- Weber M. ([1922] 1961), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.

Voci correlate: Libertà, Sacro, Violenza.

Comunicazione

Si può dire che la comunicazione fra persone sia uno degli oggetti più frequentati – direttamente e indirettamente, esplicitamente o meno – dalla riflessione sociologica. Non è infatti possibile pensare nessuna società senza relazione tra i soggetti umani che la costituiscono, e nessuna relazione senza la capacità di questi soggetti di comunicare tra loro.

Occorre però mettere subito in luce un elemento caratterizzante della comunicazione umana: essa infatti si radica in una caratteristica esclusiva della nostra specie, che consiste nel pensare sé stessa (sia a livello individuale, sia collettivo) come più ampia rispetto alla sua dimensione presente. Gli uomini comunicano anche con chi li ha preceduti e con chi li seguirà, cioè immaginano la propria comunità di destino in una prospettiva temporale che travalica la loro esistenza temporale. Proprio questo essere-per-la-morte, per citare Heidegger e una rilevante rappresentanza della fenomenologia filosofica, costituisce dunque la base antropologica della comunicazione.

Non è dunque sorprendente che la comunicazione umana si espliciti sia in una serie di strumenti corporei, adatti alla comunicazione *presente* con interlocutori a portata di sguardo e di voce (caratteristica che accomuna la nostra a molte altre specie viventi), sia in una serie di artefatti, capaci di collegare i soggetti attraverso il tempo e lo spazio, traducendo pensieri, parole, gesti, segni in una comunicazione *mediata*.

In ambedue queste occorrenze, la comunicazione permette di condividere messaggi, costruire significati, creare o mantenere relazioni, ma nel caso

della versione *mediata* i tradizionali elementi della comunicazione *presente* interagiscono con l'opacità degli strumenti utilizzati; un'opacità che naturalmente cambia ed evolve nella storia, dalle pietre rupestri alle piattaforme digitali. Cambiano la materia, le tecniche, gli usi, le modalità di trasmissione e le logiche di selezione e di permanenza. Rimangono tuttavia costanti gli elementi di quella che potremmo definire la relazione comunicativa, che possiamo ora provare a sintetizzare brevemente.

In primo luogo, i *soggetti* che comunicano sono caratterizzati insieme da *similitudine* e *differenza*. A dispetto delle forme di stereotipizzazione, di stigma o di rifiuto dell'alterità (di genere, territoriale, culturale...), i soggetti possono comunicare *proprio perché* l'identità di ciascuno è originariamente aperta alla differenza dell'altro, perché tutti siamo, per usare una bella definizione di Julia Kristeva, stranieri a noi stessi. Ovviamente, la condizione per cui un atto interpretato come comunicativo lo sia davvero consiste nella sua *intenzionalità*: da questo punto di vista non è vero che «tutto è comunicazione», perché se ogni comportamento umano fosse comunicazione, più niente in fondo lo sarebbe, e verrebbe meno la nostra capacità di condividere pensieri, parole, immagini, emozioni. È vero invece che solo ciò che i soggetti intendono reciprocamente essere comunicazione può esserlo in senso autentico.

Un secondo ulteriore elemento costitutivo è il *messaggio*, non inteso in senso strettamente linguistico-semiotico (ciò che si dice o ciò di cui si parla), quanto piuttosto nel senso economico di un patrimonio che volontariamente condividiamo: un bene particolare, la cui cessione non implica una perdita del bene stesso, perché – per esempio – chi condivide una informazione non cessa di averla per sé. Proprio sulla natura in sé economica del messaggio si innesta la possibilità di vendere e acquistare «prodotti di comunicazione» in forma di opere d'arte o di oggetti mediali (informazioni, film, libri...). In questo caso, il valore simbolico si sostanzia anche come valore economico, e – se si vuole – si mercifica parzialmente, cominciando a rispondere alle leggi del mercato oltre che a quelle della condivisione comunicativa.

Il terzo elemento è costituito dai *codici* e dai *segn*i che utilizziamo, che necessariamente si inseriscono in culture, conoscenze e usi specifici. Si richiama qui il tema della differenza e dell'alterità, perché se *la* comunicazione è un universale umano, *le* comunicazioni sono atti «locali», collocati nel tempo e nello spazio, e come tali risentono dei limiti prospettici di ogni azione sociale. Le differenze socioculturali tendono dunque a generare specificità comunicative non solo nei sistemi linguistici, ma anche nei loro fondamenti e nei loro usi, nonché nei rituali, pubblici e privati. Di qui la diffi-

coltà di traduzione delle pratiche linguistiche, che non si possono ma risolvere solo tecnicamente, con dizionari sempre più accurati (o con l'uso di software sempre più sofisticati), ma implicano sempre una complessa conoscenza delle culture con cui si interagisce, e anche un'autocoscienza dei limiti della cultura cui si appartiene.

Questo ultimo punto rimanda al quarto fondamentale elemento della comunicazione, che è costituito dal *contesto* in cui l'atto comunicativo si situa. Si può trattare di *macrocontesto* (la situazione politica e sociale, le abitudini culturali del Paese in cui un governante rende pubblica una decisione) o di *microcontesto* (l'ora, il luogo, lo stato d'animo in cui si dichiara il proprio amore): in ogni caso il contesto agisce sull'atto comunicativo che accoglie, incide su di esso condizionandone le possibilità, risente dei cambiamenti da esso generati. A ogni contesto corrispondono *frames* comportamentali, e questo può provocare, se le culture si incontrano, profondi cultural crash, ma anche inedite mescolanze comportamentali e simboliche, o innovazioni profonde dei costumi. I fenomeni di globalizzazione, che favoriscono la circolazione di segni e prodotti comunicativi in contesti variegati, propongono ogni giorno evidenze di *misunderstanding*, talora con conseguenze catastrofiche, perché senza adeguate precauzioni interculturali il semplice «trasporto» di contenuti e forme da un contesto nazionale all'altro può generare reazioni impreviste e incontrollabili. I media, per loro natura sovranazionali, incorrono spesso in fenomeni di questo tipo. In particolare, nella loro più recente versione – quella delle piattaforme digitali – essi fanno spesso collidere la dimensione pubblica e quella privata degli utenti, dando l'illusione di poter prendere la parola su un social media con il tono che si utilizzerebbe fra gli amici intimi.

Concludendo, possiamo dire che il concetto di comunicazione è per la categoria sociologica di persona una doppia sfida, perché da un lato rimanda a radici antropologiche per così dire universali, mentre dall'altro è il perfetto campo di applicazione di tutte le attenzioni alle diversità e alla pluralità di cui la sociologia ha imparato a farsi carico

Fausto Colombo

Riferimenti bibliografici

Bentivegna S., Boccia Artieri G. (2019), *Le teorie della comunicazione di massa e la sfida digitale*, Laterza, Roma.

- Colombo F. (2020), *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Vita e Pensiero, Milano.
- Giaccardi C. (2012), *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, il Mulino, Bologna.
- Gili G., Colombo F. (2012), *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*, La Scuola, Brescia.
- Sorice M. (2020), *Sociologia dei media. Introduzione critica*, Carocci, Roma.

Voci correlate: Comunità, Media digitali, Straniero.

Comunità

Nonostante il termine comunità sia sempre stato presente nel vocabolario sociologico, risulta ancora oggi difficile offrire una definizione univoca, capace di cogliere le diverse sfaccettature e i diversi significati che gli sono stati attribuiti nel corso del tempo. La comunità può richiamare infatti una dimensione territoriale, ma può emergere anche sulla base di una condivisione morale e identitaria, può essere chiusa, statica e impermeabile verso l'esterno, ma anche aperta e pronta all'innovazione, può essere pervasiva e privare l'individuo di ogni libertà, ma può essere uno spazio di autonomia e offrire un ampio ventaglio di opportunità alla persona. Comunità è quindi parola polisemica, capace di esprimere situazioni contraddittorie che si prestano a una pluralità di interpretazioni.

Ferdinand Tönnies ha utilizzato il concetto di comunità, in contrapposizione a quello di società, per analizzare le conseguenze negative del processo di modernizzazione; tuttavia la comunità di Tönnies non fa solo riferimento a una convivenza confidenziale, intima, durevole e genuina, insomma a tutto ciò che può ravvivare il calore umano e l'intensità delle relazioni, ma è anche esclusiva, caratterizzata da un confine netto tra chi sta dentro e chi invece ne rimane drammaticamente fuori. Rintracciare la dimensione comunitaria nell'appartenenza a una stessa stirpe e nella convivenza in uno stesso territorio non solo rimanda, come è tornato oggi di moda, a una visione «nazionalista» della comunità, ma rappresenta anche una negazione dell'autonomia soggettiva.

Appare ancora meno convincente il ricorso alla comunità come antidoto temporaneo e passeggero alla solitudine e alla condizione di crescente isolamento vissuto dall'individuo contemporaneo, come nel caso delle comunità

emotive descritte da Bauman in termini di *comunità guardaroba*. Queste ultime «vengono messe insieme alla bell'e meglio per la durata dello spettacolo e prontamente smantellate non appena gli spettatori vanno a riprendersi i cappotti appesi in guardaroba. Il loro vantaggio rispetto alla «roba autentica» sta proprio nel breve arco di vita e nella trascurabile quantità di impegno necessario per unirsi a esse e godere (sia pur brevemente) dei loro benefici» (Bauman 2005: 33). Queste comunità non richiedono un'appartenenza duratura, né tantomeno con un grosso impegno dei soggetti che ne fanno parte, tanto che possono liberamente entrare e uscire come e quando vogliono; da questo punto di vista la comunità virtuale è una sorta di ossimoro non solo perché implica il coinvolgimento di una sfera del tutto parziale dell'identità soggettiva ma anche perché non è in grado di reggere al conflitto interno tra i membri, che possono uscire alla prima difficoltà. La molteplicità delle comunità guardaroba a cui gli individui si sforzano di partecipare è sintomatica del tentativo di compensare il deterioramento della qualità delle relazioni con una maggiore quantità di esperienze.

Nell'ottica della sociologia per la persona, invece, «le comunità sono luoghi in cui ci si sente talmente al sicuro da accettare il bello come il brutto; nelle comunità gli altri ci sono vicini nei momenti difficili, quindi siamo disposti a sentire cosa hanno da dire anche se non ci piace» (Turkle 2019, p. 291). Da questo punto di vista, la comunità può essere vista come l'ambito delle ricomposizioni non strumentali e non artificiali tra la sfera di azione soggettiva, la dimensione istituzionale e quella valoriale.

Se la «voglia di comunità» è sintomatica del fallimento del modello individualista novecentesco, in una società irreversibilmente pluralista e multiculturalmente la prospettiva comunitaria si realizza con l'accettazione della differenza: comunità, quindi, come apertura all'alterità e non come ricerca spasmodica dell'identità. La comunità non è il legame sociale primordiale ma è una prospettiva che si costruisce e si trasforma nel tempo attraverso l'agire dialogico proprio della vita comunitaria. Da questo punto di vista la comunità non è solo una «qualità» ma anche un «metodo», comunicativo e dialogico: «il dialogo non è finalizzato alla vittoria dell'uomo sull'altro, ma a stabilire relazioni. È rispetto dell'autenticità dell'altro. Il dialogo non è una tattica ma una strategia, esso è un valore in sé. (...) Il dialogo non indebolisce l'identità dei partecipanti ma la stimola a un approfondimento e a una maggiore qualificazione» (De Vita 2003: 228 e ss.). Ciò significa anche che per vivere e dare vita a una «comunità» occorre un formidabile senso di responsabilità da parte di ogni persona; contrariamente a quanto suggerisce il senso comune, che vede nella comunità una sorta di legame naturale, la comunità ha un costo, in termini di impegno e responsabilità soggettiva.

La comunità non è soltanto un attributo soggettivo che rimanda a una comune appartenenza, una piccola patria da custodire e difendere gelosamente, ma piuttosto uno spazio pubblico che richiama al dono e alla reciprocità (Esposito 1998). Così la persona trova nella comunità non un vincolo di identificazione e di appartenenza ma lo stimolo ad uscire da sé stessi in quanto relazionata con l'altro. Ciò che unisce non è tanto la condivisione di un'identità/proprietà privata ma la vocazione verso uno spazio pubblico fatto di reciprocità e disponibilità.

Fabio Berti

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z. (2001), *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari.
Bauman Z. (2005), *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari.
Berti F. (2006), *Per una sociologia della comunità*, FrancoAngeli, Milano.
De Vita R. (2003), *Identità e dialogo*, FrancoAngeli, Milano.
Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, il Mulino, Bologna.
Spreafico A. (2005), *Le vie della comunità*, FrancoAngeli, Milano.
Turkle S. (2019), *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino.

Voci correlate: Alterità, Individualizzazione, Identità, Massa.

Conoscenza

Con il termine *conoscenza* (ingl. *knowledge*; ted. *Kenntnis*; fr. *connaissance*, dalla particella *cum* e dal vocabolo greco antico *gnòsis*) ci si riferisce genericamente a uno spettro semantico che abbraccia tutti gli aspetti cognitivi del pensiero umano, sia di tipo antropologico, quali la cultura, i riti e i costumi, sia di tipo epistemologico, quali la razionalità, il calcolo, la percezione e le facoltà mentali in generale. Tradizionalmente, la conoscenza è ritenuta essere una gerarchia cumulativa di informazioni e di prassi, conseguita attraverso integrazioni successive, con un movimento epistemologico che prevede il passaggio dal concreto all'astratto, dal particolare all'universale.

Da questo punto di vista, ogni conoscenza tende a essere oggettiva, ossia valida per tutti, a prescindere da contesti e periodi storici. Tuttavia, proprio

lo stesso riflettere della conoscenza su sé stessa ha fatto emergere come tale oggettività resti sostanzialmente una *intentio* conoscitiva e non possa mai esibire acquisizioni ultimative. Ciò spiega perché ogni società, del resto, sia caratterizzata da sistemi di spiegazione che ne rendono coerenti le credenze.

Questo aspetto non riguarda soltanto, come spesso si ritiene, il concetto di cultura antropologicamente inteso (convenzioni sociali, scale di valori, modalità di comportamento, abitudini, norme di convivenza), ma anche lo *status* epistemologico della scienza. Tra le diverse concezioni del mondo che si intrecciano nelle odierne società complesse, molto spesso declinate in sub-culture che rispondono a diversi gruppi sociali oppure a differenze di genere (femminile e maschile), la scienza, non tanto nelle sue istanze ontologiche, quanto nella sua impostazione metodologica, rappresenta l'unico modo per sondarne il peso e la portata, ricollocando ciascuna di esse nei limiti dei contesti in cui sono maturate. Il che ovviamente non rende la scienza immune *a priori* dall'essere a sua volta coinvolta in sistemi di credenze che siano contraddetti dal reale o che non risultino adeguatamente corroborati (la critica di un'inferenza causale risulta spesso problematica, soprattutto quando richieda condizioni sperimentali non facilmente realizzabili o anti-economiche). Ciò tra l'altro rende meno cogente e dirimente una questione classica della teoria della conoscenza, ovvero se sia più rilevante definire o giustificare la conoscenza, in quanto definizione e giustificazione sono due termini che si condizionano a vicenda a partire dal carattere storicamente situato della stessa attività conoscitiva.

In ogni caso, nel suo tendere verso l'oggettività, la teoria della conoscenza contemporanea ha sviluppato due paradigmi: il paradigma iconico – per cui la conoscenza è *in primis* un'immagine mentale dell'oggetto percettivamente conosciuto – e la via proposizionale, per la quale una conoscenza è sempre una proposizione vera. Nonostante essi si siano spesso intrecciati e fusi, rendendosi indistinguibili, si può dire che al primo paradigma, incentrato sulla percezione, si è rifatta l'intera storia del pensiero europeo dal sec. XVII all'idealismo, nella sua ininterrotta ricerca dei confini che separano, nel conoscere, ciò che ontologicamente apparterebbe al suo oggetto da ciò che è riferibile all'intervento del soggetto conoscente e del pensiero (secondo quella linea kantiana fatta propria da Max Weber). Al secondo paradigma, invece, si sono rifatti soprattutto l'aristotelismo – al cui centro campeggia il concetto di causalità – e poi in età moderna, benché come posizione residuale, il razionalismo di Leibniz; posizioni, queste, che troveranno un riscatto con l'affermazione del positivismo ottocentesco e dell'epistemologia neo-empirista. Tuttavia, il paradigma iconico, per l'effetto della curvatura a esso impressa dalla scienza galileiana, non poteva che diventare un alleato di

quello proposizionale, dal momento che il metodo sperimentale sconvolge i confini tra realtà e apparenza, entro il quadro di una contrapposizione tra gli oggetti percepiti attraverso i sensi e quelli percepiti attraverso gli strumenti. In effetti, senza l'originario apporto esosomatico dello *strumento*, ovvero senza l'attingimento strumentale al mondo dell'*empeiria*, nessun discorso scientifico sarebbe stato possibile. Nasce così la *cultura del macchinismo*.

Per il macchinismo, gli strumenti vengono paradossalmente considerati come il mezzo *naturale* per fare le cose. Nel Settecento l'uomo è un ente puramente meccanico, nell'Ottocento è una sorta di macchina a vapore, nel Novecento un laboratorio chimico – nel quale si scontrano enzimi, ormoni e neurotrasmettitori –, nel XXI secolo è un computer. Il macchinismo opera così una forma di riduzione dell'uomo a processi fisici, meccanici e causalistici, la cui portata è oggi da più parti messa in questione. In effetti, affinché vi siano leggi nelle scienze sociali nel senso in cui vi sono leggi in fisica, dovrebbe esservi una correlazione sistematica tra azioni individuate in termini sociologici ed eventi individuati in termini fisici. Il che è impossibile. In questo senso, l'agire sociale è sempre un agire intenzionale, ossia autoesplicativo. Del resto, anche lo stabilire le condizioni iniziali di un determinato esperimento, in senso galileiano, richiede una selezione del *divenire causale* che può essere operata solo *intenzionalmente*.

Entra qui in gioco, pertanto, l'ideale della persona, sintesi dell'individuo e dell'uomo sociale, dell'uomo economico e del cittadino, ben noto alla morale cristiana, e sulla cui base si sono sviluppate la civiltà e la coscienza europea. La persona, in altri termini, apre ciò che W. Sellars ha chiamato «spazio delle ragioni», il quale è pure uno «spazio delle percezioni» e delle «emozioni». L'essere «persona», pertanto, in uno, rinvia sia a una soggettività irripetibile e unica, sia a un sistema aperto. In questa dialettica, mai riconducibile a mera sintesi, si snoda il vissuto del tempo e della finitezza, si dipana la trama biografica di ciascuna vita, si incidono memorie e ritenzioni, si muovono paure e desideri, si orienta la ricerca di se stessi, mai separabile peraltro dalla conoscenza come tale, nonché dalla spinta verso quella solidarietà emulativa che sola può consentire il superamento della contrapposizione secca tra cooperazione e competizione, tipica del macchinismo e della riduzione della persona a epifenomeno del mondo fisico.

Ne segue che la conoscenza sociologica non potrà risolversi in una mera descrizione dei fatti sociali, dovendo piuttosto anche sostanziarsi di proposte concrete, svolgendo una funzione critica non delegabile ad altre discipline.

Fabrizio Fornari

Riferimenti bibliografici

- Audi R. (2003), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London.
- Brandom R. (1998), *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- Buonomo V. (2018), *The Persistence of Persons. Studies in the Metaphysics of Personal Identity Over Time*, Editiones Scholasticae, Lancaster.
- Cimmino L. (2012), *Tempo ed esperienza*, Aguaplano, Perugia.
- Sparti D. (2002), *Epistemologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.
- Lowe E. J. (1989), *Kinds of Beings. A Study of Individuation, Identity and Logic of Sortals Terms*, Blackwell, Oxford.
- Searle J. (1985), *Dell'intenzionalità*, Bompiani, Milano.

Voci correlate: Memoria, Individualizzazione, Tecnologia.

Dignità e diritti umani

Il concetto di dignità umana è legato in maniera inscindibile ai principi dei diritti umani così come sono stati codificati a partire dalla fine del Secondo conflitto mondiale. Una vasta gamma di dichiarazioni e trattati sui diritti umani ha sottolineato infatti come la dignità umana sia un «aspetto non negoziabile» (Brownsword, 2014, p. 3) universalmente riconosciuto al fine di proteggere l'unicità di ogni essere umano nella sua ricerca di una vita migliore. Il Patto internazionale sui diritti civili e politici ha evidenziato che «i diritti individuali derivano dalla dignità intrinseca» (1966) della persona, attribuendo così alla dignità umana la qualità di fondamento concettuale dei diritti individuali. Tale collegamento è stato oggetto di discussione all'interno delle più diverse tradizioni filosofiche, politiche e religiose, tutte impegnate a spiegare il motivo per cui una concezione secolare dei diritti avesse bisogno di essere legittimata dal riconoscimento intrinseco della dignità umana.

Il dibattito su questo legame tra dignità e diritti umani può essere sintetizzato facendo riferimento a tre elementi: il processo di secolarizzazione del sistema giuridico occidentale, la proposta di una genealogia dei diritti umani e la comprensione della dignità umana da una prospettiva pratica.

Le storiche dichiarazioni dei diritti – la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776) e la Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) – non stabilirono un nesso tra i due concetti,

assegnando ai diritti dell'uomo un'origine divina. Secondo le parole della carta americana, gli esseri umani furono «dotati dal Creatore di alcuni diritti inalienabili», mentre la dichiarazione francese afferma che i diritti dei cittadini sono riconosciuti «alla presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo». Meno di due secoli dopo il concetto di dignità umana ha sostituito i riferimenti alla natura sacra e trascendente dei diritti, suggerendo che le rivendicazioni individuali sono fondate sulla natura stessa degli esseri umani. Possiamo quindi evidenziare come il processo di graduale secolarizzazione della tradizione giuridica occidentale, che Berman ha etichettato come «rivoluzioni legali» (1983), abbia preparato il terreno per la comparsa di nuovi fondamenti per il diritto al di fuori della prospettiva religiosa. Secondo Berman, i cambiamenti gradualmente nel sistema legale hanno portato allo sviluppo del diritto secolare il quale, tra i suoi nuovi punti di riferimento, prevede la dignità umana.

Allo stesso tempo, all'interno di tali processi di secolarizzazione del diritto e della tradizione intellettuale europea, il concetto di dignità umana ha sviluppato un significato specifico con una sua propria genealogia (Joas, 2013). Visto principalmente come legato alla concezione rinascimentale della centralità dell'uomo e del suo valore, come anche all'idea della sua natura illimitata intesa come concessione divina di possibilità di «libera scelta e dignità» (Pico Della Mirandola, 1486), il concetto di dignità umana ha gradualmente cambiato significato fondando la dignità sulla sacralità della persona stessa (Joas, 2013). A questo proposito, i diritti umani e il loro concetto fondante di dignità umana possono essere considerati in termini di «idolatria: l'umanesimo che adora sé stesso» (Ignatieff et al., 2003, 53) nel contesto di una società «senza esterno» (Maccarini, 2014).

L'affermarsi della laicità dei diritti individuali e l'assenza di un collegamento diretto con la natura divina della dignità umana pongono nuove domande a proposito del suo inizio, della possibilità di essere limitata o persa. Le risposte a tali domande provengono sia da prospettive religiose come anche da prospettive secolari e evidenziano come la questione sulla natura della dignità umana diventi contestuale e dipenda dalla sfera della vita individuale e pubblica – legale, politica, sociale o religiosa – in cui si forma. La comprensione della dignità umana da una prospettiva pratica, infine, può essere assunta seguendo le ricerche di Nordenfelt sulla qualità della vita, e specificamente nell'ambito delle questioni etiche legate alla medicina.

Questo approccio pratico – mirante a un'assistenza sanitaria dignitosa – invita a considerare il livello di autonomia individuale che i pazienti con diverse malattie perdono nel corso della vita. La necessità di reintegrazione del

corpo, dell'anima e della mente in nuove circostanze di vita è considerata da Nordenfelt all'interno dei ritmi di vita spirituali e biologici.

I sociologi impegnati nell'approccio della sociologia della persona si interrogano su come la dignità umana richieda il riconoscimento della dinamica esistente tra la dignità congenita e quella acquisita, come anche il mantenimento della dignità attribuita e della dignità umana intrinseca, non separando gli elementi spirituali da quelli biologici.

La relazione tra dignità e diritti umani mostra come tale dignità della persona sia costituita dall'intreccio di elementi personali e sociali, intreccio che i sociologi per la persona riconoscono soprattutto quando esso diventa particolarmente rilevante per i gruppi più vulnerabili.

Olga Breskaya

Riferimenti bibliografici

- Berman H.J. (1983), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Brownsword R. (2014), "Human Dignity from a Legal Perspective", in M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth. (eds.) *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ignatieff M., Appiah K.A., Hollinger D.A., Laqueur T.W., Orentlicher D.F., Gutmann A. (2003), *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton.
- Joas H. (2013), *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Georgetown University Press, Washington.
- Maccarini A.M. (2014), "Presentazione", in H. Joas. *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, FrancoAngeli, Milano.

Voci correlate: Identità, Salute, Sacro.

Educazione

Individuare l'approccio propriamente sociologico all'educazione implica anzitutto negare che esso consista soltanto nello studio del contesto e delle strutture sociali «entro cui» l'educazione si svolge. Questi aspetti sono sicuramente importanti, ma la sociologia può e deve osservare l'educazione

stessa come fatto sociale, analizzando relazioni, processi, organizzazioni, sistemi e culture educative (Besozzi 1993; Maccarini 2003; Ribolzi 2020).

In questo quadro di riferimento, parlare dell'identità personale tocca un punto assolutamente fondamentale. Quello di «formare» e «trasformare» il soggetto umano attraverso specifiche relazioni è infatti lo scopo essenziale e la principale ragion d'essere dell'educazione, come tematizzato già dai classici della disciplina. Le forme storico-sociali della costruzione di un certo «tipo umano», con i suoi tratti caratteristici, sono dunque un tema originario della sociologia dell'educazione (Mannheim 2017).

La teoria sociologica ha evidenziato che la modernità ha progressivamente perso certezza e concretezza nel suo riferimento umano da impiegare nella e per l'educazione (Luhmann 2002). La tradizione umanistica procedeva da un concetto normativo di natura, «deducendone» contenuti e fini educativi. In questo modo venivano anche fissati limiti di ceto, a cui l'educazione rimase a lungo sottoposta. Il passaggio dalla stratificazione per ceti alla differenziazione funzionale, ha tolto al simbolismo della natura la sua forza persuasiva. Con ciò si sviluppa una situazione di indeterminatezza. Le auto-descrizioni del sistema educativo perdono progressivamente ogni riferimento esterno: la natura umana (e dunque il fine dell'educazione) viene designata sempre più come efficacia operativa che incrementa sé stessa, cioè come pura capacità di apprendere.

La società europea contemporanea e la sua pedagogia appaiono dunque incerte su quale «idea di persona» s'intenda formare. Paradossalmente, allo stesso tempo la personalizzazione diventa una tendenza importante. Si aprono con ciò nella cultura e nelle pratiche educative due profonde ambivalenze.

In primo luogo, la personalizzazione viene talora confusa con l'individualizzazione. Quest'ultima significa che le pratiche e le organizzazioni educative devono rispondere all'esigenza di percorsi di apprendimento e di crescita degli allievi che rispettino le differenze individuali circa interessi, capacità, ritmi e stili cognitivi, attitudini e inclinazioni. Il problema è la «liberazione» del «puro» individuo nelle sue potenzialità cognitive, espressive, comunicative e decisionali, contro la standardizzazione imposta dalle istituzioni scolastiche della prima modernità.

Il pieno significato della personalizzazione implica però che l'educazione personalizzata tenda a farsi anche personalizzante. È questa una tendenza in atto, che ripropone un programma forte dell'educazione come formazione della persona nella sua totalità. In parallelo alle grandi indagini sugli apprendimenti disciplinari (di cui i test PISA sono il paradigma), civismo, cittadinanza, competenze sociali ed emotive e «carattere» sono oggetto di un'agenda di ricerca e di politica educativa che attrae crescente attenzione

(Maccarini 2021). Come ogni scenario socio-culturale, anche questo pone ulteriori problemi e prospettive. Le seguenti questioni segnalano alcuni punti chiave: (a) pluralità e integrazione degli attori dell'educazione. L'esito personalizzante non può essere esclusivamente il risultato del processo di scolarizzazione. Occorre dunque studiare a fondo quali attori, pratiche ed esperienze siano rilevanti ed efficaci, nella loro interazione, nel generare questi esiti; (b) pluralità e integrazione culturale. Poiché un sistema culturale non è mai un insieme di idee, credenze o valori completamente unitario e coerente, occorre esaminare come processi e istituzioni educative rispecchino ideali antropologici e di cittadinanza relativamente compatibili; (c) forme della realizzazione personale. Una questione fondamentale riguarda quali condizioni, relazioni e culture promuovano la realizzazione personale nei contesti organizzativi e istituzionali caratterizzanti la vita sociale della tarda modernità.

Quest'ultimo punto svela la seconda ambivalenza. Nel riscoprire quali qualità umane facciano ancora la differenza per la vita sociale, il problema è se sia sufficiente un approccio di stampo funzionalista, che enfatizza la «cura» di sé in quanto capitale umano, onde accrescere le possibilità d'integrarsi con successo nell'habitat della società complessa e rischiosa. L'enfasi può essere auto-espressiva oppure performativa, ma si tratta comunque di un'educazione all'adattamento. Adattarsi alla realtà non è un fine disprezzabile, ma l'orizzonte della personalizzazione spinge a osservare anche i bisogni educativi che la società tardo-moderna reprime o rimuove. Ciò significa riflettere sulle condizioni perché emergano e trovino espressione bisogni educativi post-funzionalistici. In questo senso più profondo, l'educazione è personalizzante se incrementa le possibilità che le persone conoscano sé stesse e formino la propria identità attraverso relazioni non riduttive e non alienanti con gli altri e con la realtà.

Andrea Maccarini

Riferimenti bibliografici

- Besozzi E. (1993), *Elementi di sociologia dell'educazione*, NIS, Roma.
- Luhmann N. (2002), *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Maccarini A. (2003). *Lezioni di sociologia dell'educazione*, Cedam, Padova.
- Maccarini A. (2021) (a cura di), *L'educazione socio-emotiva. Character skills, attori e processi nella scuola primaria*, il Mulino, Bologna.
- Mannheim K. (2017) [1967], *Introduzione alla sociologia dell'educazione*, La Scuola, Brescia.

Ribolzi L. (2020), *Crescere nella società. Lineamenti di sociologia dell'educazione*, Mondadori, Milano.

Voci correlate: Comunità, Infanzia, Giovani, Individualizzazione.

Emozioni

Le emozioni, da sempre oggetto di interesse da parte di letterati e filosofi e da oltre un secolo studiate scientificamente a vari livelli, sono ormai un tema rilevante anche per le scienze sociali e, nello specifico, per la sociologia. Qui interessa il rapporto tra *emozioni e persona*. Occorre premettere che le prospettive sociologiche di studio delle emozioni sono fondamentalmente tre: positivista, costruzionista e interazionista. Prendendo le distanze sia dal determinismo tipico di certo positivismo, secondo cui i fattori sociali si limitano ad attivare emozioni «funzionanti» per ogni altro aspetto come meri fenomeni biologici, che dal riduzionismo del costruzionismo più radicale, per cui le emozioni sono il frutto esclusivo di fattori sociali e culturali, la prospettiva interazionista può considerarsi quella più equilibrata e convincente. Secondo tale prospettiva, che non trascura certo la rilevanza degli stimoli sociali situazionali, l'emozione consiste però, essenzialmente, nella consapevolezza di quattro elementi che di solito vengono sperimentati simultaneamente: a) la valutazione di una situazione, b) modificazioni delle sensazioni fisiche, c) l'esibizione di gesti espressivi, d) una definizione culturale applicata a specifiche combinazioni dei primi tre elementi. In una tale prospettiva, le emozioni, pur avendo basi organiche, non possono considerarsi un elemento meramente naturalistico; pur essendo legate alla cultura (alle culture), non sono riducibili a un puro condizionamento sociale; implicano, infine, la capacità dell'attore sociale di entrare in relazione, cognitiva prima che esperienziale, con l'ambiente/società.

Una tale configurazione delle emozioni, oltre a mettere al riparo da concezioni riduzionistiche e/o deterministiche relative a esse, sembra anche suggerire una concezione della *persona*, a sua volta, non riduzionistica né deterministica. Lo studio sociologico delle emozioni così intese appare, cioè, in grado di mettere in discussione quei modelli riduzionisti di uomo, tradizionalmente proposti dalla sociologia e più in generale dalle scienze sociali, in cui il comportamento del soggetto è considerato come determinato dall'utilità razionalistica ovvero dalle variabili strutturali socio-economiche ovvero

dai modelli culturali dominanti ovvero, ancora, dai meccanismi neuronali o biochimici. Il modello sociologico interazionista delle emozioni può, quindi, significativamente spingere verso una concezione dell'attore sociale quale persona che si relaziona con altre persone, con l'ambiente, con il contesto strutturale socio-economico e con i suoi stessi processi fisiologici senza però ridursi in alcun modo a questi ma conservando anzi un'importante dimensione di libertà (anche etica).

Se, da un lato, un'adeguata, ancorché qui solo accennata, concezione delle emozioni è sintonica con una visione dell'attore sociale come persona, dall'altro lato, all'interno di una *sociologia della persona*, che assuma cioè la persona quale prioritaria unità di analisi in cui convivono, con l'individualità, la soggettività relazionale e gli imprescindibili riferimenti alla struttura sociale e culturale, le emozioni possono rivelarsi un utile elemento analitico. Esse sembrano, infatti, poter mettere bene in luce il carattere più apparente che reale della contrapposizione, così a lungo perdurante nell'ambito della sociologia e delle scienze sociali, tra concezione individualistica e concezione olistica dell'agire sociale o, detto diversamente, tra il paradigma dell'azione e il paradigma della struttura. Come sappiamo, il superamento della dicotomia tra queste due prospettive è legato al respiro paradigmatico della sociologia della persona, la quale può rappresentare una «terza via» in grado di mostrare la compresenza e il nesso, in seno alla società, tra azione e struttura, la loro circolarità e interdipendenza dinamica. A tale scopo la sociologia della persona tende a non abbracciare la pretesa, fatta propria da altre «terze vie», di conciliare individualismo e olismo, per così dire, «dall'alto», sul terreno cioè delle loro irriducibili premesse teorico-filosofiche, e a farlo invece «dal basso», a un livello di analisi meno ambizioso, costituito dallo studio anche empirico della società e dei soggetti, in cui però questi ultimi siano visti, non come «individui» con le loro caratteristiche di astrattezza e generalità, bensì come «persone» con le loro caratteristiche di unicità, concretezza, storicità e relazionalità. Ebbene, se la nozione di persona possiede una rilevanza analitica cruciale al fine di preservare la teorizzazione sociologica tanto dall'olismo strutturalista e dal suo determinismo quanto dall'individualismo metodologico più radicale e dalle sue concezioni astratte dell'essere umano, anche le emozioni, come fenomeno costitutivamente proprio delle persone, sembrano contribuirvi in modo significativo. Il carattere dialogico del rapporto tra persona e società, tra azione e struttura, come insegna Vilfredo Pareto, emerge se consideriamo come, da un lato, le emozioni rendano possibili le interazioni e la struttura sociale, influenzando le stesse trasformazioni sociali e storiche, dall'altro lato, le interazioni, la

struttura sociale, la cultura e le trasformazioni sociali e storiche si riflettano, circolarmente, sull'interiorità e sull'emozionalità degli esseri umani.

Paolo Iagulli

Riferimenti bibliografici

Hochschild A.R. (1995), "Ideologia e controllo delle emozioni: prospettive e indicazioni per la ricerca futura", in Turnaturi G. (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano, 155-191 (ed. orig. 1990).

Hochschild A.R. (2013). *Lavoro emozionale e struttura sociale*, a cura di M. Cerulo, Armando, Roma (ed. orig. 1979).

Iagulli P. (2009). *La sociologia per la persona*, «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», XLIII, 1: 135-140.

Iagulli P. (2011). *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

Tomelleri S. (2015). *Ressentiment. Reflections on Mimetic Desire and Society*, Michigan State University Press, East Lansing.

Voci correlate: Alterità, Amore, Corpo, Memoria.

Estetica della persona

«Italiano poliedrico, rude, cúbico...testa romana arabescata in alto da una foresta fitta e ricciuta di capelli castani mossi da capricci giovanili». È nella allucinata terminologia figurativa del linguaggio visionario di Marinetti, non diversamente da quanto accade con l'odierno parossismo dei *selfie*, che ci è dato di cogliere l'estenuata perdita di significato di un'estetica della persona in favore di un estetismo pronunciato le cui trame illusorie hanno progressivamente offuscato la sua dimensione rivelativa; ciò che niezschiamente palesava – con un'iconografia sovente tragica – il dissidio tra il soggetto e la maschera ovvero la soggezione tra persona e ruolo.

Potersi sottrarre da tali estetismi per accostarsi a un'estetica della persona non è però possibile se non facendo i conti con tale infingimento, con la sua illecita appropriazione dell'umano: la fallacia dell'*immagine* che, surrettiziamente, restituisce l'illusione di una trasposizione piena della realtà da rendere e far rivivere, ma che, viceversa, allontanandosi dalla autenticità dell'esperienza spegne la luce della vita. Perché non c'è estetica senza esperienza!

Se poi di estetica della persona si intende parlare, è necessario allora – spezzandone l'equilibrio visivo – abbandonare il parossismo dell'*homo videns* ormai non più in grado di guardare le cose *per speculum et in aenigmate* perché non più in grado di comprendere che la rappresentazione di esse non partecipa più della 'persuasione' agostiniana (*De Trinitate*), ma appare quasi tornare a dar ragione ai neoplatonici bizantini che vi leggevano solo l'inganno.

Pertanto se di estetica della persona si vuole parlare non basta unicamente confrontarsi con la qualità appellativa e comunicativa dell'*immagine/persona*, quanto e più con il flusso dell'intelligibile, con il senso dell'inarrivabile; in una parola, come si è accennato, con la sua *dimensione rivelativa*.

Dante la cerca nel *Paradiso*, allorché ricorda che: «*Trasumanar per verba non si poria*» (I, vv. 70-73). El Greco nei volti di Cristo; il volto icona della creazione, immagine di Dio, che come nelle riflessioni dei mistici medioevali costituiva il trascendimento della dimensione estetica, la nostra *Bildung*; volti di Cristo in El Greco ove, trasfigurata in ognuno, è rappresentata l'intensità dell'esistenza, la dimensione estetica (rivelativa) dell'esistenza. È una bellezza che può essere contemplata solo con occhi interiori; e di questi occhi abbiamo bisogno per cogliere nel suo *tratto veloce*, l'estetica della persona.

Ho parlato di tratto veloce, perché parlare di momento estetico, di estetica della persona significa, a ben vedere, voler parlare della *forma* attraverso la quale la vita si manifesta. Non c'è estetica senza esperienza.

Ma in tal caso l'estetica, una volta assolta da estetismi di ogni sorta, si spoglia di ogni suo generico riferimento a dimensioni estetizzanti, eredi di un'idea di 'bello' *tout court*, per rinviare, invece, all'ideale greco del *kalòn*, 'il bello' che, in contrasto con la parola *èidos* la bellezza esteriore, denotava, con perfetta espressione endiadica, il momento etico dell'estetica, una delle più significative forme del valore personale: il *kalòs kai agathòs*, l'ideale più completo della personalità umana.

In tal senso, se si vuole parlare di estetica della persona, e – ricordiamolo – persona è *individuo elevato a valore* (Bobbio 1938), dobbiamo aver contezza di uno sguardo che si vuole volto a un valore estetico incondizionato nella sua singolarità universale.

Estetica, dunque, come *forma* attraverso la quale la vita si manifesta, estetica che si riappropria del suo significato pregnante, proprio della nostra tradizione filosofica che fu di Francesco De Sanctis e in seguito mutuato, per sua stessa ammissione, da Benedetto Croce, quel significato che legge forma come 'condizione dell'immediatezza'.

Estetica della persona, allora, come *aisthesis*, come momento della manifestazione dell'esistente (l'*aisthesis ton theón* era la manifestazione degli dei) nel suo specifico rivelarsi, nelle sue configurazioni, nelle sue molteplici

figure, forme appunto, come momento nel quale l'essere assume una propria significanza, presenta una sua forma e, dunque, reclama – direbbe Heidegger – una sua verità.

Simona Andrini

Riferimenti bibliografici

- Andrini S. (2004), “Persona e sociologia. Quale rapporto?”, in AA.VV., *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano.
- Bobbio N. (1938), *La persona nella sociologia contemporanea*, Baravalle e Falconieri, Torino.
- Croce B. (1901), *Estetica*, Napoli.
- De Sanctis, F. (1869), *Saggio critico sul Petrarca*, in *Saggi critici*, Sonzogno, Milano.
- Marci T. (2020), *La forma 'oltre' la forma. Gli sviluppi dell'icona bizantina nella pittura religiosa di El Greco*, «Sociologia», 3.
- Marinetti F.T., *Un italiano poliedrico*, Gazzetta del popolo, in *Sulle opere di Umberto Notari* p. XIII, in U. Notari, *Dichiarazioni alle più belle donne del mondo*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, Febbraio XI e 28 ottobre 1932-27 ottobre 1933.

Voci correlate: Alterità, Emozioni, Sacro.

Famiglia

La famiglia, considerata un'istituzione fondamentale di ogni società umana, consente la riproduzione biologica e culturale della società stessa. Attraverso l'assolvimento delle funzioni che le sono proprie – soddisfacimento degli istinti sessuali e dell'affettività, la procreazione, l'allevamento e la socializzazione della prole, la produzione di beni e servizi e il consumo – la famiglia garantisce non solo il rimpiazzo biologico della specie, ma anche la trasmissione dei modelli di comportamento, dei valori e degli stili di vita che caratterizzano i diversi gruppi sociali che fanno parte di una società e che in essa interagiscono in un dato momento storico e in uno specifico ambiente geografico (Di Nicola 2016). In quanto istituzione sociale, le cui funzioni e strutture sono profondamente interrelate con le altre istituzioni, l'analisi della famiglia si presta a essere un interessante laboratorio di analisi per verificare

la capacità esplicativa dei diversi approcci conoscitivi che sono stati a essa applicati. Unità complessa di soggetti interagenti e legati da vincoli non casuali (ma inseriti in specifici spazi socio-culturali e storici), la famiglia può essere osservata dall'esterno (approccio olistico), e quindi assunta come unità indifferenziata al suo interno o dall'interno (approccio individualistico), definita come soggetti interagenti, che si muovono in base a giochi relazionali e scambi sociali. Il paradosso consiste nel fatto che la famiglia è contemporaneamente sistema rispetto all'ambiente e ambiente per i membri che la compongono. In ambedue i casi, rimane sullo sfondo il grande interrogativo: la famiglia è una forma di puro adattamento all'esterno e quindi cambia strutture e funzioni in risposta alle nuove sfide ambientali, oppure la famiglia può produrre cambiamento e quindi non tanto determinare, quanto contribuire al mutamento sociale? Gli storici e i sociologi che hanno analizzato i cambiamenti della famiglia nel tempo, in particolare i processi di proletarizzazione nell'Ottocento hanno messo in evidenza spesso l'estrema difficoltà di segnare una linea di demarcazione tra famiglie puramente adattive e famiglie attive, produttrici di cambiamento.

Da un punto di vista sociologico, la famiglia entra come tema di riflessione sin dall'origine della disciplina. Da una prospettiva macro, rilevante è il contributo conoscitivo dato dal pensiero di É. Durkheim (1888) e di C. Marx e F. Engels (1884). Durkheim ha analizzato la famiglia utilizzando il 'metodo positivo', con l'obiettivo di individuarne le leggi che sono alla base del suo funzionamento e della sua evoluzione; Engels ha evidenziato il carattere storicamente determinato della famiglia, attribuendole la funzione primaria di mantenimento della struttura latente di una società. Successivi studi storici, antropologici, demografici e sociologici hanno messo in evidenza i limiti di una lettura evoluzionistica della famiglia. Ma sia Durkheim che Engels hanno comunque segnato particolari percorsi di approfondimento. L'eredità di Durkheim, è stata raccolta da T. Parsons, che alla luce della teoria struttural-funzionalista, considera la famiglia moderna come una agenzia funzionalmente specializzata. Nel campo degli studi sulla famiglia, lo struttural-funzionalismo ha rappresentato la teoria per eccellenza sulla famiglia: tale approccio riusciva a coniugare la prospettiva sincronica (analisi delle strutture e delle funzioni familiari nelle società occidentali e industrializzate) con quella diacronica: la famiglia contemporanea come risultato di un 'restringimento' della famiglia sul versante delle forme della coabitazione e delle funzioni. L'eredità del pensiero di Marx ed Engels è stata raccolta soprattutto dalla sociologia francese (Bourdieu in particolare), che ha sviluppato studi tesi a dimostrare come la famiglia sia uno dei fattori determinanti

nella trasmissione delle disuguaglianze e affinata dalla sociologia critica, soprattutto di matrice tedesca, che attribuisce ai fattori strutturali – economici e politici – un ruolo importante nella ridefinizione delle dinamiche familiari e nello sviluppo dei percorsi di vita individuale (Beck e Beck-Gernsheim 1996).

I processi di de-istituzionalizzazione e pluralizzazione delle forme familiari, sostenuti da cambiamenti strutturali e culturali – società post-fordista, ingresso della donna nel mercato del lavoro, diffusione della contraccezione (Beck e Beck-Gernsheim 1996), l'irrompere nell'immaginario sociale della 'relazione pura' nella coppia (Giddens 1995), contro l'idea dell'amore romantico, che si reggeva su una visione fortemente complementare dei ruoli coniugali, l'emergere di un ampio sistema composto da tutte le famiglie che assolvono alla funzione di inclusione delle persone (Luhmann 1985) – hanno reso gli approcci olistici sempre più incapaci di dare conto del perché, nonostante il suo apparente declino, esista ancora la famiglia. Per effetto di tali cambiamenti, gli approcci conoscitivi micro (interazionismo simbolico, l'approccio dello scambio) hanno dimostrato una maggiore capacità esplicativa delle più recenti dinamiche familiari, ponendo l'accento su un attore sociale che si muove in uno spazio sociale di scambi e negoziazioni; approccio dello scambio che vira verso l'utilitarismo (Becker 1981). Per tali approcci, la famiglia è, dal punto di vista del senso intenzionale, ciò che le persone interagenti definiscono tale. Salta il concetto di famiglia 'normale', nel senso di normalmente attesa o di statisticamente più diffusa. Manca, tuttavia, in tale approccio, una visione più completa e complessa della famiglia che è sempre inserita in uno specifico spazio sociale. Finito l'ottimismo degli anni '60 del secolo scorso, quando sembrava che il superamento della famiglia 'borghese' fosse garanzia di libertà ed emancipazione, la crisi degli anni '70 e l'intensificarsi dei processi di globalizzazione hanno dimostrato che ai fini delle opportunità di vita le reti di appartenenza, in particolare la famiglia, giocano ancora un ruolo importante. Si crea una situazione paradossale: la famiglia sembra svanire, ma nello stesso tempo cresce il bisogno e la voglia di famiglia (come attestato dalla rivendicazione di riconoscimento avanzata da coppie dello stesso sesso). La comprensione di tale paradosso richiede un diverso approccio conoscitivo alla famiglia, che si colloca nell'ambito della sociologia relazionale. Tale approccio consente di cogliere della famiglia sia la dimensione strutturale che quella simbolica e vede l'attore come un soggetto condizionato dalle sue cerchie di appartenenza, ma nello stesso tempo capace di trascenderle.

Paola Di Nicola

Riferimenti bibliografici

- Beck U., Beck-Gernsheim E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Becker C. S. (1981), *Treatise on the Family*, University Press, Cambridge (MA).
- Di Nicola P. (2016), *La sociologia della famiglia*, in R. Cipriani (a cura di), *Nuovo manuale di sociologia*, Maggioli, Rimini.
- Donati P. (1989-2019) (a cura di), *Rapporti Cisp sulla famiglia in Italia*, San Paolo, Milano.
- Giddens A. (1995), *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore, erotismo nella società moderna*, il Mulino, Bologna.
- Luhmann N. (1985), *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- Rossi G. (2001) (a cura di), *Lezioni di sociologia della famiglia*, Carocci, Roma.

Voci correlate: Alterità, Amore, Stili di vita.

Giovani

I giovani diventano sociologicamente rilevanti in Europa a partire dall'Ottocento, nell'intreccio tra guerre, educazione e lavoro. Gli adolescenti iniziano a fuoriuscire dagli eserciti – anche per via della scarsa disciplina e dei più elevati tassi di mortalità in battaglia – e vengono lentamente assorbiti da un sistema educativo in lenta ma profonda trasformazione.

Da Napoleone in poi attorno alla crescita progressiva del livello di istruzione dei giovani si articola uno dei processi di mutamento più importanti per le società che attribuiscono alla conoscenza una delle risorse principali per lo sviluppo. L'esigenza di socializzare i giovani e di salvaguardarli da pratiche devianti e autodistruttive richiede una puntuale delimitazione della condizione giovanile, tanto nei confini quanto nei caratteri che le sono propri (Furlong 2013). Comincia, pertanto, l'elaborazione sociale e sociologica della giovinezza (Cavalli 1980), in maniera perlopiù speculare rispetto alla condizione adulta: questa è definita dall'individuo che, attraverso l'adozione di determinate condotte e la condivisione di specifici valori, garantisce la riproduzione del modello esistente di società. Sono, pertanto, giovani coloro che stanno attraversando le soglie – programmate, progressive e definitive – verso l'adulthood. Il completamento degli studi, l'inserimento lavorativo, la separazione dalla famiglia di origine, la realizzazione di una famiglia autonoma: si tratta di una maturazione complessiva che riguarda la dimensione

affettiva, cognitiva, morale e sociale fino a trovare la sintesi finale nell'auto-nomia individuale. Questa, cardine del progetto della modernità, sancisce l'affermazione del soggetto, con lo status di adulto e il ruolo di cittadino: ciò prevede l'accesso alla sfera politica nelle forme e nelle modalità istituzionali ovvero attraverso l'identificazione in un partito e il coerente coinvolgimento alle tornate elettorali. Questa prospettiva – chiaramente normativa – è ormai definitivamente superata (Wyn *et al.* 2020). Il corso di vita, infatti, non presenta più tappe di riferimento predefinite e sequenzialmente legate: si affermano percorsi che possono toccare una o più di quelle tappe, non necessariamente nello stesso ordine. Ma la cifra più significativa che si diffonde – ben oltre la condizione giovanile – è rappresentata dalla reversibilità delle scelte che può comportare, per esempio, il ritorno alla famiglia di origine alla fine di una convivenza o la perdita del lavoro e la ripresa degli studi –.

La relazione tra i giovani e la politica sottolinea ulteriormente questo passaggio di paradigma: i giovani danno vita a nuovi gruppi dotati di solidarietà interna e di caratteri propri che perlopiù optano per rimanere al di fuori dei canali tradizionali della politica. La violazione simbolica che promuovono dell'ordine sociale si declina in forme subculturali; queste, talvolta, costituiscono la premessa per proposte valoriali specifiche che possono concretizzarsi in movimenti politici più o meno «rumorosi» e organizzati – come nel Sessantotto o, di recente, per la sostenibilità ambientale –.

Le generazioni politiche che si avvicendano dagli anni Venti del Novecento a oggi (Bettin Lattes 2008) si definiscono sempre di più attorno alle dimensioni esistenziali della vita quotidiana e si caratterizzano per un atteggiamento critico diffuso – dal disincanto all'antipolitica, dal disinteresse all'apatia – e da una variegata pluralità delle forme della cultura democratica. Lo stiramento della giovinezza e l'incremento della sua diversificazione interna nella contemporaneità favoriscono caratteri e tendenze inedite, puntualmente rilevate dai sistematici impegni di ricerca dell'Istituto IARD, del Centro Interuniversitario di Sociologia Politica (Ciuspo) e dell'Istituto Giuseppe Toniolo: si tratta, tuttavia, di dinamiche ambivalenti, la cui lettura d'insieme presenta notevoli incertezze aggravate, peraltro, da contingenze potenti come la pandemia.

A fronte del sostanziale accordo nell'individuare l'inizio della giovinezza con l'avvenuta maturazione dei caratteri sessuali – orientativamente entro i 15 anni –, fino a quando, dunque, si resta giovani? Si osserva che l'affermazione nella letteratura sui giovani dei NEET – *Young People Not Engaged in Education, Employment or Training* –, estende fino a 24, poi a 29 anni la giovinezza; è, tuttavia, frequente in Italia, come nel resto dell'Europa mediterranea, che nelle ricerche empiriche si utilizzino campioni di età fino a 40

anni – il termine, secondo la psicologia evolutiva, della prima età adulta –. Una lettura euristicamente fertile per affrontare la complessità crescente muove dalla prolungata assenza di rappresentanza della specificità giovanile nelle strutture di potere e il conseguente scarso livello di priorità dei provvedimenti a essa mirati (Rauty 1989); viene così rinnovata l'esigenza di porre al centro della riflessione la costruzione identitaria giovanile e il vissuto delle nuove generazioni.

L'accento cade vieppiù su come l'esperienza soggettiva dei giovani si raccordi con la progressiva riconfigurazione del sistema dei vincoli e delle opportunità – o chances di vita – provocando importanti implicazioni – nelle pratiche e nelle strategie – sull'organizzazione delle biografie individuali: si tratta di risalire a un'identità sociale attraverso l'approfondimento dei percorsi di ricomposizione con cui l'esperienza soggettiva si relaziona con le dinamiche di frammentazione e de-istituzionalizzazione dei corsi di vita in atto (Cesareo 2005).

Andrea Pirni

Riferimenti bibliografici

- Bettin Lattes G. (2008), “Mutamento generazionale e nuove identità politiche in Europa”, in Pirni A., Monti Bragadin S. e Bettin Lattes G. (a cura di), *Tra il Palazzo e la strada. Gioventù e democrazia nella società europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cesareo V. (2005) (a cura di), *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carocci, Roma.
- Furlong A. (2013), *Youth Studies. An introduction*, Routledge, London and New York.
- Rauty, R. (1989), *Studi e ricerche sulla questione giovanile. 1970/1987*, Editori Riuniti, Roma.
- Wyn J., Cahill H., Woodman D., Cuervo H., Leccardi C., Chesters J. (2020) (a cura di), *Youth and the New Adulthood*. Springer, New York.

Voci correlate: Amore, Comunità, Famiglia, Identità.

Globalizzazione

Il termine globalizzazione viene utilizzato, con accezioni differenti, nell'ambito di numerose discipline ma anche al di fuori del dibattito scientifico. Peraltro, anche restringendo l'attenzione al solo campo sociologico, non si può che constatare la grande varietà e non di rado contraddittorietà degli utilizzi e delle analisi del concetto, situazione che ha portato Scholte (2005, p. 46) ad affermare, con un pizzico di ironia, che «l'unico accordo sulla globalizzazione è che si tratta di un concetto controverso». Data questa premessa, quella proposta di seguito non può che essere soltanto una delle possibili definizioni del termine, definizione che tenta di includere alcuni dei principali spunti che emergono dalla letteratura sull'argomento, in particolare di matrice sociologica. Si intende quindi la globalizzazione come quell'insieme di processi in virtù dei quali a) aumentano in numero e in intensità gli scambi, le relazioni, i flussi e le interdipendenze tra le diverse aree del pianeta; b) si modifica il ruolo delle dimensioni spazio e tempo nel permettere, plasmare e orientare tali flussi e tali interdipendenze; c) si sviluppa una consapevolezza diffusa a livello planetario circa l'esistenza e la rilevanza di tali interdipendenze.

Il dibattito sulla globalizzazione ha attraversato tre fasi, etichettabili come *iperglobalista*, *scettica*, *post scettica* o *trasformazionista* (Axford 2013, p. 11). Le posizioni iperglobaliste, sviluppate a partire dagli anni '80 del secolo scorso, tendono a leggere la globalizzazione come un fenomeno – di natura prevalentemente economica – che conduce alla progressiva e inesorabile apertura e liberalizzazione dei mercati nonché a un'integrazione economica globale, a cui si accompagnano, di riflesso, una tendenziale standardizzazione culturale e la perdita di potere e rilevanza da parte degli Stati nazione.

In risposta a tale visione, gli scettici contestano in alcuni casi la reale consistenza del processo stesso, a fronte delle marcate barriere, differenze e fratture che attraversano il pianeta. Altri ammettono l'esistenza delle dinamiche ricondotte abitualmente al concetto di globalizzazione, ma ne ridimensionano fortemente la portata: la globalizzazione non sarebbe cioè un fenomeno davvero globale, ma risulterebbe rilevante soltanto per una porzione più o meno ristretta dei territori e degli abitanti del pianeta. Altri ancora, da ultimo, non contestano la portata e rilevanza del processo, ma ne mettono in discussione la reale novità e discontinuità rispetto al passato: col termine globalizzazione si vanno a indicare dinamiche – migrazioni, commerci e flussi di informazioni – che, con intensità ora maggiore ora minore, hanno caratterizzato la storia della nostra civiltà almeno a partire dalle grandi scoperte geografiche avviate alla fine del XV secolo (Hirst, Thompson 1996).

Da ultimo, la visione trasformazionista, qui accolta, tenta una sintesi delle posizioni iperglobaliste e scettiche che parte dalla constatazione della profonda complessità e della genuina multidimensionalità dei processi di globalizzazione – non riconducibili e riducibili a dinamiche di natura esclusivamente economica – e che riconosce altresì la profonda ambivalenza di questi stessi processi. Tuttavia, se è indubbio che il nostro pianeta sia ancora attraversato da profonde divisioni e fratture – di tipo politico, economico e culturale – è altrettanto innegabile la presenza di alcuni elementi capaci di unificare tratti dell’esperienza umana a livello planetario. Se infatti la globalizzazione non conduce alla creazione di un unico e integrato sistema politico, economico e sociale di estensione globale, esiste però un’interdipendenza di fondo legata alla condivisione di alcuni rischi globali, *in primis* quello legato alla possibilità tecnica di un olocausto nucleare, che accomuna inesorabilmente tutti gli abitanti della terra in quella che è stata definita «una singola, globale comunità di destino» (Mc Grew 2007, p. 22).

Pur riconoscendo la continuità di alcuni processi che caratterizzano la globalizzazione rispetto a dinamiche presenti anche in un passato più o meno remoto – si pensi per esempio ai fenomeni migratori – la condivisione di rischi globali segna un punto di radicale discontinuità storica, così come un altro elemento di discontinuità è l’acquisita capacità di interazione simultanea a lunga distanza resa possibile dallo straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione. Parimenti, non si può poi trascurare l’esistenza di problemi, per esempio quello del surriscaldamento globale, che si sviluppano a prescindere dai confini nazionali e che trascendono le capacità di intervento dei singoli Stati, richiedendo strategie di intervento di portata globale (Kennedy 2010).

La globalizzazione appare pertanto un fenomeno rilevante per tutti gli abitanti e per tutte le aree del pianeta, sebbene il suo impatto sulla vita dei singoli e le possibilità di fronteggiarne gli effetti e coglierne le opportunità siano ampiamente differenziate da persona a persona.

Studiare la globalizzazione in una prospettiva di sociologia per la persona significa allora non solo interrogarsi sulle conseguenze, differenti da caso a caso, che questa ha sugli esseri umani – fatto per nulla scontato, se si pensa per esempio a come i tentativi di misurazione della globalizzazione non abbiano mai finora considerato come propria unità di analisi la persona (Caselli, 2013). Significa anche e in primo luogo riconoscere che la globalizzazione non è un fenomeno naturale bensì un prodotto umano che, in quanto tale, dipende dalle decisioni delle persone. Persone che, nella loro autonomia, creatività e libertà, hanno la possibilità e il dovere di indirizzare tale

processo nei suoi sviluppi futuri, assumendosi la responsabilità – appunto perché libere – di queste stesse scelte e dei loro esiti.

Marco Caselli

Riferimenti bibliografici

- Axford B. (2013), *Theories of Globalization*, Polity, Cambridge.
- Caselli M. (2013), *Nation States, Cities, and People: Alternative Ways to Measure Globalization*, «Sage Open», 3, pp. 1-8.
- Hirst P., Thompson G. (1996), *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Polity, Cambridge.
- Kennedy P. (2010), *Local Lives and Global Transformation. Towards World Society*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Mc Grew A. (2007), “Organized Violence in the Making (and Remaking) of Globalization”, in D. Held, A. McGrew (eds) *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Polity, Cambridge.
- Scholte J.A. (2005), *Globalization. A Critical Introduction*, second edition, Palgrave, Basingstoke.

Voci correlate: Alterità, Comunicazione, Massa.

Governance

Negli ultimi vent'anni il termine «governance» è sempre più utilizzato, anche in contesti molto differenti. Questa diffusione non si accompagna, però, a una chiara e univoca definizione del concetto sotteso. Un'analisi semantica dell'uso del concetto consente di definirne due macro utilizzi. Da una parte, al termine governance è associato un significato molto ampio, comprendente le diverse forme di governo delle politiche di interesse pubblico, con attenzione rivolta soprattutto: agli attori e alle loro relazioni; alle dinamiche di gestione del potere; agli strumenti e ai processi utilizzati. Dall'altra parte, il concetto è utilizzato in riferimento a una specifica modalità di governo. In questo caso occupa uno spazio semantico diverso e non sovrapposto a quello di *government*. Il secondo visto come capacità di sostenere e realizzare le azioni, mentre il primo si riferisce alla capacità di costruire le regole dell'azione collettiva. Questa accezione del concetto nasce come proposta di superamento delle criticità emerse dall'analisi delle pratiche della regolazione basate sulla programmazione pubblica e sul mercato.

Tali criticità sono state messe in luce dall'aumento della complessità del sistema delle politiche pubbliche. Complessità riconducibile alla differenziazione e indipendenza degli attori che vi operano, dalla multifattorialità dei fenomeni da affrontare e dalla interdipendenza delle politiche. L'enfasi è quindi posta sui processi partecipativi e sullo sviluppo di forme di governo *bottom up*, che lasciano ampi margini di discrezionalità decisionale ai diversi attori e alle dinamiche di rete che li connettono. Per differenziare questo significato del concetto, la letteratura spesso lo accompagna ad altri che lo specificano meglio (*network governance*, *governance partecipativa*...). L'estrema onnicomprensività del primo tipo di utilizzo del termine non consente di considerarlo un concetto utile alla riflessione scientifica e, in questa sede, il concetto di partenza è utilizzato con riferimento al secondo tipo di concettualizzazione qui presentata. Per altro, la revisione critica delle pratiche di *governance*, attivate a partire dagli anni novanta, ha evidenziato che questo nuovo modo di pensare al governo delle politiche pubbliche non ha sostituito le logiche gerarchiche della burocrazia ma vi si è affiancato. La ricerca ha proposto di sintetizzare questa condizione parlando di «*governance all'ombra della gerarchia*». Più in generale la *governance* oggi può essere vista come la ricerca di un equilibrio fra diverse forme di regolazione che si sono consolidate, vale a dire: il mercato, la gerarchia e la rete. In questo caso si parla di ibridazione dei processi di *governance*. La letteratura ha analizzato i concreti processi di *governance* ibrida a partire dal ruolo, l'identità e la cultura dei diversi attori (PA, profit e no profit) che co-agiscono nei processi di *governance*, e dai meccanismi di regolazione adottati (gerarchia, concorrenza, cooperazione).

L'analisi delle pratiche di *governance* ibrida, suggerisce di considerarne (Enjolras, 2009) quattro tipi, quali: 1) *public governance*, gli attori istituzionali sono pubblici e gestiscono in modo diretto le decisioni di governo seguendo una logica di tipo tecnocratico; 2) *corporate governance*, gli attori istituzionali sono pubblici, ma sono coinvolti anche gli attori no profit. L'implementazione delle politiche si basa sulla regolazione delle tutele (garanzie ai cittadini) e sui pagamenti a soggetti di terza parte (erogatori). La definizione delle politiche segue un percorso di tipo corporativo; 3) *competitive governance*, gli attori istituzionali sono sia pubblici che privati (profit e non profit). L'implementazione delle politiche si basa sulla costruzione di contratti di erogazione e azioni di incentivazione; 4) *institutional partnership*; gli attori sono pubblici e privati (profit e non profit), ma la regolazione segue strategie basate su logiche di quasi mercato. Le politiche sono costruite tramite l'istituzionalizzazione dei processi di *partnership* fra gli attori coinvolti.

Un nodo fondamentale nel dibattito sui processi di governance ibrida riguarda la capacità dei sistemi a rete di auto regolarsi e il ruolo che può svolgere la PA in questi processi. In questa prospettiva risulta sicuramente interessante la riflessione sulla meta-governance che può essere definita come «governance of governance». Scomporre il processo di governance in due fasi significa affidare alla prima il compito di orientare complessivamente l'azione delle persone, in questo caso la PA ha il duplice compito di coinvolgere gli stakeholder nella costruzione di una vision condivisa e di costruire il quadro che orienta l'azione delle singole persone, la seconda fase lascia alle persone stesse il compito di attivare le dinamiche di *self regulation* che contribuiscono a realizzare la vision condivisa. In questa prospettiva, le azioni concrete di regolazione si devono orientare: 1) alla corresponsabilizzazione delle persone nella determinazione del *public value* e nella definizione del contributo alla sua realizzazione; 2) alla partecipazione delle persone alla realizzazione di una vision condivisa, capace di orientare l'azione di ciascuna persona sulle altre e dell'insieme sulla singola; 3) alla negoziazione e costruzione di piani di co-azione fra i membri della rete; 4) alla co-determinazione e attivazione di processi riflessivi di valutazione.

Giovanni Bertin

Riferimenti bibliografici

- Enjolras B. (2009), *Between Market and Civic Governance Regimes: Civicness in the Governance of Social Services in Europe*, «Voluntas», 20, pp. 274-290.
- Van der Hejder J. (2015), *Interacting state and non-state actors in hybrid settings of public service delivery*, «Administration & Society», 47(2), pp. 99-121.
- Nederhand J., Bekkers V., Voorberg W., (2016), *Self-Organization and the Role of Government: How and why does self-organization evolve in the shadow of hierarchy?*, «Public Management Review», 18(7), pp. 1063-1084.

Voci correlate: Lavoro, Partecipazione, Responsabilità.

Ideologia

Se ci allontaniamo dal significato iniziale del lemma, coniato da Destutt de Tracy all'inizio del XIX secolo e teso a indicare «la scienza che ha per oggetto le idee», con il termine ideologia è possibile indicare un sistema di

idee, valori e principi, dotato di una sua coerenza interna e orientato a dirigere condotte e azioni di un gruppo sociale.

In maniera più compiuta possiamo definire l'ideologia come un insieme di forme simbolico-normative indirizzato a, e fatto proprio da, uno specifico gruppo. Altra sua caratteristica è il possedere una direzione specifica: l'ideologia ha, in altre parole, una valenza deterministica orientata al raggiungimento di un fine. Questo indirizzo finalistico può essere di tipo rivoluzionario o conservativo/reazionario. Le ideologie sono perciò un motore del mutamento sociale; un campo che plasma e indirizza i contenuti e le forme dei processi di socializzazione; una fonte che alimenta il conflitto; e un potente strumento di costruzione di senso basato sulla pretesa di fornire verità ultime.

Soffermandoci su queste caratteristiche, appare chiaro come il rapporto fra persona e ideologia si configuri in modo dualistico: da un lato, le ideologie, in quanto sistemi olistici, possono imporsi con una pretesa di omogeneizzazione, minacciando il carattere di unicità della persona, snaturandone la complessità in favore della riduzione a semplice e indistinta unità seriale. Dall'altro, ideologie come il liberalismo e il socialismo hanno costituito orizzonti di senso orientati alla libertà e all'uguaglianza capaci di indirizzare il mutamento sociale in vista di obiettivi di emancipazione e di sviluppo delle capacità critiche.

Percorrendo un cammino diacronico, si può affermare che, nella seconda metà del XIX secolo, l'interpretazione dominante del concetto di ideologia è data dalle opere di Marx ed Engels. In una lettura intrisa di elementi valutativi, i testi marxiani «bollano» come frutto di una costruzione ideologica l'intera sovrastruttura culturale della borghesia, creata quale strumento ancillare e funzionale al dominio di classe e alla perpetuazione di uno specifico modo di produzione: il capitalismo. L'ideologia acquista, in questo senso, un significato negativo, peggiorativo: è una costruzione falsa, una «cattiva coscienza». Il XX secolo vede sovrapporsi riflessioni e interpretazioni eterogenee, attraverso un percorso che può idealmente essere suddiviso in tre stadi. Il primo vede un'emancipazione dalle pretese monistiche contenute nell'interpretazione marxiana. Mannheim (1929) elabora una visione «relativistica» che opera una distinzione fra ideologia *particolare* e *totale* da un lato, e su quella fra ideologia e *utopia* dall'altro. Tutte le riproduzioni parziali e/o menzognere della realtà, legate ad aspetti psicologici operanti a livello soggettivo e guidate da interessi specifici possono essere considerate «ideologie particolari». Laddove invece si sia in presenza di sistemi di giustificazione o di visioni del mondo di un gruppo o di una classe, ecco allora emergere una ideologia totale. Alle ideologie come visioni del mondo di stampo conservativo legate a interessi di parte, Mannheim contrappone poi l'*utopia*, intesa

come un modo di pensare orientato a una trasformazione della realtà, che la trascende. Vale la pena sottolineare come la svolta epistemologica di Mannheim richiami da vicino l'elaborazione teorica di sociologi come Pareto e Mosca, che con i rispettivi concetti di *derivazione* e *formula politica*, alludono a meccanismi di giustificazione delle azioni (individuali e collettive) e del potere politico esercitato da una élite. Il secondo momento rappresenta una vera e propria «relativizzazione» del concetto operata dallo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons che nell'opera *The Social System* del 1951 definisce le ideologie come sistemi di credenze condivise dai membri di una collettività, sottolineandone soprattutto la funzione di integrazione sociale.

Il terzo passaggio segna la presunta «scomparsa» non tanto delle ideologie in quanto tali, ma della loro capacità di mobilitare gli individui e di mutare gli equilibri dei sistemi sociali nelle forme radicali (totalitarie) sperimentate nella prima metà del secolo (è la tesi che Daniel Bell propone ne *La fine dell'ideologia. Il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*).

Nel volgere di millennio si è infine approdati a un concetto di ideologia che muove dalla profonda crisi di senso del mondo contemporaneo, radicalizzata dall'acuirsi del processo di individualizzazione nel passaggio di millennio, e da fenomeni quali il populismo e, più in generale, la crisi dei modelli liberal-rappresentativi. La contemporaneità è infatti letta da alcuni come permeata da un dominio ideologico che si è affrancato da un particolare gruppo e che diventa pervasivo e universale nei suoi effetti. Carlo Mongardini (2004) parla, non a caso, di «economia come ideologia», a sottolineare l'onnipresenza di un pensiero unico di matrice economicistica a giustificazione di scelte politiche che ricadono sulla collettività, orientandone valori, comportamenti e opzioni. Altri, come Franco Crespi (1987), spostano l'attenzione sui cosiddetti «discorsi ideologici»: costruzioni non verificabili che si sostengono sulla base di una pretesa di verità e sull'assolutizzazione dei propri assunti. Per concludere, possiamo affermare che le ideologie, indipendentemente dalla capacità di espansione e coercizione che sono in grado di imprimere all'azione sociale, rappresentano la risposta al bisogno di verità proprio dell'essere umano.

Quanto agli effetti, tali risposte possono giocare un ruolo propulsivo e positivo (si pensi alle lotte per i diritti o per l'emancipazione spesso condotte seguendo una traiettoria delineata ideologicamente) o costituire una potente arma di annientamento della coscienza e della riflessività in grado di relegare l'essere umano in uno spazio illiberale e angusto, come nel caso dei totalitarismi del XX secolo.

Antonio Putini

Riferimenti bibliografici

- Aron R. (2008), *L'oppio degli intellettuali*, Edizioni Lindau, Lindau.
Bobbio N. (1999), *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino.
Boudon R. (1991), *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino.
Crespi F., a cura di, (1987), *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.
Mannheim K. (1957), *Ideologia e Utopia*, il Mulino, Bologna.
Marx K., Engels F. (1975), *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

Voci correlate: Autorità, Conoscenza, Governance, Libertà.

Individualizzazione

Il processo di individualizzazione, in sociologia, è quel fenomeno di lungo corso storico per il quale la persona tende progressivamente ad affrancarsi dai vincoli del legame sociale tradizionale e dalla rigidità delle norme e delle sanzioni sociali, ampliando il raggio della propria capacità di autodecisione e di decisione, nei limiti delle condizioni politiche, sociali, economiche e ambientali entro le quali ciò si rende possibile (Millefiorini, 2015).

Così, in ambito politico, l'affermazione dello Stato di diritto prima (Stato liberale), e il processo di democratizzazione poi (Stato liberaldemocratico) in Occidente, attraverso la progressiva affermazione dei diritti civili, politici e sociali, costituisce il principale asse attraverso il quale la persona ha conosciuto la possibilità della propria emancipazione *in tutte le altre sfere* del vivere associato. Nella storia della filosofia e delle scienze sociali infatti, la prima accezione del termine «individualismo» compare seguita dall'aggettivo «politico». L'individualismo politico costituisce non solo una corrente del pensiero politico moderno ma uno dei contenuti essenziali nel costruirsi e nel farsi della *società* moderna, in un periodo storico nel quale si assistette al protagonismo della classe borghese nella lotta per l'affermazione dei diritti e delle libertà individuali. La tutela della proprietà privata, il diritto alla libera circolazione, alla segretezza nella corrispondenza e alla riservatezza, alla libertà di riunione e di associazione, di manifestazione del pensiero, di organizzazione di partiti, di voto attivo e passivo, di controllo sull'attività del governo da parte di una opposizione parlamentare, sono i capisaldi dell'individualismo politico moderno. A essi vanno aggiunti, nel XX secolo, i risultati ottenuti dal movimento operaio per quanto concerne i diritti del e sul

lavoro, il movimento femminista per quanto concerne l'eguaglianza di genere, il movimento degli afroamericani per quanto concerne l'affermazione dei diritti dei neri e delle minoranze etniche in Nordamerica.

In ambito familiare si assiste al mutamento di relazioni, tradizionalmente impostate su norme gerarchiche tendenzialmente rigide, in direzione di una sempre maggiore apertura dei genitori nei confronti dei figli, sia per quanto concerne la capacità e la disponibilità di comprensione, sia per la maggiore propensione a soddisfare le richieste dei secondi, pur restando ben distinti i rispettivi ruoli. Nelle relazioni di coppia, altresì, il rapporto tra i due componenti avviene in condizioni di maggior parità rispetto al passato, sebbene, in base alle diverse aree e culture occidentali, tale condizione possa risultare ora più ora meno equilibrata.

In ambito economico i rapporti di lavoro conoscono una maggiore informalità, e tendono ad accentuare l'aspetto della orizzontalità nelle relazioni rispetto a quello tradizionale a gerarchia esclusivamente verticale.

Nell'ambito della sfera più propriamente sociale, vale a dire del costume, degli usi, delle tradizioni, viene definitivamente superato il concetto di differenza di classe. Non nel senso, ovviamente, della disparità di ricchezza o di reddito, ma nei modi di presentarsi gli uni con gli altri, nell'abbigliamento, nella postura, nei modi di parlare e nella mimica facciale, nelle forme e negli stili di consumo, nelle attività extralavorative etc.

In ambito culturale, scolastico, religioso, le figure dell'intellettuale, del sacerdote, dell'insegnante perdono progressivamente l'autorità verticale che, da sempre, avevano detenuto nelle culture tradizionali, per assumere quella più orizzontale di interlocutori pur autorevoli ma su di una posizione di minore influenza sulle condotte dei singoli.

Quando ha avuto inizio il processo di individualizzazione? Le teorie storico-sociologiche sono a riguardo piuttosto discordanti. Vi è una prevalenza di autori (tra i quali Elias e Burckhardt) che individua nel periodo classico dell'avvento della modernità (XV-XVIII secolo) il nucleo storico principale dal quale si sono poi dipartiti i vari filoni che abbiamo visto più sopra. Secondo altri autori (tra i quali Eisenstadt e Pellicani), il problema della datazione della genesi del processo di individualizzazione è molto più problematico. Esso rimanda infatti alla più ampia e discussa questione della comparsa della Persona nella storia umana. Fermo restando che a tale interrogativo è impossibile dare una risposta univoca e tantomeno definitiva, si può tuttavia parlare di inizio di un processo di individualizzazione nella Atene classica del V-IV secolo a.C. Terminata questa brevissima apparizione di una prima forma di individualizzazione, che si sviluppò attraverso la libera organizzazione dei *cittadini* ateniesi (e non, va ricordato, di *tutta* la popolazione di

Atene), si dovette attendere poi il periodo del Medioevo in Europa e, nello specifico, la nascita dei liberi Comuni in Italia e successivamente in altre aree del continente (Germania e Fiandre), per assistere a una rinascita, stavolta definitiva e progressiva sino ai giorni nostri, dell'autonomia della persona a petto della comunità e delle istituzioni, politiche o religiose che fossero.

Il processo di individualizzazione non può, a oggi, ritenersi compiuto, né mai probabilmente terminerà, per lo meno sotto un profilo sociologico, poiché la dialettica tra individuo e società non può trovare, per il modo in cui da sempre è conformata, un punto definitivo di equilibrio (Simmel, 1908). Semmai ci si può domandare se la direzione sin qui presa non possa conoscere, in futuro, fasi nelle quali l'altro e la società, rispetto al singolo, non possano riacquistare, nella vita della persona, uno spazio che negli ultimi secoli si è andato sempre più assottigliando.

Andrea Millefiorini

Riferimenti bibliografici

- Elias N. (1983), *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna.
Elias N. (1987) *La società degli individui*, il Mulino, Bologna
Millefiorini A. (2015), *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*, Apogeo Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna.
Pellicani L. (2014) *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Simmel G. (2008) *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.

Voci correlate: Alterità, Dignità e diritti umani, Spiritualità.

Infanzia

La considerazione sociale del mondo infantile ha subito profonde trasformazioni nel corso della seconda metà del Novecento, dovute alla graduale presa di coscienza della 'rarietà' dei bambini nelle società più avanzate. Due fenomeni strutturali, l'invecchiamento e la denatalità, forniscono evidenza alla mancanza di bambini, quindi alla perdita di generatività degli adulti e delle famiglie, e alla mutata condizione in cui si trova a crescere l'infanzia attuale: desiderata, pianificata, iper-controllata, da un lato, ma anche trascurata e dimenticata da adulti troppo distratti e preoccupati per il futuro, dall'altro.

Lo status minoritario dei bambini e dei ragazzi ha sollecitato, negli ultimi trent'anni, un'attenzione pubblica sempre più elevata volta a considerarli come soggetti portatori di diritti: un cambiamento culturale che va esattamente nella direzione del concetto di persona. Si può assumere il 1989 – anno della promulgazione della *Convenzione ONU sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza* (CRC) – come data-simbolo di questa 'rinascita sociale' dell'infanzia. Il minore che ha, per esempio, diritto alla vita, al nome e a una famiglia (artt. 6-7-8-9), oppure diritti di espressione, informazione e rappresentanza (artt. 12-13-14-15), non è più (solo) oggetto di cure e preoccupazioni, prodotto del cosiddetto processo di socializzazione e di inculturazione, ma è soggetto cosciente, capace di discernimento, cui è riconosciuta dagli adulti una certa libertà di 'pensiero, coscienza e religione' (art. 14, c.1), pur a gradi diversi a seconda dell'età e della maturità.

In molti Paesi occidentali il quadro normativo si è progressivamente adeguato a questa nuova soggettività sociale, con le ratifiche della CRC e leggi ad hoc per la protezione e la difesa delle libertà dei bambini. In Europa la CRC ha fatto da cornice e supporto a un significativo movimento di innovazione nelle politiche sociali per l'infanzia e l'adolescenza sulla base del concetto di *social investment*, che vorrebbe superare una certa visione inferiorizzante dell'infanzia come costo sociale. Si punta sul benessere del bambino di oggi, sviluppando al massimo le sue risorse, perché diventi il buon cittadino di domani. Si cerca anche di eliminare precocemente gli ostacoli a uno sviluppo armonico e integrale di tutti i bambini, per non dover pagare successivamente i costi delle disparità sociali. Dopo questa svolta culturale, la protezione del bambino, tema universale che in ogni cultura assume le sue peculiari forme sia nella sfera pubblica (leggi, istituzioni, policy) sia nella sfera privata (difesa dell'integrità della famiglia e dei suoi membri), viene intesa come *promozione*. Questo concetto è in linea con l'assunto personalistico che suggerisce di creare attorno all'essere venuto-al-mondo un mondo adeguato, tenuto conto però che il bambino dovrà gradualmente appropriarsene e non esserne totalmente determinato.

Promuovere la soggettività fin dall'infanzia non significa dunque calcare a quale stadio di crescita egli diverrà autonomo, cioè in grado di contribuire al benessere sociale, al suo mantenimento e riproduzione, ma offrire al soggetto uno spazio pre-economico o non-economico, dunque psicologico e sociologico, di attivazione delle sue capacità simboliche. Come ben si sa, i compiti di sviluppo del bambino quale attore sociale (già parte di un mondo di significati) sono il gioco e l'interazione con gli adulti e con i pari: si smetta di considerarle attività improduttive perché esse sono pienamente costitutive

non solo della sua identità personale, ma anche dell'organizzazione sociale stessa.

Va in questa direzione la recente riforma del sistema integrato dei servizi 0-6 anni (L. 107/2015, art.1, c.181e) che esplicita i due versanti della soggettività infantile: da un lato, il sistema dei servizi deve garantire ai bambini 'pari opportunità di educazione, istruzione, cura, relazione e gioco', dall'altro, deve garantire ai genitori 'conciliazione tra tempi di vita, di cura e di lavoro, (...) la qualità dell'offerta educativa e della continuità tra i vari servizi educativi e scolastici, e la partecipazione delle famiglie alla vita sociale'. Non è dunque il bambino (che, nella società del 'figlio unico', corre il rischio di eccessiva esposizione), ma la diade infanzia-genitorialità che diventa il fulcro del divenire sociale: le politiche educative hanno il dovere di sostenere i genitori e preservare i figli dalle spinte mercantilizanti, comunicative e infantilizzanti della attuale società iperconnessa.

La sociologia dal canto suo sta recuperando terreno in un dibattito che è stato a lungo dominato dalle scienze politiche ed economiche, sovente anche molto ideologizzato, attorno al ruolo della famiglia e all'alternativa tra familismo e statalismo. Dopo quasi due secoli di indifferenza verso l'infanzia, il protagonismo dei bambini nella vita sociale, attraverso la cultura dei pari (Corsaro, 1997), è diventato oggetto di studio sociologico e ha ri-orientato i metodi di ricerca sul campo con un'attenzione critica verso una epistemologia dell'infanzia che troppo spesso viene praticata dagli adulti senza la necessaria consapevolezza dell'ordine generazionale.

La prospettiva di una sociologia per la persona tiene conto che la attuale fragilità dei bambini, lasciati soli davanti agli schermi o in balia dei bisogni indotti o di sistemi artificiali di sorveglianza, va di pari passo con la crisi del carisma educativo, cioè il sovraccarico e la fragilità delle figure educative. Secondo tale prospettiva, gli adulti significativi restano fondamentali per costruire attorno al bambino regole e sistemi di ruolo da interiorizzare e fare propri. Tuttavia, gli adulti possono rinforzare la propria azione socializzativa avvalendosi del ricco universo che proviene dall' 'essere bambino', in breve l'*agency dei bambini* stessi. La teoria dell'*agency* infantile non mira, infatti, a depotenziare l'azione dell'adulto e la sua funzione di controllo, cura e protezione, bensì enfatizza lo scambio di significati tra bambino e adulto in una cornice interpretativa comune, quale momento originario per l'esperienza dell'alterità che è costitutiva della persona, in una aperta dinamica di scambio intergenerazionale.

Maddalena Colombo

Riferimenti bibliografici

- Alanen L. (2000), *Visions of a Social Theory of Childhood*, «Childhood», 7, pp. 493-505.
- Colombo M. (2016). Education and Citizenship between Decline of Charisma and Need of Educational Anchoring. In *Italian Journal of Sociology of Education*, 8(1), 87-101. doi: 10.14658/pupj-ijse-2016-1-5.
- Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di) (2010), *La sfida educativa*, Laterza, Roma-Bari.
- Corsaro W.A. (1997), *The Sociology of Childhood*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
- Heckman J.J. (2009), *Investing in Our Young People: Lessons from Economics and Psychology*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali», CXVII, 3-4, 365-386.
- Esping-Andersen G. (2002), “A Child-Centred Social Investment Strategy”, in G. Esping-Andersen, D. Gallie, A. Hemerijck and J. Myles (eds) *Why We Need a New Welfare State* Oxford University Press, Oxford).

Voci correlate: Alterità, Amore, Educazione, Famiglia.

Lavoro

Agli albori della sociologia, il lavoro fu visto come il fondamento della società, ascritto alla sfera economica, ma chiave d'accesso alla comprensione di dinamiche dell'intera vita sociale. Ciò, per esempio, rispetto al configurarsi, nel *Beruf* weberiano, di una vocazione umana sostanzialmente coincidente con una vocazione professionale, strumento d'integrazione e considerazione sociali o anche di raggiungimento di mete ideali; o nell'interpretazione durkheimiana, dove il sistema delle professioni è alla base della solidarietà sociale e, *tout court*, della società come «fatto morale»; o ancora in quella di Marx, in cui il lavoro è l'essenza dell'uomo, la via della sua realizzazione – o reificazione, quando alienato e mercificato – e, sul piano sociale, motore del cambiamento (rivoluzionario). specularmente, la sociologia contemporanea, frantumatosi il mito della fine del lavoro, legge le trasformazioni del lavoro alla luce di paradigmi come quello della società «liquida» (Bauman), strutturalmente esposta al rischio e all'insicurezza (Beck), attraversata da flussi che ridefiniscono le catene globali di produzione del valore e la vita delle persone (Castells), trasformata dalle dinamiche della globalizzazione (Sassen). Mentre l'analisi del lavoro, nella stagione aperta dalla «nuova sociologia economica» – con l'affermazione della natura sociale di

ogni azione economica –, si sviluppa secondo un itinerario di specializzazione disciplinare, all'interno degli studi organizzativi, dell'analisi del mercato del lavoro e della sua regolazione, ma anche, per esempio, dei *gender* e dei *migration studies*.

Secondo la prospettiva della sociologia per la persona: *a) Il lavoro è una dimensione irrinunciabile della condizione umana, della sua espressione e del suo sviluppo, della sua cooperazione alla costruzione del bene comune.* Sebbene «essere umani» non coincida *tout court* con «essere al lavoro», il lavoro va pienamente inscritto nell'orizzonte di senso che rende i soggetti delle persone; *b) Il lavoro è espressione della dimensione relazionale della persona* – incapace di rispondere da sola ai propri bisogni materiali, simbolici e identitari –, del suo pieno realizzarsi come essere *in relazione* (d'interdipendenza e di riconoscimento reciproco) con altri, e per questo dimensione costitutiva della società; *c) La persona è un'unità inscindibile* ed esprime l'esigenza di dare un senso unitario e coerente coi propri fini ultimi al proprio corso di vita, facendo dialogare in modo auto-riflessivo i diversi «mondi di vita»; *d) Il lavoro si fa esperienza concreta nella vita delle persone entro un determinato contesto economico, sociale e istituzionale* che va analizzato e governato alla luce del principio dell'inviolabile dignità di ogni persona.

Nel contesto contemporaneo, un'agenda di ricerca orientata secondo tale prospettiva dovrebbe prestare attenzione a temi quali: *a) il senso che le persone attribuiscono all'esperienza lavorativa* in rapporto al loro complessivo progetto di vita, nonché i modi in cui il senso si traduce in significati condivisi, che a loro volta producono specifiche culture del lavoro, ovvero introducono elementi di discontinuità nelle culture dominanti, promuovendo nuove concezioni del lavoro e dell'economia; *b) i processi di socializzazione lavorativa* e il loro rapporto coi più generali processi di socializzazione al ruolo adulto, colti nella loro natura di «patto» tra le generazioni e come strumenti di trasmissione di valori condivisi, di un senso del lavoro e della vita, e con un'attenzione ai rischi di distorsione delle scelte formative e professionali (e conseguentemente esistenziali) allorché tale processo s'incepta o perde la sua matrice vocazionale; *c) il tema della diversità al lavoro*, ovvero dei caratteri di specificità (genere, età, appartenenza etnica e religiosa, condizione familiare, background formativo e professionale...) e unicità di ogni persona che si intrecciano coi processi di diversificazione strutturale dell'economia e con le vicende biografiche individuali fornendo alle persone il «glossario» per dare senso al lavoro e al suo rapporto con la vita e la possibilità di concorrere alla co-costruzione dei contesti di lavoro, alla produzione di significato, ai risultati dell'azione collettiva; *d) le soluzioni organizzative e di gestione delle risorse umane* che possono riconoscere e tutelare la

dignità e l'unitarietà della persona, la sua ricerca di senso e la sua partecipazione a una comunità di lavoro, la sua dimensione spirituale, l'opportunità di sviluppare una propria «identità morale»; o, al contrario, violarne la dignità attraverso pratiche di mercificazione dei lavoratori, controllo delle loro mappe cognitive e normative, erosione della loro sfera più intima; e) i modi in cui i significati del lavoro intersoggettivamente sviluppati trascinano nelle culture organizzative, nelle strategie competitive, negli impatti sociali dell'agire d'impresa e nell'impegno a favore della sostenibilità sociale e ambientale, eventualmente concorrendo all'obiettivo dell'*ecologia umana integrale*; f) la *ricerca di equilibri sostenibili tra sfera della produzione e sfera della riproduzione* (e dei relativi regimi di genere), anche attraverso il riconoscimento e la valorizzazione – come fonte di stima e veicolo di cittadinanza – del lavoro non retribuito iscritto nelle relazioni di reciprocità familiare ed extra-familiare, nonché attraverso l'approfondimento delle opportunità di fecondazione reciproca e virtuosa tra «lavoro» e «vita»; g) i *processi di trasformazione del mercato del lavoro*, con attenzione ai temi della flessibilizzazione, precarizzazione, erosione dei diritti e delle tutele, diffusione del lavoro «povero», da analizzare ponendosi dal punto di vista di soggetti concreti e con una tensione verso la costruzione di nuove forme di protezione per i lavoratori e di governo delle transizioni – anche in chiave transnazionale, nella prospettiva tracciata dalla coalizione globale per il lavoro decente –; h) la *ridefinizione del rapporto tra lavoro e cittadinanza*, che comporta affrontare il carattere ambivalente dei processi di individualizzazione – capaci di liberare le persone da vincoli tradizionali, ma anche di produrre sofferenza per la mancanza di relazioni di senso e di sostegno ai progetti di vita – e, sul piano sociale, l'indebolimento del lavoro come forma di costruzione della società e distribuzione delle ricompense sociali; i) i *processi di digitalizzazione, robotizzazione e diffusione dell'intelligenza artificiale* che stanno investendo il mondo del lavoro, con un'attenzione al loro impatto sui diversi gruppi sociali, ma anche agli sviluppi più controversi, nella consapevolezza della natura culturalmente situata dei processi d'innovazione tecnologica e dei modelli previsionali, e dunque della necessità di un presidio costante delle loro implicazioni etiche.

Laura Zanfrini

Riferimenti bibliografici

AaVv (2017), *Lavoro, Innovazione sociale, Solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano.

AaVv, *Il lavoro che dà senso alla vita, la vita che dà senso al lavoro*, in corso di stampa.

G. Gosetti (2012), *Lavoro frammentato, rischio diffuso*, FrancoAngeli, Milano.

Lodigiani R. (2018), *Lavoratori e cittadini*, Vita e Pensiero, Milano.

Monaci M. (2020), *Embedding Humanizing Cultures in Organizations through 'Institutional' Leadership: The Role of HRM*, «Humanistic Management Journal», 5, pp. 59-83.

Sennett R. (2000), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.

Voci correlate: Libertà, Responsabilità, Robot Sociali, Tecnologia.

Libertà

La persona sociologicamente intesa ha una proprietà basilare: la libertà. Più precisamente la sociologia della persona è un orientamento del pensiero sociologico caratterizzato da due principi che si configurano come concretizzazioni della libertà propria della persona. Questi principi sono: 1) l'unicità della persona; 2) la mediazione che la persona opera tra le realtà del suo campo di riferimento.

1) *Unicità della persona e possibilità di compiere scelte libere e significative*. La libertà della persona s'iscrive in uno spazio di indeterminazione, che la persona converte in autodeterminazione in virtù del compimento di atti di volontà, che sono contingenti solo in una certa misura. Questi atti di volontà presentano due connotati che conferiscono pregnanza di senso all'azione: primo, consistono in scelte, opzioni; secondo, manifestano l'energia vitale (l'equivalente dell'*appetitus* degli Scolastici, del *conatus* di Spinoza, del *Wille* di Schopenhauer) dell'attore sociale. In un testo chiave della tradizione sociologica, la teoria dell'azione sociale di Parsons, la combinazione di questi due connotati risalta nel carattere «volontaristico» dell'azione sociale, in quanto espressione dello «sforzo e impegno» profusi dall'attore sociale.

Nella storia del pensiero sociologico non mancano concetti e teorie che, pur non riferendosi esplicitamente al personalismo, incorporano il citato spazio di indeterminazione in cui s'iscrive la libertà della persona. Esemplifichiamo: nella sociologia di Mead quello spazio è prerogativa dell'io, che nell'ambito della dialettica con il me acquisisce creatività e autonomia. Nella sociologia di Goffman l'agire del sé può conservare un margine di imprevedibilità allorché prende una «distanza dal ruolo»; Goffman è autore di una

teoria dell'azione – l'«azione fatale» – che manifesta la libertà dell'attore nel duplice e congiunto caratterizzarsi della sua azione come «problematica» e «conseguenziale». Nella sociologia del dono di Caillé e Godbout la libertà della persona si palesa nel tipo di libertà che è intrinseca al dono stesso: la gratuità. L'orientamento costruzionista della sociologia rivendica il primato della soggettività sociale assumendo che la realtà sociale costituisce un insieme di costruzioni storiche, vale a dire di prodotti dell'attività ricorsiva di costruzione della società.

Nel panorama del pensiero sociologico è reperibile una qualificazione della libertà della persona in termini di rischio. Questa si manifesta particolarmente nella già sopra richiamata teoria dell'«azione fatale» di Goffman e nel binomio opzioni-legature tratteggiato da Dahrendorf; ma risalta soprattutto nell'impianto teorico di Weber, che invero sociologicamente la libertà della persona nella forma della disponibilità all'assunzione di rischi.

2) *Mediazione come ricomposizione degli unilateralismi delle teorie sociologiche main stream.* La sociologia della persona si rapporta al panorama delle teorie sociologiche sulla base di un approccio contrassegnato dalla inclusività critica e problematica, vale a dire sulla base di due indirizzi. Primo: rifiuto di ogni discriminazione aprioristica, poiché tendenzialmente ciascun orientamento teorico presenta la sua *particula veri*. Secondo: ricomposizione degli opposti unilateralismi in cui incorrono le sociologie *main stream*; unilateralismi che condannano queste teorie all'astrattezza, alla reificazione e alla astoricità concettuali, tutte caratteristiche che rendono queste posizioni teoriche refrattarie alla mediazione. Sulla base di queste premesse, che inquadrano la sociologia della persona, è plausibile assumere il principio della libertà della persona come fondamento dell'approccio sociologico personalista e qualificare questo approccio per il superamento delle opposte unilateralità. Un caso esemplare di tale mediazione è quella operata tra due degli indirizzi programmatici del pensiero sociologico. l'individualismo metodologico e l'olismo. Richiamiamo i termini di questa mediazione: a) La sociologia personalista concepisce la libertà della persona come una sintesi paradossale di libertà del soggetto agente e di vincolo sociale: il soggetto è libero quando le sue opzioni comportano l'assunzione di vincoli. Questo approccio implica una priorità analitica della relazione sociale, in particolare dei legami interpersonali; sono questi legami che consentono di considerare la persona in quanto essere singolare, unico e concreto piuttosto che un *accidens* o in quanto elemento da sussumere in categorie astratte. b) La sociologia ispirata all'individualismo metodologico concepisce la libertà della persona come libertà emancipata da vincoli. In questo caso l'individuo sovrasta la società. c) La sociologia dell'olismo concepisce la libertà come conformità ai vincoli,

specificamente alle norme sociali, più specificamente l'olismo si caratterizza per il riconoscimento di una struttura necessaria della società intesa come realtà autonoma, vale a dire come una realtà sociale *sui generis* che ha garantita la propria sussistenza indipendentemente dalle azioni degli individui a cui essa si riferisce.

Una considerazione conclusiva. Quantunque la libertà della persona emerga presumibilmente come l'attributo primario e logicamente prioritario della persona stessa, la tradizione sociologica le ha tributato, *esplicitamente*, un riconoscimento inferiore a quello riservato ad altri attributi, quali la sacralità della persona (Durkheim), l'aura idealizzante che avvolge la persona suscitando un sentimento di deferenza (Simmel), l'identificazione in un'immagine idealizzata del proprio *self*. E tuttavia la libertà della persona permea, come abbiamo potuto constatare sia pur in modo inevitabilmente rapsodico, il pensiero sociologico.

Italo Vaccarini

Riferimenti bibliografici

- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri. Torino.
- Etzioni A. (1996), *The New Golden Rule*, Basic Books, New York.
- Goffman E. (1971), *Where the Action is*, in Idem, *Modelli di interazione*, il Mulino, Bologna.
- Mead G.H. (1966), *Mente, sé e società*, Editrice Universitaria, Firenze.
- Parsons T. (1986), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.

Voci correlate: Comunità, Massa, Nichilismo, Responsabilità.

Massa

Nell'esperienza della cultura moderna occidentale, l'idea di massa è venuta addensandosi nella profilazione di un concetto di matrice sociologica e politologica. Le consistenze semantiche del concetto si rivelano ricavabili tanto per via negativa – a rappresentare le specificità del *tòpos* sociale e politico, entro cui la dimensione identitaria personale addivenga alla condizione di rischio implicata alle sollecitazioni del coinvolgimento emotivo col-

lettivo – ovvero in chiave positiva – a rimarcare la potenza del numero connessa al dispiegarsi di impulsi multitudinari. Convivono, dunque, nella massa i dinamismi delle trasformazioni sociali e politiche da essa veicolate e le staticità della sua attitudine passiva, siccome destinataria di indirizzamenti e manipolazioni. L’agglomerarsi politico della massa origina a partire dalla condivisione soggettiva del momento etico: attraverso di essa la volontà della persona umana e la sua coscienza morale – accedendo alla spirale della crescente tensione dialettica che si produce nel rapporto tra sentimento identitario personale e appartenenza alla totalità – inclinano a svolgersi in senso centripeto, lasciandosi sormontare dalle pulsioni omologative dell’intelligenza collettiva. Come avviene paradigmaticamente nelle sequenze introduttive dell’affermazione dei regimi autoritari e totalitari, tale processo di allineamento emotivo-passionale dispiega più agevolmente e più intensamente i suoi effetti, laddove la soggettività personale venga chiamata a condividere – rispetto alle sensibilità e agli interessi della massa – l’esperienza dell’individuazione negativa del comune nemico e del capro espiatorio. Il perimetro complesso segnato da tali accezioni ne restituisce una configurazione categoriale utilizzata nel quadro di prospettazioni teoriche e cornici ideologiche, distinguibili sullo sfondo di epoche storiche e temperie culturali peculiarmente differenti. L’articolata estensione della letteratura scientifica impegnata a tematizzare l’idea di massa consente di riconoscere due preminenti linee di focalizzazione del concetto, rispettivamente riferibili, per un verso, al pensiero liberale novecentesco e, per l’altro, agli orientamenti delle teorie critiche dell’industria culturale e della società capitalistica dei consumi compulsivi. In entrambe le prospettive interpretative, pur così diverse sul piano ideologico e valoriale, si rinviene la trasfigurazione della massa negli esiti della sua processualizzazione, laddove la critica del suo ruolo politico si curva a diventare disdegno rivolto agli esiti della massificazione sociale. La prima di esse può ricondursi prioritariamente alle celebri riflessioni di José Ortega y Gasset rifluite nella pubblicazione del volume *La rebelion de las masas* (1930), agli scritti di Johan Huizinga (tra i quali, in particolare, *In de Schaduwen van Morgen, Een diagnose van het Geestelijk Lijden van Onzen Tijd* del 1935) e alle magistrali ricostruzioni di Elias Canetti declinate nella scrittura di *Masse und Macht* (1960): nell’orizzonte di queste raffigurazioni, la massa diventa lo strumento – talora pacifico, talaltra tumultuoso – delle rivendicazioni politiche formulate dalle classi popolari, secondo lo svolgimento di prassi ancor più assertive quando affrancate dalle miserie della povertà economica e proiettate sul proscenio della dialettica sociale del capitalismo industriale. In particolare, nella visione orteghiana la divisione sociale tra le minoranze illuminate e le masse volgari si identifica in una distinzione

trasversale per classi di persone e, quindi, non più nell'*ordine gerarchico di classi superiori e inferiori*. I parossismi della società dei consumi conducono, invece, alla germinazione dell'ulteriore valorizzazione dell'idea di massa, riconoscibile nelle esperienze della contestazione giovanile e femminista del secondo dopoguerra, che viene sviluppata nella direzione della critica neomarxista all'individualismo borghese e alle costruzioni totemiche scaturite dai processi di omologazione culturale: alle origini di questo *milieu* troveranno formulazione le tesi marcusiane raccolte in *One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964) e gli orientamenti della frazione più dichiaratamente progressista della seconda generazione della Scuola di Francoforte. D'altra parte, il carattere rivoltoso e dissacrante del movimento studentesco consentirà a Theodor W. Adorno di riconoscere nella critica al tenore massivo della società dei consumi il meccanismo rovesciato, simmetrico e paradossale dell'omologazione culturale, capace di ingenerare, nei suoi detrattori di ispirazione collettivista, la riproduzione stereotipata di medesimi assimilazionismi e volgarizzazioni. Nella prospettiva interpretativa delle società contemporanee, le interconnessioni reticolari permanenti, supportate dalle disseminazioni d'uso delle tecnologie mediali impegnate nella comunicazione planetaria, spingono a recuperare il concetto di massa dalle sue configurazioni più risalenti, consentendone la proiezione attualizzante nei nuclei sostantivi delle teorie postmoderne, che trascorrono dagli studi sulle distopie del controllo sociale e della sorveglianza panoptica fino al vagheggiamento utopistico dell'antagonismo multitudinario.

Fedele Cuculo

Riferimenti bibliografici

- Canetti E. (2015), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.
Huizinga J. (2015), *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino.
Marcuse H. (1999), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino.
Ortega y Gasset J. (1984), *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna.

Voci correlate: Autorità, Individualizzazione, Libertà, Media digitali.

Media digitali

Con il termine «media digitali» o «nuovi media» si indica l'insieme di tecnologie della comunicazione basate su sistemi computazionali e reti che si sono diffuse a partire dagli ultimi decenni del XX secolo convergendo con i mass media tradizionali nella costituzione di un complesso ecosistema mediale. I mutamenti suscitati dalla diffusione e penetrazione di massa delle tecnologie digitali stanno producendo profonde trasformazioni delle modalità di produzione, distribuzione e consumo di informazione e conoscenza, con ricadute rilevanti nelle relazioni sociali, così come nelle dinamiche economiche, politiche e culturali poiché modellano, attraverso la mediazione di miliardi di artefatti tecnologici, la vita quotidiana della maggioranza degli abitanti del pianeta.

Entrando nello specifico del filone di studi che si è occupato dei media digitali è possibile individuare una periodizzazione in tre fasi, analiticamente separabili: quella dell'interattività, caratterizzata dai *new media studies*; quella della connessione sociale, caratterizzata dai *social media studies*; quella della piattaformaizzazione della società, caratterizzata dai *platform studies*.

Nella prima fase, che si sviluppa tra gli anni '90 e i primi anni del 2000, le tecnologie di riferimento sono i nuovi tipi di supporti digitali, come i cd-rom e i dvd, e la diffusione di personal computer e del world wide web, fino ai tentativi di applicazione della Realtà Virtuale. I media digitali sono visti come elementi di moltiplicazione delle possibilità di fruizione e di espressività dell'individuo che si apre alla contingenza della rete. In questa fase il dibattito scientifico internazionale si concentra sulla definizione delle caratteristiche generali dei media digitali occupandosi sia di qualità relazionali relative alle testualità digitali e agli utenti – come ricombinazione, connessione e interattività –, sia di specificità tecniche che li distinguono dai mass media – rappresentazione numerica, modularità, automazione, variabilità e transcodifica. Nel loro insieme tali elementi producono una serie di riflessioni sulla rimodulazione dello spazio-tempo nella comunicazione che impatta sulle relazioni sociali e sui corrispondenti vissuti nello schermo. Il perno dei processi di significazione della cultura digitale sembra essere situato nella rete secondo logiche di *hacking* che si diffondono attraverso le prime comunità virtuali. La corrispondente cybercultura si basa su concetti quali quelli di virtualizzazione, simulazione, interattività che supportano – incentivati dallo status di anonimato online – la sperimentazione dell'identità.

La seconda fase esplode negli anni 2000 attorno all'avvento e alla diffusione di blog e siti di social networking come Twitter e Facebook e di dispositivi di connessione mobile quali smartphone e tablet. Per via della rapida

diffusione di questi strumenti ci si interroga sull'impatto culturale dei contenuti generati dagli utenti e delle culture partecipative connesse, che definiscono un contesto di pratiche mediali caratterizzato da una cultura convergente. Questa si esplicita nell'intersezione tra logiche delle *corporation* e quelle *grassroot* che produce un flusso di contenuti fra diverse piattaforme, forme di cooperazione fra diverse industrie mediali e la migrazione costante dei pubblici tra media offline e online alla ricerca dell'informazione e dell'intrattenimento desiderato.

L'interesse della ricerca si sposta verso le grammatiche dei contenuti prodotti e diffusi dagli utenti attraverso i media digitali – ovvero le caratteristiche di persistenza, visibilità, diffondibilità e ricercabilità – e le logiche che ristrutturano i rapporti online, quali l'invisibilità delle audience, un collasso dei contesti sociali e la produzione di un confine più sfumato fra dimensione pubblica e privata. Il contesto che si produce è quello di una auto-comunicazione di massa, in cui la comunicazione è auto-generata, auto-diretta, auto-selezionata e in cui la visibilità concessa dai mezzi di comunicazione multi-a-molti porta allo sviluppo di pratiche di *self-presentation* in cui l'io viene messo in narrazione per un pubblico.

Il dibattito sulle conseguenze della partecipazione online si polarizza: da un lato troviamo l'accento sulle forme di apertura e coinvolgimento degli utenti che indica la possibilità di una maggiore inclusione di voci minoritarie e in generale l'*empowerment* comunicativo delle persone; dall'altro viene criticato il lavoro gratuito che le persone fanno in rete a vantaggio delle piattaforme, nonché la svalutazione dell'autorevolezza delle fonti ufficiali, del sapere scientifico e degli intellettuali a fronte di una possibilità generalizzata di autopubblicazione da parte di dilettanti e di sistemi di ricerca che non sono orientati da una gerarchia dei saperi.

La terza fase, che riguarda il presente, ruota attorno all'idea di una *platform society* in cui si è realizzata una relazione inestricabile tra le piattaforme online e le strutture sociali, di cui non sono il mero riflesso ma che, piuttosto, contribuiscono a plasmare.

Le piattaforme rappresentano i nuovi «custodi di internet», poiché sono veri e propri soggetti sociali divenuti egemoni nello spazio del web, sia in qualità di strutture tecnologiche sia in quanto ambienti che ospitano le relazioni economiche e sociali. Più in generale questa trasformazione ci pone di fronte a un processo di «piattaformizzazione» che ha saturato ogni ambito del web e in cui si muovono attori istituzionali, editori e utenti, svolgendo una funzione di nuova intermediazione, che struttura il flusso informativo e commerciale attraverso l'utilizzo dei dati comportamentali degli utenti che

vengono sottoposti alla logica degli algoritmi. L'impatto sociale delle piattaforme è specificato attraverso tre processi che sono parte integrante del loro funzionamento: la datificazione, cioè la capacità delle piattaforme di tradurre in dati caratteristiche e aspetti della realtà che non erano precedentemente quantificabili; la mercificazione, cioè la capacità di trasformare contenuti ed emozioni in merci che possono essere scambiate all'interno e all'esterno delle piattaforme; la selezione, cioè dalla capacità di indirizzare verso specifici contenuti passando da una prospettiva *expert-driven* a una *data-driven* basata sul flusso di informazioni che origina dagli utenti e governata da algoritmi.

In tal senso i media digitali sono passati dall'essere considerati un ambito nuovo del sociale, al rappresentare un nuovo modo di organizzare le componenti più pubbliche del sociale, al riguardare i processi più profondi di produzione di differenze e dinamiche di potere capaci di plasmare dinamiche sociali profonde e la costruzione sociale della persona.

Giovanni Boccia Artieri

Riferimenti bibliografici

- Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione. Pubblici, cittadini, consumatori nella (Social) Network Society*, FrancoAngeli, Milano.
- Boyd D. (2014), *It's complicated: la vita sociale degli adolescenti sul web*, Castelvecchi, Roma.
- Castells M. (2007), *Communication, Power and Counter-Power in the Network Society*, «International Journal of Communication», 1, pp. 238-266.
- Jenkins H. (2006) *Cultura convergente*, Apogeo, Milano 2007.
- Marinelli A. (2004), *Connessioni. Nuovi media, nuove relazioni sociali*, Guerini, Milano.

Voci correlate: Comunicazione, Ideologia, Massa, Tecnologia.

Memoria collettiva

La nozione sociologica di memoria e le funzioni sociali che a essa possiamo attribuire traggono origine dai padri fondatori di tradizione francese. Émile Durkheim (1858-1917) ne aveva appena schizzati i contorni ne *Le forme elementari della vita religiosa*: «Ciò che esprimono le tradizioni di cui [la mitologia del gruppo] perpetua il ricordo è la maniera in cui la società si rappresenta l'uomo e il mondo; essa è una morale e una cosmologia allo

stesso tempo che una storia» (Durkheim, 2013: p. 440). Sarà Maurice Halbwachs (1877-1945), infaticabile collaboratore de *L'Année sociologique* e durkheimiano *sui generis*, a darvi forma compiuta, in una trilogia (Halbwachs, 1925, 1941, 1950) che si staglia sullo sfondo de *l'entre-deux-guerres* e della maturità scientifica di questo autore, tragicamente spezzata dalla morte a Buchenwald nel 1944.

Le influenze intellettuali entro cui si colloca la proposta teorica di Halbwachs sono due: da un lato, il durkheimismo imperante (Marcel, 2001), che, in quel frangente, impregnava non soltanto il pensiero sociologico, ma anche la psicologia collettiva di Charles Blondel (1876-1939) e la scuola storica delle Annales di Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956), suoi colleghi a Strasburgo dopo la Grande Guerra; dall'altro, lo spiritualismo, velato da *nuance* fenomenologiche, che Halbwachs aveva respirato da Henri Bergson (1859-1941), suo vecchio maestro di filosofia al *Lycée Henri IV* di Parigi. Dal combinato di queste influenze emerge la memoria collettiva, ossimoro concettuale di cui Halbwachs mostra la piena fecondità e la forza sociale: una funzione individuale resa possibile dall'attività «ordinatrice» della società (Doni, Migliorati, 2010).

Dal maestro di Épinal, Halbwachs trae anzitutto la necessità di istituire la preminenza epistemologica del collettivo in un campo strettamente individuale: «la memoria è una funzione collettiva. [...] se i ricordi si ripresentano, è perché la società dispone in ogni istante dei mezzi per riprodurli» (Halbwachs, 1997: p. 234). In secondo luogo, egli ne deriva la funzione, a tratti ossessiva e per certi versi discutibile, attribuita alla memoria di garantire l'ordine e la coesione sociale: «la società tende a scartare dalla sua memoria tutto ciò che potrebbe separare gli individui, o allontanare i gruppi gli uni dagli altri» (*op. cit.*). Temi e problemi che Halbwachs sviluppa distanziandosi dalla prospettiva bergsoniana, con i suoi portati di *durata*, percezione, memoria-pura e memoria-abitudine; di memoria intesa nel senso di stati della coscienza che si succedono nell'individuo.

L'ossimoro della memoria collettiva si regge su due paradossi di fondo. Il primo: chi ricorda non ha a che fare con il passato, ma con se stesso che, nel presente, fa memoria del passato. La memoria, cioè, è una ricostruzione del passato, non una mera riemersione alla coscienza di immagini, più o meno fedeli, del passato. Il secondo: fare memoria è possibile soltanto se è data la possibilità del suo contrario, l'oblio. Non potremmo fare memoria se non fossimo in grado di dimenticare; diversamente saremmo vittime del tragico destino di *Funes, il Memorioso* così magistralmente narrato da Jorge Luis Borges. La memoria è, in definitiva, una selezione del passato

da ricordare. Queste ricostruzioni e selezioni del passato avvengono attraverso i quadri sociali della memoria, sistemi di rappresentazioni collettive del passato che informano l'agire commemorativo degli attori e dei gruppi nel presente. Alla potenza chiarificatrice dei classici ha fatto seguito un lungo periodo di sostanziale disinteresse delle scienze sociali per la memoria collettiva, complici la difficile operazionalizzazione di una nozione pressoché inesplorata sul piano empirico, la profonda crisi, in Francia e altrove, del durkheimismo e, non ultimo, un diffuso sentimento di ricominciamento che, per almeno un paio di generazioni del secondo dopoguerra, ha preferito guardare al futuro più che al passato e ai drammi del Novecento.

Al tornante del secolo il tema è tornato di attualità in quello che è stato definito il boom dei *memory studies*, una rivitalizzazione dell'interesse per questo campo di ricerca, con un'attenzione più specifica alle pratiche sociali in cui si iscrive il ricordo, nonché al controverso tema dei passati difficili (Alexander, 2012; Connerton, 1989). A margine di questa prospettiva prevalentemente statunitense, in ambito europeo si configura la matura riflessione di Paul Ricoeur (1998; 2000) che riconduce a unità il tema della memoria, interpolando le funzioni del ricordo collettivo con le persone che lo agiscono – *topoi* della teoria classica – nell'idea di una «memoria felice» resa possibile dalla persona che ricorda, dimentica e, significativamente, perdona (con) l'altro. Di fronte agli abusi della memoria – censure, imposizioni, manipolazioni – e di fronte alla dicotomia tra individuale e collettivo, Ricoeur pone un piano intermedio, quello dei più vicini (*les proches*): «coloro che approvano che io esista e dei quali io approvo l'esistenza nella reciprocità e nella parità della stima» (Ricoeur, 2000: p. 186). In questa chiave, il tema della memoria collettiva si configura come teoria sociale della persona: il riconoscimento dell'esistenza dell'altro, della sua persona (e con essa della mia), dischiude la possibilità di una memoria che supera le secche delle reciproche opposizioni e si apre alla felicità del perdono, presupposto da un oblio consapevole, nel quadro di una giustizia realmente ricostruttiva. Oblio e perdono sono, dunque, gli architravi della memoria felice. Laddove il primo sa darsi nel dovere di dire pacificamente il male, non alla maniera «di un comandamento, di un ordine, ma di un voto sul modo ottativo» (*op. cit.*, p. 646), il secondo ne discende necessariamente e dischiude, appunto, la condizione di una memoria felice, promessa del legame sociale, giacché «la facoltà del perdono e quella della promessa riposano su esperienze che nessuno può fare nella solitudine, [ma] si fondano interamente sulla presenza dell'altro» (*op. cit.*, p. 691).

Lorenzo Migliorati

Riferimenti bibliografici

- Alexander J.C. (2012), *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Meltemi, Milano, 2018.
- Assmann A. (2002), *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Connerton P. (1989), *Come le società ricordano*, Armando, Roma 1999.
- Doni M. e Migliorati L. (a cura di) (2010), *La forza sociale della memoria. Esperienza, culture, confini*, Carocci, Roma.
- Grande T. e Migliorati L. (a cura di), (2016), *Maurice Halbwachs. Un sociologo della complessità sociale*, Morlacchi, Perugia.
- Halbwachs M. (1925), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997.
- Ricoeur P. (1998), *Ricordare, dimenticare, raccontare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna.

Voci correlate: Alterità, Comunità, Religione.

Nichilismo

Dal latino *nihil*, 'nulla', con «nichilismo», almeno a partire dalla fine del XVIII secolo, si designa quella corrente di pensiero orientata a negare qualsiasi tipo di valore in nome di una costitutiva insensatezza del mondo e di tutto ciò che è. Lungi dall'essere, come molti erroneamente credono, una dottrina soggettivistica volta alla negazione dell'esistenza di una realtà oggettiva, il nichilismo si concretizza invece come una vera e propria ontologia, al cui interno le cose, e con esse la medesima realtà sociale, risultano appunto prive di consistenza.

La storia del termine, donde origina l'equivoco appena richiamato, risale alle controversie che animano la genesi dell'idealismo tedesco e si innestano nella polemica di Jacobi nei confronti di Fichte (1799), accusato, senza scrupoli epistemologici, di dissolvere la consistenza della realtà in una sorta di equazione psichica contraria ai *facta*. Nel quadro di uno scontro che coinvolge, tra gli altri, W. H. Wackenroder, Clemens Brentano, Jean Paul e H. von Kleist, Jacobi gioca la carta dogmatica, convertendo il problema da teoretico a prescrittivo: comunque motivata, la rinuncia all'esistenza di una realtà esterna indipendente dal soggetto implica il crollo dei valori e di ogni valutazione morale del mondo.

Il bisogno di un senso prescrittivo diventa così argomento preventivo dell'esservi. Avendo come sfondo Platone, i *contra* Fichte sostengono che le

tecniche prescrittive simulano imperfettamente modelli metafisici; come dire, ogni *vita sociale* sarebbe impossibile se una «*tenuissima quaedam aura iustitiae*» non aspergesse l'arido mondo *sine Deus* (Agostino Aurelio, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, 6, 101-148). Virtuose *corvées* dialettiche di impronta agostiniana, tuttavia, non impediscono all'idealismo di mostrare che la realtà è in effetti un processo, donde legittima risulta la scepsi radicale di chi smette di confondere i propri limiti con i limiti del mondo.

Se scelte sovrane fissano i modelli normativi, dando corpo a ideologie fantasmagoriche di tipo universalistico, liberato il campo dagli errori logici del realismo ingenuo, M. Stirner (*L'unico e la sua proprietà*, 1845) apprezza il nichilismo per la sua capacità di rimuovere tali fantasmagorie, svelando come pure astrazioni concetti quali quelli di «umanità», di «storia», di «società». Non perché essi siano in sé inintelligibili, bensì per l'uso demagogico e strumentale che di essi è stato fatto, rendendoli pure astrazioni: «spettri» che gravano sul soggetto individuale e concreto. W. Hamilton, logico e metafisico scozzese, dal canto suo, non ravvisa alcun elemento positivo nel nichilismo (*Lezioni di metafisica*, 1859), individuando nella teoresi di Gorgia la sua stessa origine. In effetti, secondo la fulminea inferenza gorgiana: nulla è; se anche fosse, non sarebbe conoscibile; e anche se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile (*anhermèneuton*).

A questo livello, una storia del nichilismo dovrebbe anche comprendere il saggio *Quaestio de nihilo* di Giovanni Scoto Eriugena, nel quale si esplicita un'originale riflessione sui differenti modi di intendere il nulla nel mondo greco e nella teologia cristiana, così come dovrebbe includere le meditazioni mistiche di Meister Eckhart, il quale, attraverso un'incandescente *annihilatio*, sostiene che Dio e il nulla, l'angelo, la mosca e l'anima sono la stessa cosa. E poi Dionigi Areopagita, Giovanni delle Croci, Angelo Silesio, passando per il Rinascimento, epoca tutt'altro che conciliata e caratterizzata piuttosto da una costitutiva anti-dialettica del tragico.

Nel suo *Liber de nihilo* (1509), Charles de Bovelles si interroga su quella negazione originaria delle creature e della materia che è appunto il nulla e addirittura Leonardo, senza ipertrofie dialettiche, si convince che «infralle cose grandi che infra noi si trovano, l'essere del nulla è grandissima» (*Codice Atlantico*, folio 389 verso d). Donde origina la domanda che ispira tutta la metafisica moderna da Leibniz in poi, ossia «perché l'essere e non il nulla?». Che le risposte non costituiscano asserti infallibili lo mostra Leopardi, per il quale «il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla» (Leopardi, *Zibaldone*, 1997, I, 971). E il *Faust* di Goethe non è da meno: «...perché tutto ciò che

nasce / è tale che perisce; / perciò meglio sarebbe che nulla nascesse» (Goethe, *Faust*, I, vv. 1339-1341). Nella cultura russa degli ultimi decenni dell'Ottocento, il nichilismo invece impregna di sé vasti settori della società, agendo su componenti anarchiche e libertarie, nel quadro di un vasto processo di trasformazione che vedrà in autori come Dostoevskij e Turgenev i suoi principali artefici.

Agli inizi del Novecento il nichilismo si impone in modo definitivo come *koinè* dominante, assumendo nei decenni a seguire, anche per gli effetti dovuti all'inarrestabile e pervasivo sviluppo dei processi di razionalizzazione, la forma di fenomeno sociale planetario. Friedrich Nietzsche lo aveva colto con estrema e sorprendente lucidità. In un frammento dell'autunno 1887, egli scrive: «*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al 'perché?'; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*» (*Opere*, VIII, II, 12). Pura sintassi dell'attualità: «L'uomo... *conosce* abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il *pathos*, il nuovo brivido... Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli» (*op. cit.*, II, 266). Assunto profetico non smentito dai fatti umani. Né servirebbe oggi ricordare a Henri Bergson quale cantonata ebbe a prendere quando collocò il problema del nulla tra le pseudo-questioni (cfr. Bergson 1970, 1306).

Tuttavia, Nietzsche distingue il nichilismo *tout court* dal *nichilismo attivo*, quello che coincide con la trasvalutazione di tutti i valori, strutturalmente collocata nel «metodo genealogico», quale esercizio di smascheramento dei falsi valori. Heidegger ne rigetta tuttavia la *ratio*; salga al livello della differenza ontologica se vuole davvero superare, in uno, metafisica e nichilismo. Replica Jünger: sia lui a guardare l'erosersi del «meridiano zero», passato il quale non valgono più i vecchi strumenti di navigazione, imponendosi un'accelerazione della tecnica che supera come patologia verbale la questione stessa della differenza ontologica. Serve qui piuttosto un nichilismo eroico dell'azione, di cui si farà carico proprio il nietzschiano Max Weber. In due celebri conferenze tenute nel gennaio del 1919 a Monaco – *La scienza come professione* e *La politica come professione* –, la modernità razionalizzatrice, fatta «disincanto» (*Ent-zauberung*), si presenta come legittima, sebbene – avverte lo stesso Weber – la posta che essa mette in gioco sia altissima: *in iure*, se tiro fuori qualcosa *ex-nihilo* e ve lo riconduco, fosse anche un essere pensante e senziente, posso farne ciò che voglio. Emergono qui fondi sinistri: se la ragione è isostenia dei valori, indecidibile essendo stabilire quale valore debba imporsi in presenza di istanze e scelte di vita tra loro antagoniste, e se l'isostenia, dal canto suo, implica l'indifferenza dei valori, la razionalità esporrà occorrenze dogmatiche, spacciando per verità

oggettive rivelazioni *ad personam*: non avendo, a sua volta, un luogo «naturale» in cui mettere radici –, la tecnica potrà rispondere a qualsiasi fine, generando un mondo irrazionale nel quale è possibile tutto e il contrario di tutto. Non resta così per Weber che la speranza di una ragione in grado di mantenersi lucida e di farsi carico del compito, certo eroico, di dissolvere ogni sostanziale, ogni ipostasi che sfugga alla sua radicale problematicità. In questa direzione, Weber si appella al senso di responsabilità dell'intellettuale – sia esso uno scienziato, sia esso un politico – seguendo nella dedizione al compito del giorno il *daimon* che tiene le fila dell'esistenza di ciascuno. L'esercizio della ragione si pone così quale forma di ascesi intra-mondana nel suo riconoscere e accettare la creaturalità dell'uomo e del mondo. Ed è proprio a questo livello, oltre quel nichilismo sociologico che ha visto i valori «ultimi» e «più sublimi» prima uscire dalla sfera pubblica per ritirarsi nei rapporti immediati tra singoli e poi uscire anche da tali rapporti immediati, che il concetto di «persona» – parola su cui si fonda la normatività giuridica – torna a essere un'insopprimibile attribuzione di dignità, di cui vive non solo il soggetto autoconsapevole, ma soprattutto il soggetto responsabile, oltre il nichilismo stesso.

Fabrizio Fornari

Riferimenti bibliografici

- Bergson H. (1970), *Oeuvres*, PUF, Paris.
Nietzsche F. (1964), *Opere*, Adelphi, Milano.
Vercellone F. (1992), *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
Volpi F. (2004), *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
Weber M. (1921), *Politik als Beruf*, Mohr, Tübingen.
Weber M. (1922), *Wissenschaft als Beruf*, Mohr, Tübingen.

Voci correlate: Conoscenza, Post-umano, Ragione.

Nuovi Movimenti Religiosi

Per «nuovi movimenti religiosi» (NMR) si intendono organizzazioni caratterizzate da proposte religiose antagoniste rispetto a quelle egemoni. Tale

espressione, coniata negli Stati Uniti nella seconda metà del ventesimo secolo, intendeva evitare le connotazioni negative associate alle nozioni di setta e di culti, ampiamente impiegate nel linguaggio comune per descrivere quelle organizzazioni (Dawson 2005). I principi generali che giustificano l'attributo di «nuovo» possono essere ricondotti a due: la dimensione temporale e l'originalità. Malgrado non vi sia un termine storico prestabilito, un movimento religioso è definibile nuovo se sorto di recente, in particolare in seguito alle sperimentazioni sociali e culturali degli anni Sessanta (Barker 2004). Ne è un esempio la Chiesa di Scientology, uno dei più noti «movimenti del potenziale umano», sorta negli anni Cinquanta per iniziativa dello scrittore Ron Hubbard. In secondo luogo, una religione è nuova se la sua proposta spirituale risulta distinguibile da altre, nella sua formulazione originaria o negli sviluppi. Ciò fa sì che sia possibile annoverare fra i NMR la Soka Gakkai, movimento che, pur richiamandosi a una religione tradizionale, presenta una peculiare interpretazione della dottrina del Buddha che enfatizza l'importanza della realizzazione dei desideri mondani.

I NMR assumono un particolare rilievo nell'attuale dibattito sul destino della religione nel mondo contemporaneo, al crocevia tra le teorie della scomparsa e del ritorno del religioso. In questa prospettiva, si evidenziano due indirizzi fondamentali. Il primo s'inscrive nella teoria della secolarizzazione e guarda ai NMR come il prodotto della progressiva sottrazione di settori della società e della cultura dal dominio religioso che ha condotto alla fioritura di una molteplicità di scelte religiose e spirituali inedite. Il secondo indirizzo, incluso nella teoria delle economie religiose, indica i NMR come uno dei tentativi di rinascita e innovazione della religione a fronte di proposte religiose istituzionalizzate incentrate su una concezione del sovrannaturale troppo distante e poco partecipativa (a causa delle necessità contemporanee e dei diversi compromessi mondani).

A partire dagli anni Ottanta, nello studio scientifico dei NMR, si sviluppano tre principali indirizzi teoretici. In primo luogo, la prospettiva del «riduzionismo scientifico» ha definito i NMR come espressione di una devianza sociale e psicologica, interpretandone le azioni secondo una linea psicoanalitica integrata alla teoria della devianza sociale di Durkheim (Kent 1988). In secondo luogo, il «funzionalismo simbolico» ne ha offerto una lettura come *breakdown* normativo e come dissenso valoriale: la loro origine è stata identificata nelle sperimentazioni sociali e culturali degli anni Sessanta e Settanta, nelle quali la diffusa critica al sistema Occidentale ha innescato la ricerca di nuovi modelli di convivenza, di nuovi valori interiori e di alternative al consumismo (Bellah 1975). La terza direzione è quella del «nominalismo fenomenologico», in cui si rivendica l'autonomia e l'indipendenza delle

istanze spirituali, ravvisando in queste un elemento non riconducibile all'analisi psico-sociale. (Dawson 2005).

In Italia Luigi Berzano è stato il primo a confrontarsi con le «religiosità del nuovo areopago» (1994). Il suo lavoro d'avanguardia l'ha condotto non soltanto a confrontarsi con le categorie analitiche affinate in letteratura per studiare i NMR, ma anche a dedicarvi alcuni importanti studi di caso, come quello di Damanhur (1998).

Lo studio scientifico dei NMR esprime alcune specificità imprescindibili nell'orizzonte della sociologia delle religioni contemporanea. Innanzitutto, essi assurgono a indicatori di trasformazione sociale straordinariamente espressivi (Robbins, Bromley 1992), permettendo di interpretare tanto le tensioni socio-religiose in corso quanto di anticipare le istanze a venire. Come creatori di consenso e di aggregazione, i NMR rappresentano anche importanti vettori politici in grado di influire sugli andamenti e sulle sfide dell'era globalizzata, incidendo sulle trasformazioni delle identità e delle necessità spirituali. Un tema di grande rilievo, inoltre, riguarda il dibattito sul *gender*, che rappresenta un laboratorio composito e ricco di antitesi, contraddistinto da una complessa dialettica di anti-modernismo e post-modernismo. La prospettiva teorica e metodologica della sociologia della persona può contribuire proficuamente allo studio del fenomeno anzitutto per l'enfasi posta su due attributi imprescindibili della persona, l'unicità e la relazionalità, che sono fondamentali per comprendere come avvengono i processi di conversione ai NMR. In secondo luogo, l'enfasi posta sul rapporto della persona con la struttura aiuta a illuminare i temi relativi al potere e alla disposizione all'obbedienza, di altrettanta rilevanza in questo ambito di ricerca.

Stefania Palmisano

Riferimenti bibliografici

- Barker E. (2004), *I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, Mondadori, Milano.
- Bellah R. (1975), *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York.
- Berzano L. (1998), *Damanhur. Popolo e Comunità*, LDC, Torino.
- Dawson L.L. (2005), *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna.
- Kent S.A. (1988), *Slogan Chanters to Mantra Chanters: A Mertonian Deviance Analysis of Conversion To Religiously Ideological Organizations in the Early 1970s*, «Sociological Analysis», 49, 2, pp. 104-118.
- Robbins T., Bromley D., (1992), "Social Experimentation and the Significance of American New Religions: A Focused Review Essay", in Lynn M., Moberg D.

(eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, JAI Press, Greenwich, vol. IV, pp. 1-28.

Voci correlate: Religione, Sacro, Spiritualità, Stili di vita.

Post-umano

L'espressione *post-umano* si riferisce a un insieme di fenomeni che si vanno diffondendo nelle società tecnologicamente avanzate: dallo sviluppo della cosiddetta intelligenza artificiale all'ingegneria genetica, a varie forme di potenziamento umano e d'ibridazione umano-macchina.

Il termine *post-umano* viene usato per indicare le tecniche e il loro impatto sulla persona oppure il «mondo» che emerge per effetto di questi cambiamenti. In particolare, si distingue la trasformazione degli *individui*, che porti le loro capacità fisiche e mentali oltre le prestazioni tipiche della specie, dall'idea di *società* post-umana, cioè l'interazione tra entità umane e non-umane – per esempio le intelligenze artificiali – non come strumenti, ma come *partner* di relazione in molteplici sfere della vita sociale – la sanità, l'educazione o la pura compagnia e «amicizia». Il post-umano allude comunque a un *superamento* dell'umanità storica, visto come fatto evolutivo irreversibile.

Questa complessa fenomenologia genera-e-implica una profonda crisi dell'idea di persona umana, quale entità dotata di caratteristiche *uniche*, di proprietà e poteri che creano e sostengono forme di vita specie-specifiche. Nel sistema culturale della società globale il rifiuto dei relativi concetti della tradizione umanistica co-esiste in equilibrio precario con l'affermazione della dignità umana, emergente sia dal discorso filosofico moderno dei diritti umani, sia dalla diffusa coscienza collettiva. La letteratura in merito è vastissima e multi-disciplinare, includendo filosofia, scienze della vita, psicologia e neuroscienze, fisica e *computer science*, fino alle suggestioni della fantascienza. Le coordinate fondamentali del dibattito si trovano in autori come Bostrom (2018), Canobbio (2018), Habermas (2002), Marchesini (2002), Persson e Savulescu (2019) e Sandel (2007).

Le interpretazioni di questo enorme «fatto sociale» argomentano spesso a partire dalle innovazioni tecnologiche, cercandone effetti e conseguenze su cultura, società e personalità umane. Questa *démarche* coglie alcuni aspetti della realtà, ma dal punto di vista sociologico è importante notare che la

nuova «questione umana» dipende anzitutto da fattori socio-culturali. È centrale dunque studiare i condizionamenti strutturali e culturali che generano tali profonde trasformazioni.

Sul piano strutturale, la crescente complessità, l'accelerazione dei processi sociali e la sfida di strutture basate su giochi competitivi impongono alla persona una forte pressione alla «attivazione» e «ottimizzazione» di sé stessa con un dinamismo senza precedenti, che rischia di produrre un «disadattamento» umano alla propria società.

Sul piano culturale, ciò corrisponde a concezioni non-umanistiche della condizione umana, nelle quali l'antropologia viene sostituita dall'*antropotecnica* (Sloterdijk 2010). In esse, l'auto-trasformazione dell'umano viene intesa come unica cifra specifica che ne definisce la natura. Sotto questo profilo, la società globale manifesta oggi una stupefacente perdita di auto-coscienza collettiva. Il pensiero occidentale moderno è partecipe di questa genealogia culturale. La polarizzazione esclusiva su libertà ed eguaglianza, l'affermazione dell'auto-determinazione individuale come valore fondativo unico e l'influenza di visioni del mondo funzionalistiche non producono argomenti adeguati a cogliere criticamente il nocciolo della questione del post-umanesimo.

La dimensione sociale della realtà rende visibili alcuni temi, che illuminano la necessità di ri-pensare questi fenomeni *oltre* il quadro di riferimento moderno. In breve: 1) La stratificazione ontologica della società. Il diffondersi delle tecniche di potenziamento umano implicherà probabilmente una nuova caratterizzazione della stratificazione sociale, distribuendo ai ceti avvantaggiati un surplus di superiorità radicato nella stessa ontologia. Ciò renderebbe la mobilità sociale assai più ardua e improbabile. 2) La differenziazione interna della specie e la coesione sociale. Questo problema riguarda la possibilità dell'integrazione sociale tra persone e gruppi «diversamente umani». Proprietà personali differenti, comprendenti le capacità fisiche e mentali, fino alla stessa aspettativa del tempo di vita, renderebbero difficile sviluppare il senso di una comunanza di vita e destino. 3) L'attaccamento e le relazioni intergenerazionali. La grammatica basilare degli attaccamenti umani potrebbe mutare profondamente. Ciò coinvolge sia le conseguenze macro-sociali della selezione genetica delle generazioni successive, sia i legami che connettono le persone di diverse generazioni tra di loro e con il mondo. Significati e pratiche di comportamenti tipicamente umani quali cura e socializzazione sarebbero soggetti a profondi mutamenti. 4) La biologizzazione del sociale. Più in generale, diventa attuale la prospettiva di una cre-

scente biologizzazione di pratiche, strutture e istituzioni sociali – per esempio negli ambiti del controllo sociale, della salute, del benessere psico-fisico, della normatività sociale e altro.

Complessivamente, tutti questi aspetti appaiono come componenti di un grande fatto sociale emergente, cioè la perdita di unità e unicità della specie umana e del carattere peculiarmente umano delle relazioni sociali. La portata strutturale, simbolica, politica ed etica di tale fenomeno è una delle maggiori sfide che la società globale stia ponendo a sé stessa.

Andrea Maccarini

Riferimenti bibliografici

- Bostrom N. (2018), *Superintelligenza. Tendenze, pericoli e strategie*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Canobbio G. (2018), *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, Morcelliana, Brescia.
- Habermas J. (2002), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino.
- Marchesini R. (2002), *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sandel M. (2007), *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita & Pensiero, Milano.
- Persson I. e Savulescu J. (2019), *Inadatti al futuro. L'esigenza di un potenziamento morale*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Sloterdijk P. (2010), *Devi cambiare la tua vita*, Cortina, Milano.

Voci correlate: Alterità, Comunicazione, Media digitali, Tecnologia.

Precarizzazione delle sfere di vita

Fino al secolo scorso il processo di modernizzazione della società occidentale è andato di pari passo con una prospettiva di miglioramento delle condizioni di vita delle persone, costruita intorno all'idea di progresso (e a un modello di sicurezza fondato sul binomio tra lavoro stabile salariato e protezioni sociali (Castel 1995).

La crisi del fordismo e, più in generale, la crisi di un modello di società fondata sulla centralità del lavoro hanno profondamente sconvolto quest'ordine, generando una condizione di incertezza rispetto al presente e di imprevedibilità rispetto al futuro. I motivi principali di queste trasformazioni sono da rintracciare, da una parte, nella comparsa di una nuova generazione di rischi finora sconosciuti (tecnologici, sanitari, ecologici) e, dall'altra, nella centralità assunta progressivamente dal modello economico neoliberista, che ha soggettivato e precarizzato il lavoro, trasferendo sulle persone tutti i rischi sociali secondo un'impronta prestazionale.

Nasce in questo contesto storico il termine «precarietà» che eredita dal concetto di flessibilità i suoi tratti distintivi e ne acuisce i risvolti negativi, per esempio quelli che impediscono alla persona di produrre una narrazione lineare dei propri lavori, cancellando di fatto le condizioni di carriera (Sennett 1999; Standing 2011). Se da un punto di vista concettuale precarietà descrive il carattere di qualcosa la cui durata, solidità e stabilità non possono essere garantite, ovvero qualcosa che è legato a una condizione di instabilità nel tempo, da un punto di vista sociologico richiama una condizione di incertezza diffusa e – per contrasto – lo status di coloro che restano ancora legati al vecchio paradigma e alle sue protezioni (i lavoratori «stabili»). Si può essere precari, insomma, anche per differenza, riflettendosi nella condizione dei nostri simili e ravvisandovi una sostanziale disuguaglianza. In questo quadro, la condizione di precarietà si caratterizza innanzitutto come demarcatore generazionale, contrapponendo tra loro le giovani generazioni, che subiscono maggiormente la precarizzazione, a quelle più anziane.

Inoltre, negli ultimi due decenni il processo di precarizzazione si è velocemente esteso, seppur con modalità e forme diverse, oltre l'esclusivo ambito lavorativo, interessando trasversalmente tutta le fasce della popolazione e tutte le sfere di vita. Numerosi segnali confermano questa tendenza, alcuni dei quali interessano i processi di costruzione identitaria (difficoltà a progettare la propria vita, dare stabilità alle relazioni affettive, costruire e mantenere una famiglia, ecc.), altri interessano invece la produzione e riproduzione della vita quotidiana (difficoltà a gestire la sfera familiare, gestire la sfera domestica, organizzare e fruire il tempo libero, ecc.).

In tal senso, la precarietà è divenuta una vera e propria condizione *esistenziale* (Bessant *et al.* 2017; Berti, Valzania 2020) in grado di sviluppare effetti negativi sulle persone di ampia portata, destrutturando i confini nei quali restavano inquadrati le temporalità moderne (lavoro e loisir, festività e non, giorno e notte, ecc.) e incentivando una deriva narcisistica delle relazioni con gli altri (Cesareo, Vaccarini 2012).

Più in generale, questa condizione produce una diffusa precarietà cognitiva di cui ancora non conosciamo bene le conseguenze, anche se numerosi studi hanno mostrato negli ultimi anni una correlazione evidente tra precarietà lavorativa e stress, attacchi di panico, depressione, disorientamento sociale. La «mente precarizzata» (Standing 2014) è di fatto impossibilitata a pensare nel lungo periodo ed è costretta a convivere con la rabbia, la paura, l'ansia. Per questi motivi, si caratterizza come una vera e propria «forma di dominio» sulla persona, che – sola di fronte alle proprie paure – ripiega su sé stessa e accetta sfruttamento e subordinazione.

Da questo punto di vista, una delle conseguenze più drammatiche della condizione di precarietà è la negazione della persona, che finisce non solo per non essere più in grado di progettare il proprio percorso di vita, ma rischia di trovarsi in una condizione di vera e propria anomia, fatta di legami sociali sempre più fragili e frammentati. A causa delle sue implicazioni a largo spettro sulla vita delle persone e delle difficoltà incontrate per superarla, la precarietà è divenuta una delle più virulente «patologie» sociali del nostro tempo che il sistema di welfare tradizionale non è più in grado di curare. La privatizzazione dell'accesso alla sicurezza sociale, a cui abbiamo assistito negli ultimi anni (a partire dall'ambito sanitario e previdenziale), ha infatti acuito la condizione di precarietà e per questo è oggi indispensabile ripensare il welfare, assumendo una prospettiva responsabile e sostenibile.

Fabio Berti e Andrea Valzania

Riferimenti bibliografici

- Berti F., Valzania A. (2020) (a cura di), *Precarizzazione delle sfere di vita e disuguaglianze*, FrancoAngeli, Milano.
- Bessant J., Farthing R., Watts R. (2017), *The precarious generation. A political economy of young people*, Routledge, Oxon e New York.
- Castel R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2012), *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano.
- Sennett R. (1999), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano.
- Standing G. (2014), *Precari: la nuova classe esplosiva*, il Mulino, Bologna.

Voci correlate: Lavoro, Famiglia, Rischio, Welfare responsabile.

Razionalità

Il concetto di razionalità è alquanto complesso e deve esser compreso in riferimento alla ragione, da cui assume la sua nomenclatura. Potremmo affermare, in prima battuta, che la ragione sia in generale la facoltà che rende l'uomo capace di comprendere le cose e il mondo; la razionalità, pertanto, sarebbe il modo specifico di esercitare tale facoltà, ovvero la forma in cui la ragione costituisce il nostro rapporto col reale. Esser razionali, o agire razionalmente, significherebbe rivolgersi al mondo attraverso la ragione. La difficoltà di tale postulato risiede nel fatto che la ragione medesima non è una semplice facoltà, ma in sé stessa è già un rapporto e presuppone un legame fra una pluralità di cose.

Se pensiamo al termine greco *logos*, qui il concetto appare da subito chiaro: esso è infatti distinto dal *nous*, dall'intelletto, ovvero dalla pura capacità di apprendere attraverso il pensiero; il *logos* è infatti la *parola*, il *verbo*, che nell'esser pronunciato illumina le cose del mondo nel loro senso ultimo. Questa definitività verso cui tende il *logos* presuppone che sia possibile una definizione compiuta e non contraddittoria di tutto l'esistente, nelle cose che lo compongono come insieme. Come la parola ha senso in una lingua che pronuncii ciò che esiste – *pro-nunzia*, ovvero annuncia o formula davanti al mondo – così la ragione espone le cose per quello che sono e le pone in un rapporto tale che il loro insieme abbia un ordine e un senso generali. La razionalità può dunque esser definita come il modo di ordinare secondo ragione il reale, ovvero stabilire un rapporto fra le cose secondo un senso e un valore non contraddittori.

Trattandosi di un ordine del mondo, è chiaro come questo concetto presupponga una pluralità di elementi in rapporto reciproco; in primo luogo, le cose che formano il reale nel loro relazionarsi ma, cosa più importante, il reale stesso in rapporto a colui che lo comprende.

Possiamo dunque definire ulteriormente la razionalità come il legame fra tre elementi: le cose o oggetti; il soggetto, ovvero, la disposizione specifica dell'individuo razionale; la persona, ovvero il soggetto nella sua concreta esistenza che si relaziona alle cose. La difficoltà di questa definizione risiede nel fatto che queste tre parti si rapportano l'una all'altra secondo configurazioni mutevoli nel tempo e nei contesti in cui si realizzano.

Se pensiamo al concetto di razionalità nell'epoca moderna, troviamo nei suoi presupposti epistemici la convinzione di una corrispondenza fra l'ordine presente nella ragione umana e nella realtà. Non si tratta, si badi bene, di quella razionalità cosmica del mondo antico – ove l'uomo era sempre parte omogenea del mondo medesimo – ma di un rapporto diadico fra un soggetto

e un oggetto separati che, purtuttavia, si riconoscono proprio nella razionalità. Questo significa che l'interno dell'uomo e l'esterno del reale sono strutturati secondo un medesimo ordine: questo rende il mondo trasparente alla ragione. La persona è il luogo, plurale tanti quanti sono gli individui, da cui la razionalità del soggetto s'irradia nel mondo esterno, riflettendo il proprio ordine interno nella disposizione di ciò che la circonda; essendo la razionalità una qualità propria dell'uomo, è chiaro come ogni persona sia immediatamente soggetto, dunque capace di comprendere questo ordine. Persona e soggetto, in questa visione, sono indistinguibili.

Questa concezione ha delle conseguenze sociali e pratiche ben precise. Dal punto di vista sociale, l'ordine dei rapporti intersoggettivi che caratterizza la società nel suo complesso ha un carattere naturale, ovvero è sempre simmetrico rispetto all'ordine delle cose; il giusnaturalismo è un esempio di questo concetto. Le conseguenze pratiche sono state colte da Max Weber: la razionalità nell'azione esige una misura o un'adeguatezza dei modi e dei mezzi al fine che si persegue. Potremmo dire che, nel mondo moderno, la razionalità è appunto un ordine ove è sempre possibile una misura oggettiva e omogenea del valore sociale delle cose, dal punto di vista etico e materiale.

Il nostro tempo post-moderno pone in dubbio questi presupposti, teorizzando una crisi della razionalità. In *primis*, nello sviluppo della scienza e della tecnica la razionalità soggettiva si rende capace di produrre un ordine distinto e non coincidente rispetto a quello naturale; in altri termini, ciò che il soggetto pone è artificiale, ovvero si fonda su norme e strutture che non rimandano in modo intrinseco all'ordine delle cose.

La società stessa – come rete di relazioni – può esser dunque pensata sotto la specie dell'artificiale. In *secundis*, l'uguaglianza degli uomini in virtù della loro razionalità incontra lo iato fra l'universalità del soggetto razionale e la singolarità della persona; parafrasando Nietzsche, la razionalità diviene «per tutti e per nessuno», sicché la soggettività stessa si colloca nella struttura sociale senza coincidere in modo necessario con la persona. Ne consegue una configurazione ove società e natura sono fra loro in un rapporto dialettico ma asimmetrico, cioè di profonda differenza, e la persona nella sua singolarità viene separata dalla sua immediata identificazione con la razionalità del soggetto.

Questo non implica che la persona rappresenti l'irrazionale, né che il mondo sia disordinato; piuttosto, tale crisi indica che l'ordine e la razionalità compaiono nel processo in cui la persona attraversa il mondo e la società, producendo valore, entro i limiti dell'alterità dei tre elementi fra di loro.

Francesco Tibursi

Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W., Horkheimer M. (2010), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (2007), *Le parole e le cose*, BUR, Milano.
- Simmel G. (1976), *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di Dino Formaggio, ISEDI, Milano.
- Weber M. (1999), *Economia e Società*, Edizioni Comunità, Torino.
- Weber M. (2002), *Sociologia della religione*, Vol. I. *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni Comunità, Torino.

Voci correlate: Medicalizzazione, Nichilismo, Post-umano.

Religione

Le forme religiose tradizionali – sia a livello di pratiche sia di concezione del mondo – si trovano oggi tutte coinvolte in una crisi documentata da numerose ricerche. La minaccia principale parrebbe venire non da forme (egualmente tradizionali) di ateismo, ma da una sempre più diffusa e consapevole spiritualità «profana», che si esprime (come la religiosità tradizionale) sia in pratiche di vita, sia in atteggiamenti di fondo verso temi e problemi fondamentali dell'esistenza. Si tratta di una percentuale di individui documentata da tutte le ricerche che compone un pantheon fai da te, guidato dai bisogni del soggetto e diverso per ogni soggetto, profondamente imbricato con la vita e i bisogni del suo portatore, scettico verso ogni gerarchia, disinteressato ai dogmi e alle costruzioni «teologiche» di fondo, compresi quelli dell'unicità del divino e della trascendenza della persona.

In tale contesto, la prospettiva della sociologia per la persona ha apportato elementi significativi anche nel campo delle scienze sociali della religione. Ci si può riferire in primis alla dimensione di «eccedenza» – cioè di trascendenza – che costituisce l'idea di persona. Essere persona coincide con «il vivere come distinto e come unico essendo fra uguali» (citazione in Belardinelli, 2012, p. 124). È la definizione che Hannah Arendt dà di persona in quanto «altro e in quanto «distinto» rispetto agli altri esseri della stessa specie a cui si appartiene. Si è persona perché si sceglie la «maschera» (in latino appunto *persona*) con cui si intende apparire nel mondo. L'«essere altro» rispetto alle cose, così come l'«essere distinti» rispetto agli altri, diventa in

ognuno «unicità» e la pluralità umana si configura come pluralità paradossale di esseri unici: ognuno, nel suo genere, unico e irripetibile. «Siamo persone perché siamo eccentrici; sentiamo che ciò che siamo e il nostro «io» dipende dalla «natura», se così si può dire, ossia dall'equipaggiamento genetico col quale siamo venuti al mondo, ma anche dagli altri, dalla famiglia e dalla città nelle quali siamo nati, dall'educazione che abbiamo avuto, dalle persone che abbiamo incontrato, ecc.; solo successivamente intervengono, seppure in modo decisivo, la nostra intelligenza e la nostra volontà» (Belardinelli, 2012, p. 125).

Quanto detto sopra ripropone l'importanza della dimensione personale di ogni fatto religioso, riconoscendo quanto sia difficile distinguere l'esperienza religiosa personale da quella dei comportamenti religiosi codificati dalle singole religioni. La stessa etimologia di religione non è condivisa da tutti, tra il relegare di Cicerone (raccogliere, riprendere con scrupolo) e il religare di Lattanzio (collegare). Inoltre, ci sono religioni senza fondatori né magistero, quale l'induismo; religioni senza una divinità suprema né sacerdoti, quale la tradizione buddhista; religioni senza credenze precise ma incentrate soprattutto sulle pratiche e sui rituali, quali il confucianesimo; religioni con la credenza in un Dio unico e molto organizzate in comunità, quali il cristianesimo; religioni senza una netta distinzione tra sfera politica e sfera religiosa, quali l'islam, e altre ancora. Per tali ragioni, nell'attuale contesto storico di globalizzazione e di pluralismo religioso molti individui quando pensano alla religione lo fanno pensando solo alla propria personale esperienza.

In questa tendenza alla personalizzazione è cresciuta la percentuale di quanti credono di poter ricondurre la religione alla sola esperienza religiosa individuale, a scapito della dimensione sociale istituzionale. In realtà l'esperienza religiosa puntuale e vissuta nella dimensione personale dello stupore o del timore non può rimanere a lungo senza una connessione con i simboli, i miti, i riti e le stesse istituzioni che li mantengono vivi.

Per tali ragioni le scienze sociali della religione ripropongono oggi la classica distinzione tra definizioni funzionali e definizioni sostanziali di religione. Le prime indicano ciò che la religione fa e le funzioni sociali che essa svolge; le seconde indicano ciò che la religione è e la sua sostanza.

La più nota definizione funzionale di religione è quella di Émile Durkheim. Le forme elementari della vita religiosa, secondo cui esistono sei principali funzioni di tutte le religioni: 1. la religione fornisce sostegno, consolazione e un senso di riconciliazione; 2. offre un rapporto trascendentale mediante il culto e le sue cerimonie; 3. attribuisce un carattere sacro ai valori e alle norme della società in cui l'individuo vive; 4. assolve, a volte, anche una funzione apparentemente opposta alla precedente, contestando lo stato

presente e prefigurando una società futura diversa; 5. dà all'individuo un senso di identità non solo con il tempo presente, ma anche con la sua storia passata e il suo futuro; 6. l'esperienza religiosa è connessa allo sviluppo e alla maturazione dell'individuo e al suo passaggio attraverso le diverse fasi dell'esistenza nella società in cui vive (Durkheim, 1963, p. 25 ss).

All'opposto di quelle funzionali, le definizioni sostantive definiscono la religione come un insieme di credenze, di simboli, e di valori che ne derivano direttamente. La religione risulta un sistema unificato di credenze e pratiche relativo a una realtà trascendente, che unisce tutti coloro che vi aderiscono all'interno di una sola comunità morale. Le definizioni sostantive sono, per loro natura, esclusive, poiché indicano in modo definito tutti gli elementi di cui si compone una religione: tipo di divinità, forme di culto, doveri etici, tipi di autorità, credenze nel mondo presente e in quello futuro.

Luigi Berzano

Riferimenti bibliografici

- Belardinelli S. (2012), *Sillabario per la tarda modernità*, Cantagalli, Siena.
Berzano L. (2020), *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, London.
Bixio A. (2010), *Lettera sull'«inesistente»*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Cesareo V., Vaccarini I. (2009), *La libertà responsabile. Una discussione*, Vita e Pensiero, Milano.
Donati P. (2015), *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano.
Durkheim É. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.

Voci correlate: Comunità, Memoria, Sacro, Stili di vita.

Responsabilità

La storia del pensiero sociologico non ha accordato un grande spazio al concetto di responsabilità. Tuttavia, questo concetto affiora, implicitamente, nella tendenza a contrapporre la responsabilità verso sé stessi e la responsabilità nei confronti degli altri.

Questa contrapposizione risalta nell'individualismo consumistico delle società occidentali contemporanee. Esso induce a focalizzare la responsabilità verso sé stessi, che fa capo al foro interno della coscienza, e a distogliere l'attenzione dalla responsabilità nei confronti del prossimo, che comporta l'estensione dei propri effetti al di fuori della persona agente. La distinzione tra questi due tipi di responsabilità è stata oggetto di riflessione sociologica da parte di Weber, che l'ha interpretata in modo radicalmente dualistico, riformulandola nel binomio «etica dell'intenzione»-«etica della responsabilità». L'etica dell'intenzione è quella di chi agisce moralmente obbedendo ai dettami della coscienza senza preoccuparsi dell'impatto della sua azione sulla situazione: *fiat justitia pereat mundus*. L'etica della responsabilità commisura il valore morale dell'azione sulla qualità positiva degli effetti di tale azione nel mondo sociale.

Si può pertanto ritenere che la tradizione sociologica nel suo complesso non sembra accordare una rilevanza teorica prioritaria alla categoria della responsabilità. Al contrario, la sociologia della persona riconosce una centralità teorica alla responsabilità, poiché quest'ultima è strettamente connessa alla libertà della persona. Peraltro, tale libertà, isolatamente e autarchicamente considerata, non è una libertà autentica: per diventare autentica deve sempre in qualche misura vincolarsi, deve cioè trasformarsi in libertà responsabile. Più specificamente, la libertà della persona si concretizza nell'azione e tale azione è fonte di responsabilità.

Questa qualificazione della persona e della sua azione in termini di responsabilità si declina in tre tipi: a) La responsabilità come attributo dell'azione in quanto normativamente orientata. È il tipo più generale di responsabilità: quella che ciascuno ha per la propria azione e le sue conseguenze, e che gli viene imputata da altri e/o dalla propria coscienza. La responsabilità normativa è quindi essenzialmente un vincolo, più precisamente un dovere, un obbligo: quello, per l'appunto, di rispondere del proprio comportamento. L'elemento normativo – cioè il precetto morale, giuridico o tecnico che la persona è tenuta a osservare – costituisce il dato primario di questo tipo di responsabilità. b) La responsabilità come attributo dell'azione in quanto scelta solidale. È la responsabilità che riguarda un'azione motivata da una causa e orientata a realizzarla. La causa esprime ciò che è bene essere ed è bene fare, anche se non siamo obbligati a farlo. Pertanto, l'azione che è attivata da una causa non viene compiuta per adempiere a un obbligo, ma trascende l'orizzonte della responsabilità normativa. Per esempio, la sollecitudine per il prossimo, assunto come oggetto di amore e di dedizione, conferisce un'elevata significatività all'azione mirante a perseguire quella sollecitudine e in tal modo manifesta pienamente la qualità umana della persona. c)

La responsabilità come attributo dell'azione in quanto scelta rischiosa. È la responsabilità per un'azione motivata dall'assunzione di un rischio. A tal proposito la sociologia della persona condivide con le filosofie esistenziali, nonché con alcune teorizzazioni sociologiche, l'individuazione di una dimensione fondamentale della vita nella disposizione ad accettare le sfide della realtà con i rischi che esse implicano. Questo assunto si basa sul fatto che l'essere umano è il solo essere capace di rischiare, in quanto è la sola creatura capace di libera scelta. Il rischio che la persona assume con le proprie scelte deriva, ed è misurato, dall'incertezza circa l'esito dell'azione e l'incompleta prevedibilità delle conseguenze dell'azione stessa.

La presenza e la ricorrenza di questi tre tipi di responsabilità nei comportamenti sociali è largamente variabile. Tuttavia, esistono casi, in cui tutti e tre i tipi sono compresenti. Per esempio, la responsabilità genitoriale è classificabile a) come normativa, in quanto l'educazione della prole costituisce il contenuto di ruoli sociali che prescrivono specifiche condotte; b) come attributo di una scelta solidale, in quanto l'educazione della prole, forma emblematica di sollecitudine, investe la totalità dell'esistenza del nuovo nato e condiziona il suo futuro; c) come attributo di una scelta rischiosa, in quanto la buona riuscita del processo educativo non è in alcun modo garantita, per cui si parla di «rischio educativo».

Alla luce di questa tipologia della responsabilità, a quella normativamente orientata fa qualche riferimento, seppur in modo non esplicito, la sociologia classica. Essa è chiamata in causa, in particolare, da Durkheim nell'assegnare centralità all'elemento normativo e nella concettualizzazione del diritto penale come diritto repressivo, nonché nell'approfondire la dicotomia conformità-devianza e nella categoria dell'aspettativa di ruolo.

La responsabilità come attributo di una scelta significativa si palesa esemplarmente nella sociologia del dono (A. Caillé, J. Godbout). La responsabilità come attributo di una scelta rischiosa è chiamata in causa emblematicamente da E. Goffman, nella teoria dell'azione fatale, che si qualifica come sociologia del rischio per eccellenza poiché combina gli attributi della «problematicità» e della «consequenzialità».

Vincenzo Cesareo e Italo Vaccarini

Riferimenti bibliografici

- Caillé A., Godbout J. (2016), *L'esprit du Don*, Diogene Edizioni, Napoli.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La Libertà Responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
Goffman E. (1971), *Modelli di Interazione*, il Mulino, Bologna.

Jonas H. (1979), *Principio responsabilità*, Einaudi, Torino.

Weber M. (2017), *La politica come professione*, Mondadori, Milano.

Voci correlate: Autorità, Amore, Libertà, Partecipazione.

Rischio

Il concetto di rischio lo ritroviamo in numerosi autori della Sociologia: è un tema che parte «in sordina», per anni a mala pena un comprimario, fino poi ad affrancarsi ed esplodere in una società che ha fatto del rischio la sua cifra. Già Weber distingueva tra agire guidato dall'assunzione del rischio, che trascende la banalità quotidiana, e l'agire guidato dall'eliminazione del rischio, che appartiene alla banalità quotidiana, per significare la presa di posizione nei confronti del mondo che ciascun individuo assume nel suo corso d'azione: una responsabilità – perché consapevole del rischio – verso sé stesso e verso gli altri.

La progressiva preoccupazione per l'ambiente, insieme alla perdita di fiducia nella razionalità e nella ragione manifestano una progressiva crisi della modernità che si esprime nella sfiducia per la scienza e il progresso scientifico manifestandosi nell'incertezza, che diventa la paura che amplifica i rischi.

La pista di ricerca lungo la quale si è sviluppato l'interesse per il rischio, richiede, prima, la sua accettazione per poterlo anche solo studiare e, poi, la sua comprensione, per cercare di controllare gli effetti dannosi dell'evento rischioso. La difficoltà di questo percorso è evidente nel tempo, lungo, che è stato necessario alle scienze sociali per legittimare lo studio delle crisi e dei rischi, benché essi fossero sempre presenti nella storia di ogni comunità.

Il percorso teorico ritrova nell'insicurezza e nella scarsità i caratteri del rischio, celato dietro alle quinte della complessità, che diventano il limite oggettivo e soggettivo ai corsi di azione in quanto, da una parte, i sistemi sociali non sono più in grado di guardare con ottimismo ai processi di sviluppo né, dall'altra, l'individuo trova più alcun supporto nelle ideologie correnti per affrontare i rischi fondamentali dell'esistenza (Habermas 1975). Una tale situazione di inadeguatezza e di sfiducia, di «rottura» rispetto alle routine – il rischio – è espressa con l'«imbarazzo» di Goffman (1969) e l'«insicurezza ontologica» di Giddens (1985). Più tardi, Luhmann (1991) mette il rischio a tema per una società che mostra dipendenza crescente da un futuro frutto delle scelte decisionali del presente fondate sulla massima incertezza:

egli sposta il baricentro dagli inevitabili rischi naturali per i quali si reclama irresponsabilità a quelli futuri, forieri di danni imputabili alla decisione umana. Infine, Beck (1991) mette a nudo il rischio nella sua inevitabile presenza quotidiana, per cui più la società eleva gli standard di benessere più essa incrementa l'esposizione ai rischi: ci si affaccia al Nuovo Millennio avendo intrapreso la strada della governance di una «società del rischio» caratterizzata dai pericoli che minacciano l'ambiente, la salute, l'alimentazione, la tranquillità di chi, non avrà mai certezze e deve quindi abituarsi a vivere, o meglio, convivere con quella perenne sensazione di incertezza. A questo punto, il rischio, caratteristica essenziale del nostro mondo, attraversa tutte le dimensioni della nostra vita, nasce dalle nostre stesse azioni e si afferma quale dignitoso argomento accademico.

Il percorso teorico è stato accompagnato da eventi che hanno correlato la domanda di comprensione al bisogno di spiegazione dell'accaduto da parte delle scienze sociali. Rischio e gestione della crisi chiedono una riflessione organizzativa dopo il terremoto del Friuli (1976). Il dramma di Chernobyl (1986) fa esplodere la dimensione comunicativa della crisi, sottolinea la relazione tra aspetti soggettivi e oggettivi, sposta l'attenzione dai rischi naturali a quelli *man-made*. L'attacco alle Torri Gemelle (2001) spalanca la porta ai nuovi rischi frutto della volontà strategica del male: il terrorismo. Gli eventi successivi – lo tsunami asiatico (2004), il terremoto ad Haiti (2010), l'incidente nucleare a Fukushima (2011) – mettono al centro sia la nuova comunicazione digitale, anello di connessione tra percezione e realtà del rischio, sia l'imprevedibilità degli effetti «domino» nella società reticolare. L'oggi, infine, raggiunge l'acme del rischio connesso a un evento su scala globale, finora solo minacciato dai cambiamenti climatici, ora manifestazione concreta con la pandemia da Covid-19.

I due percorsi, teorico ed empirico, mostrano come il rischio non solo sia per sua natura multidimensionale, saltando dentro e fuori dal campo micro e macro, della soggettività e della oggettività, della speculazione e della pratica, ma soprattutto si ponga come limine: spazio bidimensionale di confine tra quei diversi campi. Questa storia ci mostra come l'introduzione del soggetto «persona» meglio si adegui alle discussioni sul rischio. Per esempio, è in relazione all'unicità della persona che il rischio è valutato sia dall'osservatore sia dalla potenziale vittima: quest'ultima riguarda la sua esposizione attraverso le lenti della esperienza personale e del sistema relazionale, ma anche attraverso l'interazione con gli altri e il mainstream mediatizzato. La responsabilità personale che presiede all'azione assumendo il rischio, ha certamente effetti domino ben al di fuori della rete di relazioni a cui ogni per-

sona partecipa: in condizione di rischio, ogni persona non può non dimenticare che ogni azione avrà effetti imprevedibili e certi nei confronti di altri soggetti imprevisi. Il complesso sistema relazionale, sempre più denso, si dipana nello spazio-tempo della situazione di cui la dimensione storica che ci appartiene ci sfida a immaginare il futuro, per evitare la sorpresa dell'incertezza: il rischio si manifesta proprio massimo là dove impedisce alla persona di essere tale per la sua caratteristica di storicità, terrorizzandola a causa dell'incertezza del futuro che non si vede. La cui ricerca non può che essere personalizzata in quanto ogni crisi, manifestazione concreta di un rischio, è per sua natura una novità mai contenuta in un manuale già scritto: la condizione di storicità, esposta al rischio, chiede di reinventare la storia a ogni passo.

Insomma, senza mettere al centro la persona non si può comprendere il rischio se non come stereotipo ingessato di un'idea pregressa: il modo migliore per farsi male, qualora la minaccia si manifestasse.

Per quanto sopra, direi che non è azzardato sostenere che il rischio è personale e non individuale.

Marco Lombardi

Riferimenti bibliografici

- Beck U. (1991), *Risk Society*, Polity Press, Cambridge.
Giddens A. (1985), *The Constitution of society*, Polity Press, Cambridge.
Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
Habermas J. (1975), *Legitimation crisis*, Beacon Press, Boston.
Quarantelli E.L., Perry R. W. (2005), *What is a Disaster? New Answers to Old Questions*, Xlibris, Bloomington.
Slovic P. (2000), *The Perception of Risk*, Routledge, London.
Luhmann N. (1991), *Soziologie des Risikos*, de Gruyter, Berlin.

Voci correlate: Globalizzazione, Libertà, Post-umano, Salute.

Robot sociali

I robot sociali stanno pian piano prendendo piede all'interno della nostra società e possono a tutti gli effetti essere considerati come i prossimi «nuovi

media». Usciti dagli originari luoghi di lavoro e dalle più tradizionali applicazioni in ambito industriale, i robot sono passati dalla sfera della produzione economica a quella della riproduzione individuale e sociale, entrando in maniera sempre più pervasiva nelle nostre abitazioni, nelle scuole e negli ospedali, cooperando con gli esseri umani e fornendo loro assistenza (Fortunati, 2018). Si tratta di una forma di tecnologia giunta ormai a uno stadio abbastanza avanzato, che vede tra le sue applicazioni più diffuse strumenti quali assistenti virtuali domestici, animali robot da compagnia, giocattoli intelligenti (Berriman, Mascheroni, 2019), supporti terapeutici per le persone anziane o con disabilità (Damiano, Dumouchel, 2017).

Dato che lo sviluppo tecnologico si è ispirato in modo più o meno fedele agli esseri umani e alle loro caratteristiche sociali e le ha incorporate in chip di silicio, è essenziale provare a comprendere fino a che punto l'umanità possa essere traslata nei robot sociali e riflettere attentamente su cosa diventi l'umano in questo contesto.

A una prima lettura l'espressione «robot sociale» può apparire un controsenso, dal punto di vista sociale, culturale e umanistico. Da sempre infatti il sociale è considerato una caratteristica distintiva delle persone, non delle macchine. Tuttavia, è vero anche che ogni dispositivo tecnologico può essere considerato sociale in quanto sviluppato a partire da un complesso processo di invenzione, implementazione, distribuzione e addomesticamento da parte degli utenti.

Dal punto di vista delle scienze sociali e umane, la ricerca nel campo della robotica sociale sta ancora muovendo i primi passi. Fino a questo momento ha seguito per lo più il sentiero tracciato dalla Human Computer Interaction (HCI), ma tali studi, nonostante le numerose peculiarità, quando non sollecitati e ispirati dalle scienze sociali e umane, solitamente tendono a confinare gli artefatti tecnologici in una prospettiva che, nell'interazione degli individui con le macchine, privilegia le macchine. Proprio per questa ragione gli studi sulla HCI forniscono una chiave di lettura dei manufatti tecnologici insufficiente sul versante umano, anche per quanto riguarda i robot sociali. Nella prospettiva delle scienze sociali e umane, che mette le persone al centro dell'analisi, gli esseri umani diventano «umani» perché sono sociali e solo le persone, in quanto esseri umani sociali, politici e culturali, possono funzionare da modello per quanto di sociale viene incorporato nei robot. Nonostante l'interazione con i robot e altri dispositivi intelligenti sia in costante aumento, il sociale viene ancora definito principalmente dalle nostre esperienze di interazione sociale essere umano-essere umano.

Sotto molti punti di vista la ricerca sulla robotica è stata fino a questo momento determinata dalla tecnologia, in quanto a condizionare l'ideazione

e il design dei robot è stata l'evoluzione delle soluzioni ingegneristiche, della progettazione e dell'esplorazione tecnologica (Breazeal, 2004; Nourbakhsh, 2013). Per capovolgere questo approccio che parte dalla tecnologia è necessario focalizzarsi sul polo umano dell'interazione tra tecnologie e persone, in quanto quest'ultime rivestono un ruolo fondamentale come attori sociali, politici e culturali. In questa prospettiva è essenziale riflettere sul tipo di società che vogliamo costruire e in cui vogliamo vivere, includendo anche i robot, perché il modo in cui li costruiamo e li utilizziamo ci parla anche del modello della nostra società. Ma sappiamo anche che per comprendere i temi complessi, è necessario capire le pratiche quotidiane che li costituiscono (Suchman, 2019), per cui occorre esplorare le pratiche sociali e il modo in cui queste pratiche interagiscono con i vari artefatti tecnologici, robot sociali compresi, mettendo al centro dell'analisi i bisogni, le percezioni, le emozioni, i desideri e gli atteggiamenti delle persone.

Studiare i robot in prospettiva sociale, culturale e umanistica non significa rinnegare i vantaggi e i risultati della tecnologia della robotica sociale, quanto piuttosto ragionare sulla necessità di includere nei processi di progettazione dei robot sociali anche le scienze umane e i potenziali utilizzatori, nonché analizzare i vantaggi e gli svantaggi derivanti dall'integrazione di questi dispositivi nella vita quotidiana delle persone. Nonostante molti robot sociali siano stati sviluppati con un approccio tecno-determinista, gli utenti hanno poi trovato il modo di adeguarli ai loro bisogni e di usarli per scopi diversi rispetto a quelli per cui erano stati progettati, impegnandosi nell'interazione e cercando di trovare un modo per superare eventuali limiti.

Le ricerche delle scienze sociali sulla robotica attualmente si espandono su cinque direttive. La prima riguarda lo studio del modellamento dell'immaginario sui robot: cinema, televisione, stampa e letteratura di fantascienza offrono molti prodotti su tale tematica (dai film alle serie televisive, dai servizi giornalistici ai racconti e romanzi di fantascienza). Che influenza hanno questi prodotti sull'immaginario delle persone, a partire dai bambini? La seconda consiste nello studio dei processi di automazione che stanno sviluppandosi non più dentro le fabbriche, ma nella sfera delle relazioni interpersonali, della comunicazione e dell'informazione, delle emozioni e dell'intrattenimento e che costituiscono un'importante premessa alla robotica sociale. La terza direttiva riguarda l'effettiva diffusione dei robot sociali nella società: è necessario costruire una mappatura dei robot esistenti a livello industriale e sociale e comprendere quali sono i settori della vita quotidiana più interessanti dalla loro presenza: educazione? intrattenimento? salute? casa? Soprattutto è fondamentale capire che tipo di socialità possono offrire e quali problemi sono in grado di risolvere nell'assistenza ad anziani e ammalati e

nel supporto ai lavori domestici. La quarta direttiva concerne lo studio di vecchie e nuove forme di robot sociali. Vogliamo un robot simile alla persona, nel corpo come nelle capacità relazionali? E, se sì, quanto simile? Oppure preferiamo un robot che sia ben riconoscibile come tale? O addirittura in futuro vorremo robotizzare un mezzo che già utilizziamo, come, per esempio, il cellulare o il computer? La quinta direttiva verte su un argomento molto delicato: la robotizzazione del corpo umano attraverso protesi robotiche, i robot indossabili o quelli diagnostici o terapeutici. Ma riguarda anche il farsi robot di tante cose che sono sulla superficie del corpo umano, come, per esempio, i vestiti.

Oggi i progettisti di robot sociali sono alla costante ricerca di nuovi modi per rendere le loro soluzioni più adatte ai bisogni delle persone, più rispondenti ai comportamenti umani e capaci di «pensare». Tuttavia la velocità del cambiamento sociale e, soprattutto, l'imprevedibilità dei comportamenti umani si sono rivelate molto difficili da cogliere. Conoscere e capire di più le pratiche quotidiane delle persone è fondamentale per incorporare utilmente e praticamente la robotica sociale nelle routine giornaliere perché solo in questo modo si può riuscire ad avere una visione realistica di come i robot sociali entreranno a nelle nostre case e negli altri spazi privati nel prossimo futuro.

Leopoldina Fortunati e Manuela Farinosi

Riferimenti bibliografici

- Berriman L., Mascheroni G. (2019), *Exploring the affordances of smart toys and-connected play in practice*, «New Media & Society», 21(4), pp. 797-814.
- Breazeal C. (2004), *Designing sociable robots*, MIT Press, Cambridge.
- Damiano L., Dumouchel P. (2017), *Living with Robots. Emerging Issues on the Psychological and Social Implications of Robotics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Fortunati L. (2018), *Robotization and the Domestic Sphere*, «New Media & Society», 20(8), pp. 2673-2690.
- Nourbakhsh I.R. (2013), *Robot futures*, MIT Press, Cambridge.
- Suchman L. (2019), *If you want to understand the big issues, you need to understand the everyday practices that constitute them: Lucy Suchman in Conversation with Dominik Gerst & Hannes Krämer*, «FQS», 20(2), art. 1.

Voci correlate: Corporeità, Tecnologia, Media digitali, Post-umano.

Sacro

Il sacro non è un oggetto di studio comodo per le scienze sociali. Innanzitutto non si presta a una definizione chiara e distinta, e questo, per il discorso scientifico, è un problema di non poco conto; in secondo luogo, si mette in stretta relazione con il vissuto religioso, comportando un investimento emotivo e affettivo, ancor prima che morale, dottrinale e ideologico, che rischia di compromettere l'argomentazione logica. Ciò nonostante, o forse proprio per questo, il sacro è sempre stato al centro dell'attenzione sociologica, fungendo talvolta da fulcro stesso dell'edificio delle teorie sociali.

Uno dei classici della sociologia, *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim (1912), pone le basi per un dibattito molto intenso e fecondo in seno alle scienze umane e sociali, proprio a partire dall'esperienza del sacro intesa come fenomeno collettivo. La tesi di Durkheim, secondo la quale i gruppi sociali primitivi elaborano una consapevolezza di sé e del proprio legame attraverso espressioni di effervescenza collettiva, trova riscontro nell'indagine del sentimento religioso proposta da Rudolf Otto (1917), che intende il sacro come soglia originaria dell'umano, commistione irriducibile di elementi terrificanti (il *tremendum*) e magnifici (il *fascinans*). La riflessione teologica e filosofica ha da sempre contribuito in modo peculiare a guidare le indagini sociologiche sul tema del sacro; peraltro, anche l'arte, la letteratura e il cinema contribuiscono ad arricchire e a sollecitare la riflessione; una delle sintesi più interessanti e trasgressive in tal senso fu quella del *Collège de Sociologie*, il collettivo che negli anni tra il 1937 e il 1939, in Francia, attorno a Georges Bataille, esplorò il tema del sacro come forma originaria della vita sociale, e in particolare della comunità, intesa in senso di contesto plurale e generativo di emozioni, con i suoi eccessi, i suoi deliri e la sua violenza. Proprio a proposito della violenza, ma discostandosi dalla sociologia «magica» della scuola di Bataille, René Girard (1972) elabora un concetto operativo di sacro come soluzione e insieme espressione di una crisi della comunità: il parossismo delle relazioni umane genera per Girard un sentimento diffuso di risentimento e di crescente disagio, che si risolve nel meccanismo vittimario, per cui la collettività recupera la coesione concentrando nella vittima sacrificale tutte le tensioni che la turbavano.

Una prospettiva diversa, ma altrettanto segnata dalla profonda conoscenza dei legami sociali, è quella proposta dagli ultimi scritti di Gregory Bateson (1991), nei quali il sacro è tematizzato come dimensione irriducibile della relazione, apertura all'alterità che precede e segue le singole vicende degli individui. Per molti versi, l'approccio batesoniano si collega alla teoria relazionale e presenta ancora oggi una ricca risorsa per applicazioni inedite.

Tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nuovo millennio, si sono sviluppati due ulteriori filoni interni alla teoria sociologica del sacro, entrambi riguardanti le problematiche del consumo, della globalizzazione e dell'ambiente. Da una parte, Peter Berger (1992), seguendo alcune suggestioni radicali provenienti dai movimenti libertari degli anni 60 e dai lavori di Ivan Illich, mostra il fallimento del laicismo e della secolarizzazione, contrapponendo alla credulità delle masse irretite dalle sirene del consumismo la «via stretta» di una fede personale spogliata di ogni orpello sacramentale e sacrificale; dall'altra George Ritzer (2010) mette in evidenza la diffusione capillare su scala mondiale di stili di produzione e consumo che condizionano non soltanto l'organizzazione del lavoro e della vita quotidiana, ma anche la rappresentazione e la veicolazione di potenze trascendenti, proprio come le cattedrali nel Medioevo. Le teorie sociali della globalizzazione pongono in luce quindi la crisi del disincanto che era stato promosso dall'Illuminismo e dal positivismo come istanze antropocentriche libere dai lacci del sacro: se la società moderna – che si era auto-definita in contrapposizione al dominio della natura e del divino – aveva progettato di emanciparsi dal sacro, essa ha potuto soltanto sbarazzarsi di qualche feticcio ornamentale, ma ha scoperto – talvolta con orrore, altre volte con meraviglia – di esserne per molti versi l'esito estremo. La dimensione contemporanea del sacro riflette questo doppio vincolo, mediante il quale, da una parte, emergono nuove forme di spiritualità possibile, al di là delle pur comode etichette (dal naturismo alla new age, dallo yoga al veganesimo), per cui la persona può tornare a pensarsi al centro di una dimensione sociale che la chiama a nuove responsabilità; dall'altra cresce il disagio nei confronti di una sorta di autenticità perduta, mascherata da pluralismo di facciata e lassismo nei costumi, a sua volta sintomo di un incanto a cui sono da sempre consegnate le società umane nel complesso e le singole persone.

Martino Doni

Riferimenti bibliografici

- Bateson G. (1991), *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, ed. by R.E. Donaldson, Harper Collins, New York.
- Berzano L. (ed.) (2010), *Nessun idolo. Cultura contemporanea e società cristiana*, Glossa, Milano.
- Berger P. (1992), *A Far Glory. A Quest for Faith in an Age of Credulity*, Anchor Books, New York.
- Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

- Garelli F. (2011), *From Catholic Hegemony to Pluralism. Transformation of Religion and Public Life in Italy from 1945*, «Archiv für Sozialgeschichte» 51, pp. 141-162.
- Girard R. (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Ritzer G. (2010), *Enchanting a Disenchanted World. Continuity and Change in the Cathedrals of Consumption*, Sage, London.

Voci correlate: Comunità, Religione, Spiritualità, Violenza.

Salute

L'interesse sociologico per la salute è andato storicamente emergendo alla fine degli anni '70 del secolo scorso in parte come reazione al modello biomedico dominante centrato sulla malattia e in parte come interesse per una società sempre più salutista nella quale la salute si andava affermando quale imperativo sociale in molteplici ambiti di vita (Nettleton, 2020).

Nel primo caso, come Luhmann (1983) ha evidenziato, il focus privilegiato attorno al quale si è costituito il discorso della biomedicina occidentale e l'organizzazione delle pratiche sanitarie relative non è stata tanto la salute, in quanto elemento non significativo e non problematico del codice binario sano/malato, ma la malattia. La salute è stata così ridotta a semplice «assenza di malattia», secondo il *paradigma biomedico* fondato sulla razionalità scientifica e sul dualismo cartesiano mente/corpo, che ha concentrato esclusivamente la propria attenzione sul corpo come sistema biologico e sulla classificazione e trattamento delle malattie.

Anche la prospettiva *strutturale-funzionalista*, che ha rappresentato il paradigma fondativo della *Medical Sociology* negli anni '50, ha adottato un approccio del tutto complementare al paradigma biomedico, introducendo la realtà sociale solo quale dimensione contestuale della salute-malattia da esplorare per le sue connessioni con la realtà clinica. La salute è stata così ridotta a «*fitness*» bio-psichica individuale, capacità del soggetto di assolvere ai propri ruoli sociali. Nella concezione proposta da Talcott Parsons, infatti, il problema della salute viene pensato come «intimamente connesso con i requisiti funzionali del sistema sociale. [...] La salute è inclusa tra i bisogni funzionali del singolo membro della società, per cui – dal punto di vista del funzionamento del sistema sociale – un livello generale di salute troppo basso, cioè un'alta incidenza di malattia, risulta disfunzionale. Ciò deriva in primo luogo dal fatto che la malattia rende incapaci a svolgere efficacemente

i ruoli sociali» (Parsons, 1996:438). Da più parti si è sottolineata la connessione di questa visione con una concezione economica dell'uomo come produttore del tutto funzionale al sistema capitalistico, che occulta la differenziazione dei rischi patogeni cui sono esposti gli individui a seconda della loro appartenenza alle diverse classi sociali.

Appare significativa, da questo punto di vista, sia l'insistenza con cui Parsons considera salute-malattia quali stati puramente individuali, sia la sua critica della ben nota definizione di salute dell'OMS come «stato di completo benessere fisico, psichico e sociale» che egli definisce come «inaccettabile» (Parsons, 1978:71) in quanto identificherebbe la salute con il benessere in generale. Il criterio fondamentale per tracciare la linea di demarcazione fra salute e malattia diviene, nell'ultimo Parsons, la *capacità di controllo* dell'individuo dei propri stati e delle condizioni, sia interne che esterne, da cui essi dipendono: interpretata attraverso il concetto di *teleonimia* mutuato dal biologo Ernst Mayr. In tal senso, la salute viene definita come «la capacità teleonomica di un sistema vivente individuale» (*op. cit.*, 69), mentre la malattia di un individuo diviene «una menomazione della sua capacità teleonomica» (*op. cit.*).

A partire dagli anni '70, con la crisi del paradigma biomedico classico e lo spostamento progressivo dalla medicina curativa a una medicina centrata sulla prevenzione e la promozione della salute promossa dalla stessa OMS con la Dichiarazione di Alma Ata, anche la sociologia ha ridefinito il proprio campo di studi riorientandosi verso la salute: adottando un approccio più comprensivo che, fuoriuscendo dal recinto istituzionale biomedico, consentiva così di affrontare un complesso di questioni legate al concetto di *agency*, alla capacità del soggetto di azione intenzionale anche di fronte alla salute-malattia e di elaborazione di proprie conoscenze profane su base esperienziale che solo gli approcci di natura più interpretativa e di livello micro-sociale potevano consentire di analizzare in maniera adeguata.

La nuova «sociologia della salute» che viene così emergendo, specie a livello europeo, già nel cambio di denominazione vuole evidenziare questa rottura epistemologica focalizzandosi sulla salute quale esperienza umana dotata di senso e sul soggetto e sulla sua attività di cura (*care*) quale forma di agire significativo. Adottando un *paradigma fenomenologico*, l'elemento soggettivo di tale esperienza diviene il punto di partenza nell'analisi dei vissuti significativi e della struttura del mondo dell'esperienza che si costituiscono a partire dalla salute-malattia. È così che «l'accento viene posto sulla realtà sociale come costruzione intersoggettiva che, attraverso relazioni dotate di senso, esprime l'esperienza (il dicibile e l'indicibile) della salute e della malattia. [...] La definizione sociologica di salute/malattia viene dunque

riferita in primo luogo all'interpretazione che l'individuo dà della sua situazione» (Donati, 1983:58-59). Tale interpretazione rinvia inevitabilmente alla sfera culturale e dei mondi vitali, nei quali le persone attingono i significati simbolici che attribuiscono alla propria esperienza di salute-malattia trasformandola così in una «provincia finita di significato».

L'altro elemento che ha focalizzato l'attenzione sociologica sulla salute è stato l'emergere del fenomeno del «salutismo», ovvero della progressiva trasformazione della salute in imperativo sociale, obbligo morale di mantenersi sani quale prerequisito di integrazione sociale in linea con l'ideologia neoliberalista centrata sulla responsabilità individuale per la salute. Commercializzazione, mercificazione e consumo di salute sono i fenomeni conseguenti associati a una società salutista nella quale l'adozione di stili di vita sani diviene una priorità sociale, promossa anche da una sempre più diffusa cultura consumerista fondata su di un edonismo individuale che ha sostituito l'ascetismo centrato sull'etica del lavoro proprio della società protoindustriale.

L'ambivalenza che il concetto di salute ha quindi assunto nelle società postindustriali può essere analizzata, in una prospettiva di sociologia della persona, attraverso il *paradigma connessionista* sviluppato a partire dal «quadrilatero» di Ardigò (1997): che interconnette il sistema sociale quale rete sistemica di relazioni sociali e istituzionali con la persona come soggetto capace di relazioni di mondo vitale quotidiano, incrociandoli sia con la natura interna quale base bio-psichica della società, sia con la natura esterna quale contesto ecosistemico, habitat non umano delle società umane. Il valore euristico di tale approccio per l'analisi sociologica dei fenomeni di salute-malattia si evidenzia nella sua capacità di comprendere le interconnessioni fra tali quattro poli concettuali, cogliendo l'ambivalenza che caratterizza l'esperienza personale di salute-malattia in una società salutista (Giarelli, 2009).

Guido Giarelli

Riferimenti bibliografici

- Ardigò A. (1997), *Società e salute. Lineamenti di sociologia sanitaria*, FrancoAngeli, Milano.
- Donati P. (a c.) (1983) *La sociologia sanitaria. Dalla sociologia della medicina alla sociologia della salute*, FrancoAngeli, Milano.
- Giarelli G. (2009), *Il "quadrilatero" di Ardigò: genealogia e sviluppo di un paradigma emergente*, «Salute e Società», VIII, 2 (suppl.): 217-237.

- Luhmann N. (1983), *Medizin und Gesellschaftstheorie*, «Medizin, Mensch, Gesellschaft» 8: 168-175 (tr. it. in Istituto Scientifico S. Raffaele, *Saggi di medicina e scienze umane*, Milano: 131-140).
- Nettleton S. (2020), *The Sociology of Health and Illness*, Polity Press, Cambridge (IV ed.).
- Parsons T. (1978), *Health and Disease: a Sociological and Action Perspective*, in Id., *Action Theory and the Human Condition*, Free Press, New York: 66-81.
- Parsons T. (1996), *Il sistema sociale*, Ed. di Comunità, Milano (ed. orig.1951).

Voci correlate: Corporeità, Dignità e diritti umani, Stili di vita, Tecnica.

Spiritualità

L'ambiguità nella definizione di cosa si intenda oggi per spiritualità, nel suo passaggio dal singolare al plurale, dall'ambito teologico a quello propriamente sociologico, rappresenta al contempo la sua fragilità e il suo punto di forza nel comprendere i cambiamenti che stanno avvenendo all'interno del campo religioso nell'epoca contemporanea. Il potere evocativo di questa parola descrive la traiettoria che il rapporto degli attori sociali con il trascendente, comunque lo si voglia definire, ha compiuto negli ultimi decenni (Giordan, 2007).

Dal punto di vista storico, prendendo come riferimento di partenza il mondo occidentale e per alcuni aspetti specificamente italiano, si possono evidenziare quattro tappe di tale sviluppo. All'inizio la parola spiritualità si comprendeva solamente all'interno della religione, segnatamente del cattolicesimo; poi la sua comprensione si è allargata fino a includere non solo le altre confessioni cristiane, ma anche le tradizioni religiose orientali come il buddismo o l'induismo; un ulteriore passaggio utilizza il lemma spiritualità per descrivere le esperienze di coloro che, al di fuori del riferimento istituzionale di qualsivoglia tradizione religiosa, ammettono una qualche forma di trascendenza; l'ultimo recente allargamento semantico comprende le spiritualità di coloro che si definiscono atei, portando a parlare delle «spiritualità senza Dio» (Berzano, 2014, 2019).

Dal punto di vista sociologico, al cuore del dibattito sulla spiritualità si pone la questione del potere e dell'autorità e di come essi vengano negoziati all'interno del campo religioso, passando da una gestione monopolistica da parte delle religioni tradizionali fino all'affermazione della centralità della libertà di scelta del soggetto, libero di decidere anche nella materia del sacro

secondo le sue preferenze e la sua sensibilità. Da questa prospettiva la «rivoluzione spirituale» (Heelas e Woodhead, 2005) evidenzia l'esito di un processo di democratizzazione anche per quanto concerne il rapporto con il sacro, dove la «svolta soggettiva» che si è progressivamente affermata a partire dagli anni Sessanta del Novecento porta a compimento quella «rivoluzione silenziosa» che Inglehart descriveva nei termini di spostamento dai valori materialistici ai valori postmaterialistici. Questi ultimi hanno portato alla ribalta temi quali la realizzazione personale, il soddisfacimento dei bisogni intellettuali ed estetici, la qualità della vita. Una dinamica che, lentamente ma progressivamente, ha significato una erosione della legittimità riconosciuta a tutti i tipi di autorità, compresa quella religiosa (Giordan e Sbalchiero, 2020). In questa cornice si affermano le «nuove spiritualità» le quali danno vita a una costellazione di forme sociali che ruotano attorno ai più diversi percorsi di ricerca di senso, i quali sembrano non porre limiti alle possibilità di scomposizione, ricomposizione e invenzione (Palmisano e Panofino, 2020). Si tratta di sperimentazioni che portano a rivedere i codici ufficiali di comunicazione del sacro, dove le più diverse commistioni sincretistiche diventano plausibili.

Se dal punto di vista sociologico il termine spiritualità sembra condensare alcuni tratti del cambiamento sociale e culturale tipici del mondo contemporaneo, rimane tuttavia aperta la questione del suo utilizzo in ambito empirico. I primi a operationalizzare questo termine per la ricerca empirica sono stati negli anni Settanta del secolo scorso gli psicologi, i quali si sono concentrati sui processi di individualizzazione delle esperienze del sacro. In questa direzione si sono sviluppati studi che hanno evidenziato l'affermarsi di un linguaggio indipendente da quello delle chiese tradizionali, sottolineando come al centro del rapporto con il sacro non ci fosse più l'obbedienza ai dogmi o alle norme morali di un'istituzione esterna, ma la ricerca di una relazione «autentica» spesso definita nei termini del «sé profondo» e del «sacro sé».

Tale polarizzazione tra il soggetto e l'istituzione ha portato alcuni sociologi a contrapporre il termine «spiritualità» a quello di «religione», semplificando forse eccessivamente una relazione alquanto complessa. Se da una parte le ricerche hanno evidenziato come ci sia una crescente percentuale di persone che si definiscono «spirituali ma non religiose», d'altro canto permane una percentuale rilevante di coloro che si definiscono «spirituali e religiosi», comprendendo quindi la propria spiritualità all'interno (anche se spesso ai margini) delle religioni tradizionali. Per i sociologi che mettono al centro della loro riflessione il concetto di persona, il rapporto tra religione e spiritualità non può quindi essere considerato a somma zero, ma indica un processo di negoziazione tra la libertà di scelta del soggetto e il patrimonio

di credenze, norme morali e simboli messi a disposizione dalle religioni tradizionali. Chi studia il tema della spiritualità dalla prospettiva della sociologia per la persona non dimenticata che proprio queste, le chiese tradizionali, non rimangono inermi di fronte a tale spostamento dell'asse di legittimazione del rapporto con il sacro che passa dall'obbedienza a un'autorità esterna al soggetto all'affermazione della sua libertà di scelta anche in materia di fede. Non è difficile rilevare come anche sul lato dell'offerta di beni e servizi religiosi si possa oggi registrare un'attenzione maggiore rivolta verso l'individuo, il suo benessere e la sua realizzazione, i sentimenti e le esigenze del corpo, non più inteso in contrapposizione con le esigenze dell'anima.

Giuseppe Giordan

Riferimenti bibliografici

- Berzano L. (2014), *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano.
- Berzano L. (2019), *The Fourth Secularization. Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, London.
- Giordan G. (2007), "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", in K. Flanagan, P.C. Jupp (a cura di), *A Sociology of Spirituality*, pp. 16-190, Ashgate, Farnham.
- Giordan G., S. Sbalchiero (2020), *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano.
- Heelas P., L. Woodhead (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford.
- Palmisano S., Pannofino N. (2020), *Contemporary Spiritualities: Enchanted Worlds of Nature, Wellbeing and Mystery in Italy*, Routledge, London.

Voci correlate: Alterità, Individualizzazione, Nuovi movimenti religiosi, Sacro.

Stili di vita

L'immagine di «stili di vita» (*SdV*), con il suo riferimento allo stile, richiama in sé l'idea di un insieme di comportamenti condivisi, che caratterizzano da un lato una similarità con certi gruppi di individui e dall'altro lato la volontà di differenziarsi da altri. In generale essi sono forme sociali, cioè modelli di azione attraverso i quali gli individui dicono, a sé stessi e agli altri,

chi sono, a chi si sentono simili, da chi si vogliono distinguere. La loro rilevanza attuale è dovuta al fatto che spesso non sono più i valori, le ideologie e neppure la posizione sociale a spiegare il comportamento degli individui, ma sono invece i gusti, le sensibilità, gli interessi personali e quell'insieme di pratiche/azioni apparentemente banali, ma dense di significati, che ciascuno mette in atto ogni giorno.

Nel contesto storico attuale la crescente attenzione per gli *SdV*, per la stilizzazione della vita e l'estetizzazione della vita quotidiana si accompagna all'aumento di individui che lavorano nei conseguenti settori professionali della moda e dell'intermediazione artistica. Tali attività incentrate sugli *SdV* coinvolgono professionisti, imprenditori, intellettuali, intermediatori culturali, amministratori, educatori, *cool hunters* e molte altre nuove figure. L'arte stessa è divenuta meno elitaria, più di massa e professionalizzata. In molte metropoli avviene che intere aree industriali in declino vengano rivalutate e abbiano nuovo sviluppo in qualità di centri di consumi culturali.

Questo generale contesto culturale di estetizzazione della vita quotidiana non è del tutto estraneo al nuovo interesse per il concetto sociologico classico di *SdV*, il quale è stato interpretato in passato con modelli in prevalenza deterministici, quasi che fosse unicamente dipendente dalla stratificazione socioeconomica. Questa interpretazione accosta il concetto di *SdV* a quello di classe sociale, assumendo che il sistema delle disuguaglianze sia dipendente dalla sola struttura socioeconomica. Anche la definizione di *SdV* che dà la *International Encyclopedia of the Social Sciences* richiama questa impostazione teorica per cui le condizioni sociali, quali l'appartenenza a una classe o a un gruppo sociale, comportano specifici stili di abbigliamento, di residenza, di istruzione, di consumi. Tale definizione presenta gli *SdV* come indicatori di status sociale per ordinare gerarchicamente una popolazione. Ne consegue che la tradizione teorica di più lunga durata sugli *SdV* sia stata quella che li ha rappresentati quali variabili dipendenti. Questa è la tesi che accosta il concetto di *SdV* a quello di classe, assumendo che il sistema delle disuguaglianze sia stato, e sia tuttora, dipendente dalla struttura di classe.

L'immagine di *SdV* deriva secondo alcuni dagli scritti di Alfred Adler che i creativi della pubblicità e i radicali degli anni '60 hanno fatto propri. L'influenza principale è però da attribuire a Max Weber, nelle cui opere il termine *Lebensführung*, associato a *Stände*, è divenuto *lifestyle*. Ciò che di recente si è imposto poco a poco è che si possa andare oltre le tradizionali interpretazioni deterministiche, ipotizzando che gli *SdV* comportino una propria dimensione cognitivo-valoriale, cioè una dimensione di atteggiamenti, aspirazioni e progetti di costruzione identitaria per un gruppo, una subcultura o anche un singolo individuo. Se ne può dare quindi la seguente definizione:

lo SdV, inteso come forma sociale, è un insieme di pratiche quotidiane, dotate di senso unitario e significato relazionale, che si presenta come modello distintivo condiviso all'interno di una collettività, senza avere il suo elemento generativo né in un preesistente quadro cognitivo-valoriale né in una predeterminata condizione sociostrutturale, benché possa essere influenzato da entrambe.

Secondo questa definizione, la persona, piuttosto che adottare uno stile di vita attraverso lo *standing* (posizione sociale, status, reputazione) e il sistema cognitivo-valoriale prevalente, fa del proprio SdV un immediato progetto di vita nel quale pone la propria singolarità, le proprie peculiarità nell'apparire, nel vestire, nelle attitudini fisiche. Nell'ambito dell'approccio di *sociologia per la persona* gli SdV potrebbero essere definiti quali modi che l'individuo sceglie «per stare» e «per abitare» nel mondo. «Abitare» è ancor più significativo di «stare», poiché deriva da *habitus*: cioè un modo di essere per tutti che implica un potere di uso e di godimento (da qui il legame di *habere* con *habitare*).

Considerando che l'*habitus* è inscritto nell'*abitare*, perché non ampliare il paradigma aggiungendo all'equazione anche l'elemento dell'estetica e della moda? La lingua italiana lo consente e lo esplicita, poiché l'*abito* è un elemento della connessione tra *habitus* e *abitare* ed è anche un legame semantico tra loro. Gli abiti, come la casa o un oggetto personale, sono vissuti, amati e mostrano l'usura del vivere. Come i mobili di cui facciamo uso, anch'essi «portano» i segni della vita. In quanto *abitazioni*, recano le nostre impronte. La lingua italiana consente di fare un ulteriore passo: *abito* non è soltanto un vestito, ma anche la prima persona singolare dell'indicativo presente del verbo *abitare*, usato per indicare il proprio indirizzo. È affascinante pensare alla reversibilità presente anche nei termini inglesi *address* (indirizzo) e *dress* (vestito) – come se fossero i due lati di un tessuto *double-face* – in un'interazione di *habitus* e *habere*. Una volta acquistati, continuano a essere consumati, poiché noi ci «installiamo» in essi.

Luigi Berzano

Riferimenti bibliografici

- Allodi L., Gattamorta L. (a cura di) (2008), *“Persona” in sociologia*, Meltemi, Roma.
- Berzano L., Genova C. (2012), *Sociologia dei lifestyles*, Carocci, Roma.
- Berzano L., Genova C. (2015), *Lifestyles and Subcultures: History and a New Perspective*, Routledge, London.

Cesareo V., Vaccarini I. (2012), *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano.
Marci T. (2002), *Persona e società*, Jouvence, Roma.
Ritzer G., Stepnisky J. (2020), *Teoria sociologica*, a cura di S. Tomelleri, UTET, Torino.

Voci correlate: Individualizzazione, Precarizzazione, Responsabilità.

Straniero

Il concetto di straniero ha interessato la riflessione sociologica in modo esplicito fin dagli inizi del '900. Mentre gli Stati nazionali si costituivano nelle forme che ancora oggi conosciamo, mediante la fissazione di confini stabili e sorvegliati, la codifica dei passaporti, l'istituzionalizzazione delle lingue ufficiali, l'introduzione di simbologie e rituali para-religiosi di celebrazione della patria, la figura dello straniero interrogava le scienze sociali. Le società si definivano come «società nazionali», ma lo straniero, ossia colui che attraversava i confini politici per entrare ed eventualmente risiedere in un paese diverso da quello di appartenenza, si presentava come una figura insieme ambivalente e interrogante per la società in cui entrava. Possiamo quindi dire che il concetto di straniero è intrinsecamente relazionale: una persona è straniera in quanto viene inquadrata e trattata come «diversa», estranea, o comunque non appartenente, dalle istituzioni di uno Stato nazionale di cui non possiede la cittadinanza, ma sul cui territorio si affaccia; e nello stesso tempo è percepita come diversa anche dalle persone che abitano quel territorio, sebbene il trattamento che riceve possa variare dall'aperta ostilità all'accoglienza cordiale.

Simmel è stato il primo grande sociologo classico ad approfondire questa peculiare ambivalenza dello straniero: difficilmente collocabile, perché nello stesso tempo vicino e lontano, incluso ed escluso nell'ambiente sociale di cui entra a far parte. Lo straniero per Simmel si distingue dal viandante, che viene oggi e domani se ne va, ma è la persona che viene oggi e poi domani rimane: è un «viaggiatore potenziale» il quale, pur insediandosi, non ha ancora superato del tutto il sentimento di distacco proprio di colui che arriva e riparte. Si viene a trovare quindi al di fuori e di fronte alla comunità dei residenti: abbastanza mobile per non farne completamente parte, e abbastanza stabile perché quest'ultima si ponga il problema di definirne la posizione. Se in generale nei rapporti sociali la persona vicina è lontana, nel caso dello straniero, per Simmel, la persona lontana è vicina.

Altri autori classici, partendo da questa fondamentale ambivalenza della persona dello straniero nelle relazioni con la società ospitante, ne hanno approfondito le implicazioni. Sombart ha trattato il ruolo degli stranieri e delle minoranze religiose per lo sviluppo del capitalismo, come nel caso tipico degli ebrei: emigrano soprattutto individui audaci, volitivi, insofferenti del vecchio mondo e capaci di guardare il nuovo ambiente con distacco, freddezza e spirito calcolatore. Estranei ai vincoli e alle appartenenze consolidate, sono quindi più predisposti a rompere con le vecchie abitudini e i rapporti sociali cristallizzati, introducendo innovazioni decisive in campo economico e quindi nella società nel suo complesso.

Michels ha invece colto, tra le due guerre, un aspetto di stringente attualità: lo straniero è il rappresentante dell'ignoto, e come tale suscita ansia, fino all'antipatia. Quando però l'ambiente che lo riceve non lo sente più come estraneo, diventa possibile l'inclusione.

Più avanti, negli anni '60 del secolo scorso, Elias ha elaborato insieme a Scotson un'acuta analisi del rapporto tra «insediati» (*established*) ed «estraneei» (*outsiders*), ispirata alla sua teoria dei gruppi sociali interdipendenti: i due gruppi sono appunto interdipendenti, ma all'interno di un'asimmetria di potere che induce gli insediati a sentirsi superiori e a stigmatizzare gli estraneie, i quali a loro volta reagiscono con comportamenti anomici e talvolta aggressivi.

Dapprima negli Stati Uniti con la Scuola di Chicago, poi nell'Europa post-bellica la figura dello straniero si è identificata più precisamente con quella dell'immigrato: un individuo caratterizzato da una doppia alterità, in quanto straniero e povero, o almeno percepito e rappresentato come tale (Ambrosini 2020). Qui gli approcci sociologici di ispirazione personalistica si sono intrecciati con gli studi che con diverse sensibilità e visioni ideologiche si sono posti il problema dell'integrazione/inclusione degli immigrati nella società ricevente. L'analisi si è spesso intrecciata con la denuncia sociale e con la militanza politica. Dapprima è stato privilegiato soprattutto il tema delle condizioni di lavoro, della discriminazione e dello sfruttamento della manodopera immigrata. In seguito sono emersi i temi delle donne migranti, delle famiglie, delle seconde generazioni. Le reti migratorie, già individuate agli inizi del '900 come una forma peculiare e ambivalente di protagonismo degli immigrati, sono state oggetto di varie ricerche. Più di recente hanno preso piede le analisi della regolazione dell'immigrazione, dei regimi di mobilità e delle relative disuguaglianze. Le questioni dell'immigrazione irregolare e dei rifugiati negli ultimi anni hanno catalizzato molta attenzione. L'accesso alla cittadinanza formale e le pratiche di cittadinanza attiva delle persone di origine immigrata sono pure trattate da una crescente letteratura:

associazioni, movimenti sociali, azioni di protesta. Le forme di interazione e di mescolanza, nell'ambito di società multietniche sempre più composite, come pure di segregazione ed esclusione sociale, hanno sviluppato in forme nuove la questione dei rapporti tra immigrati e società riceventi.

Maurizio Ambrosini

Riferimenti bibliografici

- Ambrosini M. (2020), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- Cesareo V. (2001), *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano.
- Elias N., Scotson J. (2004), *Strategie dell'esclusione*, trad. it. il Mulino, Bologna (ed. orig. 1965).
- Michels R. (2018), *Sociologia dello straniero*, Aragno, Torino (ed. orig. 1925).
- Simmel G. "Excursus sullo straniero", in Pozzi E. (a cura di), *Lo straniero interno*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1993 (ed. orig. 1908).
- Sombart W. (2020), *Il capitalismo moderno*, Ledizioni, Milano 2020 (ed. orig. 1916).
- Tabboni S. (a cura di) (1993), *Lontananza e vicinanza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano.

Voci correlate: Alterità, Dignità e diritti umani, Globalizzazione, Violenza.

Tecnica

La riflessione sociologica si è confrontata sin dalle proprie origini con il rapporto che sussiste tra società e tecnica. I primi autori a esplicitare tale connessione sono Karl Marx e Max Weber: il primo concependo il cambiamento tecnologico come una forza dinamica capace di guidare il mutamento sociale mentre il secondo dando rilievo alla mediazione simbolica che intercorre nell'agire sociale e che investe anche gli artefatti tecnici. Si delinea una polarizzazione tra chi sostiene il *determinismo tecnologico*, ovvero la primazia dello sviluppo tecnico rispetto al mutamento sociale, e chi concepisce i fenomeni tecnologici come *incorporati (embedded)* nel più ampio tessuto socioculturale (De Benedittis, 2001). Si tratta di due paradigmi contrapposti che attribuiscono un peso radicalmente diverso alla soggettività e alla interazione sociale rispetto alle dimensioni materiali, tecniche ed economiche. Il

determinismo tecnologico prende le mosse dal pensiero marxiano per svilupparsi attraverso la critica culturale operata dagli autori della Scuola di Francoforte, e concepisce la tecnica come il principale strumento di asservimento della natura e della persona, che raggiunge il culmine nella società dei consumi capitalistica. Il paradigma opposto afferma il carattere immanente e mutevole dell'innovazione tecnologica, che si realizza incorporandosi in processi sociali che sollecitano motivazioni professionali, interessi economici e orientamenti politici. Una ulteriore interpretazione nasce dalle teorizzazioni di Parsons e Luhmann che concepiscono la tecnologia come parte di più ampio sistema autopoietico in grado di garantire il sostentamento dell'intero sistema sociale attraverso gli scambi con l'ambiente esterno e la trasformazione delle risorse naturali. Infine, le tecnologie vengono anche intese come vere e proprie *istituzioni*, ovvero variabili indipendenti sovraindividuali che non possono essere ricondotte al comportamento collettivo e/o soggettivo ma che, al contempo, risentono dei processi di significazione che permettono l'interpretazione del senso delle tecnologie stesse e dei loro spazi di utilizzo (De Benedittis, 2001). L'ipotesi di fondo è che sussista una stretta correlazione tra le *forze della natura* accessibili e utilizzabili dagli esseri umani e l'organizzazione sociale storicamente situata che poi si incarna nella biografia delle persone e dei gruppi (Agustoni, 2014).

Il cambiamento tecnologico, l'innovazione informatica e i nuovi media sono al centro di vasto dibattito sociologico che ha caratterizzato la fine del XX secolo e l'avvio del terzo millennio e che ha visto la categoria di persona come uno dei *focus* tematici principali. Le potenzialità attivate della rivoluzione informatica degli anni '80 sono state colte da Ardigò (1997), che nel suo trattato di sociologia sanitaria individua nell'eHealth una fondamentale risorsa per rinnovare il rapporto tra organizzazione sanitaria e professionisti, pazienti e *caregiver*, tra salute e malattia, tra medicina e società civile. Le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) giocano infatti un ruolo centrale nella riforma del welfare a caratterizzazione socio-tecnologica che prevede maggiore orizzontalità e collaborazione tra istituzioni, providers e cittadini (Clemente, 2015). Diversi studi hanno poi investigato come l'innovazione biotecnologica in ambito medico sia inscritta in complessi sistemi sociotecnici in cui convivono spinte economiche, professionali, sociali ed etiche non sempre facilmente conciliabili (Ardissonne 2018; Lusardi 2015; Maturo *et al.* 2018). Soprattutto negli ultimi anni hanno prevalso le prospettive micro e meso sociologiche, che mostrano come la tecnica concorra alla costruzione sociale della persona, attraverso traiettorie biografiche, storicamente e spazialmente situate, all'interno di sistemi relazionali dinamici ed eterogenei. Ciò è stato ben evidenziato anche dall'ampio filone di indagine

sui media digitali che si è interrogato sugli effetti che la proliferazione di inedite forme di socialità tecnologicamente mediata sta avendo sulla costruzione della personalità, sull'interazione sociale, sulla percezione della realtà e sulla cosiddetta «democrazia digitale» (Boccia Artieri *et al.* 2017). Alla luce di questi studi, la tecnica si conferma elemento strutturale fondamentale, sia per i concreti condizionamenti che comporta sul piano dell'esperienza personale sia per la dialettica morfogenetica di cui è parte nel divenire immanente della società.

Roberto Lusardi

Riferimenti bibliografici

- Agustoni A. (2014), *Uomini, convertitori e «megamacchine» energia, potere e società oltre il pleistocene*, «Studi di Sociologia», 52, 4, pp. 419-434.
- Ardissonne A. (2018), *L'uso delle tecnologie in sanità: il punto di vista del paziente cronico*, Franco Angeli, Milano.
- Boccia Artieri G., Gemini L., Pasquali F., Carlo S., Farci M., Pedroni M. (2017), *Fenomenologia dei social network. Presenza, relazioni e consumi mediali degli italiani online*, Guerini, Milano.
- Clemente C. (2015), *eHealth e social innovation*, «Salute e società», 1, pp. 102-115.
- De Benedittis M. (2001), *Per una riconcettualizzazione del rapporto tecnologia/società*, «Studi di sociologia», 39, 3, pp. 317-335.
- Lusardi R. (2015), *Pratiche di welfare nel terzo millennio: verso l'integrazione socio-sanitaria tra organizzazioni, tecnologie e professionisti*, «Salute e società», 3, pp. 185-208.
- Maturo A., Moretti V., Atzori F. (2018), *Dalle politiche sociali all'algorithm: le app per la salute come agenti di medicalizzazione*, «Social Policies», 2, pp. 201-216.

Voci correlate: Lavoro, Media digitali, Salute, Welfare responsabile.

Violenza

Il concetto di violenza è stato un grande assente nella teoria sociologica. Questo vuoto è molto eloquente anche rispetto al modo con il quale il Novecento europeo ha tematizzato la modernità. Vi sono tre quadri teorici prevalenti nei quali viene trattata la violenza nella sociologia del secolo scorso. Nel primo, di cui Norbert Elias è autorevole esponente, la violenza si attenua

fino a scomparire grazie al processo di civilizzazione; quando oggi la condanniamo come atto di barbarie o manifestazione di una cultura primitiva stiamo implicitamente invocando questa tesi. Nel secondo, presente nell'opera di Ted Gurr, la violenza è lo strumento del potere, del contro-potere o dell'assenza di questo, per cui l'attenzione è posta sulla dimensione del potere mentre la violenza ne è solo uno strumento, quindi un elemento residuale dell'analisi. Nel terzo quadro teorico, illustrato dai lavori di Ralph Dahrendorf, la violenza è un grado elevato di conflitto e si distingue concettualmente da quest'ultimo solo in base alle armi utilizzate: armi come l'astuzia nel conflitto generato in una partita a scacchi, armi come i cannoni in una guerra.

Questi quadri sono coerenti con l'interpretazione della modernità – per esempio in Max Weber – come processo lineare e continuo di razionalizzazione, connotato dall'esercizio della ragione strumentale, dal progressivo disincantamento e dal dispiegarsi di un individuo autosufficiente e autonomo da ogni vincolo. Lo stato moderno, secondo Weber, si contraddistingue proprio perché detiene il monopolio della violenza; nelle parole di Weber, della forza fisica legittima.

A partire dagli anni '90 del secolo scorso la violenza diventa oggetto di analisi sociologica, in coincidenza con la «svolta etnica» negli studi dei conflitti collettivi. La fine della Guerra Fredda e l'indebolimento del moderno stato weberiano, che cede sovranità ed è aggredito dalla globalizzazione, sono elementi che concorrono nel produrre un aumento delle forme identitarie di violenza. Alcune di queste forme – come le missioni suicide contro la popolazione civile e lo stupro di massa come arma di pulizia etnica – accadono per la prima volta nella storia dell'umanità. È un segnale, questo, che la società della fine del secolo scorso è cambiata in modi che non hanno precedenti, per comprendere i quali la teoria classica non basta. Accanto alla concezione razionalizzata e meramente *strumentale* di violenza, dobbiamo formulare un'altra concezione che chiamerò *modernista*, secondo la quale la violenza è una forza sociale in sé, non un mero strumento; *una forza sociale generatrice di potere* e con esso si confonde. Essa, in determinate condizioni, è *dotata di capacità strutturante*: è capace di conferire significato alla realtà rafforzando la dicotomia noi-loro, proponendo schemi identitari rigidi che talvolta sono inventati, naturalizzando la vittima entro un modello sessuato, etnico, religioso o nazionalistico che è, per la sociologia, solo uno stereotipo e non un *pattern* di cultura viva. La rivendicazione di un'identità collettiva è una delle variabili più potenti che mette in moto la violenza in un mondo in cui l'appartenenza di classe si è indebolita. Si tratta di un'identità che viene sentita e rappresentata in modo esasperato, talvolta fanatico, in coerenza con le rivendicazioni etniche e nazionaliste, ma la parola «identità» esprime in

realtà un crogiolo composto da forme di appartenenza, esperienze di comunanza e coesione, legami con tradizioni religiose e modelli culturali di autorappresentazione dei gruppi.

L'evoluzione del concetto di individuo autonomo e autosufficiente corre in parallelo a questa trasformazione teorica del concetto di violenza: la categoria di persona ci aiuta a comprendere, in questo nuovo quadro, sia la vittima sia l'aggressore, anche se in modo diverso. Entrambi si costituiscono all'interno di un processo di soggettivazione individuale e dentro una rete di legami sociali significativi. La vittima è naturalizzata dalla violenza la quale va ad aggredire proprio la sua singolarità e la sua umanità; essa è trasformata in oggetto culturale brutalmente ridotto a materia. D'altra parte, la violenza modernista ci porta anche a rivedere il modo in cui la sociologia concepisce il soggetto agente; come dovremmo comprendere colui (spesso è un uomo) che esercita la violenza? In sociologia, questo interrogativo trova quasi sempre risposta nella nozione di individuo razionale, che sceglie la violenza come strumento di un progetto politico; oppure nel suo opposto, un individuo dal comportamento irrazionale. Ma nelle forme di violenza con base etnica o culturale vi è qualcosa di diverso. Vi è il protagonismo e la libertà dell'aggressore e, insieme, il legame che egli intrattiene sempre con una comunità identitaria dalla quale trae senso per la sua azione distruttiva. Questa mistura caratterizza l'agire violento ed è un ulteriore elemento della violenza modernista. Anche in situazioni estreme, protagonismo e libertà, da un lato, e legami sociali, dall'altro, costituiscono il primato della persona nella sua singolarità e al di là dell'omologazione.

La violenza modernista contiene *un condensato di tratti paradossali della modernità*, una modernità multipla, non lineare. Alcuni di essi sono: la necessità di comprendere l'azione violenta con le strutture cognitive della ragione e delle emozioni; l'invenzione di un «nemico» per difendere i confini e l'identità di un gruppo; il lavoro sul corpo della vittima che viene trasformato in materia da modellare; la diffusione spettacolare delle atrocità nei media che sono un canale di diffusione consapevolmente usato dall'aggressore.

Osservata da vicino, nei suoi dettagli raccapriccianti, la violenza estrema diventa male assoluto. Come ha ben chiarito Paul Ricoeur, nella storia umana il male irrompe progredendo; vi sono sempre numerose cause e passaggi di natura politica e sociale, che sono concatenati e portano progressivamente al sorgere del male, ma cause e passaggi non diluiscono l'orribile né riducono la responsabilità dei suoi attori. Il male è un «passaggio al limite», ci coglie sempre di sorpresa e ci atterrisce; il gradualismo della spiegazione non ci rassegna alla sua presenza. Di fronte alle azioni umane che contengono l'eccedenza del male la sociologia per la persona ha un compito indispensabile:

quello di chiarire quali eventi, quali stereotipi, pregiudizi e stati di negazione, quali strutture sociali, quali discorsi totalizzanti hanno obliterato la persona e nascosto l'irruzione dell'orribile permettendo che esso accada. Utilizzando le parole di Ricoeur potremmo dire che la sociologia della violenza ha il compito indispensabile di chiarire i vari piani di quel procedimento progressivo che avvolge l'irruzione del male nella storia.

Consuelo Corradi

Riferimenti bibliografici

- Anderson B. (2018 [1996]), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Appadurai A. (2005), *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- Brubaker R., Laitin D. (1998), *Ethnic and nationalist violence*, «Annual Review of Sociology», 24, pp. 423-452.
- Corradi C. (2016), *Sociologia della violenza. Identità, modernità, potere*, Mimesis, Roma.
- Gambetta D. (a cura di) (2005), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford University Press, Oxford.
- Ricoeur P. (1995), *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calman-Lévy, Paris.
- Wiewiorka M. (2003) *Violence and the Subject*, «Thesis Eleven», 73, pp. 42-50.

Voci correlate: Emozioni, Ideologia, Sacro, Spersonalizzazione.

Welfare Responsabile

La proposta di Welfare Responsabile (Cesareo, 2017), maturata all'interno di un percorso di riflessione condiviso da 16 Atenei italiani, fa propria la prospettiva della Sociologia per la Persona anzitutto a partire dai principi che ne hanno ispirato la formulazione. Le opzioni di fondo, infatti, sono la persona e la responsabilità.

La prima opzione è di natura antropologica, poiché pone al centro del welfare la persona, nella sua piena accezione sociologica, ossia come concreta e particolare, unica, storica, relazionale, a differenza dell'individuo, che è astratto e fungibile. Tutte queste caratteristiche della persona hanno una

ricaduta significativa in termini di proposta di un particolare modello di welfare. Anzitutto, la persona è unica: appaiono quindi inadeguati i modelli assistenzialistici di welfare, basati sul primato dell'offerta standardizzata e anonima, rivolta per l'appunto a un individuo astrattamente concepito. La persona è storica, quindi il welfare deve essere capace di rispondere ai rischi sociali presenti in un determinato contesto territoriale. Di conseguenza, occorre che il welfare sia in grado di leggere i mutamenti, il sorgere di nuovi rischi sociali e di attivare le strategie adeguate a fronteggiarli.

Fino a oggi, il sistema di welfare italiano ha per forza d'inerzia ancora come riferimento la società industriale, che in realtà ormai è in fase di profonda trasformazione. Le logiche del welfare state così come finora si è configurato appaiono inadeguate nel fare fronte ai nuovi rischi: la de-standardizzazione del ciclo di vita delle persone, la trasformazione delle dinamiche familiari che seguono percorsi sempre meno lineari, i mutamenti demografici e il connesso incremento quantitativo di anziani e grandi anziani, i cambiamenti nel mercato del lavoro. Infine, la persona è relazionale: «Non è forse nella mia identità più autentica che io chiedo di essere riconosciuto? E se, per fortuna, mi capita di esserlo, la mia gratitudine non va forse rivolta a tutti coloro i quali, in una maniera o nell'altra, hanno riconosciuto la mia identità riconoscendomi?» (Ricoeur, 2005, p. 5).

La persona è dunque identificata dai suoi legami sociali e perciò è strutturalmente aperta alla relazione con l'altro e al riconoscimento reciproco (Cesareo, 2004): in questo senso il Welfare Responsabile valorizza e implementa anzitutto la responsabilità delle singole persone riconoscendone la capacità di essere attive protagoniste del proprio e dell'altrui benessere all'interno di un sistema in cui solidarietà e reciprocità rappresentano la grammatica delle relazioni sociali.

Anche da quanto appena esposto discende la seconda opzione di fondo del Welfare Responsabile: la responsabilità, declinata all'interno di una «filiera» di cui fanno parte i cittadini, le reti informali, i gruppi sociali, gli attori istituzionali del pubblico, del privato profit e del non profit. Il concetto sociologico di responsabilità richiama a quell'azione umana caratterizzata da significatività, soggettività e libertà (Cesareo, Vaccarini, 2006) che il soggetto agisce facendosi carico dei vincoli di solidarietà «inerenti ai legami sociali in cui in soggetti individuali e collettivi sono coinvolti» (Cesareo, Pavesi, 2019, pag. 24).

Nella pratica il Welfare Responsabile si traduce attraverso quattro strategie che discendono dalle due opzioni di fondo precedentemente esposte.

La prima riguarda l'attivazione capacitante, ossia la mobilitazione e il potenziamento delle risorse in termini di capacità, conoscenze e abilità di ogni

attore coinvolto – a qualsiasi livello – nella vita sociale per conseguire sia il proprio benessere sia quello del gruppo/comunità in cui è inserito, sia quello della collettività. La capacitazione non solo valorizza la responsabilità dei soggetti, ma pure riconosce che ciascuno, anche in condizioni di vulnerabilità, è portatore di risorse che possono essere messe in circolo per il bene di tutti.

La seconda strategia riguarda l'integrazione condivisa tra gli attori sociali (logica dell'*et-et*): le risposte vanno prodotte aggregando soggetti diversi – pubblici, di mercato, di terzo e quarto settore – riconoscendo e valorizzando le peculiarità di ciascuno, ma co-costruendo nel contempo risposte integrate ai problemi. La logica che guida questa attività di networking è quella della sussidiarietà reticolare, in cui dimensione orizzontale e verticale si integrano in una costante relazione di reciprocità fra i soggetti.

La terza strategia riguarda la dimensione territoriale locale quale spazio privilegiato – sebbene non esclusivo – in cui concretizzare il Welfare Responsabile, in quanto è quello più prossimo alla vita delle persone.

Infine, la quarta strategia riguarda la costruzione di uno spazio sociale di prossimità quale risultato dell'attivazione capacitante e dell'integrazione condivisa: è questo il campo sociale in cui gli attori interessati si sono mossi gli uni verso gli altri per costruire analisi condivise dei problemi, strategie concordate di fronteggiamento, interventi e servizi co-prodotti per la cittadinanza. Tale spazio, proprio perché frutto di un'azione comune dei soggetti del territorio, non può essere definito a priori. Esso è infatti a geometria variabile, ossia definito di volta in volta attraverso processi in cui agiscono due dinamiche: una di connessione, che conduce alla configurazione reticolare dello spazio, e una di differenziazione, che esprime la capacità di assumere una responsabilità personale e una corresponsabilità interpersonale.

Vincenzo Cesareo e Nicoletta Pavesi

Riferimenti bibliografici

- Cesareo V. (a cura di) (2017), *Il Welfare Responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile: soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
Cesareo V., Pavesi N. (a cura di), *Il Welfare Responsabile alla prova. Una proposta per la società italiana*, Vita e Pensiero, Milano.
Ricoeur P. (2005), *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Cortina, Milano (ed. or. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004).

Voci correlate: Lavoro, Libertà, Responsabilità, Salute.

Nota bibliografica

Alcuni testi pubblicati da studiose e studiosi SPe per riflettere sul tema «Persona»

- Allodi L., Gattamorta L. (a cura di) (2008), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma.
- Ambrosini M., Berti F. (2009), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e sentieri di co-sviluppo*, FrancoAngeli, Milano.
- Antiseri D. (2005), *Relativismi, nichilismo, individualismo*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Burgalassi M. (2007), *Il welfare dei servizi alla persona in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Catarsi C., (2007), *Competenza e persona. Una prospettiva sociologica per la formazione continua*, FrancoAngeli, Milano.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cesareo V., Vaccarini I. (a cura di) (2009), *La libertà responsabile. Una discussione*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cesareo V. e Vaccarini I. (2011), *The proposal of humanist constructionism*, «Studi di Sociologia», no. 2, pp. 135-156.
- Cesareo V. (2020), “Welfare responsabile e centralità della persona”, in Moruzzi M., Prandini R. (a cura di), *Modelli di welfare. Una discussione critica*, FrancoAngeli, Milano, pp. 57-76
- Cipolla C. (a cura di) (2012), *L'identità sociale della sociologia in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Cipolla C., Cipriani R., Colasanto M., d'Alessandro L. (2010) *Achille Ardigò e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Cugno A. (2009), *L'arcano svelato. Percorsi di ricerca sull'innovazione socio-culturale tra qualità del dato e rispetto alla persona*, FrancoAngeli, Milano.
- Donati P. (2009), *La società dell'umano*, Marletti, Genova.
- Donati P., Colozzi I. (2004), *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna
- Forestieri D. (2008), *Diritto e persona. Prospettive sociologico-giuridiche tra Otto e Novecento*, FrancoAngeli, Milano.
- Giarelli G. (a cura di) (2011), *La persona ai confini della vita e della morte. Questioni di bioetica tra medicina e società*, FrancoAngeli, Milano.
- Gruppo SPe (2004), *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano.

- Gruppo SPe (2007), *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, FrancoAngeli, Milano.
- Iagulli P., *La sociologia per la persona*, «Sociologia», no. 2, 2009, pp. 135-140.
- Lazzari F. (2007), *Persona e corresponsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Le Bot J.M. (2002), *Aux fondaments du "lien social"*, *Introduction à une sociologie de la personne*, L'Harmattan, Paris.
- Malizia P. (a cura di) (2008), *Persona/e. La sociologia per la persona e le sfide della società multietnica e multiculturale: studi e ricerche*, FrancoAngeli, Milano.
- Marci T. (2001), *Persona e società*, Jouvence, Roma.
- Marci T. (2008), *L'«Altra Persona». Problemi della soggettività nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.
- Mattei F. (2015), *Persona*, Editoriale ANICIA, Roma.
- Pacelli D. (2007), *L'esperienza del sociale. L'emergenza persona fra relazioni comunicative e condizionamenti strutturali*, Studium, Roma.
- Signore M., Scarafile G. (a cura di) (2004), *Libertà e persona*, Edizioni Messaggero, Padova.
- Simon D. (2007), *Un'idea di Persona. Da Émile Durkheim a Marcel Mauss*, il Segnalibro, Torino.
- Simon D. (2004), *Il soggetto della modernità*, il Segnalibro, Torino.
- Simon D. (2002), *Individui e persone. Dallo scambio alla reciprocità*, «Studi di Sociologia», anno XL no. 2.
- Simon D. (2011), *L'idea di uomo nella sociologia classica e contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.
- Simon D. (2011), "Persona", in Cipolla (a cura di), *I concetti fondamentali del sapere sociologico*, FrancoAngeli, Milano, pp. 254-264.
- Simon D., *Teoria e storia della sociologia: quale interesse per la "persona"?*, «Sociologia», no. 3, 2003, pp. 67-71.
- Simon D. (2005), *Relazionalità e persona. Contributi della sociologia tedesca*, no. 2, pp. 141-147.

Tavola dei contributori

Altobelli Dario, Chieti-Pescara	Giarelli Guido, Catanzaro
Ambrosini Maurizio, Milano	Giordan Giuseppe, Padova
Andrini Simona, Roma Tre	Grandi Giovanni, Trieste
Bertin Giovanni, Venezia	Iagulli Paolo, Campobasso
Berzano Luigi, Torino	Introini Fabio, Milano (Cattolica)
Bichi Rita, Milano (Cattolica)	Iorio Gennaro, Salerno
Bixio Andrea, Roma “La Sapienza”	Lo Verde Fabio, Palermo
Boccia Artieri Giovanni, Urbino	Lombardi Marco, Milano (Cattolica)
Breskaya Olga, Padova	Lusardi Roberto, Bergamo
Caselli Marco, Milano (Cattolica)	Maccarini Andrea, Padova
Cesareo Vincenzo, Milano (Cattolica)	Marci Tito, Roma LUMSA
Cipriani Roberto, Roma Tre	Migliorati Lorenzo, Verona
Colombo Fausto, Milano (Cattolica)	Millefiorini Andrea, Caserta “Vanvitelli”
Colombo Maddalena, Milano (Cattolica)	Palmisano Stefania, Torino
Corradi Consuelo, Roma LUMSA	Pavesi Nicoletta, Milano (Cattolica)
Cuculo Fedele, Chieti-Pescara	Pirni Andrea, Genova
Di Nicola Paola, Verona	Putini Antonio, Roma “Tor Vergata”
Donati Pier Paolo, Bologna	Tibursi Francesco, Roma “Cusano”
Doni Martino, Milano (“Vita-Salute”)	Tomelleri Stefano, Bergamo
Berti Fabio, Siena	Vaccarini Italo, Milano (Cattolica)
Farinosi Manuela, Udine	Valzania Andrea, Siena
Fornari Fabrizio, Chieti-Pescara	Viviani Lorenzo, Pisa
Fornari Silvia, Perugia	Zanfrini Laura, Milano (Cattolica)
Fortunati Leopoldina, Udine	

Indice dei nomi

- Adler Alfred: 217.
Adorno Theodord W.: 113, 115, 117, 179, 196.
Agostino Aurelio: 186.
Agustoni Alfredo: 222, 223.
Alighieri Dante (cfr. Dante): 153.
Altobelli Dario: 50.
Alvaredo Facundo: 105, 106.
Ambrosini Maurizio: 220, 221.
Andrini Simona: 10, 28, 71, 75, 154.
Antiseri Dario: 24, 28.
Archer Margareth: 23, 27, 38, 90, 94, 96-101, 121-125, 133, 137.
Ardigò Achille: 13, 18, 20-23, 28, 37, 39, 88, 209, 213, 222.
Ardissonne Alberto: 222, 223.
Arendt Hannah: 136, 137, 198.
Aristotele: 57, 132.
Axford Barry: 160, 162.
- Bales Robert F.: 53, 54, 56, 91, 95.
Barker Eileen: 189, 194.
Bastiat Frédéric: 86.
Bataille Georges: 209.
Bateson Gregory: 209, 210.
Bauman Zygmunt: 92, 94, 132, 133, 141, 142, 172.
Beck Ulrich: 92, 94, 111, 112, 132, 156, 157, 172, 204, 205.
Becker Gary: 156, 157.
Belardinelli Sergio: 9, 28, 200.
Bell Daniel: 166.
Bellah Robert: 189, 190.
Bendelow Gilliam A.: 34, 39.
- Berger Peter: 60, 61, 131, 210.
Bergoglio Jorge M. (cfr. anche Francesco papa): 105.
Bergson Henri: 183, 187, 188.
Berman Harold J.: 146, 147.
Berriman Liam: 206, 208.
Berti Fabio: 106, 142, 194, 195.
Bertin Giovanni: 7, 160.
Berzano Luigi: 7, 10, 190, 194, 200, 210, 214, 216, 218.
Besozzi Elena: 148, 149.
Bessant Judith: 194, 195.
Bettin Lattes Gianfranco: 61, 68, 158, 159.
Bichi Rita: 22, 28, 65.
Bixio Andrea: 74, 200.
Blau Peter: 89.
Blondel Charlres: 183.
Boas Franz: 46.
Bobbio Norberto: 37, 72, 75, 153, 154, 167.
Boccia Artieri Giovanni: 139, 182, 223.
Boezio Severino: 76, 118.
Boltanski Luc: 132, 133.
Borges Jorge L.: 183.
Bostrom Nick: 191, 192.
Bourdieu Pierre: 36, 49, 91, 92, 94, 155.
Bovelles Charles (de): 186.
Breazeal Cynthia: 207, 208.
Brentano Clemens (von): 185.
Breskaya Olga: 147.
Bromley David: 190.

Brownsword Roger: 145, 147.
 Buddha Gautama: 189.
 Burckhardt Jacob: 168.

Cahill Spencer: 13, 28, 159.
 Caillé Alain: 49, 50, 176, 177, 202.
 Calhoun Craig: 91, 95.
 Canetti Elias: 178, 179.
 Canobbio Giacomo: 191, 193.
 Caselli Marco: 158.
 Castel Robert: 193, 195.
 Castells Manuel: 172, 182.
 Cavalli Alessandro: 24, 28, 157.
 Cesareo Vinceno: 18, 22, 23, 26, 28, 42, 44, 61, 69, 90, 97, 101, 108, 110, 112, 131, 133, 159, 194, 195, 200, 202, 219, 221, 226, 227, 228.
 Cherkaoui Mohamed: 14, 28.
 Chiesi Antonio M.: 82.
 Cipolla Costantino: 20, 21, 28, 69, 70.
 Cipriani Roberto: 20, 28, 70, 157.
 Clemente Carmine: 222, 223.
 Colasanto Michele: 20, 28.
 Colombo Fausto: 139, 140.
 Colombo Maddalena: 171, 172.
 Comte August: 69, 110.
 Connel Raewyn: 52, 53, 54, 56.
 Cooley Charles: 59, 60.
 Corradi Consuelo: 226.
 Corsaro William A.: 93, 95, 171, 172.
 Crespi Franco: 61, 166, 167.
 Cristo: 76, 79, 153.
 Croce Benedetto: 153, 154, 186.
 Crossley Nick: 83, 84.
 Crutzen Paul: 103, 106.
 Cuculo Fedele: 179.

D'Alessandro Lucio: 20.
 Dahrendorf Richard: 136, 137, 176, 224.
 Damiano Luisa: 206, 208.
 Dante: 153.
 Davy Georges: 46.
 Dawson Lorne L.: 189, 190.
 Day John: 135, 137.

De Benedittis Mario: 221, 222, 223.
 De Sanctis Francesco: 153, 154.
 De Vita Roberto: 141, 142.
 Di Nicola Paola: 82, 84, 154, 156, 157.
 Dilthey Wilhelm: 68.
 Dionigi Areopagita: 186.
 Donati Pierpaolo: 83, 84, 89, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 133, 157, 200, 213.
 Doni Martino: 183, 185, 210.
 Dostoevskij Fëdor: 187.
 Dumont Louis: 49, 50.
 Dumouchel Pierre: 206, 208.
 Durkheim Émile: 14, 15, 18, 28, 29, 50, 71, 84, 110, 112, 121, 134, 135, 156, 177, 182, 183, 189, 200, 209, 210.

Eckhart Meister: 186.
 El Greco: 153.
 Elias Norbert: 35, 132, 160, 169, 178, 220, 221, 223.
 Enjolras Bernard: 163, 164.
 Erickson Bonnie: 82, 84.
 Erikson Erik: 58.
 Esposito Roberto: 142.

Farinosi Manuela: 208.
 Featherstone Mike: 34, 39.
 Fichte Johann G.: 185.
 Firth Raymond: 49.
 Fornari Fabrizio: 144, 188.
 Fornari Silvia: 55.
 Fortunati Leopoldina: 206, 208.
 Fourastié Jean: 102, 106.
 Frank Arthur W.: 35, 39.
 Freud Sigmund: 57, 58, 60.
 Friedman Milton: 21.
 Furlong Andy: 157, 159.

Gernsheim Elisabeth: 92, 94, 156, 158.
 Ghigi Rossella: 31, 39.
 Giarelli Guido: 213.
 Giddens Anthony: 92, 95, 97, 108, 112, 132, 156, 157, 203.

Giordan Giuseppe: 7, 214, 215, 216.
 Giovanni della Croce: 186.
 Girard René: 209, 210.
 Godbout Jacques T.: 50, 176, 202.
 Godelier Maurice: 49.
 Goethe Johann W. (von): 186.
 Goffman Erving: 17, 18, 28, 35, 60, 175, 176, 177, 202, 203, 205.
 Goode William J.: 67, 70.
 Graeber David: 49.
 Guardini Romano: 77, 78, 80.
 Gurr Ted: 224.

Habermas Jürgen: 108, 112, 113, 115, 116-117, 191, 203, 205.
 Halbwachs Maurice: 183, 184.
 Hamilton William: 186.
 Harré Rom: 121.
 Hatt Paul K.: 67, 70.
 Hayek Friedrich A. (von): 21.
 Heelas Paul: 215, 216.
 Hegel Georg W.F.: 115, 119, 129.
 Heidegger Martin: 70, 137, 154, 187.
 Hettne Björn: 103, 107.
 Hirst Paul: 160, 162.
 Hobbes Thomas: 134.
 Hochschild Arlie R.: 132, 133, 152.
 Homans George: 89.
 Honneth Axel: 50, 113, 116, 133.
 Horkheimer Max: 113, 114, 117, 200.
 Hubbard Ron: 189.
 Huizinga Johan: 178, 179.
 Husserl Edmund: 16, 21, 34, 69, 78.

Iagulli Paolo: 152.
 Ignatieff Michael: 146, 147
 Illich Ivan: 210.
 Ingleheart Ronald: 215.
 Introini Fabio: 22, 97, 101.
 Iorio Gennaro: 133, 134.
 Jacobi Friedrich H.: 185.
 James William: 16.
 Joas Hans: 146, 147.
 Jonas Hans: 104, 110, 203.
 Jünger Ernst: 187.

Kant Immanuel: 57, 80.
 Kennedy Paul: 161, 162.
 Kent Stephen A.: 189, 190.
 Kleist Heinrich (von): 185.
 Kristeva Julia: 138.
 Latouche Serge: 49, 50.
 Latour Bruno: 124, 125.
 Leibniz Gottfried W. (von): 143, 186.
 Leonardo da Vinci: 186.
 Leopardi Giacomo: 186.
 Lévinas Emmanuel: 12, 131.
 Lévi-Strauss Claude: 49.
 Lin Nan: 82, 84.
 Linton Ralph: 53.
 Lo Verde Fabio M.: 38, 65.
 Locke John: 134.
 Lombardi Marco: 205.
 Losacco Giuseppe: 70.
 Luckmann Thomas: 60, 61.
 Luhmann Niklas: 21, 89, 95, 109, 110, 111, 116-117, 119, 121, 125, 134, 149, 156, 157, 203, 205, 210, 214, 222.
 Lusardi Roberto: 222, 223.

Maccarini Andrea: 7, 10, 66, 94, 146, 147, 148, 149, 193.
 Maccoby Eleanor E.: 92, 95.
 Magris Francesco: 111, 112.
 Malinowski Bronislaw: 46, 53, 88, 90.
 Mannheim Karl: 148, 149, 165, 167.
 Marchesini Roberto: 191, 193.
 Marci Tito: 7, 28, 66, 131, 154, 219.
 Marcuse Herbert: 113, 117, 179.
 Marinetti Filippo T.: 152, 154.
 Maritain Jacques: 34, 75, 77, 78, 79, 80.
 Marx Karl: 84, 85, 86, 87, 88, 129, 156, 165, 167, 172, 221.
 Mascheroni Giovanna: 206, 208.
 Maturio Antonio: 222, 223.
 Mauss Marcel: 11, 28, 35, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 71, 73, 74, 75, 88, 89, 90.
 Mayr Ernst: 212.

- Mc Grew Anthony: 161, 162.
 Mead George H.: 15, 16, 28, 59, 60, 84, 92, 175, 177.
 Mead Margareth: 53, 56.
 Meadows Dennis L.: 103, 106.
 Memoli Rosanna: 69, 70.
 Merleu-Ponty Maurice: 34, 100.
 Michels Roberto: 220, 221.
 Migliorati Lorenzo: 181, 184, 185.
 Milanovic Branko: 106, 107.
 Millefiorini Andrea: 7, 10, 14, 28, 61, 90, 167, 169.
 Mitchell James C.: 81, 84.
 Mongardini Carlo: 166.
 Morin Edgar: 68.
 Mosca Gaetano: 166.
 Mounier Emmanuel: 34, 75, 77, 79, 80.

 Napoleone Bonaparte: 157.
 Nettleton Sarah: 211, 214.
 Nietzsche Friedrich: 187, 188, 197.
 Nordenfelt Lennart: 146, 147.
 Nourbakhsh Illah R.: 207, 208.

 Orestano Riccardo: 73, 74.
 Ortega y Gasset José: 178, 179.
 Otto Rudolf: 209.
 Palmisano Stefania: 190, 215, 216.
 Pannofino Nicola: 215, 216.
 Pareto Vilfredo: 151, 166.
 Parsons Talcott: 53, 54, 56, 60, 91, 95, 135, 155, 166, 175, 177, 211, 212, 214, 222.
 Pasqualini Cristina: 22, 28.
 Passeron Jean-Claude: 92, 94.
 Paul Jean (Johann P.F. Richter): 185.
 Pavan Antonio: 77, 80.
 Pavesi Nicoletta: 228.
 Persson Igmarr: 191, 193.
 Piaget Jean: 92.
 Pickett Kate: 105, 107.
 Pico della Mirandola: 146.
 Pirni Andrea: 159.
 Platone: 57, 131, 155.
 Polanyi Karl: 88.
 Popitz Heinrich: 134, 137.

 Putini Antonio: 166.

 Ribolzi Luisa: 148, 150.
 Rickert Heinrich: 68.
 Ricoeur Paul: 12, 13, 28, 34, 38, 39, 69, 77, 79, 80, 131, 184, 185, 225, 226.
 Ritzer George: 112, 210, 211, 219.
 Robbins Thomas: 190.
 Rubin Gayle: 52, 54.
 Ruspini Elisabetta: 54, 55, 56.

 Sachs Wolfgang: 105, 107.
 Sahlins Marshall: 49, 51.
 Sandel Michael: 191, 193.
 Sartori Francesca: 55, 56.
 Sassatelli Roberta: 33, 39.
 Sassen Saskia: 172.
 Savulescu Julian: 191, 193.
 Sbalchiero Stefano: 216.
 Scholte Jean A.: 160, 162.
 Schopenhauer Arthur: 175.
 Schutz Alfred: 16, 20.
 Sciolla Loredana: 60, 61.
 Scoto Eriugena Giovanni: 186.
 Scotson John L.: 220, 221.
 Sellars Wilfrid: 144.
 Selznick Philip: 42, 45.
 Sennett Richard: 108, 112, 175, 195.
 Silesio Angelo: 186.
 Simmel Georg: 14, 22, 84, 87, 89, 90, 131, 132, 134, 135, 137, 169, 177, 198, 219, 221.
 Simon Donatella: 14, 29.
 Sloterdijk Peter: 192, 193.
 Sombart Werner: 220, 221.
 Sorokin Pitirim: 132, 134.
 Spencer Herbert: 86, 87, 88.
 Spinoza Baruch: 175.
 Standing Guy: 194, 195.
 Stein Edith: 21, 77, 78, 80, 84.
 Stirner Max: 182.
 Stoller Robert: 52.
 Sturzo Luigi: 18, 19, 20, 21, 29.
 Suchman Lucy: 207, 208.

 Taglioli Anna: 61.

Tajfel Henry: 61.
Tertulliano: 76.
Teubner Gunther: 124, 125.
Thévenot Laruant: 132.
Thompson Graham: 160, 162.
Tibursi Francesco: 117, 197.
Tomelleri Stefano: 7, 28, 61, 112, 152, 219.
Tommaso d'Aquino: 77, 78.
Tönnies Ferdinand: 140.
Tracy Destutt (de): 164.
Tronca Luigi: 82, 83, 84.
Truman Harry S.: 103.
Turgenev Ivan S.: 187.
Turkle Sherry: 141, 142.
Turner Bryan S.: 34, 35, 39, 61.

Vaccarini Italo; 26, 28, 44, 61, 97, 101, 108, 110, 112, 131, 133, 177, 194, 195, 200, 202, 219, 227, 228.
Valzania Andrea: 194, 195.
Viviani Lorenzo: 136.

Wackenroder Wilhelm H.: 185.
Weber Max: 13, 14, 16, 18, 20, 22, 29, 42, 68, 86, 108, 121, 132, 134, 135, 136, 137, 143, 176, 187, 188, 197, 198, 201, 203, 217, 221, 224.
Wellman Barry: 83, 84.
Wilkinson Richard: 105, 107.
Williams Simon J.: 34, 39.
Windelband Wilhelm: 68.
Wojtilla Karol (papa Giovanni Paolo II): 119.
Woodhead Linda: 215, 216.
Wrong Dennis: 92, 95.
Wyn Johanna: 158, 159.

Zanfrini Laura: 174.

Vi aspettiamo su:

www.francoangeli.it

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:
teorie e tecniche

Didattica, scienze
della formazione

Economia,
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,
territorio

Informatica, ingegneria

Scienze

Filosofia, letteratura,
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche
e servizi sociali



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Questo 
LIBRO

 ti è piaciuto?

Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/latuaopinione.asp



VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?



ISCRIVITI ALLE NOSTRE NEWSLETTER

SEGUICI SU:



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835130185



CONSULTATE IL NOSTRO CATALOGO SU WEB

**www.
francoangeli.it**

- Gli abstract e gli indici dettagliati di oltre **12.000 volumi** e 30.000 autori.



- I sommari dei fascicoli (a partire dal 1990) di oltre 90 riviste.

- La newsletter (via e-mail) **delle novità**.
- Il calendario di tutte le **iniziative**.
- La possibilità di **e-commerce** (per acquistare i libri o effettuare il download degli articoli delle riviste).

- Il **più ricco catalogo** specializzato consultabile in modo semplice e veloce.

- **Tutte le modalità di ricerca** (per argomento, per autore, per classificazione, per titolo, full text...) per individuare i libri o gli articoli delle riviste.



- FrancoAngeli è la **più grande biblioteca specializzata** in Italia.



- Una gamma di proposte per soddisfare le esigenze di aggiornamento degli studiosi, dei professionisti e della **formazione universitaria e post-universitaria**.

DIZIONARIO DI SOCIOLOGIA PER LA PERSONA

Il Dizionario di sociologia per la persona è un'opera collettiva, distribuita in modalità ad accesso aperto, e dedicata alla comprensione di categorie sociologiche e fenomeni sociali frutto di una precisa scelta di campo. L'uso del termine *persona* affiancato a quello di sociologia e l'esplicito richiamo alla tradizione del personalismo, espresso dalla preposizione *per*, pur avendo un'indubbia funzione identitaria, hanno le loro ragioni storiche, epistemologiche e metodologiche.

Oltre cinquanta studiose e studiosi hanno contribuito alla realizzazione delle voci qui raccolte. Sono sociologhe e sociologi che si riconoscono nel gruppo di Sociologia per la Persona (SPE), dove i valori costitutivi della persona sono assunti a coordinate per la definizione di un paradigma scientifico capace di orientare sia la prassi della ricerca, sia il concreto «sviluppo umano» della società.

Nei limiti di un'opera, che non è esaustiva della varietà di ricerche e investigazioni riconducibili a questa tradizione di studi sociologici, questo dizionario ha una duplice finalità. Da un lato, aspira a favorire un dialogo scientifico tra le tante generazioni di studiosi che animano il gruppo SPE; dall'altro, si auspica di rilanciare la categoria analitica di persona e le sue molteplici implicazioni per le scienze sociali, promuovendo un confronto critico e costruttivo anche con le sociologhe e i sociologi che appartengono ad altre scuole e tradizioni di pensiero, ma che comunque vogliono concorrere a una miglior comprensione delle persone e della loro interdipendenza con le istituzioni e le strutture sociali.

Le voci del Dizionario di Sociologia per la Persona sono suddivise in due sezioni: Teorie sociologiche e Costellazioni concettuali. La sezione Teorie sociologiche è dedicata a quelle teorie sociologiche (autori, scuole, prospettive) che hanno contribuito a costruire il paradigma sociologico della persona. Nella sezione Costellazioni concettuali sono esaminate alcune delle più rilevanti categorie che da un lato, ci permettono di comprendere criticamente l'idea di persona, e dall'altro, possono essere reinterpretate a partire da un paradigma sociologico della persona.

Tito Marci è attualmente Preside della Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione della "Sapienza" Università di Roma dove insegna, presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Sociologia e Sociologia giuridica.

Stefano Tomelleri è professore ordinario di Innovazione e ricerca sociale all'Università degli Studi di Bergamo. Attualmente è vicepresidente dell'Associazione Italiana di Sociologia per il triennio 2020-2022.