



VOL. IV, N.1 • 2023  
ISSN Online 2724-6078

**IDEATORE E FONDATORE *SOCIOLOGIE*:** Prof. Andrea Spreafico

**DIREZIONE (2022-2023)**

Marco Damiani (Università di Perugia), Lidia Lo Schiavo (Università di Messina), Francesco Sacchetti (Università di Urbino).

**COMITATO EDITORIALE**

Michela Balocchi (Centro di Ricerca PoliTeSse); Alexander Bikbov (EHESS, Paris); Silvia Cataldi (Sapienza Università di Roma); Maria Carmela Catone (Università di Barcellona); Erika Cellini (Università di Firenze); Marco Damiani (Università di Perugia); Silvia Doria (*Editorial Manager*, Università Roma Tre); Riccardo Giumelli (Universidad Nacional de Mar del Plata); Edmondo Grassi (Università San Raffaele Roma); Lidia Lo Schiavo (Università di Messina); Fiorenzo Parziale (Sapienza Università di Roma); Silvia Pezzoli (Università di Firenze); Francesco Sacchetti (Università di Urbino); Stefano Scarcella Prandstraller (Sapienza Università di Roma); Romina Paola Tavernelli (Universitat Autònoma de Barcelona); Emanuele Toscano (Università Guglielmo Marconi); Anna Maria Paola Toti (Sapienza Università di Roma), Stefania Tusini (Università per Stranieri di Perugia); Andrea Valzania (Università di Siena); Sandra Vatrella (Università Federico II di Napoli).

**COMITATO SCIENTIFICO**

Emanuela Abbatecola (Università di Genova); Fabio Berti (Università di Siena); Anna Camaiti Hostert (Florida Atlantic University); Ilenya Camozzi (Università di Milano-Bicocca); Enrico Caniglia (Università di Perugia); Marco Caselli (Università Cattolica di Milano); Donatella della Porta (Scuola Normale Superiore, Firenze-Pisa); Pablo de Marinis (Universidad de Buenos Aires); Antimo Farro (Sapienza Università di Roma); Bettina Favero (Universidad Nacional de Mar del Plata); Giampietro Gobo (Università Statale di Milano); Yvon Le Bot (EHESS-CNRS, Paris); Paulo Henrique Martins de Albuquerque (Universidade Federal de Pernambuco); Kevin McDonald (Goldsmiths University of London); Sara Merlino (Università Roma Tre); Albert Ogien (CEMS/EHESS-CNRS, Paris); Sònia Parella (Universidad Autónoma de Barcelona); Gianfranco Pecchinenda (Università Federico II di Napoli); Sarah Pink (Monash University); Geoffrey Pleyers (Université Catholique de Louvain); Robert D. Putnam (Harvard University); Rudina Rama (Universiteti i Tiranës); Paola Alessandra Rebughini (Università Statale di Milano); Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra - University of Wisconsin-Madison); Wes Sharrock (University of Manchester); Martín Unzué (Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires); Michel Wieviorka (EHESS-FMSH, Paris).

Foto di copertina tratta dal film sociologico di Cannarella e Fravega in questo numero.

*Published by*

Edizioni Altravista

Via Albericia 17, 27040 - Campospinoso (Pavia)

[www.edizionaltravista.com](http://www.edizionaltravista.com)

Il copyright dei singoli articoli appartiene ai rispettivi autori.

Gli articoli sono messi a disposizione dei lettori per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente e indirettamente commerciali.

Si rinvia al sito della rivista per tutte le altre informazioni: <http://ojs.edizionaltravista.com/sociologie>



## Indice

### **Sezione Monografica. Ideologia e utopia agli esordi del Terzo Millennio**

*A cura di Paolo Montesperelli e Fiorenzo Parziale*

Introduzione. Ideologia e Utopia. Dalla sociologia del potere alla sociologia del possibile <i>di Paolo Montesperelli e Fiorenzo Parziale</i> .....	5
Analisi della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Problematiche e opportunità per una sociologia dell'educazione critica <i>di Peter Mayo</i> .....	21
Religione, ideologia, utopia <i>di Roberto Cipriani</i> .....	35
Utopia critica <i>di Paolo Jedlowski</i> .....	49
Soglie dell'utopia. Umano e tecnoscienza in un tempo di transizioni <i>di Dario Altobelli</i> .....	57
Utopie liberamente fattibili. Perché il fattibile ha bisogno del possibile <i>di Ambrogio Santambrogio</i> .....	75

### **Sezione Varia**

Sessualità e invecchiamento nell'era del Viagra: i medici di medicina generale a confronto <i>di Raffaella Ferrero Camoletto</i> .....	91
Oltre il rumore e l'inciviltà. Hate news e giornalismo televisivo in Italia <i>di Giacomo Buoncompagni</i> .....	107

**Sezione Visuale**

Abitare il crollo	
<i>di Massimo Cannarella, Enrico Fravega</i> .....	127
Video: “Il crollo” ( <a href="https://youtu.be/CRJhAgmfHOc">https://youtu.be/CRJhAgmfHOc</a> )	
<i>di Massimo Cannarella, Enrico Fravega</i> .....	
Immagini del futuro. Arte, partecipazione e sociologia visuale nella ricerca sul futuro.	
<i>di Luisa Stagi</i> .....	135
Video: “Dopo il futuro” ( <a href="https://youtu.be/qgS9gXrdhZo">https://youtu.be/qgS9gXrdhZo</a> )	
<i>di Luisa Stagi, Alessandra Vannucci</i> .....	
Non madri per scelta. Il progetto Lunàdigas tra etnografia visiva e archivio aperto	
<i>di Marina Brancato</i> .....	153
Recensione a: Bateson G., Mead M. (1942), <i>Balinese Character. A Photographic Analysis</i>	
<i>di Maria Alessandra Molè</i> .....	161
Recensione a: Stefano Brillì (2023), <i>YouTube Freak Show. Fama e derisione alle soglie dell'influencer culture</i>	
<i>di Manolo Farci</i> .....	165
<b>Sezione Recensioni, Note critiche, Rassegne, Interviste</b>	
Recensione a: S. D'Alfonso e G. Manfredi (a cura di) (2021), <i>L'università nella lotta alle mafie. La ricerca e la formazione</i>	
<i>di Vittorio Mete</i> .....	169
<b>Riassunti degli articoli</b> .....	173
<b>Note bio-bibliografiche sugli autori e sulle autrici</b> .....	177

# Ideologia e Utopia.

## Dalla sociologia del potere alla sociologia del possibile

Paolo Montesperelli e Fiorenzo Parziale

«L'interpretazione comune  
dell'esistenza evoca come  
minaccia il pericolo del relativismo.  
Ma la paura del relativismo è la  
paura di esistere».  
(Heidegger [1924] 2008, 48)

Nel 1969, per celebrare l'ultima lezione di Gadamer, fu invitato il suo maestro Heidegger, il quale esordì citando l'undicesima tesi marxiana su Feuerbach: «I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; quello che conta è trasformarlo». Dopo aver letto questa frase di Marx, Heidegger - con l'arguzia che gli era propria - aggiunse che però, per trasformare il mondo, si dovrebbe pur sempre interpretarlo. Come a dire: non vi è scissione fra critica ed interpretazione: l'una si riversa nell'altra e viceversa. L'ermeneutica, come arte dell'interpretazione, è anche critica: esegetica, storica, filosofica, sociale.

Lo stesso Heidegger, quando spronava a “vegliare al fuoco della notte”, stava chiedendo un'energia critica, rischiarante rispetto ad una società immersa nel buio. Per lui i mostri notturni che dovrebbero indurci a vigilare sono molti: l'uomo che si perde fra le cose, che diviene cosa fra le cose, senza più un “oltre”; e quindi l'uomo che cade nella inautenticità, nella “estraneazione” (termine che richiama Hegel e Marx); il nostro smarrirci nel “sì anonimo”, nel “si dice”, nella chiacchiera, nell'omologazione; e soprattutto la “epoca della metafisica”, un plurimillennaria sequenza di assottigliamenti che ha determinato il nostro modo di pensare, parlare, agire.

Non solo in Heidegger (1927), ma in tutta la storia dell'ermeneutica si rintracciano le impronte di un pensiero critico. Per Schleiermacher (2000) il fraintenderci, la comunicazione interpersonale distorta non è un eventuale incidente di percorso, ma una condizione strutturale, dettata dall'ineffabilità del nostro interlocutore. Solo la consapevolezza critica, la passione per la comprensione e il rigore metodologico dell'ermeneutica potrebbero consentire di uscire da questo stato di fraintendimento.

Secondo Dilthey (1986) se il nostro interlocutore ci è oscuro almeno al primo impatto, a maggior ragione ci sono oscuri coloro che sono vissuti prima di noi. Con Dilthey la comprensione non riguarda più solo i discorsi dell'altro, ma intere epoche storiche, ove l'espressività umana si oggettivizza nel corso del tempo. A partire da Marx, Nietzsche e Freud, gli altri non solo ci appaiono distanti dalla nostra comprensione, ma potrebbero nascondere - consapevolmente o meno - le loro effettive intenzioni. Infine in Gadamer (1960) la prospettiva critica si rivolge verso i pre-giudizi, che sono sì necessari ai giudizi, ma che sono anche orientati, limitati dalla tradizione.

Qui vogliamo sottolineare due conseguenze di queste “impronte critiche” impresse nel pensiero ermeneutico. La prima: la teoria invoca il riscontro empirico e quindi tende ad intrecciarsi con la metodologia. Schleiermacher è un esegeta; l’indagine storica di Dilthey è indirizzata a decifrare “documenti e monumenti”, mediante il metodo della trasposizione nell’altro e dell’introspezione in se stessi; Gadamer è anche un filologo; Thompson (1987) definisce un metodo di analisi sull’uso ideologico dei discorsi; Habermas (1981) coniuga spiegazione e comprensione, e assume la ragione comunicativa come metodo ideal-tipico che orienta l’indagine. Tutto ciò costituisce un ammonimento a valorizzare la metodologia, ma, nel suo intreccio con la teoria, ci esorta anche a non ridurre la metodologia a tecnica. Come scriveva di recente Crespi, «chi afferma l’autonomia della verifica empirica da ogni paradigma teorico non si rende conto che sta, a sua volta, formulando una teoria, dei cui presupposti è però inconsapevole» (2017, 21).

La seconda conseguenza: come abbiamo visto, la “anima critica” dell’ermeneutica si esercita su un ventaglio molto ampio di esperienze interpretative, che vanno dal singolo interlocutore a un’intera epoca storica. Questa estensione contribuisce grandemente a ciò che Gadamer chiama la “universalità dell’ermeneutica”, la quale non è più solo un insieme di “ermeneutiche regionali”, settoriali, specialistiche; né l’ermeneutica si chiede più *che cosa* interpretare, o *come* interpretare, ma oggi si chiede *perché* tutti noi interpretiamo (Montesperelli 2014).

Ci pare che l’avanzare del pensiero ermeneutico verso la propria universalità includa anche la generalizzazione della critica all’ideologia. Inizialmente l’ideologia è concepita come quella visione che legittima gli interessi della classe dominante. Poi si ritiene che anche altre ideologie legittimino gli interessi di altre classi; così l’ideologia viene svincolata da un dominio “monocratico”.

Da ultimo, si ricorre a Nietzsche (1873): non esistono i fatti, esistono solo le interpretazioni; ma anche questa è un’interpretazione. Quindi non si tratta di tornare ai fatti, liberati dalla maschera dell’ideologia, proprio perché i fatti nudi, puri, in-mediati non sono raggiungibili. Tutto è interpretazione.

Ma non ogni interpretazione è ideologica. L’ideologia è un particolare tipo di interpretazione: è ideologico tutto ciò che non si riconosce come ideologico, che non confessa la propria limitatezza e che invece si presenta come uno spazio, un luogo esaustivo. Questa definizione di ‘ideologia’ ci pare abbastanza convincente, anche se poi è difficile cogliere quando un discorso è davvero ideologico: dovremmo conoscere la realtà “vera” per smascherare il “falso”, ma questa nostra valutazione potrebbe essere certista tanto quanto quel discorso che abbiamo retrocesso a ideologia.

Se l’ideologia è assolutizzazione, l’utopia sarebbe non un luogo diverso, magari anch’esso assolutizzato, ma, letteralmente, un non-luogo. L’utopia è come la Terra Promessa, che orienta Mosé lungo il deserto, anche se lui non riuscirà mai a vederla. Questo è il senso, cioè la direzione, di un cammino utopico che val la pena di intraprendere, a costo di un difficoltoso attraversamento del deserto, anche se non riusciremo a vedere, definire, determinare quale è la Terra Promessa. Ma l’utopia non è una fantasia onirica, un’illusione consolatoria. Senza deserto non c’è Terra Promessa; solo attraversando il reale e solo calcando la sua aridità, l’utopia ha ragione d’essere.

Potremmo anche dire che l'utopia è ciò che non è. Ossia non è uno spazio delimitato, determinato di significati; ma essa è un senso, una direzione verso-, un'apertura che resta aperta, una tensione verso un costante "oltre". Questa tensione utopica non si acquieta mai nel presente e rende irrequieto anche lo studioso; senza questa tensione utopica, la critica sociale – anche quella che dovrebbe coltivare l'università - diventa esangue, la sociologia perde ragione d'essere, e gli intellettuali, i sociologi si riducono al ruolo di consiglieri del principe. A questo proposito, nel ripercorrere la storia del pensiero sociologico, Crespi mostra come "la sociologia o è critica o non esiste" (2015, 23); lungi dal costruire una società utopica, perfetta – conclude Crespi – l'individuo ha sempre più bisogno di strumenti critici.

L'utopia non come perfezione ma come negazione, come apertura-che-resta-aperta, a qualcuno può legittimamente sembrare relativista, disponibile per ogni stagione, troppo generica, così indeterminata e annacquata da risultare di fatto del tutto remissiva rispetto al presente. Allora sarebbe meglio riavvicinarsi a un'altra idea di utopia, quella dai contorni definiti seppur alternativi: lo "spirito assoluto", il "regno della libertà", la "comunità illimitata della comunicazione", etc. Così, magari, potremmo assumere un'utopia di tal genere come tipo ideale da confrontare col presente e da perseguire mediante la prassi. Invece, come rileva la ricerca di Adorno (1950), il tipo autoritario non coltiva utopie perché si adatta, è rassegnato, forse è anche fiero del proprio presunto realismo; del resto l'utopia lo allontanerebbe dal rapporto securizzante e sado-masochistico col potere.

A noi sembra che i due tipi di utopia – una negativa, l'altra affermativa - non sono necessariamente contrapposti. Confliggono solo quando un'utopia affermativa, dai profili definiti, assolutizza i propri significati e quindi cela una vena sostanzialmente autoritaria; oppure quando l'utopia negativa è così eterea da sparire completamente.

Ma a parte questi casi estremi, Ricoeur (1969) direbbe che ci troviamo di fronte ad un "conflitto delle interpretazioni" e che il compito dell'ermeneutica è proprio arbitrare i conflitti, senza cadere nel sincretismo, senza giustapposizioni banalizzanti, regolando il conflitto senza pretesa di riappacificazione definitiva. Da qui discende una visione sostanzialmente dialettica, che ritroviamo anche nel modo in cui Ricoeur guarda al rapporto fra ideologia e utopia, in uno dei suoi testi migliori.

In "Conferenze su Ideologia e Utopia" (1986), criticando l'abitudine di indagare separatamente l'ideologia e l'utopia, Ricoeur propone di esaminare questi due fenomeni all'interno di un'unica struttura concettuale.

Tale scelta è ispirata dalla celeberrima analisi di Mannheim (1929), autore dal quale Ricoeur mutua l'idea che l'ideologia e l'utopia siano accomunate dall'indicare una discrepanza, un rapporto deviante rispetto alla realtà. Partendo da questa idea, Ricoeur concepisce l'ideologia e l'utopia come le due opposte polarità attraverso le quali l'immaginazione sociale e culturale si esprime. A suo avviso, la comune appartenenza concettuale di ideologia e utopia deriva dalla natura simbolica dell'ordine istituzionale, e – potremmo aggiungere, senza distorcere il pensiero del filosofo francese – dalla collocazione di entrambi i fenomeni nelle dinamiche di costruzione, conflittuale, della realtà sociale.

Infatti Ricoeur afferma che la natura polisemica dei termini "ideologia" e "utopia" deriva dal loro uso linguistico in chiave polemica: l'ideologia è sempre attribuita

all'avversario, come espressione di un individuo, e soprattutto di un gruppo, della propria situazione sociale senza conoscerla, o meglio riconoscerla pienamente; al contrario l'utopia – un vero e proprio genere letterario, osserva Ricoeur – è rivendicata dai suoi autori, che rigettano l'ideologia come mistificazione. Ma l'utopia stessa è ambigua, in quanto può tendere alla fuga, all'evasione dalla realtà, assecondando nei fatti l'ideologia che in linea di principio dovrebbe contrastare.

L'ambiguità accomuna così l'ideologia e l'utopia. Forse è per questo che al fautore di un'utopia l'interlocutore si rivolge con spocchia e sussiego: si tratta di un trattamento non certo migliore di quello riservato all'avversario ideologico, giudicato irrazionale e talvolta pericoloso.

Ricoeur si oppone a questa postura intellettuale, praticata anche in ambito accademico. Affidandosi alla tradizione ermeneutica, il nostro autore rinviene nel testo ideologico, così come in quello utopico, una dimensione manifesta e una latente. Secondo Ricoeur, in superficie l'ideologia e l'utopia presentano un lato negativo (cioè patologico, distruttivo), ma nel loro profondo contengono anche un lato positivo (costruttivo). Questi due differenti aspetti emergono quando prestiamo attenzione al modo in cui l'immaginazione sociale e culturale funziona.

L'analisi ricoeuriana – integrativa piuttosto che alternativa a quella di Mannheim – parte dalla dimensione superficiale, cioè manifesta, dell'ideologia per poi indagare i suoi aspetti più nascosti. È questo procedimento a consentire a Ricoeur di qualificare l'utopia, sottolineando la complessa relazione da essa intrattenuta con il fenomeno ideologico.

La tradizione occidentale di gran lunga si è soffermata sulla dimensione negativa dell'ideologia, su impulso della critica avviata da Marx, in particolare nei suoi scritti giovanili. Ci stiamo riferendo in particolare a: *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), i *Manoscritti economico-filosofici* (1844) e soprattutto *L'Ideologia Tedesca* (1845), tutte opere pubblicate postume (la prima nel 1927, le altre due nel 1932) che hanno reso più ricca, e forse più complessa, la fruizione del pensiero di Marx.

Negli scritti giovanili l'ideologia si presenta come capovolgimento, un aspetto sul quale Ricoeur si sofferma perché interessato non a negare la validità euristica dell'analisi marxiana, ma semmai a valorizzarla attraverso una sua riappropriazione in chiave ermeneutica. In questa operazione intellettuale si può scorgere addirittura la possibilità di rinnovare la tradizione marxiana, orientandola a una maggiore consapevolezza della dimensione simbolica della vita sociale. Come gli si è fatto notare, il nostro autore (Ricoeur 1986, 1998) sembra in parte muoversi nella stessa direzione di Gramsci (1964, 1975), anche se – per sua stessa ammissione – non ne conosce l'opera.

Ricoeur, infatti, recupera in tutta la sua valenza sociologica la critica dell'ideologia, tesa a indagare la connessione tra l'organizzazione sociale e il mondo ideale, e dunque a riconoscere pienamente il secondo come un prodotto storico-culturale che riflette i rapporti di forza tra le classi sociali. Innanzitutto, la sua analisi può aiutarci a riflettere sul nesso tra l'ideologia come capovolgimento, esaminata dal giovane Marx, e l'ideologia come reificazione, sulla quale si sofferma maggiormente il Marx de *Il Capitale* (1867).

Se seguiamo Ricoeur, possiamo notare che si tratta di due accezioni dell'ideologia solo parzialmente differenti. Con la prima Marx si riferisce all'ideologia come produzione di un'immagine rovesciata della realtà sociale, ossia una distorsione derivante dalla rimozione collettiva della consapevolezza circa l'origine sociale delle idee. Nell'estendere l'analisi di Feuerbach sulla religione a tutta la produzione culturale, il giovane Marx mette in guardia dal concepire erroneamente le idee come separate dalla vita reale. Secondo Ricoeur, è ciò a produrre l'idealismo nella sua forma di ideologia, ossia una rappresentazione sociale che capovolge il rapporto causale tra idee e vita reale.

Con la seconda accezione di ideologia Marx si riferisce invece al disconoscimento della natura culturale delle istituzioni, processo che comporta l'attribuzione a queste del potere di imposizione sulla libertà degli esseri umani: la reificazione infatti consiste nella riduzione dei rapporti sociali a oggetti di scambio. L'esito di quest'azione ideologica – identificata dai sociologi anche nella naturalizzazione delle diseguaglianze, e dunque nel misconoscimento della loro natura sociale – viene ricondotta da Ricoeur ancora una volta al capovolgimento tra la vita reale e le sue rappresentazioni. Potremmo azzardare che in questo senso sia recuperabile lo stesso concetto di “falsa coscienza”, intendendolo come progressiva identificazione dei subalterni con la posizione sociale dei dominanti.

In sintesi, la reificazione è l'errata percezione dei rapporti umani come rapporti tra cose, e dei rapporti tra cose come rapporti tra entità dotate di vita propria. Tale inversione cela le relazioni di potere tra gruppi sociali. Forse non c'è modo migliore per descrivere la reificazione indotta dall'azione ideologica che esaminare il diffuso atteggiamento nei confronti del mercato finanziario: a questo è attribuita una forza sovra-umana nei confronti della quale non vi è altra opzione che l'assestamento della sua volontà (cfr. Crespi 2013).

Eppure, la recente pandemia e la guerra in Ucraina hanno fatto trapelare la possibilità per i governi di fare scelte politiche alternative a quelle indicate dall'economia *mainstream*. La reificazione del mercato finanziario in un ente indipendente dalle concrete persone che lo animano non corrisponde forse a una rappresentazione ingannevole che nega o sottovaluta la reale distanza (economica, culturale, politica) tra le classi sociali?

A questo interrogativo sembra portare l'analisi ricoeuriana, dato che essa attribuisce l'origine della funzione negativa dell'ideologia alla pretesa della classe dominante di avvicinare “oltremisura” la rappresentazione della realtà sociale dei dominati alla propria. Infatti, Ricoeur asserisce che l'ideologia deriva dal tentativo della classe dominante di estrarre un “plusvalore politico” nei confronti del resto della popolazione attraverso una rappresentazione sociale che giustifica l'ordine istituzionale vigente. Il plusvalore politico deriva dalla volontà della classe dominante di coprire il divario tra la pretesa di legittimazione avanzata dall'autorità e la credenza in tale legittimità offerta dalla popolazione. Quando si muove in questa direzione, l'ideologia assume una forma così solida da irrigidirsi, tramutandosi in mistificazione.

Il richiamo all'analisi weberiana è esplicito: Ricoeur nota che il concetto di *Herrschaft* impiegato da Weber fa riferimento sia al dominio che all'autorità. Con la differenziazione sociale il gruppo dirigente ha autorità, ma vuole che essa sia legittimata, altrimenti non può esercitare il potere nel tempo; la legittimità anche nei

sistemi più razionali e burocratici, e lontani dalla tradizione, si esercita grazie alla credenza-fiducia, di natura emotiva, di cui ogni organizzazione sociale necessita: a questo proposito Ricoeur parla di funzione primitiva del potere.

Ricoeur, però, nota come l'analisi dell'ideologia sia incompleta se ci si sofferma solo sull'inganno, poiché essa presenta anche una funzione – o forma, se si preferisce – positiva, non meno importante.

Su questa funzione pochi si sono soffermati, per via della traiettoria seguita dalla critica dell'ideologia del giovane Marx. Quest'ultima ha subito – nota Ricoeur – una svolta con il Marx più maturo de *Il Capitale*, dove l'ideologia è stata concepita non più come rappresentazione sociale avulsa dalla vita reale, ma come tutto ciò che è pre-scientifico.

Secondo Ricoeur, nel tempo si è assistito alla progressiva dilatazione nell'estensione del concetto di ideologia. La critica dell'ideologia, in particolare con il contributo di Engels, è stata indirizzata contro l'utopia, ritenendo approssimativo e irrealizzabile il socialismo di Fourier, Proudon e altri autori, perché non fondato su basi scientifiche. Successivamente, la Scuola di Francoforte ha compiuto un'operazione simile, pur scindendo la critica razionale e fondata sul dubbio sistematico dalla degenerazione del positivismo. Nell'opporci al descrittivismo positivista che non esamina il rapporto tra potere e scienza, la prospettiva francofortese – secondo Ricoeur – avrebbe però confuso in parte l'ideologia con l'intera produzione culturale, senza indicare precisamente i confini tra l'una e l'altra.

Le critiche più aspre sono comunque rivolte alla versione strutturalista del marxismo che in Althusser trova il suo caso emblematico: secondo Ricoeur, Althusser ha definitivamente spostato la critica della ideologia in una direzione sbagliata, rendendola inservibile. La critica dell'ideologia proposta da Althusser è, infatti, consistita nell'attacco contro qualsiasi forma di conoscenza che non sia quella scientifica, fatta corrispondere all'analisi marxiana.

Ad avviso di Ricoeur, l'attacco di Althusser alla fenomenologia proposta nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (1929) ha colpito addirittura lo stesso Marx, essendo stata negata la validità di tutta la sua opera giovanile. Questa estensione indebita della critica dell'ideologia – prosegue Ricoeur – è derivata dalla trasformazione del pensiero di Marx in un vero e proprio sistema filosofico, in quanto tale chiuso, cioè incapace di dialogare con altre prospettive.

Ricoeur ci mette così in guardia dall'assolutizzazione di qualsiasi sistema di pensiero. Il funzionamento negativo dell'ideologia, basato – come detto – sull'estrazione di plusvalore politico da parte del gruppo o classe dominante sul resto della popolazione, trova il suo equivalente espressivo nell'assolutizzazione di una data rappresentazione della realtà.

Ricoeur recupera, dunque, la critica dell'ideologia riconducendola al suo perimetro originario; essa è valida se si ammette che l'inganno, la mistificazione sia possibile grazie alla struttura simbolica della vita sociale:

«Se la vita sociale non ha una struttura simbolica, diventa impossibile capire come viviamo, facciamo delle cose, e proiettiamo queste attività in idee, diventa impossibile capire come la realtà possa diventare un'idea o come la vita reale possa produrre illusioni; questi sarebbero solo eventi mistici e incomprensibili» (Ricoeur 1986 [1994], 15).

Ad esempio, la religione – da cui, come abbiamo visto, parte la critica dell’ideologia di Marx – alla stregua di qualsiasi espressione culturale fornisce un modello per l’azione, in quanto la prassi è sin dall’origine simbolica, altrimenti sarebbe inconcepibile la stessa mistificazione come azione ideologica: il rovesciamento presuppone uno stravolgimento, un inganno e dunque la possibilità di reinterpretare la realtà; ma se così è, allora la costruzione ideologica non può fare a meno della capacità di immaginazione sociale, dovuta al fatto che la realtà è sempre costruita mediante un processo di significazione.

Le allucinazioni sono possibili, in quanto forma patologica di una capacità più ampia, e sana, quella dell’immaginazione. Mannheim coglie questo aspetto, secondo Ricoeur, quando giunge a cogliere il paradosso dell’ideologia, l’impossibilità di uscire dal condizionamento sociale del pensiero: chi smaschera chi? La critica dell’ideologia è messa in scacco dall’elevata autoriflessività da essa stessa generata.

Mannheim, però, nel proporre una soluzione (il relazionismo e lo sguardo generalizzante dell’intellettuale “sradicato” per via della sua speciale condizione sociale) giunge a non rendersi conto che anche la sua critica è socialmente condizionata, e dunque limitata. Per uscire da questo paradosso bisogna ricondurre l’ideologia alla sua contrapposizione nei confronti della vita reale, e nel contempo cogliere il nesso che le unisce: questa è la indicazione proposta da Ricoeur.

La critica all’ideologia si salva, se non ci si inerpica sul tortuoso sentiero diretto a individuare una netta cesura tra la conoscenza ordinaria e quella scientifica, ma piuttosto se si riflette sulla coesistenza tra costruzione della realtà sociale e sua rappresentazione.

La maggiore enfasi sulla *praxis* piuttosto che sui rapporti di produzione, e sul legame della prima con il processo di reificazione porta Ricoeur a far dialogare Marx con Husserl – su questo dialogo si veda anche Paci (1963) – senza per questo abbandonare l’analisi del conflitto sociale, così come intrapresa da Mannheim. Per Ricoeur, il capovolgimento tra vita reale e mondo ideale deriva non solo dalla tendenza di ogni oggettivazione culturale a essere reificata, in virtù dei processi di legittimazione, ma anche dalla natura simbolica di ogni azione sociale: partendo dal concetto di azione simbolica in Geertz (1973), Ricoeur parla di “prassi simbolica”. Seguendo sempre Geertz, il nostro autore sostiene che il capovolgimento ideologico non solo comporta la reificazione, ma produce immagini capaci di mobilitare l’azione sociale.

Se la mistificazione è l’aspetto patologico dell’ideologia, la sua capacità di fornire una rappresentazione sociale in quanto tale fornitrice di senso e identità rappresenta invece il suo aspetto più profondo e positivo. Lo stesso conflitto sociale è possibile nella misura in cui gli attori si riconoscono o si contrappongono a una ideologia, che in ogni caso fornisce loro le risorse ermeneutiche per dire chi sono (o chi non sono).

Se si adotta questa prospettiva, allora si può notare come l’ideologia oscilli tra la tensione all’annientamento dell’altro – e questo sembra il modo in cui il fenomeno ideologico si presenta oggi – e l’apertura alla “plurivocità” di cui è portatore il conflitto sociale.

Dall’ideologia non si può uscire se non attraverso l’azione sociale concreta di altri gruppi mobilitati da una rappresentazione alternativa, da un’utopia. Quest’ultima è sì intesa – in linea con Mannheim – come contro-ideologia, ma Ricoeur rimarca anche la capacità dell’immaginazione sociale di mettere in discussione attraverso la sua

forma utopica la rappresentazione della realtà ideologicamente dominante. Infatti, prosegue Ricoeur, le utopie hanno diversi contenuti (conservatori, progressisti, etc.), ma sono tutte accomunate dalla medesima funzione: indicano un non-luogo. L'assenza di un luogo preciso non è necessariamente un aspetto negativo, perché consente di farci reimmaginare la nostra società, di andare oltre il dato per scontato, di adottare "uno sguardo straniero". In questo consiste la "extra-territorialità" dell'utopia.

Ricoeur riprende il concetto husserliano di variazione immaginativa e l'adatta alla sua analisi: l'utopia ci consente di effettuare variazioni immaginative nei confronti della società, rivelando proprio la distanza tra la pretesa di legittimazione del gruppo o classe dominante e la credenza offerta dal resto della popolazione. La consapevolezza di questa distanza favorisce uno sguardo appunto più distaccato, che evita l'adesione a una specifica oggettivazione della realtà. Il distacco alimenta la libertà degli esseri umani perché rende loro possibile guardare la società da un punto di vista nuovo rispetto a quello passivamente accettato per consuetudine.

L'utopia, pertanto, si pone come rappresentazione che può innovare l'ordine sociale attraverso la messa in questione di fatto del senso comune. Evidentemente Ricoeur ammette una relazione tra quest'ultimo e l'ideologia, confermando la possibilità di un dialogo della sua opera con quella gramsciana.

L'originalità di Ricoeur consiste nel cogliere la relazione tra il fenomeno ideologico e quello utopico secondo una prospettiva che rivela la poliedricità di entrambi (Parziale 2015). Infatti, come l'ideologia, anche l'utopia presenta una forma patologica, che si manifesta nella possibilità di instaurare una paradossale complicità con l'ideologia dominante: la funzione dell'utopia è patologica se diventa uno strumento del plusvalore politico estratto attraverso l'ideologia nella sua forma altrettanto patologica della mistificazione. Ciò avviene quando l'utopia si colloca nel perimetro ristretto della evasione e della fuga. Su questo punto sarebbe interessante comprendere quanto tale esito derivi direttamente dalla funzione utopica, e quanto invece sia indotta dalla stessa azione ideologica (Parziale 2022). In ogni caso, l'analisi ricoeuriana punta a superare non solo l'*impasse* paradossale della critica della ideologia, identificata da Mannheim (1929, 1952), ma anche la soluzione proposta da quest'ultimo, altrettanto problematica (tra gli altri, Ferrara 2018; Santambrogio 2018). Secondo Ricoeur l'impossibilità di procedere a uno smascheramento universale e socialmente incondizionato di una classe rispetto a un'altra non implica l'abbandono della critica della ideologia, bensì richiede la sua integrazione all'interno di un quadro teorico che faccia del fenomeno ideologico, così come di quello utopico, una componente ineliminabile della produzione culturale.

Ricapitolando, nel recuperare e integrare l'analisi marxiana della ideologia, Ricoeur volge lo sguardo a Husserl (le variazioni immaginative), a Weber (il ruolo della credenza nella legittimazione), e a un autore da questi influenzato, quale l'antropologo Clifford Geertz (1973), dal quale riprende non solo l'idea che la prassi sia intrinsecamente simbolica, ma anche che l'ideologia possa funzionare come fonte di mobilitazione collettiva.

Una delle principali lezioni dell'analisi ricoeuriana è che se la realtà sociale è sempre frutto di una rappresentazione, allora è impossibile per chiunque di noi uscire dall'oscillazione dialettica tra l'interpretazione ideologica e quella utopica. L'adesione all'ideologia dominante porta molti a presupporre la possibilità di porsi fuori da questa

dialettica: la sensazione di libertà è in questo caso puramente illusoria, anche perché costruita artatamente dalla funzione negativa dell'ideologia.

Ricoeur così ci mette in guardia: l'ideologia è subdola, molto spesso agisce senza che noi l'avvertiamo. L'ideologia non è però monolitica, perché, come l'utopia, si fonda sulla capacità degli esseri umani di immaginare, e quindi di costruire, l'ordine sociale senza necessariamente soccombere alle istituzioni da loro prodotte. Se l'utopia può contrastare l'assolutizzazione derivante dalla trasformazione del potere in dominio; l'ideologia può paradossalmente conferire identità collettive anche oppostive all'ordine istituzionale, per la difesa del quale essa stessa è originata.

L'analisi ricoeuriana ha rivestito un ruolo di primo piano nel fornire le coordinate teoriche di partenza dell'ottava edizione di *Magistri sine registro*, il seminario annuale di ermeneutica promosso dall'associazione Paideia e dal Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza.

Da questa edizione sono sorti gli interrogativi sociologici a cui hanno provato a rispondere i saggi contenuti nella presente sezione monografica di *Sociologie*.

Come il lettore potrà apprezzare, nonostante le differenze, i saggi proposti sono volti a mostrare la validità euristica dei concetti di ideologia e utopia nelle scienze sociali, nonostante il primo concetto sia stato oggetto di usura e il secondo abbia invece rivestito una posizione tuttosommato marginale, in particolari contesti come quello italiano.

Usura e marginalità sono state favorite dalla diffusione di una visione distante da quella proposta da Gianni Vattimo, che si richiama direttamente alla tradizione ermeneutica (Fornero, Restaino 2018). Se seguissimo Vattimo, potremmo concepire la postmodernità come un'epoca in cui la modernità non viene negata, ma si dispiega completamente. Ciò ci consentirebbe di comprendere un modo innovativo di guardare non solo all'ideologia, ma anche all'utopia.

Fino a poco tempo fa i due concetti erano stati a dir poco trascurati per via dell'affermazione di una specifica ideologia – quella neoliberista – egemone per quattro decenni, ma negli ultimi anni in crisi.

Infatti, l'egemonia del neoliberismo è stata così forte da aver prodotto un capovolgimento paradossale, portando i più – anche in ambito accademico – a giudicare “ideologica” (nel senso negativo attribuito a questo termine) l'analisi avviata da Marx. E di conseguenza ciò ha favorito l'indebolimento dello spirito critico che dovrebbe appartenere invece alle scienze sociali, a partire dalla sociologia (Crespi 1985 e 2015; Jedlowski 2007).

I saggi presentati in questa sezione provano a ritessere la trama della critica della ideologia di Marx, con l'intento di rinnovarla, rielaborarla o superarla, ma senza rinunciare all'analisi sociologica da essa presupposta. Questa operazione è stata resa possibile grazie al dialogo con la tradizione ermeneutica, che apre le frontiere anche a una fertile innovazione della sociologia interessata ai processi conoscitivi e culturali.

Il percorso analitico da noi presentato prende avvio con l'articolo di Peter Mayo, dedicato al riesame critico della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Non poteva che essere questo il punto di avvio della riflessione, come suggerito ancora una volta dall'analisi ricoeuriana.

Mayo evidenzia i meriti di Mannheim, a suo avviso antesignano degli studi intersezionali, oltre che prosecutore e innovatore della critica della ideologia di stampo marxiano. In particolare, Mayo rimarca l'utilità del concetto di *Weltanschauung*. Grazie a questo concetto è possibile esaminare l'ideologia come un processo insito nella costruzione della realtà sociale. Il nostro autore riconosce a Mannheim il merito di dimostrare che educazione e cultura non sono neutrali. È questo un presupposto rilevante per chi, come Mayo, si prefigge di realizzare una sociologia militante, interessata – cioè – a contrastare le ingiustizie sociali.

A questo proposito, però, l'autore ritiene che la sostituzione del relativismo culturale con il relazionismo sociologico proposto da Mannheim non sia del tutto convincente, per due ordini di motivi. Da un lato, la distinzione tra relazionismo e relativismo resta in parte opaca; dall'altro, ricondurre sempre – sulla scorta di Marx ed Engels (1932) – la struttura degli asserti alle circostanze sociali implica il mancato riconoscimento di una qualche forma di autonomia alla sfera culturale, attraverso la quale – parrebbe presupporre Mayo – è possibile comunque generare una progettualità politica. Infatti Mayo ritiene che, sebbene sia necessario tenere conto delle condizioni materiali da cui originano le disuguaglianze sociali, il connubio fra ricerca scientifica, riflessione filosofica e coinvolgimento attivo delle soggettività subalterne sia comunque centrale per innescare processi di trasformazione politica effettivi e duraturi. Per questo motivo, Mayo concorda con la critica rivolta spesso a Mannheim circa il ruolo “liberatore” degli intellettuali socialmente autonomi, sottolineando come i processi educativi e culturali dipendano dall'interazione di più attori. A questo proposito, Mayo propone di integrare la sociologia della conoscenza di Mannheim con la prospettiva educativa di Freire, a sua volta influenzato da Gramsci.

Rispetto alla critica di Mayo, va detto però che il relazionismo mannheimiano trae alimento da una particolare attenzione nei confronti del potere emancipatorio dei saperi disciplinari, ben messo in evidenza dalla tradizione di studi avviata da Bernstein (si veda, tra gli altri, Young 2008, 2013), per diversi anni titolare della cattedra dedicata proprio a Mannheim presso l'Istituto di Educazione di Londra. Infatti, la pianificazione democratica proposta da Mannheim come soluzione per contrastare il regime nazista imperante nell'Europa a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta poggiava sull'impiego delle scienze sociali e il coinvolgimento attivo degli intellettuali. Secondo Mannheim, la socializzazione delle nuove generazioni alla democrazia richiedeva, inoltre, un lavoro educativo con gli stessi adulti, come ci tiene a precisare Mayo (titolare della cattedra Unesco di educazione globale degli adulti). Quest'ultimo chiude il suo saggio sostenendo che il lavoro educativo a cui fa riferimento Mannheim presuppone anche il recupero della religione, ossia di quell'ambito simbolico così avversato dalla critica della ideologia di impronta marxiana.

Il contributo di Cipriani si sofferma proprio sul ruolo della religione, inserendola nella complessa struttura relazionale che tiene insieme ideologia e utopia. Avvalendosi della conoscenza approfondita sul tema, l'autore rinviene nella religione in via di secolarizzazione l'architrave per la formazione dell'utopia con lo sviluppo della modernità.

Anche in questo caso, l'analisi della religione come concezione del mondo riecheggia non solo il concetto mannheimiano di *Weltanschauung*, ma anche il più generale approccio gramsciano ai fenomeni culturali (Gramsci 1964; si veda anche Filippini

2012). Infatti, Cipriani fa riferimento, sebbene solo indirettamente, al legame mannheimiano tra conflitto sociale e produzione ideologica, quando asserisce che il duplice fondamentalismo, religioso e laico, non è utile a identificare soluzioni soddisfacenti in una società plurale come la nostra. Inoltre Cipriani evidenzia il nucleo valoriale comune alle religioni universali, occidentali e orientali; e questo tipo di analisi può essere possibile, solo se si ammette e indaga il legame concreto esistente tra visione religiosa e organizzazione sociale: si tratta di un aspetto che Gramsci rimarca almeno quanto Weber<sup>1</sup>.

L'articolo di Cipriani evidenzia, inoltre, le possibilità di diffusione del pensiero post-convenzionale (Habermas 1976), che travalica le culture originate in specifici contesti sociali. L'analisi fa riferimento ad Habermas ([1981] 1986) anche quando l'utopia è presentata come un prodotto della modernità che ha spinto la religione a secolarizzarsi. Infatti, secondo Cipriani, la religione secolarizzata ha aperto la strada a un agire comunicativo che può contrastare la chiusura ideologica. L'autore pare rinvenire nell'utopia il viatico attraverso il quale il potere ideologico può essere rielaborato in vista della costruzione di un altro mondo possibile.

Dalla celeberrima "Utopia" di Tommaso Moro parte l'articolo successivo, redatto da Jedlowski, che accoglie in pieno l'invito di Ricoeur a concepire il fenomeno utopico come prodotto dell'immaginazione sociale. L'articolo colloca l'utopia tra la finzione letteraria e le possibilità concrete di convivenza civile. L'analisi si concentra sulle narrazioni utopiche e distopiche. Tra queste narrazioni, un'attenzione particolare è dedicata alla fantascienza femminista e alla nascita della nozione di "utopie critiche". Con l'articolo di Jedlowski prende avvio la seconda parte della sezione monografica, incentrata sull'obiettivo di dimostrare come l'utopia si fondi sulla congiunzione fra realtà e possibilità.

Nel mettere in relazione il "possibile parallelo", l'eterocosmo attivato dalla lettura, in particolare, di un romanzo, con "il possibile futuro", Jedlowski asserisce che la finzione letteraria comunica con la realtà sociale fino a incrociarsi con essa. Infatti, l'estensione dell'esperienza umana permessa dalla lettura (Eco ci ricordava come chi ama leggere ha la fortuna di vivere più vite in parallelo) richiede la predisposizione all'immaginazione implicata dal pensiero utopico e dalla sua azione sulla realtà sociale.

In altre parole, i mondi possibili aperti dalle narrazioni letterarie non sono senza effetti nel mondo reale. Infatti, le esplorazioni immaginifiche offerte al lettore rappresentano risorse, inviti a rivedere il mondo e a modificarlo. Nella finzione letteraria è quindi insito l'agire utopico.

Secondo Jedlowski, dunque, la letteratura può affiancare il mondo reale fino a prefigurare la sua possibile trasformazione futura. Richiamandosi al concetto di "temporalizzazione dell'utopia" proposto da Koselleck, l'autore colloca nel Settecento il punto di sviluppo del pensiero utopico, che però attribuisce anche all'analisi marxiana, sebbene quest'ultima sia spesso considerata solo scientifica, oppure "ideologica" in senso dispregiativo.

L'analisi di Jedlowski consente di comprendere la continua oscillazione dell'utopia tra il momento della critica e della decostruzione sociale e quello successivo volto alla

---

<sup>1</sup> Si pensi all'analisi della questione cattolica rispetto alla politica e alla cultura italiana in Gramsci (1964).

reazione nei confronti dello *status quo*. Il secondo momento è però soggetto a deformarsi, per opera dell'ossessiva ricerca di legittimare una nuova forma di determinazione simbolica della realtà. È come se Jedlowski ci dicesse che l'utopia, inizialmente contrastata dall'ideologia, può essere fagocitata da quest'ultima: l'apparente successo della utopia potrebbe consistere nella sostituzione di una ideologia con un'altra<sup>2</sup>. Tuttavia, per Jedlowski una via di uscita c'è e viene identificata nelle utopie critiche, consistenti nell'elaborazione di un nuovo scenario sociale che faccia i conti con le contraddizioni e le asperità della storia.

L'articolo di Altobelli esamina le condizioni sociali di produzione e trasformazione dell'utopia dalla modernità ad oggi. L'autore imbastisce un dialogo con l'analisi ricoeuriana, ricorrendo a differenti autori, partendo da Louis Marin, studioso dal quale egli prende in prestito i concetti di “soglia”, “frontiera”, “orizzonte” e “bordo”, impiegati come metafore utili a rivelare la natura ambivalente dell'utopia. Secondo Altobelli la critica avanzata dall'utopia in diversi casi comporta paradossalmente la sua trasformazione in una distopia preguata di contenuti ideologici.

Alla stregua di Jedlowski e in parte di Santambrogio, il nostro autore individua diverse configurazioni assunte dall'utopia nel tempo: con la modernità l'utopia si presenta come immagine di una società ideale, collocata in genere su un'isola che, lontana dalle “terre conosciute”, ne rappresenta l'orizzonte. Per alcuni secoli l'utopia appare come una immagine risplendente, verso la quale conformare la società; ma più di recente rivela sempre più le contraddizioni derivanti dal costituire il confine tra il mondo reale e quello possibile.

Seguendo questo ragionamento, potremmo sostenere che l'utopia è stata corrosa dalle contraddizioni della realtà, al punto da deformarsi in distopia. Tale trasformazione viene esaminata da Altobelli attraverso la letteratura, oltretutto mediante l'analisi sociologica. Più nel dettaglio, Altobelli collega l'esperienza-limite in qualche modo espressa dalla rappresentazione utopica a una modalità di pensiero tipicamente moderna, che lega il suo destino al progresso tecnico-scientifico. Infatti, facendo riferimento anche alle riflessioni di Massimo Cacciari, l'autore giunge a collegare l'utopia a un progetto politico, tutto moderno, che si affida completamente allo sviluppo tecnologico, assumendosi anche i costi di un possibile passaggio da una società umana a una “post/trans-umana”. La fede nella scienza da parte di diversi studiosi, non solo del campo letterario-fantascientifico, ha comportato – secondo l'autore – il superamento della soglia tra l'utopia e l'ideologia (si veda anche Altobelli 2012). Oggi, il vero nemico della visione dell'essere umano espressa dalle scienze sociali non è più il tradizionalismo, ma “lo scientismo”: la fede cieca nell'innovazione consentita dalla scienza può portare a preconizzare un “salto di specie”, che mette in discussione anche la razionalità e l'espressività umana, almeno per come l'abbiamo finora conosciuta. Contro questo esito, Altobelli si appella nelle conclusioni alle risorse ermeneutiche che il pensiero critico può fornire allo studio del progresso tecnico e delle rappresentazioni ideologiche e utopiche da esso promosse.

In effetti, l'eventuale punto di non ritorno dal postumanesimo è contrastabile innanzitutto evitando di far corrispondere l'innovazione tecnologica a un processo inevitabile, cioè necessario e indipendente dalla cultura umana. E a questa coordinata

---

<sup>2</sup> Torna indirettamente e almeno in parte, il concetto manheimiano di “contro-ideologia”.

di fondo sembra fare affidamento anche l'analisi di Santambrogio, che recupera diversi filoni del pensiero sociologico, incluso quello "neo-" o "post-" marxiano, rintracciabile nelle ultime opere di Erik Olin Wright.

Leggendo questo articolo, il lettore potrebbe essere sollecitato a estendere il proprio impegno dalla riflessione teorica all'azione politica e all'impegno civile. In effetti lo stesso Santambrogio vede nell'utopia un progetto *in fieri*, che prevede continui aggiustamenti e in cui camminano di pari passo la prospettiva ideale e l'azione per realizzarla.

Come Altobelli, Santambrogio si interroga sulle condizioni sociali che hanno destato un rinnovato interesse per l'utopia, ripensandola in maniera differente rispetto al passato. L'autore nota infatti che nel corso del Novecento è cambiata la definizione di utopia: un tempo essa significava un modello di società perfetta; mentre oggi è concepita soprattutto come un percorso senza esiti definiti con precisione, come un "camminare domandando", per usare l'espressione del movimento zapatista negli anni Novanta. Sempre secondo Santambrogio, occorre trovare una sintesi fra il riferimento ad un modello perfetto di società, da un lato, e la concezione processuale, dall'altro. Questa sintesi potrebbe essere chiamata "utopia concreta" (Bloch ([1959] 1994, *passim*); ossia una utopia attuabile, sebbene non in modo "pre-codificato", aggiunge Santambrogio.

Beninteso, l'autore non propone una specifica utopia; piuttosto egli esamina il modo in cui il fenomeno utopico può rinnovarsi e realizzarsi nell'attuale contesto storico-sociale, evitando due rischi opposti: un'utopia effimera, oppure un'utopia che si capovolge in ideologia.

Secondo Santambrogio, nella "utopia concreta" trovano una mediazione concetti opposti: possibile e fattibile; decostruzione e ricostruzione; orientamento allo scopo e orientamento al valore.

Alcune tendenze oggi in atto sembrano confermare la presenza di "utopie concrete". Tra queste tendenze vogliamo segnalare la presenza di crescenti spazi di autonomia del "sociale" rispetto al sistema politico-economico (in linea con quanto già individuato in Ardigò 1980 e Habemas 1981), che a sua volta – però – reagisce ricorrendo all'azione ideologica nella sua forma più mistificante.

L'analisi di Santambrogio è il frutto di questo periodo in cui nuove forme di fermento sociale fanno capolino in un più generale quadro di crisi.

L'ultimo saggio rappresenta un invito a una sociologia aperta che, recuperando lo spirito critico potenzialmente insito nelle scienze sociali, possa contribuire a una riflessione collettiva di più ampia portata rispetto a quella accademica, fortemente limitata dalla burocratizzazione e dall'aziendalizzazione.

Per questo è necessario che la sociologia sia maggiormente presente nei luoghi del conflitto e del cambiamento sociale. A questo proposito autori come Freire (1968) prima e Burawoy (2007) poi possono rivelarsi utili.

Il percorso analitico di Santambrogio, così come quello degli altri saggi proposti in questa sezione, potrebbe aiutarci ad intraprendere il passaggio dalla sociologia del potere novecentesca alla sociologia del possibile del nuovo secolo. Questa idea è peraltro suggerita dalla recente produzione scientifica sull'utopia da parte di alcuni tra gli autori dei nostri saggi. Facendo riferimento limitatamente alla sociologia italiana, la sensazione è che gli studi pionieristici sull'utopia (ad esempio: Mongardini 1964;

Catarinussi 1974; Baldissera 1976; Nesti 1979) possano essere proseguiti e sviluppati oggi, gettando nuova luce sull'intricato rapporto che questo fenomeno intrattiene con quello ideologico.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Adorno T. W. (1950, a cura di), *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano, 1973.
- Altobelli D. (2012), *I sogni della biologia. Ideologia e utopia nelle scienze della vita del Novecento*, Cedam, Padova.
- Ardigò A. (1980), *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna.
- Baldissera A. (1976), *Utopia*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Il dizionario di politica*, Utet, Torino: 1073-1080.
- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 3 vol., 1994.
- Burawoy, M. (2007), *Per la sociologia pubblica*, in "Sociologica", 1: 1-46.
- Caterinussi B. (1974), *Le dimensioni dell'utopia*, in "Rivista di sociologia", 3: 89-110.
- Crespi F. (1985), *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Crespi F. (2013), *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Crespi F. (2015), *Critica, vocazione della sociologia*, in "Comunicazionepuntodoc", 12: 17-24.
- Crespi F. (2017), *Aprire la sociologia alla dimensione esistenziale*, in Santambrogio A. (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, Orthotes, Napoli-Salerno: 17-35.
- Dilthey W. (1900), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Marietti, Genova, 1986.
- Ferrara, A. (2018), *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59 (3): 515-536.
- Filippini M. (2012), *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, in "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 24(47): 89-106.
- Fornero G., Restaino F. (2018), *Dal Postmoderno all'Intelligenza Artificiale*, Volume 10 della raccolta curata da Abbagnano N., Fornero G., Rossi P., *Filosofia. Storia Parole Temi*, Edizione de il Corriere della Sera, Milano.
- Freire, P. (1968), *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2018.
- Gadamer H.-G. (1960), *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1983.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.
- Gramsci A. (1964), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, cur. V. Gerratana, 4 Vol., Einaudi, Torino.
- Habermas J. (1976), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, a cura di F. Cerutti, ETAS, Milano, 1979.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
- Heidegger M. (1924), *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano, 2008.
- Heidegger M (1927), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.
- Husserl E. (1929/1931), *Meditazioni cartesiane*, Armando Editore, Roma, 1999.
- Jedlowski P. (2007), *Il mondo in questione*, Carocci, Roma.
- Mannheim K. (1929), *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1968.
- Mannheim K. (1952), *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Marx K. (1843), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma, 1983.

- Marx K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici*, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- Marx K. (1867), *Il capitale*, libro primo, Editori Riuniti, Roma, 1970.
- Marx K., Engels F. (1845/1932), *L'Ideologia Tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2018.
- Mongardini C. (1964), *L'utopia dal punto di vista sociologico*, in "Cultura e scuola", 11: 196-203.
- Montesperelli P. (2014), *Comunicare e interpretare. Introduzione all'ermeneutica per la ricerca sociale*, Egea, Milano.
- Nesti A. (1979), *Utopia e società. Per una sociologia dell'utopia*, Editrice IANUA, Roma.
- Nietzsche F. (1873), *Verità e menzogna*, Rizzoli, Milano, 2009.
- Paci E. (1963), *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, in "Aut-Aut", 73: 10-21.
- Parziale F. (2015), *Il contributo sociologico di Paul Ricoeur*, in "Sociologia", 2, XLIX: 55-69.
- Parziale F. (2022), *Potere, conflitto e dimensione simbolica: per una "sociologia del possibile"*, in Marini R. (a cura di), *Società, potere e influenza*, Edizioni Altravista, Broni (PV): 89-113.
- Ricoeur P. (1969), *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano, 1977.
- Ricoeur P. (1986), *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Jaka Book, Milano, 1994.
- Ricoeur P. (1998), *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaka Book, Milano.
- Santambrogio A. (2018), *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59 (3): 427-456.
- Schleiermacher F. (1805-1838), *Ermeneutica*, Bompiani, Milano, 2000.
- Thompson J. B. (1987), *Linguaggio e ideologia*, in F. Crespi (a cura di), *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano: 11-32.
- Young M. (2008), *From constructivism to realism in the sociology of the curriculum*, in "Review of research in education", 32 (1): 1-28.
- Young M. (2013), *Overcoming the crisis in curriculum theory: A knowledge-based approach*, in "Journal of curriculum studies", 45 (2): 101-118.



# Analisi della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Problematiche e opportunità per una sociologia dell'educazione critica

Peter Mayo

*Karl Mannheim's work in the area of Sociology of Knowledge is generally considered to be his greatest contribution to sociological research. In his writings on the subject, the Hungarian theorist posits that a sociology of knowledge is possible and that there exists a relationship between forms of knowledge and social structure.*

*The article examines this work, highlighting how relevant this perspective is for those interested in studying cultural and educational processes according to critical perspective. Indeed, the concept of ideology can be useful in highlighting how education and culture are not neutral but linked to power dynamics, a first step for those who wish to propose a sociology that supports the fight against social injustice.*

## *Introduzione*

Karl Mannheim è per molti versi il fondatore della sociologia della conoscenza. Nei suoi scritti sull'argomento, il teorico ungherese sostiene che è possibile una sociologia della conoscenza e che esiste una relazione tra le forme di conoscenza e la struttura sociale. La sua tesi principale a questo proposito è che le idee relative alle definizioni della realtà sociale sono determinate esistenzialmente.

In questo articolo cercherò di fornire un'esposizione delle idee di Mannheim sulla determinazione esistenziale della conoscenza, tenendo conto de:

- (a) le varie scuole di pensiero e i fattori sociali che hanno influenzato il suo pensiero;
- (b) la sua interpretazione del concetto di ideologia;
- (c) il modo in cui ha cercato di affrontare questioni pertinenti come la validità o meno della conoscenza determinata esistenzialmente;
- (d) i suoi tentativi di evitare che la sua teoria scadesse nel nichilismo relativista e le varie critiche mosse alla sua teoria;
- (e) le varie critiche mosse al suo lavoro sulla sociologia della conoscenza.

La mia analisi di Karl Mannheim è limitata alle questioni sopra elencate. Il fine ultimo di questo saggio è evidenziare i meriti dell'opera di Mannheim su questo tema così rilevante per chi intende analizzare i processi culturali ed educativi da una prospettiva critica. Il concetto di ideologia può infatti essere utile a evidenziare come l'educazione e la cultura non siano neutrali ma collegate alle dinamiche di potere, un primo passo per chi intende proporre una sociologia che supporti il contrasto alle ingiustizie sociali.

### *1. Il contesto sociale e le diverse influenze filosofiche*

Mannheim fu attivo come scrittore nell'esplorare il rapporto tra conoscenza ed esistenza in un periodo in cui l'Europa centrale era ancora provata dagli effetti della Prima guerra mondiale.

La “Generazione del fronte” della Prima guerra mondiale fu sconvolta non tanto dalla violenza e dalle perdite umane ed economiche, quanto dal fatto che la “realtà” si era rivelata in una luce diversa e terribile:

«Ciò che tutti avevano considerato la realtà stessa si rivelava ora come un'illusione. Si sentiva la necessità di un completo riorientamento, di un riesame di tutte le idee tradizionali sulla realtà, di tutti i valori, di tutti i principi... Non si viveva più nella vergognosa situazione di prendere l'irreale per il reale, di fidarsi di autorità e valori illusori» (Kecskemeti 1968, 2).

La preoccupazione principale sembrava essere quella di infrangere l'illusione. Le idee tradizionali dovevano essere riesaminate. Preoccupazioni simili compaiono nell'opera di Mannheim sulla sociologia della conoscenza e in altri suoi scritti relativi allo stesso argomento. L'opera di Mannheim affronta questioni come il relativismo della verità, un tema ampiamente discusso in Germania all'inizio del XX secolo. A questo proposito, il suo lavoro si poneva in netto contrasto con quello della scuola fenomenologica, che si era identificata con la teoria dei valori assoluti, oggettivi, in contrapposizione a quelli relativi, soggettivi.

Max Scheler è stato il principale sostenitore della teoria oggettivista del valore e tuttavia, in modo del tutto sorprendente, è stato probabilmente il primo teorico sociale a utilizzare il termine “sociologia della conoscenza” (Kecskemeti 1968, 8), collocandolo nel solco di una campagna strategica contro il positivismo, in cui intendeva dimostrare che, nonostante la sua preminenza, la scienza non è una forma superiore di conoscenza, con una validità maggiore rispetto, ad esempio, alla religione o alla metafisica (Kecskemeti 1968, 16). Secondo Scheler, la scienza assume maggiore importanza solo nelle società borghesi e capitaliste, società dedite al controllo e alla manipolazione delle cose, mentre quelle che promuovono altri valori genererebbero, secondo Scheler, altri tipi di conoscenza (Kecskemeti 1968, 16-17).

Mannheim considerava Scheler un pensatore "conservatore" che, tuttavia, riconosceva che la mente dipendeva da fattori materiali. A differenza dei positivisti, che Scheler attaccava, nel saggio “Sull'interpretazione della Weltanschauung” (1923) Mannheim sostenne che i metodi impiegati nelle scienze naturali non potevano essere applicati in relazione alle scienze sociali e ad altri oggetti culturali (Larrain 1979, 101).

Secondo il pensiero di Mannheim, quando si analizza la vita sociale, è necessario un tipo specifico di comprensione (“verstehen”), «poiché l'oggetto della conoscenza coinvolge in parte il soggetto» (Larrain 1979, 100). Nella visione di Mannheim, quindi, si distingue tra “Geisteswissenschaften” e “Naturwissenschaften”. Ciò è molto in linea con la tradizione storicista che Mannheim osserva (Larrain 1979, 103)<sup>1</sup>. Mannheim sembra arrivare ad affermare che le scienze naturali dovrebbero essere escluse dalla “determinazione diretta dei fattori sociali” (Larrain 1979, 103). D'altra parte, le conoscenze e le idee che sono determinate esistenzialmente, e che includono questioni

---

<sup>1</sup>Il pensiero di Mannheim è fortemente influenzato dal principio storicista, proposto da teorici come Wilhelm Dilthey ed Ernst Troeltsch, secondo cui ogni epoca può essere giudicata solo nei suoi stessi termini.

storiche, politiche e culturali, sono vincolate a una collocazione all'interno dell'assetto sociale e del processo storico (Mannheim 1929 [1936], 3).

Mannheim afferma che gli oggetti e i fenomeni culturali possono essere trattati in due modi: possono essere compresi sia dall'interno, in modo da rivelare i loro significati immanenti, sia dall'esterno, cioè possono essere visti come un riflesso del processo sociale in cui è coinvolto il loro produttore; quest'ultimo è il metodo della sociologia della conoscenza. Il punto di vista di Mannheim, quindi, è «che tutti i pensieri nelle scienze umane e sociali sono determinati nella forma e nel contenuto da fattori non teorici» (Remmling 1975, 9).

Ciò è molto in accordo con i principi dello storicismo, che incorporava il relativismo storico e sottolineava che si può comprendere ogni pensiero umano secondo i termini del loro contesto culturale (Kecskemeti 1968, 84).

L'influenza del pensiero marxiano è troppo evidente per passare inosservata. La nozione di condizionamento sociale o di determinazione sociale del pensiero è stata espressa da Marx in opere come "L'ideologia tedesca", in cui afferma che le idee dominanti in ogni epoca sono le idee della classe dominante (Marx, Engels 1932 [1978], 172). Come sostiene Remmling, «è stato Marx il primo a interpretare le idee come meri riflessi della posizione di un individuo nel "processo di produzione", della sua posizione di classe» (Remmling 1975, 56). Anche se qui vale quanto indicato nella lettera di Engels a Joseph Bloch: le condizioni economiche influiscono sulla cultura solo "in ultima istanza".

Quest'affermazione chiarisce come l'analisi marxiana intenda la relazione tra la "base" e la "sovvrastuttura", ossia – per dirla in inglese – *the base-superstructure metaphor*: come indicato da Marx ne "Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte", le persone fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze nelle quali si ritrovano a vivere (cfr. Marx, Engels 1932).

Sia Marx che gli esponenti dello storicismo hanno cercato di stabilire una forte relazione tra le idee e le strutture sociali all'interno delle quali si trovano i produttori di tali idee. Si tratta della classica relazione sociologica fra soggettività (*agency*) e struttura. In questo senso, la questione del relativismo diventa rilevante per qualsiasi considerazione sulla loro discussione del rapporto tra conoscenza e società. Come già indicato, lo stesso vale per qualsiasi discussione sul lavoro di Mannheim sulla sociologia della conoscenza. Mannheim afferma che il pensiero è un "pensiero di gruppo" in quanto radicato nell'"azione di gruppo" (Ditterberner 1979, 13):

«la conoscenza è fin dall'inizio uno sforzo cooperativo della vita di gruppo, in cui ognuno dispiega la sua conoscenza nel quadro di un destino comune, di un'attività comune e del superamento di difficoltà comuni (in cui, tuttavia, ciascuno ha una parte diversa)» (Mannheim 1929 [1936], 29).

Per Mannheim, le idee sono molto legate al "gruppo" a cui appartiene chi le propone. A questo proposito, non si può trascurare la nozione di Marx secondo cui le idee sono relative alla classe sociale di coloro che le sposano. Per Marx, quindi, la classe era il principale determinante della conoscenza. Per Mannheim, tuttavia, la gamma di "gruppi" che determinavano la conoscenza era molto più ampia e comprendeva non solo la classe sociale, ma anche i gruppi di status (come Max Weber per altro), le categorie professionali e le generazioni. A queste ultime Mannheim attribuiva grande importanza: per il nostro studioso, i giovani forniscono idee volte a "cambiare il mondo

circostante della natura e della società” o a “mantenerlo in una data condizione”, a seconda “del carattere e della posizione dei gruppi a cui appartengono” (Mannheim 1929 [1936] 4, cfr. Seidman 1983, 302).

## 2. Il concetto di ideologia

Un aspetto dell'opera di Mannheim che ha inevitabilmente invitato a fare confronti con quella di Karl Marx è la sua trattazione del concetto di ideologia. Nella teoria marxiana, il concetto assume grande importanza e si riferisce a “una logica di classe”.

Nella teoria marxiana, il concetto di ideologia assume una grande importanza e si riferisce a «una logica di classe di idee presunte universali che in realtà mascherano interessi di classe» (Ditterberner 1979, 1). Questo concetto è ampiamente utilizzato nell'opera di Marx come "illusione", “falsa coscienza”, o, come dice Raymond Williams, "una versione capovolta della realtà".

Mannheim, da parte sua, distingue tra quella che chiama una concezione "particolare" e una "totale" dell'ideologia. La prima si riferisce «solo a specifiche asserzioni che possono essere considerate dissimulazioni, falsificazioni o menzogne senza attaccare l'integrità della struttura mentale totale del soggetto che le afferma» (Mannheim 1929 [1936], 266). In quanto tale, la concezione particolare dell'ideologia si limita solo al contenuto dell'affermazione di un avversario e indica che solo una parte della sua argomentazione è “ideologica”, mentre la concezione totale dell'ideologia mette in discussione l'intera “Weltanschauung” (visione del mondo) di un avversario (Ditterberner 1979, 15-16). L'ideologia totale si riferisce «a un fenomeno che rivela la preoccupazione per le caratteristiche e la composizione della struttura totale della mente di un'epoca o di un gruppo sociale» (Larrain 1979, 108).

La concezione totale opera a livello sociologico, mentre la concezione particolare opera a livello psicologico; la concezione totale dell'ideologia presuppone che vi sia una corrispondenza tra un particolare punto di vista o prospettiva e una determinata collocazione sociale (Ditterberner, 1979: 16), cioè – per dirla in un inglese postmoderno – un “discursive location” specifico. Ditterberner (1979) considera la nozione di concezione totale dell'ideologia di Mannheim affine alla nozione di falsa coscienza di Marx, ma con una differenza. Nella teoria marxiana, il pensiero ideologico e quindi “falso” era tipico dei non marxisti. Sarebbe così una mistificazione della realtà. I marxisti ritenevano le loro idee vere e non ideologiche in quanto espressione di una classe che rivendica l'alto livello morale (*moral highground*, in inglese) e in quanto prive di interessi privilegiati da salvaguardare. Mannheim sosteneva che tutte le idee sono ideologiche, comprese quelle espresse da Marx. Il pensiero ideologico è la caratteristica di tutti (Ditterberner 1979, 12). Pertanto, la nozione di Mannheim del concetto totale di ideologia è depurata dalla nozione di verità di Marx e quindi priva della connotazione negativa associata alla falsa coscienza. A differenza della concezione particolare dell'ideologia, che è associata alla “falsità” (Mannheim 1929 [1936], 265), la concezione totale è priva di ogni "intento morale e di denuncia" (Mannheim 1929 [1936], 266). La verità assoluta e la falsificazione sono valori che non si applicano alla concezione totale dell'ideologia di Mannheim.

Il sociologo ungherese considera la conoscenza «un oggetto di ricerca che porta a porsi la questione di quando e dove le strutture sociali vengono ad esprimersi nella struttura

delle asserzioni, e in che senso le prime determinano concretamente le seconde» (Mannheim 1929 [1936], 266).

Poiché le strutture sociali determinano la struttura delle asserzioni, allora il pensiero viene inevitabilmente considerato come prospettivista. Lo stesso oggetto è visto in modo diverso da persone diverse, a seconda della loro collocazione nel tempo storico e spazio strutturale:

«La prospettiva .... è qualcosa di più di una determinazione meramente formale del pensiero. Si riferisce anche a elementi qualitativi nella struttura del pensiero, elementi che devono necessariamente essere trascurati da una logica puramente formale. Sono proprio questi fattori che sono responsabili del fatto che due persone, anche se applicano le stesse regole logico-formali, ad esempio la legge di contraddizione o la formula del sillogismo, in modo identico, possono giudicare lo stesso oggetto in modo molto diverso» (Mannheim 1929 [1936], 272).

In quanto tale, il pensiero umano è radicato situazionalmente. Inevitabilmente, questa concezione ha esposto Mannheim a una marea di critiche sulla base del fatto che la sua teoria è connotata da nichilismo relativista. È noto che lui stesso abbia concluso, a un certo punto, che poiché tutto il pensiero è di natura “ideologica”, allora “tutto il pensiero è falso” (cfr. la critica di Otto Dahlke in *Contemporary Social Theory*, citata in Kecskemeti 1968, 28).

Mannheim ha cercato di sfuggire a tali critiche in vari modi. In *Ideologia e Utopia*, Mannheim afferma che il pensiero prospettivista non è necessariamente non valido, «ma potrebbe semplicemente rappresentare una visione parziale» (Mannheim 1929 [1936], 284). Dopotutto, il nostro autore aveva affermato che, a volte, gruppi particolari possono disporre di maggiori mezzi per comprendere un fenomeno sociale rispetto ad altri gruppi, ma nessun gruppo può disporre di mezzi completi. La verità parziale rimane una possibilità in una situazione in cui il pensiero è prospettivista. Tuttavia, il raggiungimento della verità assoluta rimane fuori questione.

Mannheim chiama questa versione della sua teoria “relazionismo”, il termine che usò per contrastare quello di “relativismo” che «nega la validità di qualsiasi norma e dell'esistenza dell'ordine in questo mondo» (Mannheim 1929 [1936], 283). Mannheim insiste sul fatto che «le analisi caratteristiche della sociologia della conoscenza non sono affatto irrilevanti» per la determinazione della verità (Mannheim 1929 [1936], 285). Mannheim afferma che «l'interpretazione sociologica non si limita a postulare una relazione tra l'oggetto culturale e il mondo sociale, ma rappresenta un tentativo di «particolarizzarne la portata e l'estensione della sua validità» (Mannheim 1929 [1936], 284). In virtù della particolarizzazione, «il relazionismo “limita” la pretesa di verità», stabilendo la misura in cui la conoscenza è valida (Larrain 1979, 107).

Mannheim si è dato molto da fare per tenersi alla larga dal relativismo. Per questo afferma che il relazionismo «significa semplicemente che tutti gli elementi di significato in una data situazione si riferiscono l'uno all'altro e derivano il loro significato da questa reciproca interrelazione in un dato quadro di pensiero» (Mannheim 1929 [1936], 86).

Mannheim sostiene che il “relazionismo dinamico” da lui sostenuto è l'unico mezzo attraverso il quale si può sintetizzare la molteplicità di ideologie concorrenti, ciascuna delle quali è esistenzialmente determinata (Ditterbemer 1979, 18). In “*Competition as a Cultural Phenomenon*”, Mannheim sostiene che la sintesi può emergere da una

situazione di polarizzazione (Kecskemeti 1968, 25). I punti di vista contrastanti verrebbero assimilati fino a quando non emergerebbe una concezione relativamente totale della realtà (Ditterbemer 1979, 18). Mannheim afferma che la sociologia della conoscenza può portare a una tale sintesi.

Kettler, Meja e Stehr (1984) sottolineano che, secondo Mannheim, l'indagine sulla genesi sociale, se condotta in modo completo, porta a una sintesi di elementi validi nelle ideologie, ricollocandoli allo scopo non di falsificare le ideologie come strutture cognitive errate, ma di esaminarle all'interno di una nuova prospettiva.

Secondo Mannheim, le persone che si trovano nella posizione ideale per realizzare questa "sintesi" sono quelle che appartengono allo "strato senza classi" della "intelligenza fluttuante" o "socialmente distaccata" (*freishwebende intelligenz*), termine che ha preso in prestito da Alfred Weber. Mannheim crede che gli intellettuali "senza legami" abbiano due opzioni a loro disposizione per uscire dalla loro situazione senza classi. Possono scegliere di diventare ciò che Gramsci indica come "intellettuali organici", in quanto si possono legare a una particolare classe; oppure possono scegliere di sviluppare le competenze che la loro condizione sociale favorisce (Mannheim 1929 [1936]). Se scelgono quest'ultima strada, gli intellettuali sono capaci di produrre nuova conoscenza, che permette loro di indagare la realtà sociale da una prospettiva più ampia.

Mannheim crede che una tale scelta sia possibile in quanto, sebbene gli intellettuali abbiano legami di classe e provengano da background sociali molto diversi, queste differenze diventano subordinate a quel particolare fattore che li unisce, cioè l'istruzione:

«È ... caratteristica peculiare di questa nuova base associativa che conserva la molteplicità degli elementi componenti in tutta la loro varietà creando un mezzo omogeneo all'interno del quale le parti in conflitto possono misurare la loro forza ... Questo patrimonio educativo acquisito lo sottopone (l'uomo istruito) alle opposte tendenze della realtà sociale» (Mannheim 1929 [1936], 155-156).

È da questa posizione che la persona istruita, l'intellettuale "libero", può impegnarsi in una sorta di "sintesi" che porta a una concezione totale della realtà. E la sociologia della conoscenza è considerata da Mannheim di cruciale importanza per gli intellettuali nello svolgimento di questo compito (Kettler *et al.* 1984, 6). La fede di Mannheim in una "avanguardia" di intellettuali è riaffermata nei suoi successivi scritti britannici sulla sociologia della ricostruzione pianificata. In questi scritti Mannheim parla di una élite scientifica scelta di pianificatori sociali, leader morali e sociologi con un nuovo orientamento (Mannheim 1950, 95-96). Per quanto riguarda i suoi scritti di sociologia della conoscenza, le speranze che Mannheim ripone in uno strato di intellettuali senza classi lo lasciano comunque esposto a una molteplicità di critiche. La maggior parte dei suoi critici considera poco convincenti e di scarso successo i suoi tentativi di evitare di cadere nel relativismo nichilista (Mannheim 1929 [1936], 256).

Mannheim ha però tentato di individuare i mezzi per affrontare il problema della validità della conoscenza scientifica. Le nozioni di "adattamento pragmatico" e ciò che egli chiama "la ricerca della realtà" costituiscono per lui tali mezzi. Sarebbe sbagliato spiegare tali nozioni senza fare riferimento alla distinzione operata da Mannheim tra pensiero ideologico e pensiero utopico. Secondo Mannheim, sia l'ideologia che l'utopia distorcono la realtà in quanto le idee che comprendono non sono congruenti

con essa. La prima è vista da Mannheim come una sorta di distorsione che non tiene conto delle nuove realtà che caratterizzano una situazione (Larrain 1979, 114).

Le idee relative a realtà passate che, tuttavia, consentono ai loro sostenitori di mantenere i loro privilegi (ad esempio il conservatorismo) possono essere considerate ideologiche. La distorsione utopica, d'altra parte, trascende la realtà esistente ed è proiettata "oltre il presente" (Larrain 1979, 113); l'ideologia nasconde la realtà mentre l'utopia ne supera i limiti (Larrain 1979, 114). A mio avviso, l'utopia può avere il merito di metterci nelle condizioni di sognare un mondo diverso da quello presente, sebbene questo sogno sia radicato nelle nostre situazioni esistenziali e le trascende, come direbbe Paulo Freire (1968).

Secondo Mannheim, l'evitamento di queste distorsioni dovrebbe favorire una efficace "ricerca della realtà" (Larrain 1979, 14): «il pensiero non dovrebbe contenere né meno né più della realtà nel cui mezzo opera» (Mannheim, citato in Larrain 1979, 114). Questo è molto in linea con il principio che «ogni idea deve essere verificata dalla sua congruenza con la realtà» (Mannheim, citato in Ditterberner 1979, 17). L'implicazione di questa affermazione è che tale pensiero avrebbe una misura di validità in quanto sarebbe libero dal tipo di "distorsione" del condizionamento sociale.

### *3. Critica della sociologia della conoscenza di Mannheim*

La critica rivolta alla proposizione e alla formulazione di Mannheim del rapporto tra conoscenza ed esistenza è stata diffusa e varia. Robert K. Merton ha proposto un programma di sociologia della conoscenza, sebbene poi più incentrato sulla scienza.

Nel suo studio su "Puritanesimo, pietismo e scienza" (Ditterberner 1979, 35) Merton critica Mannheim sulla base del fatto che troppi tipi di pensiero sono raggruppati dal sociologo ungherese sotto la stessa categoria di sociologia della conoscenza. Merton non condivide il fatto che Mannheim applica le stesse considerazioni a "giudizi etici, estetici, politici, religiosi e scientifici" (Ditterberner 1979, 36). Una critica simile è quella di Speier secondo il quale le considerazioni che Mannheim fa si applicano al pensiero degli uomini d'azione, ma non possono essere applicate al pensiero filosofico che non può essere compreso solo in termini sociali (Ditterberner 1979, 32, Montesperelli, Parziale 2019).

Alcuni critici (come, ad esempio, proprio Speier) sostengono che vi è anche un'incoerenza nell'uso del termine "ideologia" da parte di Mannheim. Nella sua distinzione tra ideologia e utopia, Mannheim si riferisce alla prima come a un pensiero situazionalmente inadeguato. Altrove, si riferisce a tutto il pensiero esistenzialmente determinato come ideologia (Ditterberner 1979, 32). Un'altra incoerenza riguarda la questione della validità della conoscenza sociologica. Ad un certo punto, Mannheim afferma che tutto il pensiero è falso, mentre, altrove, nel tentativo di confondere i suoi critici che lo accusavano di virare verso il relativismo nichilista, Mannheim fornisce una versione modificata di questa affermazione postulando la possibilità per la conoscenza sociologica di raggiungere una validità, sebbene parziale. Merton fa anche riferimento a una fondamentale indecisione da parte di Mannheim riguardo alla specificazione "delle relazioni tra struttura sociale e conoscenza" (Merton 1957, 498). Nel relativo capitolo del libro di Merton sono elencati alcuni termini che indicano la natura del rapporto tra pensiero e struttura sociale. Tali incongruenze e indecisioni sono davvero evidenti. Tuttavia, possono essere scusati sulla base del fatto che

Mannheim si limitava a proporre un'area di indagine sociologica, le cui teorie necessitavano costantemente di riformulazione.

Più in generale, Mannheim è stato spesso criticato sulla base del fatto che il suo lavoro è contraddittorio. Come sostiene Otto Dahlke: «La nozione di relativismo o relazionismo, come sviluppata da Mannheim, è contraddittoria, poiché deve presupporre la propria assolutezza. La sociologia della conoscenza deve assumere la propria validità; se vuole avere un significato» (citato in Kecskemeti 1968, 28).

Questa critica è simile a quella di Von Sheling secondo il quale «il concetto tradizionale di verità era sia implicito sia negato: implicito per il pensiero di Mannheim, negato agli altri» (Ditterberner 1979, 22).

In altre parole, secondo queste critiche se la struttura totale della coscienza è inclusa nel concetto di ideologia, e poiché, di conseguenza, non può esserci altro pensiero che quello ideologico, allora anche il pensiero scientifico, e specialmente quello delle scienze sociali, non è valido ed è certamente privo di autorevolezza. Di conseguenza la validità “oggettiva” e imparziale del pensiero scientifico risulta distrutta.

Ciò sembra essere la conseguenza della formulazione di una teoria con forti connotazioni relativistiche. Dopotutto, lo stesso Mannheim ha riconosciuto che tutto il pensiero è ideologico, compreso il suo. In quanto tale, sembra che Mannheim abbia minato la validità della sua teoria. Seguendo i criteri propri di Mannheim, la verità espressa nella sua teoria può essere solo parzialmente valida, a meno che egli non si considerasse uno di quegli intellettuali “liberi” che aspirano a sviluppare una concezione totale della realtà.

Il concetto di “intelligenza socialmente distaccata” potrebbe in effetti essere stato il prodotto della sua situazione esistenziale di giovane intellettuale nella sua nativa Ungheria. A giudicare dalla letteratura sembra che l'esistenza di uno strato di intellettuali socialmente distaccati fosse effettivamente possibile in questo paese durante e dopo la Prima guerra mondiale. Coser, riprendendo David Kettler (1967) e Zoltan Horvath (1966), sostiene che Mannheim appartenesse a un «gruppo sempre più autocosciente di intellettuali di Budapest» (Coser 1977, 442), un'alta percentuale dei quali era di origine ebraica, proprio come Mannheim. Questi intellettuali ebrei erano «in gran parte uomini senza un fermo attaccamento a nessuno dei principali strati e classi della loro società. Erano consapevoli del loro isolamento e sfortunatamente o orgogliosamente consapevoli della loro marginalità» (Coser 1977, 442).

Anche per questo, chi scrive stenta a credere che un simile strato di intellettuali possa essere trovato nei circoli accademici della società occidentale di oggi. C'è un'ampia letteratura nella sociologia dell'educazione che dimostra come il sistema formale di istruzione nella società capitalista occidentale tenda a favorire la classe media, cioè la borghesia. Pertanto, è probabile che la maggior parte degli accademici e degli intellettuali, che normalmente occupano un posto di rilievo tra i beneficiari del sistema scolastico, provenga dalla classe media. Gli studi di sociologia dell'educazione mostrano questo vantaggio della classe media, si pensi al lavoro teorico ed empirico di marxisti come Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Cristian Baudelot e Roger Establet, o alle ricerche di non marxisti come Pierre Bourdieu o, ancora, a quanto evidenziato in Italia da Don Lorenzo Milani e dalla Scuola di Barbiana. Il discorso di Antonio Gramsci (1975) sugli intellettuali tradizionali, residui di una realtà socioeconomica superata, non rientra in questo tipo di analisi; al massimo può servire

a ripudiare l'argomento che gli intellettuali provengono da retroterra sociali diversi, a seguito del quale è probabile che l'ambiente accademico sia esposto a prospettive diverse. Va notato che quando Mannheim formulò questa teoria dell'Intelligenza, le università tedesche erano piene di intellettuali appartenenti a particolari classi sociali e ai loro interessi politici (Remmling 1975, 71). La maggioranza abbracciava punti di vista che erano un'amalgama di "conservatorismo reazionario e nazionalismo" (Remmling 1975, 71).

Inoltre, come osserva Larrain (1979, 116), la teoria della determinazione sociale della conoscenza appare "incompatibile" con quella dell'intelligenza socialmente distaccata. Appare incongruo che i produttori di quella stessa conoscenza esistenzialmente determinata siano socialmente distaccati: «Il fatto che ogni pensiero esistenzialmente determinato sia relativizzato a una situazione sociale è incoerente con la mancanza di attaccamento dei suoi autori» (Larrain 1979, 116).

Inoltre, la convinzione di Mannheim circa la capacità di una élite di intellettuali socialmente distaccati di arrivare a una concezione totale della realtà ha implicazioni per una teoria riguardante il modo in cui la conoscenza deve essere diffusa. A giudicare dal punto di vista di Mannheim, la conoscenza deve essere diffusa nel modo più tradizionale, dall'alto verso il basso. Può essere esistenzialmente determinata, ma è improbabile per Mannheim che la conoscenza emerga dalla base culturale dell'educando. Quel tipo di conoscenza può essere solo parziale, prospettivista. La conoscenza relativa a una concezione totale della realtà può derivare solo dall'alto, cioè da un'avanguardia di intellettuali "socialmente distaccati".

L'altro aspetto sul quale Mannheim cercò di venire a patti con il problema della verità riguarda la nozione di ricerca della realtà: «il pensiero non dovrebbe contenere né meno né più della realtà nel cui mezzo opera» (Mannheim, citato in Larrain 1979, 114). Ci si sente inclini a chiedersi se Mannheim consideri la "realtà" come un costrutto sociale. A giudicare dall'affermazione di Mannheim secondo cui il pensiero è esistenzialmente determinato, ci si aspetta che la realtà sia vista in modo diverso da persone diverse (Larrain, 1979: 114).

Lo stesso vale per la nozione di aggiustamento contenuta nella relativa affermazione che «Una teoria... è errata se in una situazione pratica utilizza concetti e categorie che, se presi sul serio, impedirebbero all'uomo di adattarsi in quella fase storica» (Merton, 1957, 503). Questo è ciò che viene generalmente indicato come la teoria dell'aggiustamento pragmatico. Come sottolinea Robert K. Merton, l'adattamento sociale è «un concetto normativo piuttosto che esistenziale» (Merton 1957, 503). E, inutile dirlo, il costrutto a cui ci si aspetta che l'individuo si adatti è la realtà che, di per sé, non costituisce alcun criterio per stabilire la verità. Inoltre, è probabile che i giudizi su quali idee abbiano contribuito all'aggiustamento in un dato periodo storico vengano formulati solo a posteriori; ad esempio, i giudizi sul pensiero di Dante o Shakespeare sono stati espressi secoli dopo seguendo una morale vicina più ai nostri tempi che a quelli in cui questi intellettuali vissero.

Un'altra critica mossa al lavoro di Mannheim sulla sociologia della conoscenza riguarda la sua separazione tra significato immanente e funzionale. Mannheim distingue tra idea e ideologia: la prima si riferisce a una proposizione intellettuale considerata dall'interno; l'altra si riferisce a un fenomeno simile ma considerata dall'esterno (Larrain 1979, 119). Secondo Larrain, questo contrasto favorisce un

dualismo epistemologico che separa il significato ideologico da quello intrinseco del pensiero. Larrain continua sostenendo che Mannheim sembra considerare valido solo il significato funzionale, rifiutando ogni considerazione di un significato immanente e quindi la sociologia della conoscenza da lui proposta appare incapace di criticare il contenuto di una teoria o di un pensiero poiché insiste solo sul suo rapporto con il contesto sociale.

Invece, a mio avviso, una teoria che serve a smascherare le contraddizioni sociali e che può essere nell'interesse di coloro che soffrono, a causa di tali contraddizioni, può avere una validità sia "immanente" che "funzionale". Pertanto, una teoria può essere giudicata "in sé" oltre che in relazione alla sua funzione sociale.

La teoria della sociologia della conoscenza è ampiamente considerata come una conseguenza dello storicismo, secondo il quale ogni epoca «può essere compresa solo nei suoi stessi termini» (Abercrombie *et al.* 1986, 10), cioè sulla base delle condizioni esistenziali prevalenti nel periodo storico in cui certi pensieri sono formulati. Questo sembra essere un principio sia dello storicismo che della sociologia della conoscenza. Secondo questa teoria, i prodotti culturali, comprese le opere letterarie, contengono idee che sono relative ai contesti storici, culturali e sociali in cui si producono e, in quanto tali, a giudicare dalle teorie di Mannheim, hanno solo una validità parziale e possono essere comprese solo seguendo un processo di "verstehen".

Tali teorie, tuttavia, non riescono a spiegare perché società storicamente lontane l'una dall'altra come l'Atene del V secolo a.C., l'Inghilterra elisabettiana e giacobina e la Russia del XIX secolo siano riuscite a produrre opere d'arte che sembrano trasmettere identiche intuizioni sulla condizione umana, nonostante queste opere siano il prodotto di culture completamente diverse e siano state scritte in lingue non imparentate. Si consideri, ad esempio, in *Measure for Measure*, opera di prosa di Shakespeare, l'episodio sulla molestia subita da Isabella: in quest'opera Angelo, il molestatore, afferma con spavalderia che nessuno crederà a qualsiasi accusa di Isabella. L'opera tocca temi che oggi sono sviluppati da movimenti come *Me too*. Oppure, si consideri il confronto tra l'Inghilterra e la Santa Sede nell'Europa teocentrica, di cui parla la poco conosciuta opera shakesperiana *King John* (Re Giovanni): i temi affrontati in quest'opera paiono avere affinità con quelli più contemporanei sollevati in occasione della Brexit. In altre parole, la teoria di Mannheim non coglie questo aspetto della produzione culturale, poiché collega le idee espresse dai vari scrittori solo al loro contesto sociale. E invece bisogna chiedersi se ci sia forse qualche cosa nella condizione umana che va oltre i limiti geografici, sociali e storici; oppure se, al contrario, questi collegamenti culturali siano il risultato della curiosità umana che costringe noi a trovare spunti nella narrativa, ad esempio, del mondo antico adattandoli al nostro contesto contemporaneo.

#### *Conclusioni e proposte*

Dopo aver delineato le critiche mosse alla proposta di sociologia della conoscenza da parte di Mannheim, posso concludere questo saggio riconoscendo che questa prospettiva ha gettato una luce importante sulla natura del rapporto tra conoscenza ed esistenza. Il lavoro di Mannheim è servito a mettere in discussione diversi presupposti che, per anni, erano stati formulati come verità assolute. Inoltre, basandosi sul lavoro di predecessori come Scheler, Mannheim ha indicato che le idee

storiche, culturali e sociali devono essere giudicate con criteri diversi da quelli applicati in relazione alle scienze naturali, sottolineando che tali idee sono condizionate dalla situazione sociale dei loro sostenitori. A questo proposito, Mannheim ha indicato una gamma delle fonti che determinano tale conoscenza più varia di quella identificata da Marx. Le fonti della conoscenza comprendono non solo la classe sociale, ma anche lo status e i gruppi professionali (a questo proposito, il concetto di differenziazione sociale di Mannheim è più vicino a quello weberiano che al modello marxiano). Oggi aggiungeremmo il genere, l'orientamento sessuale, la razza e l'etnia, la disabilità, la fede religiosa ed altro ancora.

Va detto che particolare importanza è stata attribuita da Mannheim all'età, e più precisamente alla generazione. Nel saggio sulle Generazioni (Mannheim 1952<sup>2</sup>) l'autore si occupa di questa particolare determinante della conoscenza. Mannheim afferma che la generazione non è un "gruppo concreto" in quanto non ha né una struttura organizzativa né un "carattere comunitario" (Kecskemeti 1968, 23), anche se movimenti come quelli degli anziani in Danimarca oggi suggeriscono il contrario. Tuttavia, la generazione di appartenenza influisce su alcuni aspetti del comportamento e pensiero di un individuo. I membri della stessa fascia di età, tuttavia, non avranno nulla in comune, a meno che non appartengano alla stessa cultura e società (Kecskemeti 1968, 23-24); inoltre, anche all'interno della stessa comunità storica, i membri della stessa generazione possono essere suddivisi in sottogruppi chiaramente definiti con orientamenti diversi basati su linee politiche o di classe (Kecskemeti 1968, 24). Mannheim chiama questi sottogruppi "unità di generazione". La conoscenza può quindi essere condizionata da un gioco di molteplici fattori culturali e sociali.

Pertanto, nella prospettiva di Mannheim si può intravedere anche una prima forma di analisi intersezionale.

Mannheim fu attivo in un periodo scosso da tremendi sconvolgimenti politici, la cui insicurezza si rifletteva in parte attraverso concetti come "nichilismo" e "relativismo", quest'ultimo così diffuso da far sentire la sua presenza anche nelle produzioni culturali dell'epoca (ad esempio le commedie di Luigi Pirandello). A suo merito, Mannheim si è dato molto da fare per discostare la sua teoria della sociologia della conoscenza dal relativismo. Il fatto che non abbia avuto molto successo nel raggiungere questo obiettivo non dovrebbe sminuire il suo merito nell'aver individuato la questione della verità e della validità come un'area di grande interesse per coloro che in seguito avrebbero tentato di sviluppare la sociologia della conoscenza.

Nell'evidenziare la dipendenza della conoscenza dai fattori sociali, Mannheim rende possibile comprendere quanto sia rilevante considerare i rapporti di potere tra classi sociali nella produzione di conoscenza e cultura.

Se si valorizza questo aspetto, allora la lezione di Mannheim può essere utile nel metterci in guardia dal considerare come il conflitto sociale si fondi anche sullo scontro tra interpretazioni del mondo, cioè esiste una dimensione culturale del conflitto sociale da non sottovalutare (Parziale 2020).

Per chi si occupa di sociologia dell'educazione questo aspetto sociale è rilevante e consente di comprendere come la scuola e più in generale la cultura ufficiale siano

---

<sup>2</sup> Il saggio fu pubblicato nel 1928 e poi inserito nella raccolta di saggi di sociologia della conoscenza, di cui è stata considerata la traduzione inglese del 1952 (si rimanda alla bibliografia).

esaminabili come campi in cui attori differenti confliggono (Bourdieu 1988; Brint 2006; Apple 2013).

Se ci si pone in questa prospettiva, allora si può sostenere che Mannheim non solo considera cultura ed educazione come prodotti collegati a specifici contesti storico-sociali, ma intravede la possibilità che esse siano declinate in modo da favorire l'emancipazione sociale.

Su questo punto, bisogna considerare che Mannheim attribuisce molta importanza all'educazione e all'intellettualismo altrove nei suoi scritti, in particolare in quelli relativi al suo periodo "britannico". Infatti, divenne nell'ottobre del 1945 professore di sociologia dell'educazione presso l'Institute of Education dell'Università di Londra, anche se per brevissimo tempo a causa della sua morte nel 1947. La cattedra in sociologia dell'educazione è ancora oggi a lui intitolata: *The Karl Mannheim Chair in Sociology of Education* ha avuto come titolari studiosi dello spessore di Basil Bernstein, Geoff Whitty, Stephen Ball e attualmente, dal 2016, Louise Archer.

Il nostro autore considera l'istruzione (compresa l'educazione degli adulti e dei genitori) e la religione come le pietre miliari del suo piano di ricostruzione sociale. È di particolare interesse il testo di Mannheim sul ruolo delle scienze sociali riguardante l'educazione degli adulti, pubblicato nell'allora rivista del *Tutors' Bulletin*, il bollettino nel quale scrivevano figure di rilievo come Raymond Williams e Richard Hoggart, allora docenti impegnati negli Extra-Mural Studies. Alcune copie si trovano nella collezione della TUC nella biblioteca della London Metropolitan University, presso il polo di Holloway Road, a Londra. Molte questioni di sociologia della conoscenza sono affrontate in quei fascicoli. Mannheim, come Williams e Hoggart, può essere considerato un sociologo ed educatore degli adulti orientato a una politica di ricostruzione sociale in sintonia con la politica dell'Unesco post-bellica e con quella di Aldo Capitini e i centri di orientazione sociale (COS).

Istruzione e religione sono ritenute necessarie per la società occidentale, all'epoca perseguitata dallo spettro del nazismo e pertanto priva – come ricorda T.S. Eliot (cfr. "The Wasteland"), suo grande amico, con William Temple – della sua fibra morale. Mannheim attribuiva al potere spirituale un ruolo importante come fonte di "integrazione" sociale (Mannheim 1950, 312-313); oggi si direbbe di "coesione sociale". Il bisogno di rigenerazione dell'Europa dell'epoca poteva essere soddisfatto da una educazione e cultura critica, anche se ritengo che da sola l'educazione non cambia niente, non è una "variabile indipendente". La dimensione educativa è indispensabile per contribuire a un più ampio cambiamento sociale, insieme ad altri fattori socioeconomici e politici che incidono sulla messa in discussione dello status quo. Il modo in cui realizzare questo tipo di educazione e cultura rappresenta una sfida per chi intende proporre una sociologia volta a contrastare le ingiustizie sociali.

La questione dell'intelligenza socialmente distaccata ha reso la prospettiva di Mannheim vulnerabile alle critiche; tuttavia, dati i disordini politici e sociali (e le visioni distopiche: si pensi alla lettura di Samuel Beckett, 1954) che caratterizzarono il periodo in cui Mannheim elaborò le sue idee, compresi gli ultimi anni inglesi, segnati dall'avvento del nazismo, appare abbastanza comprensibile il motivo delle speranze riposte negli intellettuali. Questi ultimi potrebbero essere sembrati a Mannheim l'unico scoglio di sanità mentale in un oceano di follia.

La follia era tale che forse sarebbe stato difficile ipotizzare, come farà invece successivamente Freire (1968), l'idea di una sintesi gramsciana tra gli aspetti migliori della cultura "alta" e di quella "popolare" grazie alla coscientizzazione dei subalterni, piuttosto che puntare sulla mera condizione privilegiata degli intellettuali in quanto tali.

*Riferimenti bibliografici*

- Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. (1986), *Dictionary of Sociology*, Penguin, Middlesex.
- Apple M.W. (2013), *Knowledge, power, and education: The selected works of Michael W. Apple*, Routledge, London and New York.
- Beckett S. (1954) *Waiting for Godot*, Grove Press, New York.
- Bourdieu P. (1984), *Homo academicus*, Stanford University Press, Redwood City, 1988.
- Brint S. (2006), *Schools and societies*. Stanford University Press, Redwood City.
- Coser L.A. (1977), *Masters of Sociological Thought*, Harcourt, New York.
- Ditterberner J. (1979), *The End of Ideology and American Social Thought: 1930-1960*, UMI Research Press, New York.
- Freire P. (1968), *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del Carcere* (IV volumi), Einaudi, Torino.
- Horvarth Z. (1966), *Die Jahrhundertwende in Ungarn*, Luchterhand, Neuwied und Berlin.
- Kecskemeti P. (1968), "Introduction" in Kecskemeti P. (eds.), *K. Mannheim, Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Kettler D. (1967), *Marxismus und Kultur*, Luchterhand, Neuwied und Berlin.
- Kettler D., Meja V., Stehr N. (1984), *Karl Mannheim*, Tavistock Pub, London and New York.
- Larrain J. (1979), *The Concept of ideology*, Hutchinson & Co., London.
- Mannheim K. (1929), *Ideology and Utopia* (1929), Harcourt, New York, 1936.
- Mannheim K. (1950), *Freedom, Power and Democratic Planning*, Oxford University Press, New York.
- Mannheim K. (1952), *The Problem of Generations*, In Mannheim K. (eds.), *Essays on the Sociology of Knowledge, Collected Works, Volume 5*, Routledge, New York: 276–322.
- Marx K., Engels F. (1932), *The Marx-Engels Reader*, W. W. Norton & Co, New York, 1978.
- Merton R.K. (1957), *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe.
- Montesperelli P., Parziale F. (2019), *Un triangolo può essere codardo? Il difficile confronto fra Bourdieu e Heidegger*, in "Sociologia", 1: 85-110.
- Parziale F. (2020), *L'universalismo incipiente. La dimensione culturale del conflitto sociale*, Mondadori, Milano.
- Remmling G.W. (1975), *The Sociology of Karl Mannheim*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Seidman S. (1983), *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.



# Religione, ideologia, utopia

Roberto Cipriani

*This contribution, after illustrating some of the specific contents of ideology and utopia, seeks to analyse the religious dimension present in the work of Thomas More, who, starting from the monotheistic conception, anticipates the contemporary situation of the pluralism of religions and their pervasive action, which reaches even areas far from their original centres of development. In Utopia, belief in a single god becomes the prevailing religious element, even though on the imaginary island other religions are active and tolerated, as is the hypothetical presence of atheist individuals.*

## *Introduzione*

L'intreccio fra i concetti di religione, ideologia ed utopia è strettissimo e quanto mai complesso, tanto da rendere arduo persino ogni tentativo di definizione dei tre concetti, che sono stati variamente declinati da diversi autori, senza però che si trovasse un accordo fra loro. Non resta dunque che affrontare la questione direttamente e *step by step* cercando gradualmente di rendere più agevole l'approccio.

### 1. *Valori e ideologie*

Appare evidente tutta la debolezza delle ideologie, negate a ogni soluzione dall'etica del discorso. Tale annotazione critica concerne sia la prospettiva religiosa che quella laica, entrambe impaniate nelle loro convinzioni di fondo. Il duplice fondamentalismo, religioso e laico, non si addice a un agire comunicativo, alla ricerca di soluzioni soddisfacenti per un numero adeguato di soggetti sociali. In tale prospettiva, non è da immaginare una soluzione immediata, da consacrare con il suggello del consenso esplicito della maggioranza. In realtà, una soluzione utile quasi a tutti può nascere anche come posizione minoritaria. L'importante è che non venga imposta con la forza della costrizione, con il ricatto giuridico, militare, affettivo o di altro tipo. Un traguardo raggiunto subito e agevolmente non promette bene per il futuro. Solo una prassi consolidata, divenuta tradizione, abitudine, ma rispettosa degli interessi degli attori sociali, riesce ad affermarsi come parametro di larga validità. In ogni caso il punto più delicato è il peso degli interessi individuali che divenuti di fatto una tradizione, un'abitudine ben radicata, difficilmente vengono accantonati in favore di una prospettiva sociale. Sembra che sia comunque indispensabile una regolamentazione delle istanze soggettive, affinché non ledano le aspettative della collettività.

Oggi si constata sempre più un progresso evidente del rispetto dei diritti dei singoli, che in qualche misura risultano separati dal contesto sociale e non si combinano facilmente con motivi solidaristici. Il ricorso all'idea di attore sociale è perciò un tentativo di collocare in un quadro più relazionale il singolo individuo, sottolineando il suo carattere di essere umano propenso alla socializzazione, alla condivisione, al

dialogo, al confronto, al discorso sui valori, non più in chiave utilitaristica, strumentale, funzionale.

Le dinamiche migratorie, di natura multiculturale, multireligiosa, multilinguistica, non fanno che accentuare il bisogno della ricerca di valori comuni, di principi etici coerenti e soddisfacenti, in grado di risolvere fraintendimenti e conflitti, lotte e contrasti. Appare utopico ipotizzare la definizione di valori morali accettati sempre e comunque da gruppi etnici diversi, da soggetti sociali appartenenti a fedi religiose differenziate, a visioni del mondo talora polarizzate lungo l'asse di ciò che è bene e di ciò che è male, senza alcuna possibilità di interlocuzione, mediazione, discussione, al fine di trovare soluzioni non confliggenti.

Pure la dimensione trascendente di una religione non è sempre in grado di far accettare regole e comportamenti consoni e comuni, accettabili da tutti. Ecco perché in tema di valori etici può giovare ancora una volta richiamarsi a Weber, ma accogliendone la proposta, in termini di etica della responsabilità, che tiene massimamente conto delle contingenze del momento e dell'urgenza del problema da risolvere, senza però danneggiare alcuno, se non in misura minore e comunque utile a lui stesso come a tutta la comunità. L'elemento da prendere in considerazione potrebbe essere per esempio la valutazione delle conseguenze di un atto, degli effetti di un certo tipo di azione. Da qui la problematicità delle scelte da effettuare sempre in bilico fra il bene massimo possibile per tutti, da una parte, e ciò che è davvero realizzabile, dall'altra.

## 2 *I valori religiosi*

Le cosiddette religioni universali, da quelle dette del libro (ebraismo, cristianesimo e islam) a quelle di matrice orientale (taoismo, confucianesimo, induismo, buddismo, scintoismo), presentano tutte dei contenuti valoriali, che ruotano attorno ad una specifica concezione del mondo, del significato dell'esistenza, del destino umano.

Un tentativo sommario di sincretismo incentrato sui valori potrebbe vedere forse più facilmente una certa convergenza fra la religione ebraica, quella cristiana e quella islamica, nonostante vari eventi della storia passata e contemporanea facciano escludere la praticabilità immediata di tale esperienza comune. Ma tentativi non sono mancati, anche in forma ufficiale ed organizzata. Né mancheranno, probabilmente, anche in futuro.

Nel campo delle religioni cinesi ed orientali si deve registrare qualche esperienza, che ha cercato di mettere insieme confucianesimo, buddismo e taoismo, come se si trattasse di una medesima religione, praticata soprattutto dai cinesi contemporanei.

Altrove, in Giappone, si va oltre: non solo si hanno culti e riferimenti valoriali che pertengono a più religioni asiatiche (soprattutto scintoismo e buddismo) ma che inglobano pure talune sortite in campo cristiano, dando luogo ad un misto di valori e pratiche spesso in alternanza fra loro, secondo i momenti del vissuto personale dei soggetti, delle loro famiglie e delle comunità di appartenenza. Non a caso nei primi decenni del secolo scorso si è avuto un tentativo concreto di unificare scintoismo, buddismo e cristianesimo.

Tra i contenuti valoriali più diffusi in ambito orientale è da segnalare senz'altro la venerazione per le passate generazioni, che si estrinseca in un vero e proprio culto per

gli antenati. Ne fa parte il valore massimo attribuito alla pietà filiale, che si allarga sino al rispetto dovuto ad ogni altro essere umano. In alcuni casi l'attenzione alle persone precede lo stesso amore verso la divinità, cosicché i grandi uomini, chiamati maestri, divengono sotto certi aspetti più importanti degli esseri divini.

Rispetto al carattere etico-sociale del confucianesimo il buddismo sviluppa ancor più il valore della spiritualità di vita. Ma va anche detto che con la proclamazione della repubblica in Cina, agli inizi del secolo scorso, comincia a diffondersi il sistema proposto da Sun Yat-Sen (1866-1925), che si fonda su tre nuovi valori: nazionalismo, democrazia e socialismo. Quest'ultimo assume poi un carattere meno idealistico e più militare con l'avvento del maoismo.

Induismo e buddismo, dal canto loro, continuano invece ad apparire più sensibili alla questione escatologica, in particolare al destino degli esseri viventi una volta giunti al termine del loro ciclo esistenziale. Infatti i valori centrali degli induisti e dei buddisti sono connessi alla dinamica della trasmigrazione delle anime, in virtù della quale vengono enfatizzati gli aspetti spiritualistici.

Nell'ambito dell'induismo, però, la divisione in caste produce vari contraccolpi, con tentativi di rigetto che si concretizzano nella nascita di una nuova religione, il sikhismo, ad opera di Nanak (1469-1539), già cinque secoli fa. Quasi coevo è il tentativo di Kabir (1398-1518) di superare il ritualismo e l'idolatria, propugnando la fusione di induismo ed islam, poi riproposta in chiave politica dall'imperatore indiano Akbar (1542-1605), musulmano. Alla fine è l'islam che riesce ad aver la meglio, anche per ragioni di natura militare imposte dal sovrano mogul Shah Jahan (1592-1666).

L'induismo torna in auge a seguito di una svolta ancor più spiritualista (derivante dal brahmanesimo), che crea le premesse per la predicazione del valore della bontà, sostenuto da Devendranath Tagore (1817-1905), padre del famoso poeta, a sua volta anch'egli punto di riferimento fondamentale per la cultura induista.

Ulteriori spinte verso l'unione fra religioni diverse si presentano di tanto in tanto: dapprima con Ram Mohan Roy (1772-1833), fautore di un induismo definito unitario e favorevole al riformismo britannico in India; poi con Keshab (1848-1884), che prova ad incorporare il cristianesimo nell'induismo unitario; più tardi con Ramakrishna (1836-1886), che auspica un sincretismo totale fra le religioni.

La vivacità delle dinamiche interne all'induismo è confermata altresì dall'esaltazione del valore di una vita vegetariana, predicata da Dayananda Sgravati (1825-1883), attivo anche negli Stati Uniti ed in Europa. Vi è infine Mahatma Gandhi (1869-1948) che predica i valori della non violenza, della resistenza passiva, della purezza e della verità. E più avanti si farà strada anche il valore della tolleranza religiosa.

Il buddismo, dal canto suo, ha insistito nel corso dei secoli sul valore dell'assenza del desiderio, connesso al controllo del proprio corpo ed al principio dell'auto-aiuto.

Non è estranea a questi filoni plurisecolari delle religioni orientali la nascita stessa della società teosofica, che si basa sia sul buddismo che sull'induismo.

Nel frattempo numerose letture filosofico-religiose costellano la storia dell'umanità: dall'arabo Averroè (1126-1198) all'ebreo Maimonide (1138-1204) ed al cristiano Tommaso d'Aquino (1225-1274). In campo letterario Chaucer (1343-1400) esalta i valori della vita comune dell'umanità e della fratellanza sociale nei suoi *Racconti di Canterbury*. Erasmo da Rotterdam (1466-1536) e Thomas More (1478-1535) parlano del valore della semplicità di vita. Rousseau (1712-1778) insiste sulla libertà del

pensiero. I filosofi Lessing (1729-1781) ed Herder (1744-1803) vedono le capacità di sviluppo dell'uomo in ogni genere di religione. Wordsworth (1770-1850) nota il carattere spirituale della vita in comune. Felix Adler (1851-1933) fonda la Società Etica di New York e Stanton Colt la Società Etica Inglese. Horace Bridges (1880-1955) poi ha a che fare con la Società Etica di Chicago. Tolstoj (1828-1910) e Kropotkin (1842-1921) propugnano i valori della giustizia sociale e della fratellanza umana. Rauschenbush (1861-1918) è da ricordare per il suo “vangelo sociale”, John Dewey (1859-1952) per *Una fede comune* e J. Middleton Murry (1889-1957) per il “socialismo religioso”. Anche Albert Einstein (1879-1955) è da menzionare per il suo rispetto dei valori insiti nella vita umana e nell’etica. Martin Buber (1878-1965) infine dà grande rilievo al valore della dimensione individuale. Poste tali premesse non giunge inattesa l’idea di realizzare, nella seconda metà del secolo scorso, il primo congresso internazionale sull’umanesimo e la cultura etica.

Hans Küng (1928-2021), che è riuscito a completare la pubblicazione della sua trilogia sulle tre religioni del libro (Küng 1993, 1997, 2005), evidenziandone i numerosi punti di contatto, ha ribadito altresì che c’è una base comune: non uccidere, non torturare, non violare; non rubare, non corrompere, non tradire; non mentire, non dare falsa testimonianza; non abusare sessualmente. Questi sono principi che si trovano in tutte le religioni. In generale i cattolici sono assolutamente d’accordo. Il problema sorge quando si incomincia ad identificare il rispetto per la vita con la condanna degli anticoncezionali, se si ha una posizione rigida sull’aborto, se si ha un atteggiamento discriminatorio verso l’omosessualità e se non si capiscono i problemi associati all’eutanasia.

E poi conclude che abbiamo bisogno di un fondamento morale. Ma questo non può essere il laicismo, né può essere il clericalismo, non può essere la restaurazione di un’Europa cristiana come la vedeva papa Wojtyła, e neanche può essere la restaurazione di uno Stato ateo come dopo la Rivoluzione francese. Abbiamo bisogno di un fondamento etico, ossia l’accettazione di norme etiche di base, sostenute da tutte le religioni importanti e dalle tradizioni filosofiche, che possono accettare anche i non credenti.

### 3. Oltre i valori religiosi

I valori religiosi per il loro essere innervati all’interno di un apparato necessariamente ideologico, inteso come insieme di idee fondanti e irrinunciabili, vengono spesso a fungere da veicoli per condanne, precetti, proibizioni. Questa loro caratteristica non impedisce tuttavia che possano rientrare in un novero di accettabilità sufficientemente condivisa. Talora capita che in nome di una religione confessata e praticata si intenda proporre il proprio orientamento di valore, chiedendone pure il riconoscimento giuridico a livello costituzionale, nella normativa corrente e nella regolamentazione dei culti, con estensioni sino a comprendere aspetti lontani da quelli peculiari di una credenza religiosa.

Specialmente a fronte di una conclamata crisi dei valori, si invoca talora il ripristino di quelli religiosi come soluzione vincente e rimedio ineludibile. Ma le conoscenze fornite dagli studi sociologici dicono chiaramente che nessun valore, religioso o laico (o secolare) che sia, è in grado da solo di soddisfare *in toto* quanto necessario per la convivenza sociale. Lo stesso dicasi per ogni insieme di valori religiosi appartenenti a

una specifica confessione religiosa. Il diritto, l'organizzazione statale e le procedure hanno una tale complessità che non può essere risolta da un solo quadro di riferimento valoriale. Va considerato principalmente il fatto che le situazioni evolvono, si presentano in modo imprevedibile, offrono articolazioni complicate e inestricabili. Informare una legislazione ad un gruppo di valori religiosi specifici e conformare ad essi tutto l'ambito dell'agire sociale non paiono opzioni adeguate ad affrontare le differenze insite nel sociale, per risolvere a monte ogni contrasto, per prevedere ogni sviluppo delle dinamiche democratiche, per prefigurare scelte politiche di ogni tipo. E peraltro i valori, religiosi o meno, non esauriscono la loro funzione e la loro influenza in un particolare ordinamento normativo. Essi vanno ben oltre e perciò comportano un riferimento più ampio, un fondamento più saldo, dato dagli stessi attori sociali, al di là di semplificazioni scontate e con un forte esercizio critico nei riguardi delle scelte da operare.

I valori non sembrano di fatto una ricetta applicabile a ogni evenienza. La loro messa in pratica richiede di solito un'accorta analisi della realtà sociale. Per di più i valori rappresentano un orientamento di massima e non riescono a sostituire l'azione riflessiva dell'individuo, privandolo completamente della sua libertà di azione. I valori, inoltre, più che una difesa appaiono come un viatico, un accompagnamento per agire nel mondo, con accortezza ma senza paure predeterminate. In pratica, i valori sembrano avere una certa somiglianza con le teorie scientifiche: sono di guida ma non tendono ad obbligare, lasciano certamente autonomia ma non a dismisura, usano la "trascendenza" non nel senso strettamente religioso bensì in chiave di superamento di una base esclusiva, immutabile, indefettibile. Insomma anche i valori mutano, si adattano, fanno i conti con la realtà sociale.

Non si tratta tuttavia di una sorta di relativismo diffuso da utilizzare ad ogni costo, quanto piuttosto di un approccio attento ed accurato, che in effetti si fa carico pure del pluralismo ma nel contempo risulta consapevole della relatività delle diverse posizioni esistenti e praticabili.

Si giunge dunque a postulare, da parte dell'attore sociale, non tanto una flessibilità dei valori quanto invece una loro debolezza di partenza perché destinati comunque a scontrarsi con i dati del reale sociale e con il loro divenire.

Non a caso anche la legge fondamentale di uno stato, la costituzione appunto, per quanto considerata "sacra", fondamentale, pure necessita di aggiornamenti, revisioni, anche in ragione della ricerca di valori *tendenzialmente* universali, cioè abbastanza consensuali in merito a quanto è ritenuto imprescindibile *al momento e per una comunità ben individuata*.

Per questo ogni tentativo di religione di stato, di patto fra religione e stato, mostra poi la corda perché gli individui sociali sono abbastanza abituati e propensi a rielaborare a livello personale quanto è codificato, dunque a fornirne una propria interpretazione e, soprattutto, un'applicazione misurata, critica e mirata. Le pattuizioni fra Chiese e amministrazioni pubbliche, se anche portano a risultati concreti, con vantaggi ed agevolazioni a favore delle organizzazioni religiose, però nel medesimo tempo costituiscono una remora per l'accettazione incondizionata da parte dei cittadini, che si riprendono i loro diritti individuali esercitandoli a prescindere dalla normativa concordata fra i vertici religiosi e quelli politici: la religione perde allora il suo carattere di contenitore di valori disponibili per tutti, viene percepita essenzialmente come

ideologia e come potere e viene appaiata a forme non partecipate aventi un carattere impositivo. Di conseguenza vengono giudicati meno credibili i suoi aneliti valoriali per il rispetto dei diritti umani e civili, per l'affermazione della libertà, per la lotta alla schiavitù e per il rifiuto di ogni totalitarismo.

Non è sempre possibile discernere nettamente i valori secolari (o laici) da quelli religiosi. Su alcuni valori religiosi c'è anche l'accordo di coloro che si dicono piuttosto laici nei loro orientamenti. E viceversa ci sono dei valori tipicamente secolari sui quali si manifesta pure il gradimento di soggetti che si ispirano a principi religiosi.

#### 4. *L'ideologia in Mannheim (1893-1947)*

Può un autore come Karl Mannheim (nato alla fine dell'Ottocento, morto due anni dopo la fine della seconda guerra mondiale e vissuto dunque in un arco di tempo che non giunge a toccare il secondo cinquantennio del secolo XX) essere ancora di qualche interesse nel nostro XXI secolo, cioè in una società che si suole definire ampiamente post-moderna?

È forse questo, fra gli altri, uno degli obiettivi di maggior rilievo: mostrare quanto sia attuale oggi ancor più che nel passato un sociologo che ha fondato la nuova sociologia della conoscenza (quella che adesso viene praticata universalmente), ha introdotto il fattore individuale nelle dispute sull'accertamento della verità, ha esaminato a fondo i problemi del consenso, ha esaltato il valore dell'utopia, ha indicato la strada modernissima della pianificazione, ha invitato a far leva sull'educazione e sui valori per una società migliore, rinviando ai contenuti degli insegnamenti giudeo-cristiani.

Appare quindi singolare il destino di questo ungherese di origine, tedesco prima e inglese poi per pratica di insegnamento universitario. Corrispondente di Lukács (1885-1971), molto apprezzato da Wirth (1897-1952) e Shils (1910-1995) che si sobbarcarono la traduzione (non facile) dal tedesco in inglese della sua *Ideologia e utopia*, avverso ad ogni forma di totalitarismo di destra (dopo aver vissuto l'esperienza della Germania di Weimar, nel 1933 lasciò la Germania nazista) o di sinistra (non si schierò mai a favore della dittatura del proletariato), ha avuto fortuna critica assai alterna. Per un po' di tempo è stato quasi dimenticato (l'*Encyclopedia Americana* lo ignora del tutto, lo stesso dicasi nel caso di vari manuali britannici di sociologia), poi è stato riscoperto non senza fraintendimenti e con qualche reazione negativa piuttosto vivace.

Valga per tutti il caso di Göran Terborn (1941-), studioso svedese molto attento al materialismo storico, al marxismo ed al ruolo della scienza. Proprio su quest'ultimo aspetto, com'è noto, Mannheim ha dato un apporto di rilievo. Ebbene, Terborn nel suo studio sui classici della sociologia (pubblicato anche in Italia, dall'editore Giulio Einaudi nel 1982 con il titolo *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, con presentazione di Luciano Gallino) si limita a pochissime citazioni in nota e, per esempio, non si cimenta in una critica diretta del sociologo ungherese e del suo saggio sullo storicismo pubblicato nel 1924, ma rimanda sbrigativamente ad Althusser (1918-1990), a proposito dell'entusiasmo di Mannheim per una sorta di storicismo integrale che connette pensiero e situazione contingente:

«Sostanzialmente, tutte le principali idee che vi presenta Mannheim sono state attaccate da Althusser: la storia come soggetto centrale, il concetto globale della totalità sociale, la realtà particolare di ciascuna

epoca, la sostituzione della scienza con la *Weltanschauung*, e così via» (Terborn 1976 [1982], 56, nota 21).

Si potrebbe dire che anche in questo caso Mannheim ha ragione, giacché la scienza appare ancora una volta come inevitabilmente ideologica, portata a produrre dottrine legate ad interessi ed aspirazioni accompagnate sia pure da dati ed evidenze empiriche. Di ben diverso taglio è il riguardo che a Mannheim riserva Kurt Wolff (1912-2003), uno dei massimi esponenti contemporanei della sociologia della conoscenza. Egli lo associa a Max Scheler (1874-1928) ed al più giovane Ernst Grünwald (1912-1933) per il rilievo dato all'atomizzazione della società e alla strumentalizzazione della ragione in riferimento al relativismo, problema che tuttavia resta irrisolto. Wolff, profondo conoscitore della sociologia tedesca, non manca di rilevare che Marx ebbe maggiore importanza di Durkheim sia per Mannheim che per Scheler, ma d'altra parte proprio Mannheim e Scheler furono, ben più di Marx, i riferimenti essenziali per Grünwald. La differenza di tale sviluppo sarebbe rappresentata dal fatto che mentre per Marx e Durkheim l'obiettivo da raggiungere era di natura morale, quello di una società migliore, per i tre sociologi tedeschi della conoscenza l'esito finale è di natura cognitiva, con il passaggio da una *Erkenntnistheorie* (teoria della conoscenza) a una *Wissenssoziologie* (sociologia della conoscenza): come risolvere l'opposizione fra verità universale (o assoluta) e verità relativa. In altri termini non si trattava di un relativismo morale (Wolff 1978, 535-536).

Detto questo, però, va precisato che in ogni caso il precipitato finale dell'approccio mannheimiano rimane quello di un contributo a una società universale, democratica, basata appunto sul consenso, capace di rinunciare al tornaconto individuale a vantaggio dell'interesse collettivo, all'interno di una pianificazione sociale, accettata e condivisa grazie all'azione delle istituzioni educative, promotrici di orientamenti morali. Questo, invero, è il punto di arrivo che si legge meglio nell'opera postuma uscita nel 1950 dal titolo *Libertà, potere e pianificazione democratica*. Ma ancor più esplicita in proposito, se possibile, è l'altra sua opera postuma *Un'introduzione alla sociologia dell'educazione*, uscita nel 1962.

Se Wolff definisce Scheler e Mannheim i «most powerful founders della sociologia della conoscenza» (Wolff 1978, 535), Julien Freund (1921-1993), forse il più significativo weberologo, dice che «they made undoubtedly the greatest contribution in this period», ma aggiunge che per Mannheim non tutto è ideologia in quanto vi sono pure forme di pensiero governate da leggi autonome, come nella ricerca scientifica e tecnologica (Freund 1978, 184). Di solito tuttavia l'ideologia non tende a cambiare la realtà, come invece fa l'utopia. Peraltro l'ideologia non risponde a criteri di verità o falsità proprio perché non ha alcun carattere di scientificità.

Il fatto è che ogni ideologia appartiene ad un gruppo particolare in cui riceve una sua istituzionalizzazione. In un volume pubblicato in una collana fondata proprio da Mannheim (*International Library of Sociology and Social Reconstruction*, denominazione che riflette chiaramente gli intenti palinogenetici del fondatore), Harry M. Johnson suggerisce di considerare, sulla scorta non solo di Mannheim ma pure di Merton (1910-2003), le differenze esistenti fra i gruppi in termini di sanzione: maggiore è il conflitto fra i gruppi più severe saranno le azioni sanzionatorie; lo stesso dicasi per la competizione fra società diverse. L'intervento punitivo temuto rende di fatto più rigide le posizioni ideologiche di riferimento (Johnson 1961, 590).

Inoltre nel passaggio da una situazione ad una nuova vi è un cambiamento di un punto di vista, si passa da un insieme di motivi e di motivazioni ad un altro, insomma da un'ideologia ad una ulteriore. Così, ad esempio, il cambiamento di classe sociale è anche una mutazione ideologica. Persino il linguaggio ne risente e contribuisce a fondare disposizioni, atteggiamenti e comportamenti che hanno radici ideologiche specifiche, appunto quelle del nuovo gruppo di appartenenza. In effetti, come scrive Karl Mannheim in *Ideologia e utopia*, il mutare del significato delle parole e le differenziazioni multiple di ogni concetto riflettono schemi polarizzati, antagonistici, impliciti nelle sfumature di significato. In nessun altro aspetto della vita sociale si ritrovano un'interrelazione ed una sensibilità, così chiaramente rilevabili, al mutamento ed alla variazione di accento, come nel significato delle parole. La parola ed il suo significato rappresentano realmente una realtà collettiva. La più piccola sfumatura nel pensiero si riflette nella parola e nel suo significato.

### 5. *Le religioni utopiche di Thomas More*

Oltre cinquecento anni fa, nel 1516, Thomas More pubblicò il suo testo in latino sull'isola di Utopia (More 1895). In Utopia la credenza in un solo dio diventa prevalente, anche se altre religioni sono tollerate. I credenti s'incontrano nei medesimi templi per sottolineare la convergenza fra le religioni. L'argomento specifico delle religioni è affrontato da More verso la parte finale del secondo libro dell'opera, sotto il titolo latino *De religionibus utopiensium*. Ne esistono diverse versioni e traduzioni, anche *on line* su *Internet*. Le citazioni che seguono sono quelle che risultano nell'e-book edito da Global Grey nel 2018 e riedito nel 2023 ([globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html](http://globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html)).

Così esordisce More sul tema delle religioni:

«There are several sorts of religions, not only in different parts of the island, but even in every town; some worshipping the sun, others the moon or one of the planets. Some worship such men as have been eminent in former times for virtue or glory, not only as ordinary deities, but as the supreme god. Yet the greater and wiser sort of them worship none of these, but adore one eternal, invisible, infinite, and incomprehensible Deity; as a Being that is far above all our apprehensions, that is spread over the whole universe, not by His bulk, but by His power and virtue; Him they call the Father of All, and acknowledge that the beginnings, the increase, the progress, the vicissitudes, and the end of all things come only from Him; nor do they offer divine honours to any but to Him alone. And, indeed, though they differ concerning other things, yet all agree in this: that they think there is one Supreme Being that made and governs the world, whom they call, in the language of their country, Mithras. They differ in this: that one thinks the god whom he worships is this Supreme Being, and another thinks that his idol is that god; but they all agree in one principle, that whoever is this Supreme Being, He is also that great essence to whose glory and majesty all honours are ascribed by the consent of all nations»<sup>1</sup> (More 1516 [2023], 50).

---

<sup>1</sup> Traduzione dall'originale in latino: «Ci sono diversi tipi di religioni, non solo in diverse parti dell'isola, ma anche in ogni città, alcuni adorano il sole, altri la luna o uno dei pianeti. Alcuni adorano uomini che sono stati eminenti nel passato per la virtù o la gloria, non solo come divinità ordinarie, ma come il dio supremo. E il gruppo più grande e saggio di loro non adora nessuno di questi, ma adora una Divinità eterna, invisibile, infinita e incomprensibile; come un Essere che è ben al di sopra delle nostre capacità di intendere, che è diffuso in tutto l'universo, non per la Sua mole, ma per la Sua potenza e virtù; Lo chiamano il Padre di Tutti, e riconoscono che gli inizi, l'aumento, il progresso, le vicissitudini, e la fine di tutte le cose vengono solo da Lui, né offrono onori divini ad alcuno, ma a Lui solo. E, in effetti, anche se differiscono su altre cose, tutti però sono d'accordo su questo: che pensano che ci sia un Essere Supremo che ha fatto e governa il mondo, che chiamano, nella lingua del loro paese, Mitra. Essi differiscono in questo: che uno pensa che il dio che adora è questo Essere Supremo, e un altro pensa

L'effetto delle varie confessioni religiose è dovuto tuttavia alla diffusione della religione in generale, basata su comuni valori e principi di riferimento. Ovviamente il cattolico Thomas More considera la proliferazione della religione dal suo punto di vista e fa riferimento al Cristo ma poi emerge la convergenza collettiva su ciò che si considera un bene:

«After they had heard from us an account of the doctrine, the course of life, and the miracles of Christ, and of the wonderful constancy of so many martyrs, whose blood, so willingly offered up by them, was the chief occasion of spreading their religion over a vast number of nations, it is not to be imagined how inclined they were to receive it. I shall not determine whether this proceeded from any secret inspiration of God, or whether it was because it seemed so favourable to that community of goods, which is an opinion so particular as well as so dear to them; since they perceived that Christ and His followers lived by that rule, and that it was still kept up in some communities among the sincerest sort of Christians. From whichever of these motives it might be, true it is, that many of them came over to our religion, and were initiated into it by baptism»<sup>2</sup> (ibidem).

L'idea di tolleranza è evidente nell'Utopia di More e risente anche dell'influenza di Erasmo da Rotterdam, cattolico e suo contemporaneo, favorevole alla tolleranza religiosa, come si legge nel suo testo *De libero arbitrio διατριβή sive collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum*, pubblicato nel 1524. Erasmo chiamava mezzi-cristiani i musulmani. Non sorprende dunque che secondo More

«is one of their most ancient laws, that no man ought to be punished for his religion. At the first constitution of their government, Utopus having understood that before his coming among them the old inhabitants had been engaged in great quarrels concerning religion, by which they were so divided among themselves, that he found it an easy thing to conquer them, since, instead of uniting their forces against him, every different party in religion fought by themselves. After he had subdued them he made a law that every man might be of what religion he pleased, and might endeavour to draw others to it by the force of argument and by amicable and modest ways, but without bitterness against those of other opinions; but that he ought to use no other force but that of persuasion, and was neither to mix with it reproaches nor violence; and such as did otherwise were to be condemned to banishment or slavery»<sup>3</sup> (ivi, 51).

La norma della tolleranza guida tutta la collettività utopica, che vi si attiene a ragion veduta ed in rispetto della stessa divinità:

---

che il suo idolo è quel dio, ma tutti sono d'accordo su un principio, che chiunque sia questo Essere Supremo, Egli è anche quella grande essenza alla cui gloria e maestà tutti gli onori sono attribuiti dal consenso di tutte le nazioni».

<sup>2</sup> Traduzione dall'originale in latino: «Dopo aver ascoltato da noi un resoconto sulla dottrina, sul corso della vita e dei miracoli di Cristo, e della meravigliosa costanza di tanti martiri, il cui sangue, così volentieri offerto da loro, è stato la ragione principale per diffondere la loro religione in un gran numero di nazioni, non si può immaginare quanto fossero inclini ad accoglierla. Non stabilirò se ciò avvenne per ispirazione segreta di Dio, o perché sembrò così favorevole a quella comunità di beni che è un'opinione così particolare e cara a loro; perché essi percepirono che Cristo e i suoi seguaci vivevano con quella regola, e che essa era ancora tenuta in vita in alcune comunità tra i cristiani più sinceri. Quali che fossero le motivazioni, è vero che molte di esse sono giunte alla nostra religione e furono introdotte in essa mediante il battesimo».

<sup>3</sup> Traduzione dall'originale in latino: «è una delle loro leggi più antiche, che nessun uomo dovrebbe essere punito per la sua religione. Alla prima costituzione del loro governo, Utopus avendo capito che prima della sua venuta in mezzo a loro i vecchi abitanti erano stati impegnati in grandi litigi sulla religione, per cui erano così divisi tra loro che trovò facile conquistarli, giacché, invece di unire le loro forze contro di lui, ogni partito diverso nella religione combatteva da solo. Dopo averli sottomessi, egli fece una legge affinché ogni uomo potesse essere di quella religione che gli piaceva, e potesse cercare di attirarvi altri con la forza dell'argomentazione e con maniere amichevoli e semplici, ma senza rancore contro quelli di diversa opinione; ma che non usasse altra forza che quella della persuasione, e che non si mescolasse con essa né rimproveri né violenza; e chi facesse altrimenti fosse condannato alla messa al bando o alla schiavitù».

«This law was made by Utopus, not only for preserving the public peace, which he saw suffered much by daily contentions and irreconcilable heats, but because he thought the interest of religion itself required it. He judged it not fit to determine anything rashly; and seemed to doubt whether those different forms of religion might not all come from God, who might inspire man in a different manner, and be pleased with this variety; he therefore thought it indecent and foolish for any man to threaten and terrify another to make him believe what did not appear to him to be true. And supposing that only one religion was really true, and the rest false, he imagined that the native force of truth would at last break forth and shine bright, if supported only by the strength of argument, and attended to with a gentle and unprejudiced mind; while, on the other hand, if such debates were carried on with violence and tumults, as the most wicked are always the most obstinate, so the best and most holy religion might be choked with superstition, as corn is with briars and thorns; he therefore left men wholly to their liberty, that they might be free to believe as they should see cause»<sup>4</sup> (ibidem).

More describe anche la tipologia del clero demandato a esercitare un ruolo centrale nell'isola di Utopia:

«Their priests are men of eminent piety, and therefore they are but few, for there are only thirteen in every town, one for every temple; but when they go to war, seven of these go out with their forces, and seven others are chosen to supply their room in their absence; but these enter again upon their employments when they return; and those who served in their absence, attend upon the high priest, till vacancies fall by death; for there is one set over the rest. They are chosen by the people as the other magistrates are, by suffrages given in secret, for preventing of factions: and when they are chosen, they are consecrated by the college of priests. The care of all sacred things, the worship of God, and an inspection into the manners of the people, are committed to them»<sup>5</sup> (globalgreybooks.com/utopia-more-ebook.html) (ivi, 53).

La stessa educazione è assegnata ai preti che aspirano al mantenimento della pace. Fra l'altro è previsto anche il sacerdozio femminile. Infatti:

«the education of youth belongs to the priests, yet they do not take so much care of instructing them in letters, as in forming their minds and manners aright; they use all possible methods to infuse, very early, into the tender and flexible minds of children, such opinions as are both good in themselves and will be useful to their country, for when deep impressions of these things are made at that age, they follow men through the whole course of their lives, and conduce much to preserve the peace of the government, which suffers by nothing more than by vices that rise out of ill opinions. The wives of their priests are

---

<sup>4</sup> Traduzione dall'originale in latino: «Questa legge è stata fatta da Utopus, non solo per preservare la pace pubblica, che trovò molto debilitata da conflitti quotidiani ed impeti inconciliabili, ma perché pensava che l'interesse della religione stessa lo richiedesse. Egli riteneva che non fosse opportuno stabilire qualcosa in modo avventato; e sembrava dubitare che quelle diverse forme di religione non potessero venire tutte da Dio, il quale poteva ispirare l'uomo in modo diverso, ed essere soddisfatto di questa varietà; egli pensava quindi che fosse indecente ed insensato per qualsiasi uomo minacciare e terrorizzare un altro per fargli credere ciò che non gli sembrava vero. E supponendo che solo una religione fosse veramente vera, e le restanti false, immaginava che la forza originaria della verità sarebbe finalmente emersa ed avrebbe brillato in modo splendente, se sostenuta solo dalla forza dell'argomentazione, e guidata da una mente mite e senza pregiudizi; mentre, d'altra parte, se tali dibattiti si svolgessero con violenza e tumulti, in quanto i più malvagi sono sempre i più ostinati, in tal modo la religione migliore e più santa potrebbe essere soffocata dalla superstizione, come il mais dai rovi e dalle spine; egli ha quindi lasciato gli uomini completamente liberi, affinché potessero credere liberamente come dovrebbero vedere la questione».

<sup>5</sup> Traduzione dall'originale in latino: «I loro sacerdoti sono uomini di eminente pietà, e quindi sono pochi, perché sono solo tredici in ogni città, uno per ogni tempio; ma quando vanno in guerra, sette di questi escono con le loro forze armate, e altri sette sono scelti per svolgere il ruolo degli assenti, ma questi ultimi rientrano di nuovo nel loro compito quando ritornano, e coloro che hanno svolto il servizio in loro assenza si occupano del sommo sacerdote, fino a quando i posti vacanti si esauriscono per morte (dei primi); per questo c'è uno collocato sopra gli altri. Sono scelti dal popolo come gli altri magistrati, con voti dati in segreto, per prevenire fazioni; e quando sono scelti, sono consacrati dal collegio dei sacerdoti. La cura di tutte le cose sacre, l'adorazione di Dio, e una verifica sui comportamenti del popolo sono affidate a loro».

the most extraordinary women of the whole country; sometimes the women themselves are made priests, though that falls out but seldom, nor are any but ancient widows chosen into that order»<sup>6</sup> ([globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html](http://globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html)) (ibidem).

Nell'isola di Utopia grande rilevanza è data ai luoghi di culto, appositamente studiati anche nella regolazione della luce che vi entra, in modo da consentire raccoglimento, venerazione e devozione. Il tutto ha luogo in forme unitarie, condivise, nonostante le differenze di culto privato, domestico. Inoltre non vi sono immagini specifiche della divinità, appunto per evitare il riferimento ad essa a causa delle diverse iconografie possibili. Nondimeno è unico il nome della Divina Essenza, che è chiamata Mithras (dal nome dell'antica divinità egiziana – affine ad Iside –, ma altresì induista e persiana, greca e romana, iranica ed armena, anatolica ed anche misterica). Peraltro Mithras significa intesa, alleanza. E rappresenta un convincente esempio di religione capillarmente diffusa nel tempo e nello spazio (Cipriani 2017):

«They have magnificent temples, that are not only nobly built, but extremely spacious, which is the more necessary as they have so few of them; they are a little dark within, which proceeds not from any error in the architecture, but is done with design; for their priests think that too much light dissipates the thoughts, and that a more moderate degree of it both recollects the mind and raises devotion. Though there are many different forms of religion among them, yet all these, how various soever, agree in the main point, which is the worshipping the Divine Essence; and, therefore, there is nothing to be seen or heard in their temples in which the several persuasions among them may not agree; for every sect performs those rites that are peculiar to it in their private houses, nor is there anything in the public worship that contradicts the particular ways of those different sects. There are no images for God in their temples, so that everyone may represent Him to his thoughts according to the way of his religion; nor do they call this one God by any other name but that of Mithras, which is the common name by which they all express the Divine Essence, whatsoever otherwise they think it to be; nor are there any prayers among them but such as every one of them may use without prejudice to his own opinion»<sup>7</sup> (ivi, 54).

Gli Utopiani pregano e s'interrogano sulla verità della loro religione. Ma è la stessa divinità ad apprezzare la diversità religiosa:

---

<sup>6</sup> Traduzione dall'originale in latino: «L'educazione dei giovani appartiene ai sacerdoti, eppure non si preoccupano tanto di istruirli per lettere quanto di formare le loro menti e i loro modi; usano tutti i metodi possibili per infondere, molto presto, nelle menti tenere e flessibili dei bambini, opinioni che sono buone in sé e che saranno utili al loro paese, perché quando si imprimono profondamente tali cose a quell'età, esse seguono gli uomini per tutto il corso della loro vita, e fanno molto per preservare la pace del governo, che non soffre di altro che di vizi che sorgono da cattive opinioni. Le mogli dei loro sacerdoti sono le donne più straordinarie di tutto il paese; a volte le donne stesse sono nominate sacerdoti, anche se questo capita raramente, né sono scelte in quest'ordine se non le vedove di antica data».

<sup>7</sup> Traduzione dall'originale in latino: «Hanno templi splendidi, che non solo sono costruiti magnificamente, ma sono assai spaziosi, il che è la cosa più necessaria in quanto ne hanno così pochi; sono un po' bui dentro, aspetto che non deriva da qualche errore nell'architettura, ma è voluto appositamente, perché i loro sacerdoti pensano che troppa luce disperde i pensieri, e che un grado più moderato di essa e aiuta il raccoglimento e aumenta la devozione. Anche se ci sono molte forme diverse di religione tra di loro, nondimeno tutti questi, per quanto siano diversi, sono d'accordo sul punto principale, che è il culto della Divina Essenza, e, pertanto, non c'è nulla da vedere o ascoltare nei loro templi in cui le diverse convinzioni tra di loro non possano essere d'accordo; in quanto ogni setta celebra quei riti che sono ad essa peculiari nelle loro case private, né c'è nulla nel culto pubblico che contraddice i modi particolari di quelle sette diverse. Non ci sono immagini per Dio nei loro templi, per cui ognuno Lo può rappresentare nei suoi pensieri secondo la via della sua religione; essi neppure chiamano questo Dio unico con un altro nome se non quello di Mitra, che è il nome comune con cui tutti manifestano l'Essenza Divina, qualsiasi altra cosa pensano che essa sia; non ci sono tra loro preghiere, ma ciò che ognuno di loro può usare senza pregiudizio per la propria opinione».

«they acknowledge God to be the author and governor of the world, and the fountain of all the good they receive, and therefore offer up to him their thanksgiving; and, in particular, bless him for His goodness in ordering it so, that they are born under the happiest government in the world, and are of a religion which they hope is the truest of all others; but, if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it, vowing that they resolve to follow him whithersoever he leads them; but if their government is the best, and their religion the truest, then they pray that He may fortify them in it, and bring all the world both to the same rules of life, and to the same opinions concerning Himself, unless, according to the unsearchableness of His mind, He is pleased with a variety of religions»<sup>8</sup> (ivi, 55-56).

Religione e società formano quasi un tutt'uno. E non ci sono distinzioni di appartenenza sociale perché manca la proprietà privata:

«there, where no man has any property, all men zealously pursue the good of the public, and, indeed, it is no wonder to see men act so differently, for in other commonwealths every man knows that, unless he provides for himself, how flourishing soever the commonwealth may be, he must die of hunger, so that he sees the necessity of preferring his own concerns to the public; but in Utopia, where every man has a right to everything, they all know that if care is taken to keep the public stores full no private man can want anything; for among them there is no unequal distribution, so that no man is poor, none in necessity, and though no man has anything, yet they are all rich»<sup>9</sup> ([globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html](http://globalgreyebooks.com/utopia-more-ebook.html)) (ivi, 56).

A proposito degli atei, comunque ammessi nell'isola di Utopia, i membri della comunità si prendono cura di loro attraverso la preghiera: «if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it» (se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere). In definitiva lo scenario delineato da Thomas More quasi anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che arriva anche in zone lontane dai loro centri originari di sviluppo.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Freund J. (1978), *German sociology in the time of Max Weber*, in Bottomore T., Nisbet R. (eds.), *A history of sociological analysis*, Heinemann, London: 149-186.

---

<sup>8</sup> Traduzione dall'originale in latino: «riconoscono Dio come autore e regolatore del mondo, e la fonte di tutto il bene che ricevono, e perciò gli rendono grazie; e, in particolare, lo benedicono per la Sua bontà nell'ordinario in modo tale che essi sono nati sotto il governo più felice del mondo, e sono di una religione che sperano sia la più vera di tutte le altre; ma, se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere, promettendogli che decidono di seguirlo ovunque egli li conduca; ma se il loro governo è il migliore, e la loro religione la più vera, allora pregano affinché Egli possa fortificarli in essa, e portare tutto il mondo sia alle stesse regole di vita, sia alle stesse opinioni che Lo riguardano, a meno che, secondo l'imperscrutabilità della Sua mente, Egli non sia soddisfatto di una varietà di religioni».

<sup>9</sup> Traduzione dall'originale in latino: «là, dove nessun uomo ha proprietà, tutti gli uomini perseguono con zelo il bene del pubblico, e, anzi, non c'è da stupirsi se gli uomini agiscono in modo così diverso, perché nelle altre repubbliche ogni uomo sa che, se non provvede a se stesso, per quanto possa essere fiorente la repubblica, deve morire di fame, in modo che veda la necessità di preferire i propri interessi al pubblico; ma in Utopia, dove ogni uomo ha diritto a tutto, tutti sanno che se si fa attenzione a tenere pieni i negozi pubblici nessun privato può volere nulla; perché tra loro non c'è distribuzione iniqua, cosicché nessun uomo è povero, nessuno in necessità, e sebbene nessuno abbia nulla, pure sono tutti ricchi».

- Johnson H. M. (1961), *Sociology: a systematic introduction*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Küng H. (1993), *Ebraismo. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano.
- Küng H. (1997), *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano.
- Küng H. (2005), *Islam. Passato, presente e futuro*, Rizzoli, Milano.
- More T. (1516), *The Utopia of Sir Thomas More: in Latin from the edition of March 1518, and in English from the 1st ed. of Ralph Robynson's translation in 1551, with additional translations, introduction and notes by J. H. Lupton*, Clarendon Press, Oxford, 1895.
- Terborn G. (1976), *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Einaudi, Torino, 1982.
- Wolff K. (1978), *Phenomenology and sociology*, in Bottomore T., Nisbet R. (eds.), *A history of sociological analysis*, Heinemann, London: 535-536.



# Utopia critica

Paolo Jedlowski

*Utopia lives in a space between fictional and concrete possibilities. After the mention of Thomas More's Utopia and its original aims, the text focusses on utopic and dystopic narratives in social science fiction. Among these narratives, special attention is devoted to feminist science fiction and the rise of the notion of "critical utopias". With this notion, utopia is not the blueprint of a future societal model, rather it is the name of an imaginative and reflexive exercise.*

## *Possibili paralleli e possibili futuri*

Per ragionare sul tema dell'utopia, credo sia necessaria una premessa. Questa deve riguardare alcune declinazioni del concetto di *possibile*. Possibile è ciò che non è, ma che, a certe condizioni, potrebbe o potrà essere. Ma dire che *potrebbe* o dire che *potrà* è differente. Sono due declinazioni dell'idea del possibile, ed è nelle tensioni fra di loro che si apre lo spazio del pensiero utopico<sup>1</sup>.

Per la prima accezione del termine, pensiamo a quando leggiamo un romanzo. Nel mondo attuale, in quella che potremmo chiamare la concreta realtà che si offre ai sensi, c'è una persona che sta sfogliando un volume. Ma per noi, mentre leggiamo, c'è un altro mondo che si apre all'immaginazione. È un mondo di finzione, ma non del tutto irrealista: abitando e seguendo la storia, noi proviamo emozioni, mettiamo in atto competenze interpretative complesse, impariamo. Ciò avviene a condizione che sospendiamo la nostra incredulità rispetto a quanto ci si racconta: a condizione di accettare il gioco, insomma. I narratologi chiamano questo mondo un "mondo possibile": non è il mondo attuale, è un altro mondo, un "eterocosmo" che si affianca a quello in cui stiamo seduti con il nostro libro.

Chiamerei questo possibile un *possibile parallelo*: non indica ciò che pensiamo possa, con più o meno probabilità, accadere in futuro. Magari accadrà qualcosa di simile, ma non è il punto: questo mondo si dispiega a fianco di quello accessibile ai sensi, sta in un tempo diverso. Il domani del protagonista del romanzo che leggo non è il mio domani. Del resto, è un tipo di possibile che si può moltiplicare: ogni biblioteca è un repertorio di infiniti mondi possibili che sono esistiti o che aspettano di esistere nell'immaginazione.

Il possibile parallelo coesiste con qualsiasi presente e con qualsiasi evento futuro che concretamente accadrà. È indipendente. Ma se diciamo che è possibile che domani piova, evidentemente, stiamo pensando a una nozione di possibilità diversa. Lo stesso, se diciamo che è possibile che la settimana prossima andremo al cinema, o che gli uomini andranno su Marte. Qui pensiamo al possibile come ciò che in futuro potrà, o non potrà, verificarsi. Lo chiamerò il *possibile futuro*.

---

<sup>1</sup> Il testo riprende e sviluppa considerazioni proposte precedentemente in Jedlowski 2015, 2017 e 2018.

Nel caso della pioggia, valutiamo le informazioni che abbiamo sull'andamento di certi elementi naturali; nel caso del cinema, pensiamo alle motivazioni e agli stati d'animo nostri ed eventualmente di amici; in quello delle spedizioni su Marte, terremo conto di quello che sappiamo sui programmi delle agenzie spaziali... In tutti i casi, il possibile qui è *ciò che accadrà*, a condizione che si sviluppino certe condizioni o certe altre. Adesso, al pensiero che anticipa nell'immaginazione ciò che si verificherà, sono presenti molteplici possibilità; ma alla fine ce ne sarà una soltanto. Il possibile futuro è possibile solo fino a quando il futuro non diventa il presente. Ha una struttura diversa dal possibile parallelo.

Le funzioni di questi due possibili sono differenti. Il possibile parallelo è un ampliamento della nostra esperienza oltre i limiti connessi al fatto che abbiamo una vita soltanto. Nei mondi possibili della letteratura (e del cinema, del teatro, o della fantasticherie) compensiamo il carattere determinato della nostra esistenza, sperimentiamo altre vite. Il possibile futuro è una speculazione su stati di cose che ora sono indeterminati, ma che saranno determinati domani. Non è una visione di altrove, è una pre-visione.

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

### 1. Utopie e distopie

Questa premessa permette di affrontare il discorso sull'utopia. In quanto forma letteraria, l'utopia è essenzialmente un possibile parallelo, e con il futuro ha pochi nessi. Ma quando permea di sé un immaginario, può trasformarsi nel disegno di un futuro possibile, e come tale può venire cercato.

La parola utopia l'ha coniata Thomas More nel 1516 (More 1516 [2016]). È modellata sul greco, ma la pronuncia inglese di *utopia* può corrispondere sia al greco *ou-topos*, non-luogo, sia a *eu-topos*, luogo buono. È la rappresentazione di un luogo inesistente e desiderabile insieme. È una finzione letteraria, un possibile parallelo.

La funzione di questa rappresentazione, in More e in tutti quelli che poi lo hanno imitato, è quella di indicare *a contrario* i vizi dell'ordine sociale vigente. Può essere il sogno di un altrove desiderabile, ma innanzitutto e più semplicemente è la critica, mediante strumenti letterari, di un qui e ora di cui si denunciano i difetti.

La trasformazione dell'utopia da un altrove che esiste solo nell'immaginazione letteraria a un futuro possibile cui tendere, ed eventualmente da edificare, comincia nella seconda metà del Settecento. Un possibile parallelo si trasforma in possibile futuro. Come ha scritto Koselleck (2006 [2009]), si tratta di una "temporalizzazione dell'utopia".

Il processo è avvenuto per gradi, ma ci voleva la temperie culturale moderna perché ciò accadesse. Era necessaria un'idea della storia come percorso determinato dalla capacità umana di disegnarlo, bisognava che il futuro si definisse come un contenitore aperto, caratterizzato da possibilità realizzabili attraverso l'agire dell'uomo.

Nell'Ottocento e in parte ancora nel Novecento la parola ha acquistato connotazioni specificamente politiche: utopici sono i progetti di edificazione di una società del

futuro caratterizzata da pace, prosperità, equa divisione del lavoro e delle ricchezze prodotte. Marx fu critico verso quelli che chiamava i socialisti utopisti, poiché i loro progetti si basavano su appelli volontaristici che non tenevano conto della dialettica storica e dell'inevitabilità dei conflitti; ma il respiro della sua opera ha molto di utopico; tuttavia, i regimi sociali che nel Novecento si sono richiamati al marxismo hanno preteso di realizzare l'utopia nella storia, e le loro derive totalitarie sono responsabili del discredito in cui l'idea di utopia è poi caduta.

Il Novecento del resto, consapevole della molteplicità di istanze che compongono l'io, della pluralità dei linguaggi e delle ragioni a cui possiamo appellarci, ha avuto molti motivi per diffidare delle utopie. L'utopia ha a che fare con il desiderio, e su questo la psicoanalisi invita ad essere cauti: l'oggetto del desiderio è sempre un fantasma, non è attingibile come tale nel mondo reale. I desideri poi sono differenti anche nella medesima persona, e persone diverse hanno desideri ancora più diversi. Ogni rappresentazione dell'utopia è un salto fuori e al di là delle contraddizioni del reale: ma nella realtà le contraddizioni esistono.

Molto più che rappresentazioni utopiche, la narrativa del Novecento ha offerto così rappresentazioni distopiche. L'utopia si è rovesciata: la distopia è una raffigurazione di futuri nefasti, tesa a scongiurarne la realizzazione. È una sorta di cartello con scritto "Attenzione! Pericolo!" appeso a certi processi che nel presente sono in corso. Dai romanzi di Zamyatin, di Orwell e di Huxley fino a oggi la successione delle rappresentazioni distopiche è assai ricca. La funzione critica rimane, ma con il rovesciamento compiuto si rinuncia alla prefigurazione di un futuro migliore, prefigurando piuttosto ciò sarebbe peggiore.

Anche autori che verso la nozione di utopia hanno manifestato una certa simpatia non hanno mancato di rilevarne i difetti. Come Lewis Mumford, ad esempio, che nella sua *Storia dell'utopia* notava come tutte le utopie politiche abbiano tentato fino ad oggi di:

«...imporre una disciplina monolitica all'immensa varietà delle attività e degli interessi degli uomini, creando ordinamenti troppo inflessibili e sistemi di governo troppo centralizzati e assoluti, incapaci di rispondere a qualunque nuova esigenza che li mettesse in discussione» (Mumford 1922/1962 [2008], 6).

È una critica rivolta a ciò che l'immaginazione utopica può generare se è assunta come guida alla realizzazione di un ordinamento politico in modo letterale. Ma - continuava Mumford - il pensiero utopico resta importante: la memoria degli slanci utopici del passato è preziosa perché ogni società, oltre alle istituzioni in vigore, possiede una riserva di potenzialità che proprio le utopie si incaricano di esplorare, e la cui memoria consente di tenere vive.

In verità, il problema è che l'utopia ha in sé una sorta di aporia. L'aporia è la compresenza di aspetti contraddittori nello stesso pensiero. Qui sta nel fatto che l'utopia ha un momento negativo che le è consustanziale: è critica, è negazione radicale di quello che esiste; non trae la sua forza da ciò che disegna, ma da ciò che rifiuta (il che fra l'altro rende conto del suo carattere contestualizzato: le utopie cambiano perché cambiano i contesti a cui sono chiamate a reagire). In questo modo l'utopia apre al possibile futuro, ma nell'azione che consegue si deforma: al posto della sua carica critica si afferma la volontà di legittimazione dei progetti che dalla critica sembrano

discendere, e, in caso di successo, quella dei regimi che in nome dell'utopia vengono creati. Questi, realizzandosi, espungono ogni altra utopia, e bloccano il possibile.

## 2. Utopie critiche

La narrativa distopica ha a che fare con ciò. Va notato però che, mentre la narrativa distopica era in pieno sviluppo, negli anni sessanta e settanta del Novecento si è assistito anche a un rinnovato interesse per l'utopia in sé stessa. Ciò è legato ai movimenti e alle culture giovanili sorti attorno al 1968. A uno degli slogan di allora si riferisce il titolo di un libro di Tom Moylan, pubblicato nel 1986: *Demand the impossible. Science fiction and the utopian imagination* (Moylan 1986 [2014]).

La tesi di Moylan è che l'impulso utopico presente in quei decenni si è riverberato quasi immediatamente in una produzione letteraria di tipo fantascientifico. Lo ha fatto però in un modo nuovo: assorbendone sia l'impulso, sia una riflessione critica sul concetto di utopia.

Per i testi a cui pensa Moylan usa l'espressione "utopie critiche". A caratterizzare l'utopia critica è la consapevolezza dei limiti della tradizione utopica che ha inteso l'utopia come un modello sociale. Mettono in scena la presenza di differenze e imperfezioni nelle società utopiche stesse, e si sforzano di immaginare i conflitti che la loro realizzazione comporterebbe. Nel suo libro Moylan dedicava un capitolo ciascuno a Samuel R. Delany, Joanna Russ, Ursula LeGuin e Marge Piercy. Delany è il primo scrittore nero e il primo scrittore dichiaratamente omosessuale della fantascienza. Russ, LeGuin e Piercy sono donne. È interessante notarlo. Nella narrativa femminile e femminista l'utopia compare non solo articolata in termini di genere, ma soprattutto sviluppata in una chiave che potremmo dire "riflessiva": salvandone cioè le funzioni immaginative ma riconoscendone allo stesso tempo i limiti, o meglio le "ambiguità". Ciò è evidente, per fare un esempio solo, nel capolavoro di Ursula LeGuin, *The dispossessed: an ambiguous utopia* (tradotto in italiano con un titolo diverso: *I reietti dell'altro pianeta*) (LeGuin 1974 [2007]).

*The dispossessed* disegna due mondi contrapposti, Urras e Anarres. Uno è meravigliosamente ricco, ma la ricchezza è distribuita in modo aspramente disuguale, vi regnano ingiustizia e oppressione. L'altro è più povero, ma gli abitanti sono uguali, godono di diritti e doveri equamente condivisi. Rappresentando l'uno il sogno utopico dell'altro, segnalano con la loro reciproca parzialità il carattere sfuggente dell'utopia in quanto oggetto definito, ma permettono di serbare la nozione del suo potenziale critico. Di ogni immaginazione utopica è suggerito il carattere situato (muove ogni volta dalla situazione entro cui stiamo), ma è conservato il senso della sua capacità di criticare ciò che di volta in volta esiste.

Dopo Moylan il lavoro più articolato riguardo a fantascienza e utopia lo ha scritto Frederic Jameson nel suo *Archaeologies of the future* (Jameson 2005). Jameson parte dal riconoscimento della credenza egemone nel mondo contemporaneo, quella secondo cui le alternative storiche al capitalismo si sarebbero svelate impraticabili, e un altro sistema socio-economico sarebbe inconcepibile. Oggi pare più facile immaginare la fine del mondo che quella dell'ordine politico ed economico vigente. A riguardo, le rappresentazioni utopiche possono svolgere la funzione di costruire lo spazio per immaginare alternative: non mera estrapolazione di tendenze in atto, ma rottura del continuum storico in corso. Ma il punto è soprattutto che la fantascienza

aiuta ad atteggiarsi non ingenuamente verso queste rappresentazioni. O almeno certa fantascienza: la fantascienza femminile degli anni '60 e '70 del Novecento in particolare. Dei romanzi di LeGuin, Jameson sottolinea come conservi il potenziale critico dell'immaginazione utopica, rifiutandone al contempo ogni trasformazione in modello sociale determinato. L'utopia serve la critica: ma deve essere oggetto di critica in sé stessa.

Tale critica non porta alla dismissione dell'utopia *in toto*, al contrario. Ciò che Jameson propone è se mai quello che chiama un "anti-anti-utopismo", un atteggiamento capace di pensare altrimenti e di pensare contemporaneamente le condizioni, i limiti e le virtù di questo pensare altrimenti.

Nel capitolo finale del suo *Archaeologies of the future*, Jameson prova così a proporre una sorta di utopia post-utopista, quella di un mondo che si configuri come una federazione di utopie differenti: immagina un mondo di comunità scelte dove ciascuno possa vivere secondo i principi che ritiene migliori, senza imporre gli stessi principi a chi non li condivide. È un tentativo di venire a capo di uno dei problemi più evidenti dell'utopia "realizzata": questa vorrebbe essere un idillio per tutti, ma non tutti considerano idilliache le stesse cose.

Forse è un tentativo non del tutto soddisfacente. Come ha notato Ruth Levitas, l'elemento chiave delle rappresentazioni utopiche sta, più che nel disegno di situazioni alternative al presente e ideali, nella loro capacità di far immaginare forme di desiderio diverse (Levitas 2013). È un pensiero oggi particolarmente rilevante: ciò che il regime economico attuale mette a regime è esattamente il desiderio. Rispetto ai desideri che oggi siamo invitati a provare, ciò che le rappresentazioni utopiche presentano sono desideri non conformi. Ma se questo è il punto, le difficoltà dell'utopia non si risolvono con rappresentazioni più "corrette". L'utopia è straniamento, capacità di mettere in questione l'esistente; e a poter essere messe in questione sono anche le rappresentazioni che coltiviamo a proposito di cosa significhi essere umani.

Del resto, gli esseri umani non sono così come sono per natura. O meglio: siamo certamente natura, ma la capacità di *divenire* - di svilupparsi cioè in un certo numero di modi differenti, di acquisire nuove abilità o disposizioni - è una caratteristica essenziale della natura umana. È questo divenire che la fantascienza critico-utopica invita a esplorare. Quello che ci chiede, in fin dei conti, è di quali futuri vogliamo essere i progenitori.

### 3. Esercizi di immaginazione

Perché il futuro, comunque sia, lo generiamo. È il punto su cui terminava il libro di Jameson. Come ho accennato, il libro si occupa largamente della narrativa fantascientifica femminile, ed è con la citazione di un romanzo di una donna che finisce. È *Sul filo del tempo* di Marge Piercy, un romanzo del 1976 (Piercy 1976 [1990]).

Il romanzo racconta di una donna, Connie, una chicana di mezza età che conduce un'esistenza miserabile ai margini di una città americana. Via via emarginata, finisce in un manicomio. In quelli che ad altri appaiono come suoi deliri, è visitata da un essere del futuro. E da questi è invitata a visitare a sua volta il suo mondo.

L'essere del futuro è androgino, né uomo né donna (Piercy usa alternativamente "he" e "she" per parlarne). Nel suo mondo i figli nascono in provetta, e hanno tre genitori.

È un mondo costituito da comunità rurali largamente autosufficienti, benché interconnesse. Possiede avanzate tecnologie, che hanno a che fare specialmente con la comunicazione e con la gestione dell'ambiente naturale. È radicalmente democratico. È venuto a costituirsi dopo una lunga guerra civile, e ancora i suoi avversari lo osteggiano, pur ritirati nelle parti più inospitali del globo.

La rappresentazione del mondo utopico proposta da Piercy deve molto agli anni in cui è scritto, alla controcultura americana degli anni Sessanta e Settanta. Non è comunque un mondo irenico: il sesso è piuttosto libero, ma la gelosia vi compare; i conflitti sociali ci sono, anche se le comunità hanno robusti anticorpi. In ogni caso, il punto fondamentale, e il motivo per cui Jameson cita questo romanzo, sta altrove. Compare in una conversazione fra Connie e il suo visitatore.

Connie gli (le) dice di non comprendere bene come la storia della terra sia arrivata al futuro da cui lui (lei) proviene. Lui (lei) risponde che non è chiaro affatto, anzi, non è neppure sicuro che avvenga: Niente è *necessariamente* così, mi capisci? Noi non siamo che un futuro possibile.

Mano a mano, Connie capisce che ciò che accadrà non è scritto. Dipende dalle scelte che di volta in volta compiono gli esseri umani. Anche lei. Che il futuro da cui proviene il suo visitatore si dispieghi effettivamente non è certo. Lei stessa ne sarà un'antenata. Oppure no. L'essere con cui sta parlando ha un'esistenza fragile, eterea: sarà corpo solo se lei lo genererà. Questa consapevolezza motiverà infine Connie a certi atti che prefigureranno una rivoluzione, quella da cui quel futuro sarà originato.

Potremmo riassumere così: nel romanzo gli abitanti di un futuro utopico compaiono nella vita di una donna di oggi; la loro esistenza dipende da lei, le dicono; le chiedono aiuto: perché loro sono un possibile futuro, ma è nel presente che si compiono le scelte che renderanno attuale un futuro o un altro.

I ventagli di possibilità sono aperti a ogni istante a chi possieda l'immaginazione capace di scostarsi dalla tirannia del mondo dato e di intravedere la vita più degna di essere vissuta. Ma questa vita si realizzerà, almeno in parte, solo se a questa immaginazione saranno ispirate le azioni che nella realtà attuale compiamo.

Il futuro non può venire previsto. Ogni previsione è un tentativo di sterilizzare il suo carattere enigmatico. Lo si può tuttavia immaginare. Difficile concepire esseri umani incapaci di farlo, perché l'essere umano è costitutivamente teso verso ciò che non-è-ancora.

### *Slanci utopici*

Tale immaginazione, tuttavia, va coltivata. Il pensiero utopico vive di esercizio. E l'impulso utopico si rinnova mettendosi in questione. Non ha smesso di farlo. In anni più recenti, l'opera di fantascienza letteraria che ha ricevuto la più grande attenzione da parte di chi si occupa di teoria sociale è la "trilogia marziana" di Kim Stanley Robinson (Robinson 1993, 1994, 1996 [2020]).

I tre romanzi di cui è costituita la trilogia di Robinson disegnano la storia di una colonizzazione di Marte da parte dei terrestri collocata in un futuro prossimo. Tale colonizzazione comporta un processo di "terraformazione": l'ambiente marziano è progressivamente reso simile a quello della Terra. Ma comporta anche la formazione di una civiltà inedita. Benché erede di tutte le civiltà terrestri (che i coloni conservano nella memoria e di cui discutono vivamente pregi e difetti), questa civiltà è nuova. E

risolve efficacemente i principali problemi di ingiustizia della Terra. Come si esprime uno dei personaggi, è una “civiltà decente”. Ma non è il risultato di un processo pacifico, tutt’altro: comporta scontri sanguinosi con le istituzioni e le forze armate della Terra e fra i diversi partiti che si formano su Marte.

L’esito finale a cui il racconto di Robinson conduce può essere considerato come la realizzazione di un’utopia: ma si tratta di un’utopia modesta, di cui è disegnato il percorso, di cui non si nascondono le contraddizioni, e che resta aperta. Con Robinson insomma l’utopia è reinserita nella Storia: oggetto di immaginazione ma anche di ricorrenti riflessioni critiche e autocritiche da parte dei protagonisti della sua edificazione. L’esperimento mentale in cui la narrazione consiste non riguarda solo i tratti della società ideale: riguarda l’insieme dei processi che all’approssimazione a questa meta potrebbero portare.

Uscendo dai riferimenti letterari, esercizi di immaginazione utopica possono venire attivati dovunque. Come nelle pratiche recentemente denominate “FutureLab” di cui in Italia rende conto Vincenza Pellegrino (Pellegrino 2019 e 2020). Si tratta di ricerche-azione dove a essere praticate sono modalità di conversazioni collettive in più fasi: l’esplicitazione delle sofferenze e dei problemi avvertiti da ciascuno, la costruzione collettiva di mondi utopici fantastici, e l’individuazione dei movimenti concreti che, fin da ora, potrebbero andare nella direzione di colmare la distanza fra la situazione attuale e quelle così fantasticate.

L’utopia è intesa qui proprio come un esercizio di immaginazione. Certo, gli animatori di queste conversazioni vi aggiungono diverse riflessioni sociologiche (chi è interessato a certe fantasie? cosa è fattibile? chi lo ostacolerebbe? quali conflitti sorgerebbero?). Non sono del resto conversazioni che avvengano spontaneamente: si tratta di promuoverle, sollecitarle, per certi versi guidarle. È un accudimento della capacità di immaginare possibili paralleli e poi di trasformarli in possibili futuri.

In tutto ciò la funzione dell’utopia sembra disegnarsi come quella di un prodotto dell’immaginazione capace di farci prendere, almeno temporaneamente, una certa distanza dallo stato di cose esistente nel mondo entro il quale abitiamo, e di spingerci a valutarlo alla luce di ciò che sarebbe (o dovrebbe oppure, nel caso della variante distopica, *non* dovrebbe) essere possibile. Il ricordo degli slanci utopici del passato in questo quadro può tornare utile. Certo, gli slanci utopici sono affini alla speranza: più una postura che la determinazione di obiettivi definiti. Ma ricordare uno slancio ha una caratteristica: tende a farne tornare la voglia. Non dello stesso slancio, ma di slanciarsi di nuovo. È difficile modificare i desideri, ma nei momenti successivi di una vita, e anche della Storia, possono essere gli stessi e pure assumere forme diverse. Possono far apparire certi aspetti del tempo come una spirale: qualcosa torna, ma a una differente altezza, in una situazione cambiata, in cui magari siamo più ricchi grazie a ciò che ricordiamo di avere appreso dal destino degli slanci precedenti.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Koselleck, R. (2006), *Il vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna, 2009.  
Jameson, F. (2005), *Archaeologies of the Future*, Verso, London.  
Jedlowski, P. (2015), *Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, XV, 2: 11-32.  
Jedlowski, P. (2017), *Memorie del futuro*, Carocci, Roma.

- Jedlowski, P. (2018), *Immaginazione utopica e educazione al possibile*, in R. Serpieri, A. L. Tota (a cura), *Quali culture per altre educazioni possibili?*, Franco Angeli, Milano: 42-52.
- LeGuin, U. (1974) *I reietti dell'altro pianeta*, Nord, Milano, 2007.
- Levitas, R. (2013), *Utopia as method. The imaginary reconstitution of society*, Palgrave Macmillan, London/New York.
- More, T. (1516), *Utopia*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- Moylan, T. (1986), *Demand the impossible. Science fiction and the utopian imaginartion*, Peter Lang, Bern, 2014.
- Mumford, L. (1922), *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma, 2008.
- Pellegrino, V. (2019), *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Ombre Corte, Verona.
- Pellegrino, V. (2020) *Futuri testardi. La ricerca sociale per il "dopo.sviluppo"*, Ombre Corte, Verona.
- Piercy, M. (1976), *Sul filo del tempo*, Eleuthera, Milano, 1990.
- Robinson, K. S. (1993, 1994, 1996) *Il rosso di Marte, Il verde di Marte, Il blu di Marte*, Fanucci, Roma, 2020.

# Soglie dell'utopia.

## Umano e tecnoscienza in un tempo di transizioni

Dario Altobelli

*Developing a theoretical core of L. Marin (1993) on utopia as a frontier and threshold, the article discusses the thesis of a utopian paradigm constituted by the relationship, constitutive of the Modern, between the state-form and technoscientific progress (Cacciari 2016). In the contemporary era, utopian thought articulates a complex and multifaceted reflection on this motif, of which an interpretative line can be traced, in an exemplary way, in the works of E.M. Forster (1909), A. Huxley (1958) and Y.N. Harari (2015). These narrative and essayistic texts attest to the process, which seems to be reaching completion today, of the complete overlap of politics and technoscience and document the passing of the thresholds of utopia on two interconnected levels. On the general historical and social one where the transcendence of the anthropological threshold and the passage from utopia to ideology are recorded. On the hermeneutic and heuristic level of the social reception of utopian thought in which, in a historically and sociologically contingent epistemic tension, the substantial indistinction between utopia and dystopia is revealed.*

### *Introduzione*

Parafrasando una metafora usata spesso da Tullio De Mauro per il linguaggio, come quello di Armida il giardino dell'utopia ha cento porte. A differenza, però, del linguaggio e degli studi di linguistica per i quali la porta maggiore «resta quella di un rapporto diretto con lo studio storico o descrittivo di una singola lingua o d'un singolo gruppo di lingue» (De Mauro 1998, 115), è difficile individuare per l'utopia qualche cosa di analogo. Allo studioso di questo “oggetto singolare” si offre un'ampiezza di percorsi interpretativi talmente ampia da renderne difficile anche la sola enumerazione e nessuno tra di essi sembra offrire una chiave di accesso privilegiata sulle altre<sup>1</sup>. Tra molteplici possibilità, si avvia questa riflessione riprendendo un nucleo teorico sviluppato da Louis Marin (1993a) nei suoi ultimi scritti prima della morte<sup>2</sup>. Lo studioso metteva in luce il carattere costitutivamente ambivalente dell'utopia e del pensiero utopico attraverso una riflessione su termini e concetti accomunati da un'affinità semantica come *frontiera*, *limite*, *orizzonte*, *bordo*. Le utopie appaiono, nel XVI secolo, come immagini di società ideali oltre l'orizzonte delle terre conosciute, spesso localizzate in isole. Frontiere dell'utopia sarebbero, quindi, in prima istanza, sia quelle che la delimitano nelle geografie immaginarie, sia quelle che l'immaginazione è in grado di definire sul piano del pensiero.

---

<sup>1</sup> Certamente alcune opere sono imprescindibili, fra cui il testo fondativo del genere letterario e della tradizione di pensiero di Thomas More (1516) e l'opus magnum di Ernst Bloch (1959). In prospettiva sociologica, la migliore sintesi e proposta teorica rimane probabilmente quella di R. Levitas (2011).

<sup>2</sup> Alcuni degli ultimi scritti di Marin sull'utopia ruotano intorno a un medesimo nucleo concettuale e teorico con diversità di esempi e di argomentazioni: a parte il testo qui considerato, cfr. Marin 1992 e 1993b.

Il filosofo sosteneva che la qualità delle utopie era quella di essere «*a neutral place, a locus whose characteristics are semiotically negative, whose specificity consists in being neither the one nor the other, neither this edge nor the other*» (Marin 1993a, 10, cors. nel testo). Nella sua forma classica e in senso figurato, l'utopia è sempre «*an island in between two kingdoms, two States, the two halves of the world, the interval of frontiers and limits by way of a horizon that closes a site and opens up a space; the island Utopia merging into the "indefinite"*» (*ibidem*, cors. mio).

Marin scriveva queste pagine nel momento in cui si prendeva atto delle conseguenze del crollo dell'Unione sovietica. Da più parti si affermava la "fine della storia" e il superamento dei confini e delle ideologie, sebbene, osservava ironicamente, solo nei termini di «*the universal mode of high-tech, democratic hyperliberalism*» (ivi, 11). Proprio in quel momento di *soglia epocale*, quando a suo avviso risorgevano o si palesavano come spettri vecchie o nuove frontiere nazionalistiche, razziali e religiose, occorreva a suo avviso ritornare ancora all'utopia come *topos* dell'orizzonte e del limite, recuperandone sul piano culturale il più autentico significato politico.

Sul bordo dell'orizzonte degli eventi storici si apriva infatti il punto più delicato della sua riflessione: la necessaria distinzione tra rappresentazione e immaginazione, tra figura e processo utopici, tra le immagini di società ideali e l'arte di una pura finzione la cui potenza esprime un processo di pensiero aperto all'incessante ideazione di forme di vita sociali alternative a quelle storiche esistenti.

Come rappresentazione sintetica però, sosteneva Marin, l'utopia è sempre una forma ideologica e «*as ideology is a totality; and when political power seizes it, it becomes a totalitarian whole*». Come ogni realtà chiusa, preordinata, predefinita, «*utopia as representation defines a totalitarian power, an absolute, formal and abstract power*» (ivi, 13). In tale prospettiva, Marin sembrava implicitamente riconoscere la validità della critica di Karl Popper ai "nemici della società aperta" (1943) e del pensiero liberale all'ideale utopico (Talmon 1952); poneva in discussione la distinzione, su cui molto si è esercitata la critica, tra utopie e distopie (o utopie negative); e avvicinava sino a farle coincidere utopia e ideologia.

A questo Marin contrapponeva la concezione dell'utopia come processo e pratica di pensiero libero, critico, contraddittorio e polemico capace di riconoscere la compresenza di valori opposti nella realtà sociale, di sottolineare il ruolo del negativo nella critica dell'ordine costituito, di indicare l'incerta linea dei limiti e delle frontiere solo nel momento in cui pensa il loro attraversamento.

Sovente espressa letterariamente nel motivo del viaggio, inteso primamente come «*a moment and a space of vacancy, an unencumbered space which suspends continuous time and the ordering loci*», come tale l'utopia «*cannot be repeated; while as an ideology, as an ideological representation, it imperatively demands to be repeated*» (Marin 1993a, 14). Pertanto, «*travel would be the "work" of the horizon, the neutral space, the space of limits and frontiers they trace or demarcate while crossing them: this is the typical form of the Utopian process*» (*ibidem*).

I motivi sinteticamente richiamati del pensiero dell'ultimo Marin costituiscono la traccia della riflessione che segue nella quale il tema della *frontiera* utopica verrà declinato, come in parte già si è suggerito tra le righe, in quello della *soglia*.

Impiego questo termine per suggerire l'idea di attraversamento, di transito, di passaggio in una *zona di transizione* che divide solo in quanto unisce due luoghi o

tempi o *status* diversi. Ripensando ai *rites de passage*, secondo Walter Benjamin «la soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La *Schwelle* (soglia) è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire» (Benjamin 1982 [2000], 555). In tal senso, la soglia indica propriamente «l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un fuori» (Agamben 2001, 56).

*Soglie dell'utopia* e il loro superamento saranno pertanto rilevate tanto sul piano storico e sociale generale, attraverso una riflessione sul paradigma utopico del Moderno osservato nei suoi sviluppi contemporanei in alcune opere ritenute esemplificative; quanto sul piano ermeneutico ed euristico della ricezione sociale del pensiero utopico il quale, come «exercice mental sur les possibles latéraux» (Ruyer 1950 [1988], 9), si pone sempre in una tensione epistemica storicamente e sociologicamente contingente.

### *1. In-between: il paradigma utopico del Moderno fra politica e tecnoscienza*

In una prospettiva di storia delle idee e dei concetti, in anni recenti Massimo Cacciari ha proposto una densa interpretazione dell'utopia come “sistema di pensiero” e “paradigma” che, sin dal testo di Thomas More, sarebbe «strettamente connesso, per il suo carattere globale, al progresso scientifico-tecnico, o, più precisamente, all'idea di una tecnica guidata da idee e modelli scientifici» (Cacciari 2016, 70). Secondo il filosofo la cifra dell'utopia, come variamente sottolineato da diversi interpreti (fra cui Marin 1973; Baczko 1981; Jameson 2005; Koselleck 2006), è quella di essere espressione compiuta del Moderno. Ciò si esprime nella manifestazione aperta e dichiarata sia del processo mentale su cui si basa che delle contraddizioni simboliche che espone nel suo *récit*. L'utopia mostra nell'origine e sviluppa nell'articolazione storica, come un *monogramma*, le istanze che definiscono la Modernità: un *progetto* il cui *telos* è individuato in un Politico realizzato come Stato ideale. Uno Stato o una società *perfetti*, si noti bene, da intendersi come risultato interamente intramondano, cioè espressione di una «escatologia secolarizzata» in cui «l'idea del Fine» è «essenzialmente il prodotto di un divenire storico, reso possibile da forze in esso operanti, anche se ancora lontane dall'aver assunto quella “sovranità” cui si crede fermamente siano destinate» (Cacciari 2016, 71).

Nell'emersione sulla superficie del discorso pubblico prima limitatamente a quello colto e intellettuale dall'epoca umanistica e rinascimentale all'Età dei Lumi, poi dell'immaginario sociale nel suo complesso dall'Ottocento in poi, l'utopia come *impulso* immaginativo critico e come *rappresentazione* di alternative all'ordine dominante pone in luce il problema di una forma-Stato attraversata da una dinamica antinomica pura. Lo Stato ideale, infatti, essendo una forma di organizzazione e governo destinata a durare nel tempo e votata alla stabilità e all'immodificabilità in cui si realizza la felicità degli umani, si trova contrapposto alla «dinamicità “scatenata” delle energie soggettive che ne fanno la potenza» (ivi, 72-73). La forma-Stato ideale è sorretta nella sua fondazione e nella sua storia immobile, “cimiteriale” avrebbe detto Ralf Dahrendorf (1958), da forze animate da una straordinaria energia tendenzialmente coincidente con una Ragione assunta come universale.

L'antinomia sarà risolta – questa la tesi di Cacciari – sin dal pensiero utopico delle origini, in particolare in quello di Francis Bacon (1626), e poi sempre più in quello

successivo sino ai nostri giorni, nel riconoscimento e nell'affermazione di un «nuovo *soggetto*: il cervello sociale tecnico-scientifico» (Cacciari 2016, 83, cors. nel testo). Questo è deputato all'organizzazione sociale, alla formalizzazione istituzionale, alla divisione funzionale del lavoro, al controllo e all'impiego dell'energia, al dispiegamento della produttività, all'ottimale funzionamento complessivo del sistema sociale inteso in senso sociologico, nel segno di una universalizzazione dei fini perseguita come indispensabile al benessere e alla felicità comuni. Tale *soggetto* incarna in senso proprio la natura sociale della scienza e della tecnica moderne.

Si può sostenere, ampliando lo sguardo in senso storico-culturale e seguendo altre linee anche utopiche nello sviluppo della modernità, che tale *soggetto* sarebbe coinciso con l'entità del *general intellect* ipotizzato da Karl Marx e con una *mente sociale positivisticamente* plasmata come nel pensiero di Auguste Comte. Parimenti, ma in un quadro sociologicamente più definito, tale *soggetto* sarebbe stato ipostatizzato nei caratteri tipico-ideali dell'*ethos* dello scienziato moderno da Robert K. Merton (1949/1968): è la comunità cosmopolita dei ricercatori, degli scienziati e dei tecnici. Secondo Cacciari il sistema di pensiero utopico prefigura il momento in cui il Politico trova nella tecnoscienza la sua fonte di legittimazione: «il principio della sovranità si immanentizza completamente nel dispositivo tecnico-scientifico» (Cacciari 2016, 87). Avviene in esso la traslazione dell'autorità dal Politico «nelle mani della reale *potenza dell'epoca*, del *soggetto-chiave* delle sue trasformazioni, delle sue scoperte e conquiste» (*ibidem*, cors. nel testo).

Si delinea in tal modo la forma costitutivamente moderna della relazione tra Politica e Scienza, tra Stato e «potenze intellettuali»: dall'utopia di More in poi la legittimità dell'uno sarà sempre più fondata nel riconoscimento delle seconde. La profonda relazione di co-implicazione strutturale e funzionale conduce, sin da subito, a una possibile sovrapposizione dei due campi e alla comparsa di un terzo campo *in-between*. «Dunque, forma-Stato come razionalizzazione dell'agire politico e nuova scienza come unica forma valida del sapere rappresentano i due *orizzonti* verso cui si spinge lo sguardo del progetto utopistico» (ivi, 92, cors. mio).<sup>3</sup>

Tale relazione, infine, troverà nel pensiero utopico due distinte linee di articolazione. Mentre nelle utopie moderne essa si configurerà soprattutto come tendenziale accordo, in quelle contemporanee emergeranno spesso la contraddizione e il conflitto; mentre nelle prime si rappresenterà sovente l'unione, la sintesi, l'integrazione di politica e scienza come un risultato già conseguito o il cui conseguimento costituisce la meta del progresso, nelle seconde, al contrario, tale relazione si esprimerà anche come crisi, minaccia e appunto *distopia*. Dalla fine dell'Ottocento e per larga parte del Novecento, molte e celebri utopie negative inviteranno a pensare il tema della separazione, della reciproca delimitazione, o i pericoli derivanti dalla loro “confusione”, sino a giungere al rifiuto e alla condanna della scienza e della tecnica a favore di una società emancipata dalla loro nefasta commistione.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Non è fuori luogo ricordare come la questione della relazione tra politica e scienza, potere e conoscenza, fondativa della modernità e i cui effetti problematici esplodono nella contemporaneità o post-modernità sia al centro di ampia parte della riflessione contemporanea fra cui, per citare solo alcuni nomi di peso, M. Foucault (1976), J.-F. Lyotard (1979), B. Latour (1991).

<sup>4</sup> Per una rassegna a largo spettro del tema valga il riferimento allo studio classico e sistematico di Richard Saage (1991).

Il motivo tecnoscientifico costituisce pertanto il *sensu* del progetto utopico che coincide con il Moderno: ne è il fattore trainante e il suo sviluppo consiste, sin dalle origini della scienza moderna, nella *ri-strutturazione* della realtà sociale a partire dalla *ri-creazione* della realtà naturale. Con riferimento alla *New Atlantis* di Bacon (1626), ricorda ancora Cacciari,

«la modificabilità della stessa natura umana, e anzitutto l'esigenza del suo *allevamento*, è l'orizzonte ultimo inevitabile del sistema di pensiero utopico (come verrà ribadito ancora da Huxley in *Brave New World*). [...] A tutto mette mano la natura. Ed è proprio della *natura* dell'intelligenza umana giungere a produrre una *neo-natura*, attraverso combinazioni, metamorfosi, manipolazioni di ogni genere» (Cacciari 2016, 79-80, corsivi nel testo).

Questo è, in sintesi, il nodo concettuale le cui ricadute sul piano storico materiale e simbolico sono di innegabile portata e che oggi appaiono pienamente dispiegate oltre una *soglia antropologica* ormai ampiamente superata.

## 2. *Forme dell'utopia tecnoscientifica nella contemporaneità*

Nella considerazione delle immense possibilità di intervento nella realtà consentite dalla tecnoscienza, non secondariamente volte al governo delle popolazioni umane, nel pensiero utopico contemporaneo si sviluppa una riflessione complessa e dalle molte sfaccettature. Per provare a tracciarne un plausibile percorso e abbozzarne una mappa, si scelgono tre momenti significativi, fra i molti che potrebbero essere presi in esame, distanti circa 50 anni l'uno dall'altro.

### 2.1. Edward Morgan Forster, *The Machine Stops* (1909)

Il primo momento è costituito dal racconto lungo *The Machine Stops* (1909) di E.M. Forster. Si tratta di un'opera minore dello scrittore meglio noto per famosi romanzi, anche trasposti al cinema, come *A Room with a View*, *Howards End* e *A Passage to India*. La *story* rientra nel genere utopico sia per il riferimento diretto dell'autore, che nel 1947 «dichiarò che il suo racconto, *The Machine Stops* — una *long short-story* — fu “una reazione a uno dei primi paradisi di H.G. Wells”» (Valentini 2012, 7); sia per il tipo di testo (*fiction*) che, seguendo la canonica classificazione di Lyman Tower Sargent, presenta i caratteri propri della distopia o “utopia negativa”.<sup>5</sup>

Nel futuro l'umanità vive nel sottosuolo e ciascun individuo esclusivamente all'interno di una stanza da cui non esce mai. Le relazioni sociali sono assolate da comunicazioni a distanza mediante videotermini.

«Immaginate, se ci riuscite, una piccola stanza di forma esagonale, come la cella di un'ape. Non è illuminata né da finestre, né da lampade eppure è invasa da una luce diffusa. Non ci sono aperture per l'aerazione, eppure l'aria è fresca. Non ci sono strumenti musicali, eppure, nel momento in cui inizia la mia meditazione, questa stanza vibra di suoni melodiosi. Al centro della stanza c'è una poltrona con al lato una scrivania — non ci sono altri mobili. E su questa poltrona siede una massa di carne infagottata, una donna, alta circa un metro e mezzo, con il volto bianco come un fungo. È a lei che appartiene questa piccola stanza» (Forster 1909 [2012], 27).

---

<sup>5</sup> «Dystopia or negative utopia - a nonexistent society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as considerably worse than the society in which that reader lived» (Sargent 1994, 9).

La protagonista, Vashti, conduce un'esistenza grigia, scialba, vuota, ma sicura. E come lei tutte le persone all'interno di un sofisticato sistema tecno-sociale governato dalla Macchina che, «attraverso un misterioso Comitato che ne amministra le funzioni, ma senza mai spiegare nulla alla popolazione, regola minuziosamente ogni aspetto della vita di questa gente; fornisce cibo, comfort, istruzione» (Valentini 2012, 11).

Un giorno, però, Vashti viene contattata dal figlio Kuno che le chiede un incontro - non si sono mai conosciuti di persona - a cui la donna, dopo alcune resistenze, acconsente. Quando avviene, rarissima se non unica occasione in cui Vashti lascia la stanza per intraprendere un viaggio, Kuno le racconta che qualche tempo prima è uscito sulla superficie e ha scoperto non solo che l'aria è respirabile e non è quindi necessario vivere negli ambienti sotterranei, ma che vi sono anche persone che lì sono fuggite e conducono una lotta di resistenza per distruggere la Macchina e liberare l'umanità. Dopo alterne vicende, avviene un guasto che mette in crisi l'intero sistema, forse provocato dai ribelli. La *Macchina si ferma* e il racconto si chiude aprendosi l'*orizzonte* di una diversa forma di vita *liberata* per l'umanità sopravvissuta.

Il racconto è significativo, nella prospettiva dell'analisi che si propone, per diversi motivi di cui due possono essere subito considerati.

Il primo concerne il sorprendente e originale tipo di scenario sociale immaginato da Forster. Il motivo di un'esistenza sottoterra, sebbene di una razza superiore a quella umana, era stato anticipato dal capolavoro distopico *The Coming Race* (1871) di Edward Bulwer-Lytton (1871); mentre la critica delle macchine e della tecnologia figurava in un altro celebre romanzo distopico: *Erewhon* di Samuel Butler (1872). Nella sua brevità, però, il racconto di Forster riesce a rappresentare una società umana sotterranea nella forma di una *società alveare*, interamente governata da una tecnocrazia coincidente con gli strumenti tecnici impiegati, la *Macchina*, che anticipa sofisticati immaginari successivamente elaborati come, per esempio, nel film *Matrix* (1999).

Il secondo motivo di interesse, connesso al primo, riguarda il *tipo* di umanità rappresentata. Mentre quella ribelle resta in qualche modo imprecisata nei suoi caratteri, è l'umanità rinchiusa nel sottosuolo che colpisce l'attenzione. La resistenza al cambiamento e alla ricerca della libertà, l'acquiescenza al dominio, la forma integralmente alienata di esistenza di Vashti, oltre che il suo particolare aspetto fisico, costituiscono motivi che, di lì a pochi anni, Huxley, Orwell e molti altri avrebbero sviluppato, indagando e immaginando i mezzi che consentono il governo, mediante la generazione e il condizionamento, di una *nuova umanità* in società tecnoscientificamente organizzate, integrate e governate. Questo motivo non è affatto trattato da Forster e ciò ne aumenta il valore euristico. Vashti rappresenta semplicemente un'umanità assuefatta nel tempo a una forma di vita privata della qualità relazionale intersoggettiva e dell'esperienza psico-fisica vissute in un ambiente naturale e socio-culturale stimolante, ricco e complesso.

Può essere facile oggi *riconoscersi*, molto più di quanto lo fosse presumibilmente all'inizio del Novecento, in un personaggio che si rintana nella sua *comfort-zone* esistenziale coincidente con una stanza super accessoriata e un monitor come unica finestra sul mondo. Le interazioni sociali a distanza, lo *smart working* e la *simulazione* di ogni aspetto dell'esistente sono ormai parte integrante del vissuto comune al livello globale assieme all'immagine di società totalmente amministrate mediante sistemi e

dispositivi tecnoscientifici. Ma è proprio questo *riconoscimento*, la problematicità da cui è attraversato e il rifiuto che *dovrebbe* suscitare in ciascuno, un punto non banale su cui si avrà modo di tornare in merito al superamento della *soglia utopica* del piano ermeneutico ed euristico che questo racconto testimonia.

Per il momento basti rilevare come, agli occhi di un lettore contemporaneo di Forster, la forma di vita descritta era presumibilmente avvertita come intollerabile e inevitabilmente connessa a un sistema sociale oppressivo e disumano.

## 2.2. Aldous Huxley, *Brave New World Revisited* (1958)

Il secondo momento scelto per delineare il percorso del paradigma utopico nella contemporaneità è costituito dai saggi di Aldous Huxley che costituiscono il seguito del celebre *Brave New World* (1932). Il testo di carattere saggistico (*non-fiction*) rientra nel sistema utopico per ovvie ragioni quali l'autore stesso, i contenuti trattati e i riferimenti discussi.

Svolgendo riflessioni maturate nei circa 25 anni trascorsi dalla pubblicazione del romanzo, Huxley presentava infatti una preoccupata lettura dell'evoluzione biologica e sociale della specie umana. Il ragionamento partiva dalla considerazione delle due principali condizioni predisponenti all'esito nella realtà storica e sociale che il suo libro aveva anticipato nella dimensione narrativa.

La prima e più importante era individuata nella «cupa scena biologica», nel «fondale biologico» «sempre più pressante, sempre più minaccioso» in cui l'umanità si riproduce a un ritmo incessante e crescente, in cui si inverte «l'Era della Sovrappopolazione» (Huxley 1958 [2009], 242). La crescita incontrollata della popolazione mondiale, infatti, è la condizione predisponente alla «formulazione di filosofie autoritarie» e alla «nascita di sistemi di governo totalitari» (ivi, 243).

La seconda, sua diretta conseguenza, ma anche elemento dotato di autonomia e potenza eccezionali, era la “superorganizzazione” sociale ovvero il sistema di governo delle popolazioni mediante le risorse della tecnoscienza impiegate in ogni ambito utile allo scopo dalla biologia alle scienze del comportamento e così via. La superorganizzazione sociale come insieme di strutture capaci di coordinare, controllare, governare la vita umana, al livello di popolazione e di singolo individuo, si realizzava nella rappresentazione di una società di insetti - il termitaio, l'alveare, il formicaio - come in Forster.

L'utopia del *Mondo Nuovo* era l'immagine di una società perfettamente integrata in cui dominava «un'Etica sociale» dell' «uomo organizzato».

«Presupposto fondamentale è questo: il complesso sociale ha maggiore importanza e significato delle parti individuali; le differenze biologiche innate debbono sacrificarsi all'uniformità culturale, i diritti della collettività vengono prima di quelli che nel diciottesimo secolo si chiamarono Diritti dell'Uomo» (ivi, 256).

Nelle conclusioni si vedeva il punto di caduta del ragionamento e del romanzo che lo precedeva. Sotto la spinta dei due elementi cardinali del mutamento sociale globale, la sovrappopolazione e la superorganizzazione «imposta dal crescere del numero e dal progresso della tecnologia» (ivi, 333), i sistemi democratici avrebbero subito un processo di radicale pervertimento dei loro principi ispiratori e delle loro finalità,

salvando la forma, ma acquisendo «una sostanza profondamente illiberale» (*ibidem*). In particolare,

«crescendo l'efficacia dei mezzi per la manipolazione dei cervelli, le democrazie muteranno natura; le antiche, ormai strane, forme rimarranno: elezioni, parlamenti, Corti Supreme eccetera. Ma la sostanza, dietro di esse, sarà un nuovo tipo di totalitarismo non violento. Tutti i nomi tradizionali, tutti i vecchi slogan resteranno, esattamente com'erano ai bei tempi andati. Radio e giornali continueranno a parlare di democrazia e di libertà, ma quelle due parole non avranno più senso. Intanto l'oligarchia al potere, con la sua addestratissima élite di soldati, poliziotti, fabbricanti del pensiero e manipolatori del cervello, manderà avanti lo spettacolo a suo piacere» (*ibidem*).

La tecnoscienza ha un ruolo decisivo in questo processo. Riprendendo un celebre passo dei *Fratelli Karamazov*, Huxley rilevava nella terna di «miracolo, mistero e autorità» gli elementi fondamentali del potere a cui, però, era ora necessario aggiungerne un altro. Entrano in scena «gli informatissimi dittatori scientifici di domani».

«Nella mia favola del mondo nuovo» - scriveva Huxley - «i dittatori hanno aggiunto alla terna anche la scienza, e così riescono a imporre la loro autorità manipolando i corpi degli embrioni, i riflessi degli infanti, la mente dei bambini e degli adulti» (ivi, 339-340). La capacità della tecnoscienza di manipolazione dell'umano, nell'intero spettro della sua costituzione psico-fisica e sociale, dalla fase embrionale, *pre-personale* (Habermas 2002), al livello di codice genetico, a quella della persona che si autodetermina nella relazione, nella storicità, nella libertà della propria auto-affermazione, predispone a una dittatura di un tipo del tutto originale che proprio in uno scientismo radicale applicato si differenzia, operativamente e ideologicamente, da ogni altra forma di dittatura precedente. Così che, sulla base di sempre più numerosi e significativi risultati attesi e ottenuti, «sotto un dittatore scientifico l'educazione funzionerà davvero e di conseguenza la maggior parte degli uomini e delle donne cresceranno nell'amore della servitù e mai sogneranno la rivoluzione. Non si vede per quale motivo dovrebbe mai crollare una dittatura integralmente scientifica» (Huxley 1958 [2009], 340).

Con le riflessioni dei tardi anni Cinquanta, Huxley non solo confermava e ribadiva le tesi espresse nel suo precedente romanzo, ma vi aggiungeva una preoccupata consapevolezza che gli scenari immaginati erano sulla via di una rapida e inevitabile realizzazione. Rispetto al racconto di Forster, Huxley indicava con precisione tutti i pericoli insiti in un uso sempre più massivo della tecnoscienza come apparato di *saperi-poteri* per il governo dell'umano: un uso che, ormai alla fine degli anni Cinquanta, gli appariva essere ormai prossimo a generalizzarsi stabilmente.

### 2.3. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (2015)

Con il terzo testo preso in esame si arriva ai nostri giorni. *Homo Deus* è un libro dello storico, filosofo e saggista israeliano Yuval Noah Harari, molto famoso nel mondo, ben oltre gli ambienti accademici, per le sue tesi sul futuro dell'umanità presentate in uno stile brillante e mondano. Il testo fa parte di una trilogia dedicata al passato (Harari 2011), al presente (Harari 2018) e appunto al futuro in cui lo studioso presenta una visione complessiva della storia dell'umanità dalle origini della specie *Homo sapiens* agli scenari che si prospettano nel tempo dell'AI, dei *big data* e della bio-ingegneria.

Sebbene non sia considerabile *stricto sensu* un testo utopico, *Homo Deus* è un saggio (*non-fiction*) che può rientrare nel paradigma utopico per tre motivi: rappresenta scenari sociali futuri con un certo grado di dettaglio; riprende temi utopici per rielaborarli secondo la propria prospettiva; espone tesi tutte centrate sulla tecnoscienza come principale forza storica nell'epoca moderna e contemporanea in sinergia, compare qui un elemento sinora rimasto nell'ombra del ragionamento, con il capitalismo. Come nel caso di Huxley, ma in un senso del tutto diverso, Harari presenta le sue considerazioni con un'aperta invocazione al realismo.

La tesi è che l'umanità ha ormai superato le minacce che ne hanno costellato il cammino per secoli: carestie, pestilenze e guerre «da incomprensibili e incontrollabili forze della natura sono state trasformate in sfide che possono essere affrontate» (Harari 2015 [2017]). Da questo risultato discende la definizione di un «nuovo programma dell'umanità» che si struttura in tre *progetti*: la sconfitta della morte, il diritto alla felicità e, più di tutto, «l'innalzamento degli uomini al rango divino [...] seguendo indifferentemente tre strade: le biotecnologie, l'ingegneria biomedica e l'ingegnerizzazione di esseri non organici» (*ibidem*).

«Vogliamo avere la capacità di reingegnerizzare i nostri corpi e le nostre menti al fine di, soprattutto, sfuggire alla vecchiaia, alla morte e all'infelicità, ma una volta che possediamo questa capacità, chissà cos'altro ci si potrebbe fare? Pertanto sono in molti a ritenere che i nuovi programmi dell'umanità alla fine si riducano a un unico progetto (con tante diramazioni): acquisire la condizione di esseri divini» (*ibidem*).

Tali visioni sono orientate dall'accettazione di un processo evolutivo, assunto come inevitabile, per il quale

«è probabile che *Homo sapiens* migliorerà se stesso passo dopo passo, mescolandosi con robot e computer nel processo, finché i nostri discendenti si guarderanno indietro e si accorgeranno che non sono più quel genere di animale che ha scritto la Bibbia, costruito la Grande Muraglia cinese e riso della comicità di Charlie Chaplin» (*ibidem*).

Avvisaglie di un'evoluzione già in atto, di un attraversamento della *soglia antropologica* tra umano e post-umano, è «un'innumerabile quantità di azioni abituali» come l'uso massivo degli smartphone e l'assunzione di farmaci antidepressivi; così come, al livello sociale, la diffusione dell'automazione e della robotica, l'impiego sempre più pervasivo dell'AI e così via. Secondo Harari molto semplicemente «gli umani cambieranno con gradualità prima una loro caratteristica e poi un'altra e un'altra ancora, finché non saranno più umani» (*ibidem*).

In tale prospettiva, Harari presenta previsioni sul tipo di società e di governo e sul genere di umanità che possono determinarsi. Le ricerche tecnoscientifiche destabilizzano gravemente le fondamenta dell'ordine liberale democratico: individuo, libertà, mercato e democrazia.

Da un lato, vi è ormai la certezza di riuscire ad «hackerare l'umanità» derivante dalla concezione che «gli organismi sono algoritmi e gli umani non sono individui – essi sono “divisibili”. [...] gli algoritmi che costituiscono un umano non sono liberi. Sono plasmati dai geni e dalle pressioni ambientali, e prendono decisioni in maniera deterministica o a caso – ma non liberamente» (*ibidem*). Quindi è ragionevole sostenere che

«un algoritmo esterno potrebbe teoricamente conoscermi meglio di quanto possa conoscermi io stesso. Un algoritmo che monitora ciascuno dei sistemi attivi nel mio corpo e nel mio cervello potrebbe sapere chi io sia realmente, come mi senta e che cosa desideri. Una volta sviluppato, un algoritmo del genere potrebbe sostituire l'elettore, il consumatore e l'osservatore. Allora l'algoritmo saprà cosa è meglio, l'algoritmo avrà sempre ragione e la bellezza risiederà nei calcoli dell'algoritmo» (*ibidem*).

Dall'altro lato, occorre considerare come più che probabile, praticamente certo, l'accesso, realisticamente riservato a pochi in ragione di una logica economica capitalistica anch'essa assunta come inevitabile, alle sempre più potenti disponibilità tecnoscientifiche. In ragione di ciò,

«alcuni individui resteranno sia indispensabili sia indecifrabili, ma costituiranno una piccola e privilegiata élite di umani potenziati. Questi superuomini godranno di abilità inaudite e di una creatività senza precedenti, che consentiranno loro di prendere molte delle decisioni più importanti a livello mondiale. Essi svolgeranno servizi cruciali per il sistema, e il sistema stesso sarebbe incapace di comprenderli e di gestirli. D'altro canto, la maggior parte degli uomini non sarà potenziata, e di conseguenza diventerà una casta inferiore dominata sia dagli algoritmi informatici sia dai nuovi superuomini» (*ibidem*).

Da queste condizioni discende l'obsolescenza inevitabile delle attuali forme-Stato democratiche e liberali e l'avvento di un mondo «post-liberale».

Il testo di Harari prosegue, entrando nella *nostra* contemporaneità, il paradigma utopico in esame, ma fondamentalmente cambiando di segno rispetto alle prospettive di Forster e Huxley. Non che siano negate o ignorate le più inquietanti conseguenze che il cambiamento promosso dalla tecnoscienza può provocare: governo degli umani da parte delle macchine e caste tecno-biologiche appartengono alle più nere distopie. Ma a parere dell'autore è inutile negare o ignorare il processo in atto, piuttosto «dobbiamo comprendere più a fondo quanto sta accadendo e prendere delle decisioni prima che siano prese per noi» (*ibidem*).

### 3. Il superamento delle soglie utopiche

Questi tre testi dell'utopia tecnoscientifica nella contemporaneità riflettono, all'interno di un discorso più ampio e nel tempo di una avanzata sovrapposizione di politica e tecnoscienza ampiamente prefigurata dal paradigma utopico del Moderno, il superamento di *soglie utopiche* che trovano un diretto riscontro nella realtà sociale. Circa la problematica relazione di corrispondenza tra paradigma utopico e progetto del Moderno, si potrebbe anzi arrivare a sostenere il carattere *indicale*, nel senso di Charles S. Peirce (1994, CP: 2248), del primo rispetto alle forme del mutamento socio-culturale: le utopie sarebbero i *segni* di un *Oggetto*, la realtà, da cui sono direttamente influenzati. Di tale relazione si prova a dare conto sia sul piano generale, propriamente storico e sociologico, che su quello più specifico interno alla tradizione, nella consapevolezza, però, che la *soglia* tra il paradigma e la realtà è già da sempre il punto dinamico e vitale del sistema utopico dal testo fondativo di More sospeso, come noto, tra la critica dell'Inghilterra del suo tempo nel Libro I e l'immagine di una società ideale nel Libro II.

### 3.1. La soglia tra umano e post-umano

Con questa espressione si intende indicare il raggiungimento e l'avviato superamento del limite rappresentato dalla costituzione biologica, psichica e sociale dell'umano fondata nel patrimonio genetico, nella struttura evolutiva e nella dimensione relazionale in assenza o, sottoposta a un minimo di, interventi biotecnologici e *comportamentisti*. L'oltrepassamento di questa soglia antropologica fondamentale è, probabilmente, già avvenuto, in un tempo di profonde e pervasive *transizioni* in cui si registra la «incipient convergence of nanotechnologies, biotechnologies, information technologies, and cognitive science» (Dupuy 2013, 51) nella manipolazione integrale del vivente e del non vivente sino alla creazione *ex novo* di forme di vita umane e artificiali. Mentre i modi e i termini di questo passaggio sono in corso, essi investono tutti gli ambiti dell'umano e del vivente. Il risultato consiste nella definizione di una nuova specie umana: una *trans-* e *post-umanità*.

Se l'umanità soggetta alla *Macchina* di Forster ancora poteva sembrare assai prossima all'umano in senso proprio, sebbene ne differisse per importanti modificazioni al livello psico-fisico accennate nel racconto, con l'umanità immaginata da Huxley si era già al di là di un profilo antropologico consueto. Nelle riflessioni considerate, lo scrittore insisteva maggiormente sulle tecniche di condizionamento del comportamento (propaganda, “lavaggio dei cervelli”, persuasione chimica e subconscia, ipnopedia) e meno sulla bio-ingegneria, ma unicamente perché la seconda era, in quel momento storico, più indietro nella sua efficacia operativa delle seconde. Tutta la riflessione ruotava intorno al «tema della libertà e delle forze ad essa ostili» (Huxley 1958 [2009], 235), a quello della «efficienza perfetta» che «non lasciava spazio alla libertà e all'iniziativa individuale» (ivi, 237), in altri termini, altrettanto espliciti, a «l'incubo dell'organizzazione totale» (ivi, 238). Lo preoccupava la presenza di immani «forze impersonali, da noi incontrollabili», accelerate consapevolmente dai «rappresentanti delle organizzazioni politiche e commerciali» (ivi, 240): l'umano come tale era la vittima designata di un meccanismo tecno-biologico di portata inaudita.

In Harari non solo questo scenario è assunto senza alcun turbamento, ma è radicalizzato. Una volta che l'umano e tutti i viventi sono ridotti ad algoritmi, negato il libero arbitrio per gli esseri superiori, niente può impedire che si possano «manipolare e addirittura controllare i loro desideri attraverso le droghe, l'ingegneria genetica o la stimolazione cerebrale diretta» (Harari 2015 [2017]).

Nello specifico, sebbene non siano dichiarate, Harari segue le visioni del transumanesimo, un'ideologia tecnoscientifica che afferma il superamento dell'umano mediante le risorse della scienza e della tecnologia.<sup>6</sup> Si consideri per esempio la sconfitta della morte. È questo un preciso punto del programma trans-umanista di cui lo studioso riporta espressioni in quell'ambito comuni come l'idea che la morte sia «un fallimento tecnico che avrebbe potuto essere evitato, che avrebbe dovuto esserlo» (Harari 2015 [2017]). A tal proposito, Harari presenta il pensiero di alcuni importanti e influenti tecnoscienziati del nostro tempo come Aubrey de Grey e di «menti visionarie della Silicon Valley» come Ray Kurzweil, Peter Thiel e altri, tutti transumanisti dichiarati, ma che lui sembra guardarsi bene dal sottolineare. Sul piano

---

<sup>6</sup> Su cui si vedano, fra altri, Pilsch (2017) e Krüger (2021).

storico e sociale, Harari e i transumanisti non sono che i personaggi più in vista e i promotori attivi di un processo che riguarda l'interezza dell'umanità.

### 3.2. La soglia tra utopia e ideologia

Il confine tra utopia e ideologia è argomento ampiamente dibattuto anche se, come di recente è stato osservato, in maniera forse meno sistematica di quanto non si sarebbe portati a ritenere (Sargent 2013). Nell'impostazione canonica di Karl Mannheim, entrambe sono categorie di idee «“situazionalmente trascendenti” ovvero irreali» perché «non riescono a inserirsi positivamente nella situazione» storica determinata (Mannheim 1929 [1978], 213). Le ideologie, nel tradursi in pratica e pur fungendo da sostegno all'ordine dominante come espressione di gruppi sociali dominanti, vedono sovente il loro significato venire deformato e «non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti» (*ibidem*). Le utopie, invece, esprimendo le istanze di gruppi sociali in ascesa, sono sempre orientate a «trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni» (ivi, 215). Ma, come aggiunge Mannheim complicando la questione sul piano ermeneutico, «ciò che in un caso appare utopico o ideologico dipende essenzialmente dallo stato e dalle condizioni della realtà cui si applica questo modello» (*ibidem*).

Con le opere considerate sembra evidente come l'utopia possa osservare un processo di trasformazione in ideologia seguendo l'esito della lotta politica e culturale nel contesto storico-sociale. Prima o accanto al transumanesimo cui si è accennato e per tutto il Novecento numerosi scienziati, ricercatori, tecnici hanno prodotto un discorso a carattere pubblico dai toni e dai contenuti anche molto differenti, ma nella condivisione di un'inesausta fiducia nel progresso e nel potere emancipatorio della tecnoscienza. Tutta una tradizione di pensiero interna al campo tecnoscientifico ha lungamente magnificato le potenzialità offerte dai progressi raggiunti in ogni settore delle scienze applicate per volgerli interamente al benessere dell'umanità a misura, però, di una trasformazione radicale e dell'umano e della società. In questa tradizione si può riscontrare il percorso di superamento della soglia tra utopia e ideologia nel campo tecnoscientifico (Sfez 2001, Altobelli 2012) che sembra giungere oggi a compimento.

Su questo punto si può misurare anche il dialogo a distanza tra Huxley e Harari. Se il primo, in esergo a *Brave New World*, poneva le famose parole del filosofo russo Nicolaj Berdiaev circa i timori di utopie che «appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciata: come evitare la loro realizzazione definitiva?», condividendone l'auspicio che «gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società non utopistica, meno “perfetta” e più libera». Il secondo, in *21 lezioni per il XXI secolo*, scriveva che Huxley riuscì

«a immaginare una società futura senza guerre, carestie ed epidemie, che godeva ininterrottamente di una condizione di pace, prosperità e salute. È un mondo consumista, che concede carta bianca al sesso, alle droghe e a ogni piacere, perché il suo valore supremo è la felicità. L'assunto di fondo del libro è che gli uomini sono algoritmi biochimici, la scienza può manomettere l'algoritmo umano, e quindi la tecnologia può essere usata per manipolarli» (Harari 2018 [2018]).

Rovesciando la profonda intuizione di Paul Ricoeur per cui «l'elemento utopico ha sempre dislocato l'elemento ideologico» (Ricoeur 1994, 344), Harari *disloca* l'elemento utopico originario mediante un contenuto completamente ideologizzato.

Il punto esatto in cui la sua funzione di ideologo emerge, infatti, è quando egli naturalizza l'ordine sociale dominante e il capitalismo globale che ne è l'orizzonte di senso, di attuazione e di invero continuo nel reale. L'*inevitabilismo* dell'avanzamento tecnoscientifico e la *naturalizzazione* dell'ordine sociale, a cominciare dalla forma di vita capitalistica, sono presentati da Harari come ineluttabili: un "destino" evolutivo. In tal modo si attesta in modo definitivo il superamento di una *soglia* epistemica in cui il paradigma utopico è mutato in paradigma ideologico fondandosi direttamente sul superamento della *soglia antropologica* nell'epoca corrente, come lui stesso peraltro afferma esplicitamente.

### 3.3. La soglia tra utopia e distopia

Ultimo punto di analisi, il tema dell'utopia come processo di pensiero visto all'inizio in Marin può essere sviluppato, mediante la metafora del vedere, nell'idea di una *soglia* come *schermo* attraverso cui è possibile volgere lo sguardo a una realtà alternativa, parallela, ipotetica. È attraverso questa metafora che i testi analizzati trovano possibilità di comprensione inedite che entrano in relazione con quanto già osservato.

Per illustrare questo meccanismo ermeneutico forse non solo utopico, ma certo espresso pienamente in tale tradizione, si può fare riferimento a uno strumento tecnoscientifico che compare in una celebre serie di fantascienza degli anni Novanta: *Fringe* (2008-2013). Sin nel titolo, la serie rimanda a una rappresentazione dei limiti, delle soglie, delle frontiere, nell'ambito tecnoscientifico della *Fringe Science*, ma non solo. La trama si svolge lungo molteplici dimensioni spazio-temporali, che configurano la concezione del *multiverso* (Iaquinto, Torrenco 2018), in cui identità alternative degli stessi personaggi vivono vite parallele e autonome le une dalle altre, incrociando però le loro azioni e i loro destini nello sviluppo dell'*intreccio*, sino a entrare in un'interdipendenza reciproca di ciascun *qui-ora* singolarmente vissuto nei differenti spazio-tempo paralleli. Uno degli stratagemmi che la serie introduce per porre in contatto i multiversi consiste in uno strumento simile a un banco ottico. Collocato in un luogo qualsiasi, il macchinario presenta uno schermo attraverso cui si può guardare alla realtà parallela di quello stesso posto. Dalla *mia* realtà posso vedere l'*altra* realtà: il *mio* mondo nella forma di un *altro* mondo nella duplicità di uno stesso tempo qui e lì. Intendo usare questa metafora narrativa per indicare il meccanismo ermeneutico ed euristico dell'utopia come paradigma dell'immaginario sociale e processo di pensiero.

Dei tre testi in esame, *The Machine Stops* rinvia esplicitamente al motivo della soglia come schermo giungendo proprio oggi, nell'*adesso* (*Jetztzeit*) che accoglie dialetticamente il *passato* in senso benjaminiano (1982 [2000], 517-518), a una singolare *leggibilità*. Lo schermo dei terminali mediante cui parla l'umanità reclusa emblemizza lo *schermo* dell'utopia, cioè il meccanismo di rappresentazione utopico come dispositivo di visione e immaginazione. Il *punctum* è in questo passaggio durante il primo colloquio fra Vashti e Kuno.

«Si interruppe e lei ebbe l'impressione di vederlo triste in volto. Non poteva esserne certa, poiché la Macchina non trasmetteva le sfumature dell'espressione. Forniva solo un'idea generica della persona. Un'idea che bastava ai fini pratici, pensava Vashti. Quella patina imponderabile che una filosofia screditata attribuiva all'effettiva essenza del rapporto umano, veniva giustamente ignorata dalla Macchina così come l'imponderabile patina dell'uva veniva ignorata dai produttori di frutta artificiale. Ciò che era *passabile* era da tempo stato accettato dalla nostra razza» (Forster 1909 [2012], 12, cors. nel testo).

La poca definizione e la mancanza di dettaglio del viso nello schermo, “a distanza” si direbbe oggi, rispetto alla vivezza e alla ricchezza del volto reale nella persona in carne e ossa, “in presenza”, è metafora dell'opacità di ogni visione utopica la cui composizione oscilla sempre tra l'insieme e il particolare, tra il sociale e l'individuale, tra il collettivo e il personale, tra il positivo e il negativo. Quelle narrazioni come queste dimostrano è un modo tipico del pensiero utopico in cui lo sguardo attraverso lo schermo giunge a una visione fortemente deformata della realtà in cui possono aprirsi scenari indifferentemente piacevoli o inquietanti.

In una classica definizione di utopia come

«a verbal construction of a particular quasi-human community where sociopolitical institutions, norms, and individual relationships are organized according to a more perfect principle than in the author's community, this construction being based on estrangement arising out of an alternative historical hypothesis» (Suvin 1977 [1979], 49),

la delimitazione dell'“oggetto” narrativo indicata nell'organizzazione sociale di una comunità di “quasi-umani” è posta in diretta connessione con la funzione estetico-politica dello “straniamento” cognitivo, di matrice brechtiana, come categoria critica per l'interpretazione dei rapporti di forza correnti e per l'azione consapevole nei contesti socio-culturali da essi determinati (Kumar 1987; Wegner 2002). Ma come si vede bene nel racconto di Forster, in qualche modo nelle utopie si entra sempre in contatto non tanto o non solo con una *società* altra, da cui appunto la critica dell'esistente, ma soprattutto con un *umano* altro: nella definizione di Suvin l'accento va posto sul “quasi-human” più che sulla “community”.

In tale prospettiva la questione appare meno semplice perché si pone il problema dell'identificazione con l'umanità rappresentata. Certo: narrazioni come queste fanno emergere come protagonista esattamente quella figura di umano in cui sembra possibile riconoscersi. Ma la questione qui è un'altra e presenta due lati. La prima: vi può essere una *soglia* oltre la quale io, lettore, non mi riconosco più nel protagonista ribelle della *distopia*, in Kuno? La seconda: che cosa comporta il mio riconoscimento con l'altro integrato, con Vashti? Forse la prova di una soglia superata sul piano ermeneutico ed euristico si dà quando l'identificazione del me, lettore, umano, avviene con l'altro integrato, con l'antagonista dell'utopia, con chi forse non è già più umano nel modo in cui lo scrittore e il suo lettore, nel tempo della comparsa di quel racconto utopico, si percepivano, rappresentavano e concepivano?

La questione, assai complessa e che non è possibile sviluppare in questa occasione, ha una diretta ricaduta sulla concezione generale dell'utopia. Da quanto detto sembra possibile sostenere che non è possibile distinguere utopia da distopia altro che, volta a volta, nella relazione storicamente e culturalmente determinata tra l'utopia (e il suo autore) e il pubblico (il suo lettore o fruitore), cioè considerando da un lato le

condizioni storico-culturali in cui ciascuno dei due gruppi di elementi si determina e dall'altro i profili sociologici materiali e simbolici più ampi di cui sono espressione. Parafrasando Walter Benjamin a proposito delle *immagini* (1982 [2000], 517), l'indice storico delle utopie dice non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. Ogni utopia è una distopia (e viceversa) nello sguardo di chi provi a considerarle *nel tempo*. Il bordo che le separa è unicamente la *soglia* attraverso cui le si osserva da una parte o dall'altra dello schermo. Per questa ragione l'umanità sotterranea alienata di Forster ci può sembrare *familiare* e l'incubo distopico di Huxley può apparire ad Harari come *passabile e ragionevole* prefigurazione.

### *Conclusioni*

Nel Novecento si è svolto come noto un ampio dibattito sulla tecnica, sul futuro dell'umano, sulla forma delle società spaziando dalla filosofia alla sociologia, dalla storia alla tecnoscienza, investendo tutto il campo delle scienze umane e sociali. Si possono ricordare, a puro titolo esemplificativo, i nomi di Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, M. Horkheimer e la Scuola di Francoforte, Jacques Ellul, fra molti altri. Il paradigma utopico fa parte di questo dibattito cui ha portato suggestioni, esempi, argomenti e, naturalmente, pre-visioni. Eco di questo ruolo importante del pensiero utopico rimangono anche nella più immediata attualità. Si pensi, in anni recenti, al famoso studio di Shoshana Zuboff (2019) sul *capitalismo della sorveglianza*. I riferimenti diretti alle utopie, le immagini di società alveari, le riflessioni sulle sempre più sofisticate tecniche di manipolazione dei comportamenti, la crisi dei sistemi politici liberali e così via dimostrano l'importanza del pensiero utopico per la riflessione oggi più che mai, ma altrettanto sottolineano, nello spirito novecentesco e nella tradizione utopica, che occorre pensare a come *fermare la macchina*, o almeno che occorrerebbe porre il problema al livello di dibattito pubblico.

Al fondo di ogni interrogativo su questi ardui scenari, il problema filosofico e sociologico più importante sembra essere quello riguardante lo statuto dell'umano quale fondamento antropologico delle forme di vita sociali così come sono esistite sino a oggi sul pianeta Terra. Ovviamente si può sempre sostenere che non si esce mai dalla dimensione dell'umano. Che ogni trans-, post-, ultra-, sub- etc. umanità non sia altro che declinazione dell'umano. Ma l'ipotesi opposta, sostenuta *apertis verbis* da più parti e anzi salutata da molti con compiacimento, che stia già avvenendo o addirittura sia già avvenuto il trascendimento dell'umano al livello di specie e di individuo non è affatto peregrina.

Se già diversi decenni fa Gunther Anders (1958/1980) poteva sostenere che *L'uomo è antiquato*, oggi una puntuale verifica fattuale di tale affermazione diventa più urgente che mai. È uno studio necessario che si può intraprendere anche grazie al sistema di pensiero utopico e alla coscienza critica che, nella sua forma processuale sempre sospesa su *soglie* diverse, è in grado di esprimere e suscitare: la ricerca di una «unfigurable figure of Infinite Liberty» (Marin 1993a: 16) che sia ancora espressione dell'umano.

*Riferimenti bibliografici*

- Agamben G. (2001), *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Altobelli D. (2012), *I sogni della biologia. Utopia e ideologia delle scienze della vita del Novecento*, Cedam, Padova.
- Anders G. (1956/1980), *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino, 2021.
- Baczko B. (1981), *Utopia*, ad vocem in "Enciclopedia", vol. XIV, Einaudi, Torino: 856-920.
- Bacon F. (1626), *Nuova Atlantide*, a cura di Schiavone G., Bur Rizzoli, Milano, 2009.
- Benjamin W. (1982), *I "passages" di Parigi*, a cura di Tiederman R., ed. it. a cura di Ganni E., Einaudi, Torino, 2000.
- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 2005.
- Bulwer-Lytton E. (1871), *The Coming Race*, William Blackwood and Sons, Edinburgh.
- Butler S. (1872), *Erewhon, or Over the Range*, Trubner & Co. London.
- Cacciari M. (2016), *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in Cacciari M., Prodi P., *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna: 61-136.
- Dahrendorf R. (1958), *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis*, in "The American Journal of Sociology", 64, 2: 115-127.
- De Mauro T. (1998), *Linguistica elementare*, Laterza, Roma-Bari.
- Dupuy J.-P. (2013), *The mark of the sacred*, Stanford University Press, Stanford.
- Forster E.M. (1909), *The machine stops - La macchina si ferma*, cura e trad. Valentini M., Portaparole, Roma, 2012.
- Foucault M. (1976), *Histoire de la sexualité. I. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- Habermas J. (2002), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002.
- Harari Y.N. (2011), *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano, 2014.
- Harari Y.N. (2015), *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano, 2017 edizione eBook.
- Harari Y.N. (2018), *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano, 2018 edizione eBook.
- Huxley A. (1958), *Ritorno al mondo nuovo*, in *Il mondo nuovo - Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 2009.
- Jameson F. (2005), *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London, New York, NY.
- Koselleck R. (2006), *L'utopia del tempo*, in *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna, 2009: 133-154.
- Krüger O. (2021), *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, transcript Verlag, Bielefeld.
- Kumar K. (1987), *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford & Cambridge UK.
- Iaquinto S., Torrenzo G. (2018), *Filosofia del futuro. Un'introduzione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- Levitas R. (2011), *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Bern.

- Liotard J.-F. (1979), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Mannheim K. (1929), *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1994.
- Marin L. (1973), *Utopiques: Jeux d'Espace*, Les Editions du Minuit, Paris.
- Marin L. (1992), *L'Utopie ou l'infini au neutre. Voyages aux frontières*, in "Le Genre Humain", 1, 24-25: 45-57.
- Marin L. (1993a), *The Frontiers of Utopia*, in Kumar K., Bann S. (eds.), *Utopias and the Millennium*, Reaktions Books, London.
- Marin L. (1993b), *Frontiers of Utopia: Past and Present*, in "Critical Inquiry", 19, 3: 397-420.
- Merton R.K. (1949/1968), *Scienza e struttura sociale democratica*, in *Teoria e struttura sociale*, 3 voll., il Mulino, Bologna, 1976, vol. 3: 1055-1073.
- More T. (1516), *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Laterza, Bari, 2008.
- Peirce C.S. (1994), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Electronic Edition, C. Hartshome, P. Weiss e A.W. Burks (eds), IntelLex Corporation, Charlottesville.
- Pilsch A. (2017), *Transhumanism: evolutionary futurism and the human technologies of utopia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Popper K. (1943), *La società aperta e i suoi nemici*, 2 vols., Armando, Roma, 2002.
- Ricoeur P. (1986), *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano, 1994.
- Ruyer R. (1950). *L'utopie et les utopies*, Gérard Monfort, Brionne, 1988.
- Saage R. (1991), *L'utopia in età moderna*, ECIG, Genova, 1997.
- Sargent L.T. (1994), *The Three Faces of Utopianism Revisited*, in *Utopian Studies*, 1 (5): 1-37.
- Sargent L.T. (2013), *Ideology and Utopia*, in *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Freedman M., Sargent L.T., Stears M. (Eds.), Oxford University Press, Oxford: 439-451.
- Sfez L. (2001), *Il sogno biotecnologico*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Suvin D. (1977), *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New Haven and London, 1979.
- Talmon J.L. (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Valentini M. (2012), *Introduzione*, in Forster E.M. *cit.*: 7-24.
- Wegner Ph.E. (2002), *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley CA.
- Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019.



# Utopie liberamente fattibili.

## Perché il fattibile ha bisogno del possibile

Ambrogio Santambrogio

È vero che la storia non si fa con i “se”, però...  
(Nanni Moretti, *Il sol dell'avvenire*)

*There are two predominant models of utopia present in the literature of today. The first sees utopia as a model of a perfect society, characterized by total harmony. The second sees a non-place in utopia, a place we will never reach, in the knowledge that what counts is the journey and not the arrival. On one hand, there is an end without a clear path; on the other, a path without a clear end. A third model is possible, however, and that is to conceive of utopia as a project of collective action, particularly broad and far-reaching, whose general characteristics are outlined, but which are realized within the project itself. Utopia is a project that is realized 'in doing it', along a path that foresees continual corrections and adjustments. It is not a promised land, a place of perfection; and it is not even a non-place, a mere aspiration. The destination exists but the road we take to reach it ends up by determining it.*

### *Introduzione*

Scopo del presente saggio è spiegare l'apparente paradosso presente nel titolo. Il sostantivo “utopia” rimanda a qualcosa che ancora non c'è (*teoria*). L'aggettivo “fattibile”, invece, sta a indicare l'aspetto pragmatico, legato all'azione concreta (*prassi*). Infine, l'avverbio “liberamente” ha a che vedere con il modo in cui l'utopia diviene fattibile, articolando così il *rapporto tra teoria e prassi*. L'avverbio vuole dunque suggerire l'idea di un'utopia attuabile non in modo precodificato o imposto da una dottrina, ma piuttosto liberamente realizzabile, aprendosi così all'imprevedibilità dell'agire e all'autonomia dei soggetti. In generale, un'utopia liberamente fattibile ha a che vedere con il *rapporto tra senso e tempo*: in linea con una teoria finalistica dell'agire sociale, di ispirazione fenomenologica, è impossibile dare senso all'agire senza un'appropriata articolazione temporale, di cui l'utopia è di fatto espressione.

Così definita, l'utopia si distingue sia dall'*eutopia* che dall'*outopia*. Non prefigura la realizzazione di un mondo perfetto (*eutopia*), ma neppure sta ad indicare una meta irraggiungibile (*outopia*): non disegna una meta senza percorso (teoria senza prassi); ma neppure un percorso senza meta (prassi senza teoria). La meta è identificabile e identificata, ma la forma definitiva che assumerà non è indifferente al percorso che a essa conduce. Teoria e prassi, questa l'ipotesi, non sono separate tra di loro. La prima non disegna una realtà da raggiungere senza tener conto dell'influenza che ha la fattiva e concreta prassi umana. Allo stesso modo, la prassi non si muove al di fuori da schemi mentali, aspirazioni, desideri, valori, teorie che la orientano. Vive nel tempo e di tempo, così che ogni fattibile, come si cercherà di dimostrare, è sempre

imbevuto di possibile. Allo stesso modo, il possibile è tale solo se può diventare concretamente fattibile.

In ultimo, e di conseguenza, l'utopia si radica e prolifica inevitabilmente dentro il quotidiano, poiché il suo aspetto di realizzabilità riguarda la vita di tutti i giorni, anche se la dimensione normativa che porta con sé rimanda a un futuro molto lontano e dai confini incerti. La dialettica tra fattibile e possibile, da questo punto di vista, assume così la forma di quella tra quotidiano ed extra-quotidiano, una dialettica che sarà interpretata con le nozioni complementari di *radicamento nel quotidiano* e di *distanza dal quotidiano*.

### 1. Utopie reali e utopie quotidiane

Il tema dell'utopia è tornato a essere centrale nel dibattito sociale e politico. La cosa è quasi inevitabile: viviamo tempi in cui contrazione e accelerazione del tempo hanno assunto una forza talmente eclatante da farci pensare che si possa vivere solo dentro il presente e di presente (Leccardi 2009; Rosa 2015). La reazione dei soggetti, individuali e collettivi, a questa condizione esistenziale prima ancora che sociale, inevitabilmente torna a richiedere quel respiro temporale intrinseco alla stessa nozione di agire.

Dentro al vasto e articolato dibattito internazionale (Goodwin 2001; Shostak 2003; Wallerstein 2003; Jameson 2005; Levitas 2013; Koensler 2020; Petit, Trupiano 2022), può essere utile ragionare su due proposte apparentemente antitetiche, anche se in realtà complementari: mi riferisco ai lavori di Cooper (2016) e di Wright (2020). Per entrambi gli autori, l'utopia appare nella forma del processo e non del risultato. Si tratta naturalmente di un processo indirizzato, perché senza indirizzo non esiste alcun percorso, ma anche dotato di una sua autonomia. Quest'ultima è rintracciabile nelle prassi ordinarie, così che le caratteristiche di realtà e di quotidianità vengono incontro all'esigenza sopra espressa: costituire *utopie concrete*, al cui interno l'azione nel presente ha una forte carattere di proiezione nel futuro.

La proposta di Wright si nutre di un marxismo del tutto originale. Lo scopo è reinterpretare i temi classici dell'auto-realizzazione e dell'emancipazione nel quadro di una prospettiva di *democrazia radicale*. Tutto ciò, abbandonando temi tradizionali del marxismo, anche contemporaneo, come la critica all'ideologia; i concetti di alienazione e di contraddizione; la teoria della trasformazione sociale; il riferimento a una teoria delle classi, in un modo che avvicina Wright agli autori del cosiddetto marxismo analitico (Cimmino, Santambrogio 1998). Tra l'altro, egli rifiuta le soluzioni di tipo stalinistico, tipiche del comunismo realizzato: dal suo punto di vista, capitalismo e mercato sono elementi tra di loro scindibili, e il loro ruolo non deve essere condannato a priori, ma valutato a partire dalle concrete esigenze del processo di costruzione di una democrazia reale. Trovo interessante il fatto che il concetto di *utopia reale* proposto dall'autore richieda, al tempo stesso, uno sguardo sul futuro, anche lontano, e una definizione di obiettivi raggiungibili a partire dalle conoscenze al momento a disposizione. In questa prospettiva, risulta fondamentale l'attenzione alle motivazioni degli attori:

«il nostro vero compito è cercare di pensare istituzioni che siano capaci da sé di cambiamento dinamico, di rispondere alle necessità delle persone e di evolvere conseguentemente, anziché

istituzioni che siano così perfette da non necessitare di cambiamenti successivi» (Wright 2010 [2020], 13).

L'utopia reale ha perciò bisogno di istituzioni capaci di cambiare per venire incontro alle persone. Non è un punto di arrivo, non coincide con istituzioni perfette: non è una *eutopia* incarnata in un astratto modello di perfezione. Piuttosto, vive in una sfera intermedia, collocabile tra il modello teorico e la possibilità concreta di perseguire riforme praticabili nell'immediato: in sintesi, ha a che vedere con un riformismo lungimirante e radicale, in grado di «fornire un fondamento empirico e teorico a visioni radicali di tipo democratico egualitario per un'alternativa sociale globale» (ivi, 23).

L'accento viene messo sulla sfera politica, intesa quale dimensione che può consentire il dispiegamento del potere sociale. Questo modello di democrazia radicale, attraverso il riassorbimento dell'economia sotto il controllo democratico, punta a sviluppare il più possibile la partecipazione sociale e il potere dei soggetti. Per Wright, una scienza sociale dell'emancipazione deve rispondere a tre compiti: sviluppare una diagnosi critica della società; immaginare alternative alla realtà; progettare percorsi di trasformazione. I tre compiti hanno come obiettivo la trasformazione delle istituzioni: la misura della loro efficienza e del loro rendimento – riprendendo un tema caro agli studi sulla cultura politica democratica (Putnam 1997; 2004; 2020) – sta nella capacità di realizzare le potenzialità individuali. Il principio egualitario su cui si basa questo modello non riguarda solo, e forse anche non principalmente, le disuguaglianze di classe, ma è attento a quelle di genere e di formazione, così che potenzialmente tutti possano avere accesso agli strumenti, materiali e immateriali, che rendono possibile l'autorealizzazione individuale. Perciò, politiche del riconoscimento e politiche redistributive devono essere complementari, e vanno sottolineate le zone di sovrapposizione tra le une e le altre. L'idea di autorealizzazione coincide sostanzialmente con quella di autonomia:

«le persone dovrebbero avere più controllo possibile sopra quelle decisioni che afferiscono la loro vita. Libertà è il potere di compiere scelte riguardo la propria vita, così che la “democrazia” è il potere di partecipare all'effettivo controllo delle scelte collettive che riguardano la vita del singolo in qualità di membro della comunità» (Wright 2010 [2020], 40).

Il punto centrale - attraverso una critica delle ingiustizie prodotte dal capitalismo (disuguaglianze insopportabili, distruzione dell'ambiente, limiti alla democrazia, produzione di inefficienze, ecc.) (ivi, 52-106) – è sviluppare «una organizzazione democratica ed egualitaria dell'economia e della società» (ivi, 107), caratterizzata da una profonda ispirazione socialista. Superando ogni forma di determinismo, secondo Wright:

«il meglio che possiamo fare è pensare al progetto di un cambiamento sociale come a un viaggio di esplorazione. Lasciamo il mondo a noi noto con una *bussola*, che mostra la direzione verso cui vogliamo andare, e un *contachilometri*, che ci dica di quanto ci siamo allontanati dal punto di partenza, ma senza una mappa che descriva completamente la strada dal punto di partenza alla destinazione finale» (ivi, 127, corsivi miei).

La bussola ha a che vedere con una particolare sintonia tra democrazia e socialismo: «se democrazia è l'insegna per la subordinazione del potere statale al potere sociale,

socialismo è il termine per la subordinazione del potere economico al potere sociale» (ivi, p. 139). Il percorso misurato dal contachilometri è segnato da tutta una serie di possibili conquiste concrete, in grado di aumentare gradatamente l'*empowerment* sociale. Tra questi passi realmente fattibili, ad esempio, Wright cita la progressiva affermazione dell'economia sociale; le varie forme di democrazia diretta, partecipata e deliberativa; la crescita dell'associazionismo; il reddito di base incondizionato (Van Parijs, Vanderborgh 2017); lo sviluppo dell'economia cooperativa di mercato; ecc. Riassumendo, «l'idea di utopia concreta fa propria questa tensione tra sogni e pratica» (ivi, 28).

Nel libro di Cooper troviamo la stessa tensione produttiva tra sogni e pratica. La differenza sta nel tentativo di portare l'utopia direttamente dentro il quotidiano, così che le utopie reali siano *utopie quotidiane*. Se per Wright il modello astratto e teorico di democrazia radicale si realizza attraverso la concreta esperienza dei soggetti sociali, per Cooper è la reale invenzione tutta interna al quotidiano ad avere una portata concettuale che va al di là dei confini entro cui si colloca. Il percorso viene, in un certo senso, rovesciato. Attraverso lo studio di sei casi concreti - la sfera del tatto all'interno dell'eguaglianza amministrativa; il nudismo pubblico; l'etica della cura in un bagno turco pubblico per donne e trans a Toronto; il ruolo delle monete locali per lo sviluppo di comunità integrate nel West Midland; l'idea di proprietà come appartenenza sviluppata nella Summerhill School; i giochi di mercato che si sviluppano allo Speaker's Corner di Hyde Park a Londra -, Cooper si sforza di mostrare come la concretezza di una invenzione quotidiana possa avere una portata imprevista, e produrre innovazioni di più ampia portata.

Tutto ciò è possibile perché gli aspetti concreti messi in luce nei casi studiati potenzialmente sollevano questioni più generali e astratte. In Cooper, c'è il convincimento che si possa cambiare partendo dalla dimensione micro-sociale, dai gesti ordinari e solo apparentemente banali della vita di tutti i giorni, capaci di essere la base di nuove narrazioni. Non c'è una teoria che mostra la via dall'esterno: è l'analisi critica di pratiche sociali innovative a indicare strategie di più ampia portata, capace di imporre questioni generali. Il possibile non viene tematizzato, viene piuttosto praticato dentro esperienze concrete di nicchia:

«le utopie quotidiane non si incentrano su campagne o attività di patrocinio, né investono energie per forzare il cambiamento delle istituzioni convenzionali, per ottenere consenso elettorale, o per appropriarsi delle strutture sociali dominanti. Piuttosto, esse operano attuando il cambiamento cui desiderano andare incontro, costruendo e forgiando nuovi modi di sperimentare la vita sociale e politica» (Cooper 2014 [2016], 24).

Il possibile coincide con ciò che è immediatamente fattibile perché perde il suo predominio cognitivo: l'innovazione si fa subito realtà, impatta sul mondo delle possibilità, dischiudendone le prospettive. In questo modello, sono le pratiche a fare da motore a una riflessione di più ampio respiro: di fatto, il processo che viene intrapreso, anche attraverso l'evidenziazione concreta dei suoi limiti, innesca un adattamento continuo, stimolando così la riflessione.

Tutte le esperienze studiate da Cooper hanno caratteristiche comuni. Non costituiscono un'occasione straordinaria e irripetibile, ma invadono la quotidianità, sono luoghi disponibili e accessibili, di prossimità. La critica che esprimono non è

astratta e ideale, ma basata su un'innovazione che si è fatta reale. Non coprono l'intera esperienza dei soggetti coinvolti, ma la attraversano in maniera significativa. Non hanno l'aspirazione di cambiare la loro vita, ma quella più modesta di offrire spiragli alternativi, luoghi di autorealizzazione e di sperimentazione. Non sono luoghi perfetti, ma perfettibili, esposti all'auto-correzione e al cambiamento continuo. Sono espressione del pluralismo sociale: i soggetti che vivono queste esperienze sono donne, poveri, immigrati, semplici cittadini, transessuali, ecc. Le idee cui si ispirano sono varie e articolate, poiché riguardano la democrazia sociale, il femminismo *queer*, l'egualitarismo, il comunitarismo, il localismo, ecc. Ma, soprattutto, ed è questo l'aspetto che le caratterizza come utopie e non come semplici esperimenti, nell'interpretazione che ne dà Cooper hanno la capacità di mettere in atto una prospettiva progressista di tipo radicale, mediante l'operativizzazione di concetti quali eguaglianza, proprietà, mercato, lavoro, ecc. in modi alternativi a quelli dominanti. Ed è per questo motivo che hanno la possibilità di fornire la base per una concretizzazione più ampia di quei concetti, così da avere poi un impatto più generale.

Come recita il sottotitolo del libro, questi *spazi sociali inventivi* possono avere un *potere sociale* che va al di là delle loro dimensioni. Si tratta allora di ragionare sul rapporto tra immaginazione e attualizzazione, tra possibile e fattibile. L'immaginazione che si fa realtà nell'immediato, nel quotidiano, evitando di ragionare sul mondo perfetto del futuro, circoscrive necessariamente il suo slancio: il futuro è qui e ora, dentro questo bagno turco, in questo specifico angolo di Hyde Park, in questa particolare struttura scolastica. Si ridefinisce così anche il rapporto tra successo e fallimento. Come scrive Croce:

«se i concetti non sono raffigurazioni di stati di cose e se le pratiche prestano il fianco a letture dissesantanti, il fallimento delle pratiche non è mai davvero un fallimento. La non-coincidenza tra il modo in cui la pratica è immaginata e il modo in cui essa viene attuata offre continue risorse per la ri-contestualizzazione della stessa» (Croce 2016, 17).

Questa dialettica può portare alla luce possibilità concrete non esplorate, non perché tematizzate in teoria, ma perché appaiono nelle pieghe problematiche di ciò che concretamente si fa<sup>1</sup>.

Detto questo, quale può essere allora il rapporto tra concetto e realtà, tra teoria e pratica? Secondo Cooper, «poiché né l'immaginazione né la pratica possono mai risponderci o corrisponderci in modo pienamente adeguato, l'oscillazione rimane inevitabile e senza fine» (Cooper 2016, 67), in modo che «ciò che è immaginato e ciò che è fatto si rafforzino reciprocamente» (ivi, 295). Proprio qui appare la complementarità dell'approccio di Cooper e di Wright: essi appaiono come due percorsi simili, al cui interno Cooper va da ciò che è fatto a ciò che si può immaginare, dalla pratica alla teoria; Wright, al contrario, da ciò che è immaginato a ciò che si può fare, dalla teoria alla pratica. Entrambi, però, sottolineano la necessaria interazione tra i due aspetti. La mia impressione è che occorra una teoria dell'utopia capace di esplicitare e di descrivere questo percorso, in modo da valorizzare il

---

<sup>1</sup> Ad esempio, Cooper, a proposito di Summerhill School, scrive che «le linee concettuali di comunità come Summerhill, orientate all'appartenenza anziché al controllo, rinviano a modi di considerare la proprietà che potrebbero avere valore in altri contesti» (Cooper 2014 [2016], 247).

potenziale sia delle pratiche che dei concetti. Occorre cioè una articolazione teorica, praticamente percorribile, che articoli il rapporto tra immaginazione e attualizzazione, tra teoria e prassi, in maniera più esplicita e coerente. Il primo passo è fornire una teoria normativa dell'agire sociale.

## 2. Una concezione finalistica dell'agire sociale

Come sopra si accennava, l'agire sociale è intrinsecamente normativo perché implica il riferimento a un fine, quindi la scelta tra alternative. Weber, a mio parere, è l'autore che ha maggiormente messo in luce questo aspetto. La sua analisi si sofferma sulla struttura dell'agire sociale, e non sul suo contenuto. In altri termini, egli non ci indica quale sia il fine maggiormente meritevole di essere raggiunto, non ci dà cioè una teoria etica capace di distinguere tra ciò che è meglio e ciò che è peggio. Mostra però che l'azione in quanto tale si apre alla dimensione etica nel momento in cui si orienta al raggiungimento intenzionale di un fine. Esistono comportamenti che non sono azione: sbattere le ciglia, muovere le mani mentre si parla, ecc. non hanno propriamente un fine; e anche qualora ce l'abbiano, non è intenzionale, ma risponde a bisogni fisiologici, oppure è del tutto reattivo. Aprire un ombrello quando si mette a piovere è qualcosa che sta al confine tra comportamento e azione: la natura reattiva del gesto riduce al minimo il grado di consapevole intenzionalità soggettiva<sup>2</sup>. Per Weber, l'agire sociale è raramente agire in senso proprio. Nella maggioranza dei casi, «l'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi in una oscura semi-coscienza o nell'incoscienza del suo 'senso intenzionato' (...) istintivamente o in conformità all'abitudine» (Weber 1922 [1981], 19). Di conseguenza, «l'agire effettivamente, e cioè pienamente *consapevole* e *chiaro*, è in realtà sempre soltanto un caso limite» (*Ibidem*, corsivi miei). Anche se «ciò non toglie che la sociologia elabori i suoi concetti mediante una classificazione del possibile senso intenzionale *come se* l'agire di fatto procedesse in modo consapevolmente orientato in base ad un senso» (*Ibidem*, corsivi miei).

I quattro ideal-tipi di agire esprimono i diversi modi con cui si dà il rapporto tra autonomia e passività: i tipi ideali affettivo e tradizionale sono per lo più passivi e non consapevolmente orientati in base al senso; al contrario, nei due ideal-tipi razionali il senso appare in modo più “consapevole e chiaro”, cioè evidente all'attore, che fa così della propria azione l'espressione della sua consapevole, e perciò razionale, capacità di intervento intenzionale nel mondo. Va sottolineato che, per Weber, coerentemente con quanto appena detto, i fini non sono mai giustificabili

<sup>2</sup> Sul concetto di intenzionalità cfr. Searle 1985. Per Searle, intenzionalità «è quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo» (Searle 1983 [1985], 11). L'intenzionalità dell'azione si distingue dalla credenza perché ha una diversa direzione di adattamento tra mente e mondo. Una credenza «è un contenuto proposizionale in un certo modo psicologico, dove il modo determina una *direzione di adattamento mente-a-mondo*, e il contenuto proposizionale determina un insieme di condizioni di soddisfazione» (ivi, p. 24, corsivi miei). Un'azione intenzionale, invece, «non è altro che le condizioni di soddisfazione di un'intenzione»; perciò, «non ci sono azioni senza intenzioni» (ivi, 86-88) e, nella sua struttura finalistica, l'intenzionalità «ha la *direzione di adattamento mondo-a-mente*» (ivi, 94, corsivi miei). Ad esempio, “credo che fuori ci sia il sole” è una credenza che può essere verificata aprendo la finestra (condizione di soddisfazione): la mia mente si ‘adatta’ alla realtà del mondo (modo o direzione di adattamento). “Vado a comperare il giornale” è invece un'azione perché richiede la messa in atto delle condizioni che rendono possibile l'acquisto del giornale (condizioni di soddisfazione): il mondo si “adatta” alla mente (modo o direzione di adattamento). Trovo che l'impostazione di Searle sia in sintonia con la teoria finalistica dell'agire di Weber e, in particolare, con gli sviluppi che ne dà Schütz.

razionalmente. I due tipi ideali di agire razionale sindacano il primo sulla efficacia dei mezzi rispetto al raggiungimento del fine; il secondo sulla coerenza dell'azione rispetto a un fine. Ma entrambi nulla dicono della razionalità del valore di riferimento.

Faccio un esempio. Uno studente del mio corso che vuole superare l'esame deve studiare con impegno il programma. Studiare il programma è un mezzo efficace per conseguire il fine e testimonia la coerenza del comportamento dello studente<sup>3</sup>. Superare l'esame è a sua volta utile per un fine più ampio, così che lo studio della sociologia può essere valutato rispetto ad un fine ulteriore (laurearsi?). Il fine intermedio – superare l'esame – è allora anch'esso “mezzo” rispetto ad un fine più ampio. Esistono allora fini di ampia portata, capaci di sostenere un'intera catena di azioni, con la loro dialettica interna mezzi-fini? In effetti, anche laurearsi può essere, per studenti lungimiranti, mezzo per un fine ancora più ampio, maggiormente proiettato nel futuro. Di tutte queste azioni può essere evidenziata sia la razionalità strumentale (efficacia del mezzo rispetto al fine), sia quella relativa al valore (capacità di testimoniare il valore di riferimento). Come si può facilmente capire, alla fine ciò che è in gioco è l'autorealizzazione individuale, la capacità di dare autonomamente, e cioè intenzionalmente, un senso alla propria esistenza attraverso le proprie azioni. Se esiste per Weber una normatività interna all'agire sociale, essa sta nella capacità di ognuno di noi di essere/diventare sé stessi, di perseguire il proprio demone, responsabilmente e con convinzione<sup>4</sup>. Ma mai e poi mai Weber si sognerebbe di dirci quale debba essere il nostro demone, quale sia la migliore strada da seguire, sicuramente non in quanto sociologo. Naturalmente, Weber, in quanto protagonista della *sua* vita, ha dato valore alle proprie azioni, scegliendo fini per lui meritevoli di essere perseguiti. Il significato di testimonianza che noi diamo alle nostre azioni, in quanto più o meno coerenti rispetto a un valore, implica che ognuno – in un certo senso, quotidianamente – metta in atto un *processo di valorizzazione*<sup>5</sup>, capace di scegliere tra fini alternativi. Ogni mattina, al suo risveglio, il mio studente deve scegliere tra continuare a poltrire o dedicarsi allo studio.

---

<sup>3</sup> Sottolineo il fatto che, in Weber, mentre l'adeguatezza può essere in qualche modo calcolata, e in ciò consiste la strumentalità della razionalità, la coerenza rispetto al valore può essere solo testimoniata. Un valore, questo mi sembra il punto centrale, non è un fine: in effetti, un valore (come lo è, per l'appunto, l'autorealizzazione) non si realizza mai direttamente, ma solo attraverso la realizzazione di fini con esso coerenti. È possibile identificare e realizzare una molteplicità di fini, tra di loro anche potenzialmente incompatibili, che siano coerenti con il valore di riferimento senza però mai realizzare il valore in sé. Ad esempio, il valore dell'eguaglianza è compatibile con una molteplicità di fini possibili, anche tra di loro incompatibili. La razionalità rispetto al valore esprime il valore di dignità e di coerenza del fine rispetto al valore: alcuni fini possono essere considerati più degni e coerenti di altri. La razionalità rispetto al valore, si potrebbe dire, ha a che vedere con il modo con cui si persegue un valore, non con i mezzi. I due ideal-tipi di agire razionale hanno allora a che vedere con due diversi rapporti: quello tra mezzo e fine, di cui si misura l'adeguatezza; quello tra fini e valori, di cui si testimonia la coerenza.

<sup>4</sup> Per questi motivi trovo che sia centrale nella riflessione weberiana la nozione di condotta di vita, che ha a che vedere, per l'appunto, con la capacità di autorealizzazione. La modernità è l'epoca del disincanto, quindi – e la cosa non deve apparire paradossale – del pluralismo dei valori. Una volta fuoriusciti dall'orizzonte religioso e da quello della metafisica, appare lo spazio della autonoma scelta etica. Come scrive Müller nel suo recente libro su Weber, la ricerca del proprio demone «è una questione di scelta. Non di scelta razionale, giacché non siamo nel mondo della *rational choice*, ma di una “scelta faticosa”. Che ci riporta al concetto di condotta di vita» (Müller 2022, 449), dal momento che «un presupposto della vita umana, se non il suo presupposto centrale, è quello di *condurre* la propria vita» (ivi, 450).

<sup>5</sup> Per un approfondimento di questo concetto, mi permetto di rimandare a Santambrogio 2022, pp. 200-214.

Dentro questo quadro concettuale si inserisce l'approccio fenomenologico di Schütz, che può essere visto come uno sviluppo e un approfondimento della teoria weberiana. Secondo Schütz:

«mai prima il problema della riduzione del “mondo dello spirito oggettivo” al comportamento degli individui era stato usato in maniera tanto radicale come nella determinazione dell'oggetto della sociologia comprendente di Weber, che egli ha inteso come una scienza il cui tema è l'interpretazione del senso *soggettivo* (...) dei modi di comportamento sociale.» (Schütz 1932 [1974], 10-11).

In effetti,

«solo l'azione dell'individuo e il significato che questi le attribuisce è comprensibile, e solo entro l'interpretazione dell'azione individuale la scienza sociale può conseguire l'accesso all'interpretazione di quelle relazioni e strutture sociali che si costituiscono per l'azione dei singoli attori del mondo sociale» (Schütz, *ibidem*).

Almeno due, ed estremamente importanti, sono i contributi fenomenologici che Schütz introduce nel modello weberiano.

1. Dal momento che il senso è collegato ai vari punti di vista dei singoli soggetti, non possiamo dare per scontato che tali punti di vista siano “intersoggettivamente congruenti” (ivi, 14). Il fatto che appaiano congruenti deve perciò essere spiegato. La spiegazione che Schütz ci offre fa riferimento alle caratteristiche della vita quotidiana, intesa come il luogo in cui domina il senso comune, cioè un senso condiviso perché diventato opaco ai soggetti. Da qui deriva tutta la sua riflessione fenomenologica sulla intersoggettività, sulla vita quotidiana, sul senso comune e sui sistemi di rilevanza che lo caratterizzano.
2. Il secondo ha a che vedere con la nozione di intenzionalità. Si ricordi che per Weber il senso è sempre intenzionato soggettivamente. Secondo Schütz, la costituzione del significato è un'operazione intenzionale della coscienza, non separabile dalla questione del tempo, poiché l'intenzionalità, in quanto elemento originario della coscienza, è connessa «alla consapevolezza del decorso della mia vita, alla mia durata vissuta, alla mia *durée*, come dice Henri Bergson, o, per usare un'espressione di Edmond Husserl, alla mia coscienza interiore del tempo» (ivi, 51-52). Il senso comune è senso diventato opaco ai soggetti perché «nel vivere irriflessivamente, nell'atteggiamento *naturale*, io vivo *entro* gli atti stessi che danno il significato e non vedo che il significato obiettivo dell'oggettività da essi costituita» (ivi, 52). All'interno del divenire continuo della durata, il soggetto non si accorge del trascorrere, sia del tempo che dei significati, ma vive al loro interno, in un flusso “unidirezionale irreversibile”. Fosse solo così, la coscienza coinciderebbe con il suo flusso: alla fine, il soggetto si “trova invecchiato”, ha vissuto “semplicemente la durata nella sua direzione”, senza accorgersi dello scorrere. La coscienza, al contrario, ha la possibilità di accorgersi, ed è una capacità riflessiva:

«Perché si possa cogliere il flusso della durata, si presuppone un rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare nei confronti del flusso della durata che è ciò che chiamiamo “riflessione”. Solo perché questo “adesso-e-così” è stato preceduto da un “prima”, l'adesso è un così e quel prima che costituisce l'adesso mi è dato in questo adesso nella

modalità del ricordo. Il *prendere coscienza* del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi di istante in istante un appena stato ricordato» (ivi, 66).

La riflessione permette di “prendere coscienza del vivere”: il senso intenzionato all’interno del flusso della durata della coscienza emerge così in modo riflessivo.

Congiungiamo ora i due elementi, ordinarietà della vita quotidiana e intenzionalità della coscienza. Nella vita di tutti i giorni, le azioni scorrono in un fluire continuo che non richiede di riflettere su quale sia il loro senso, che diamo per scontato e che non ci appare riflessivamente. Per poter cogliere il senso, bisogna allora fermare – metaforicamente – la durata, lo scorrere del tempo e della vita. Il soggetto si ferma e riflette: perché sono qui? qual è il senso della mia azione? Così facendo, va perso il flusso nella sua unità: si separa l’adesso da un prima; il prima viene colto nell’adesso come un passato; il passato appare come ricordo. Riflettere è sempre un ricordare. Dal flusso intenzionale, ma irriflesso, della coscienza, attraverso la riflessione separo unità di tempo dotate di senso nella forma del ricordo. Il senso intenzionato, per Schütz, «non è altro che un prodotto dell’intenzionalità che diventa visibile allo sguardo riflessivo» (ivi, 71).

La riflessività non è altro dall’intenzionalità: è il modo con cui il senso intenzionato appare, il modo con cui ne divento cosciente. È un processo con cui il soggetto, rivolgendo l’attenzione al proprio vissuto trascorso, lo costituisce, e non più solo lo vive, come dotato di senso. Con la riflessione:

«il mio Sé, che fino a questo momento era rimasto nascosto dagli oggetti dei miei atti e dei miei pensieri [e delle mie emozioni, si potrebbe aggiungere], emerge (...). Conseguentemente, tutti gli atti e i pensieri compiuti e i sentimenti avvertiti si rivelano come originantisi nel mio previo agire, nel mio pensare, nel mio sentire» (Schütz 1973 [1979], 168).

Attraverso lo sguardo riflessivo, il soggetto si costituisce perché costituisce il *suo* mondo, fatto di pensieri, emozioni e azioni. Questione questa in totale sintonia con l’impostazione weberiana: il soggetto si costruisce dando intenzionalmente un senso alla propria esistenza, senso che ha la possibilità di riconoscere riflessivamente.

Ai fini del nostro tema, è possibile cogliere il nesso tra senso e tempo anche in un’altra direzione. Per Schütz, «il senso dell’agire è l’azione progettata che lo precede» (Schütz 1932 [1974], 82): l’azione è *sensata perché è progettata*<sup>6</sup>. Tutto ciò consente di riprendere il discorso sopra fatto a proposito di fini e valori. Secondo Schütz, esistono fini intermedi e fini finali. La distinzione è solo operativa e dipende dallo sguardo riflessivo sul flusso intenzionale della durata. La catena dei fini può essere spezzata, in modo da far emergere, attraverso l’identificazione di un progetto d’azione, fini finali ognuno dei quali è sempre però inserito in progetti d’azione più ampi. Per riprendere l’esempio dello studente, le sue azioni sono inserite in progetti di azione che nella sua vita quotidiana egli vive in maniera irriflessa. Solo per cinica cattiveria dicevo sopra che egli ogni mattina si trova nella condizione di decidere se continuare a poltrire o mettersi a studiare: di fatto, le nostre giornate iniziano e continuano senza che ci si debba necessariamente chiedere il senso di ciò che

---

<sup>6</sup> Come scrive Schütz, «ciò che differenzia l’agire dal comportamento è quindi il progetto dell’azione che mediante l’agire deve pervenire ad auto-datità» (Schütz 1932 [1974], 82): l’azione tende a realizzare il progetto al cui interno si inserisce e da cui trae il proprio senso.

andiamo a fare. Lo studente però potrebbe porsi riflessivamente il problema se continuare il suo corso di studi o cambiarlo: sono i momenti decisivi, in cui emerge riflessivamente il senso intenzionato e abbiamo la possibilità di confrontarci con noi stessi e, eventualmente, cambiare i nostri progetti di azione. Il soggetto raramente produce senso: per lo più, *riproduce* senso condiviso, adattandolo ai suoi progetti di azione.

Il senso comune è un sapere per l'appunto comune, costituisce cioè un'appartenenza condivisa. Mentre al livello dell'io solitario, come lo chiama Schütz, lo sguardo riflessivo coglie vissuti individuali trascorsi, qualora diventi oggetto di riflessione il noi comune osservo vissuti collettivi passati: il senso comune ha sempre a che fare con un noi già costituito. Può manifestarsi così quella stessa duplicità tipica dell'io: posso *vivere il noi*, nella comune intenzionalità vivente; posso *pensare il noi*, se lo sguardo riflessivo si posa su vissuti passati del noi irriflesso. All'interno del mondo-ambiente della quotidianità, l'io e il tu sono entrambi presenti nell'adesso-e-così, vivono nel medesimo mondo concreto del noi, che non è di nessuno: è il *mondo comune*, che si aggiunge al *mio mondo* e al *tuo mondo*. Il reciproco orientamento avviene nella forma specifica del vivere assieme, all'interno di un mondo fatto di senso, anzi che è senso: senso irriflesso, nella pura intenzionalità vivente comune. È un eufemismo dire che il mondo comune è sensato: non esiste una relazione insensata.

Possiamo allora concludere che, così come si danno progetti di azione individuale, possiamo pensare a progetti di azione collettivi, che si sedimentano nelle routine quotidiane, ma che possono diventare oggetto di riflessività collettiva<sup>7</sup>.

#### *Utopie liberamente fattibili*

Una volta chiarito il senso in cui l'agire sociale è intrinsecamente normativo, in quanto cioè orientato ad un fine inserito in progetti di azione, diviene possibile anche definire il concetto di utopia. Definisco *utopie liberamente fattibili* progetti di azione di ampio respiro, che possono coinvolgere anche più generazioni. Mi riferisco qui al lavoro di Bloch, al suo concetto di *utopia concreta*, nel tentativo di uno sviluppo sociologico della sua impostazione. L'utopia concreta è capace di mettere in luce ciò che “non è ancora cosciente”, così da rendere possibile ciò “non è ancora divenuto” nei processi storici. A questo riguardo, Bloch parla di *coscienza anticipante* (Bloch

---

<sup>7</sup> Anche a proposito del concetto di riflessività collettiva esiste una affinità tra Schütz e Searle. Per Searle, «nessun insieme di “coscienza dell'io” anche integrato da credenze equivale a una “coscienza del noi”. L'elemento cruciale dell'intenzionalità collettiva è un senso del fare (volere, credere, ecc.) qualcosa insieme, e l'intenzionalità individuale che ogni persona possiede è derivata dall'intenzionalità collettiva che essi condividono (...). Perché così tanti filosofi sono convinti che l'intenzionalità collettiva debba essere ridicibile all'intenzionalità individuale? Perché non intendono riconoscere l'intenzionalità collettiva come un fenomeno primitivo? (...). I requisiti dell'individualismo metodologico sembrano forzarci a ridurre l'intenzionalità collettiva all'intenzionalità individuale. È sembrato, in breve, che dovessimo scegliere tra il riduzionismo, da una parte, o una Super mente fluttuante al di sopra delle menti individuali dall'altra. Io intendo sostenere, al contrario, che l'argomento contiene una fallacia e che il dilemma è falso. È sicuramente vero che tutta la mia vita mentale è nel mio cervello, e tutta la tua vita mentale nel tuo, ed è così per chiunque altro. Ma non segue da ciò che tutta la mia vita mentale debba essere espressa nella forma di un solo sintagma nominale che si riferisce a me. La forma che la mia intenzionalità collettiva può assumere è semplicemente “noi intendiamo”, “stiamo facendo così e così”, e simili (...). L'intenzionalità che esiste in ogni singolo individuo ha la forma “noi intendiamo”» (Searle 1995 [1996], 34-35).

1994, I, parte seconda). Secondo Bloch, «il non-ancora-conscio deve diventare consapevole in base al suo atto e conosciuto in base al suo contenuto» (Bloch 1959 [1994, I], 169). Perciò,

«la fantasia della funzione utopica così determinata si distingue dal mero fantasticare proprio perché soltanto essa ha dalla sua un non-ancora-essere di tipo attendibile, cioè non si mette a giocare e a vagare in una possibilità vuota, ma *anticipa psichicamente una possibilità reale*» (ivi, 169-170, corsivi miei).

Ritengo che la nozione di senso intenzionato, nella sua articolazione di intenzionalità e riflessività, sia capace di interpretare sociologicamente questo rapporto tra ciò di cui nulla si sa e il cambiamento sociale, anticipando una possibilità sulla base di un'esperienza passata. L'anticipazione psichica di una possibilità reale è, da un punto di vista fenomenologico, espressione della possibilità di riflettere sul senso intenzionato, aprendo così alla possibilità di mettere in luce il senso per proiettarlo verso prospettive nuove e inaspettate. Da un lato, è vero che l'apparire riflessivo del senso non necessariamente implica una sua critica e la ridefinizione di nuovi progetti; dall'altro, senza il momento di riflessività, si vive dentro l'opacità del senso comune. Insomma, il progetto di azione utopico non è una "possibilità vuota", non è un fantasticare, perché, sempre con Bloch, "pensare significa oltrepassare" (ivi, 6) qualcosa, cioè un'esperienza già vissuta.

L'ampiezza delle utopie, in senso temporale e spaziale, dipende dal progetto di azione che incorporano. Naturalmente, più quest'ultimo è lungimirante e impegnativo, tanto più l'utopia che porta con sé è "utopica". La portata del possibile ha a che vedere con la *distanza dal quotidiano*. Ogni progetto di azione, e il senso che esso porta con sé, sono incorporati nel quotidiano. Si possono però sempre identificare, attraverso un atto riflessivo, fini via via più ampi, che vanno al di là del singolo momento, fuoriuscendo dalla quotidianità. Si innesca in questo modo un processo di progressivo allontanamento dal quotidiano, la cui portata varia a seconda della portata temporale e spaziale del progetto che riflessivamente porto alla luce. Un mero *radicamento nel quotidiano* rende la propria visione opaca, intrappolata nelle routine: in sostanza, senza senso. L'atto riflessivo, invece, dà senso al presente perché apre lo sguardo ad una finestra temporale che articola il mio qui e ora all'interno di un passato proiettato nel futuro. E, potenzialmente, può intervenire nella continua dialettica tra fattibile e possibile.

Alcune osservazioni su questo ultimo punto. Il fattibile, lo abbiamo visto, non coincide mai del tutto con il senso intenzionato nel qui ed ora, perché il senso incorporato rimanda ad un progetto d'azione, collegato al passato e al futuro. Il fattibile, in sintesi, ha bisogno del possibile, per quanto di breve respiro sia il progetto d'azione. Per fare un esempio banale, se ora decidessi di interrompere il mio lavoro per prendere un caffè al bar qui sotto, le singole azioni che andrò a compiere rimandano tutte al progetto nel suo insieme. Come dice Schütz, farò diverse cose senza pensarci troppo, ma, se volessi chiedermi cosa sto facendo e perché, il senso mi apparirebbe nel modo sopra descritto, con un "rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata". I progetti interni alla quotidianità sono per lo più fattibili, anche se la vita di tutti i giorni non è priva di imprevedibilità. Le azioni che li compongono sono tra di loro relativamente coerenti. Il fine in genere

viene raggiunto. Lo scarto tra fattibile e possibile non è mai molto ampio – sempre a patto che il bar qui sotto oggi non sia inspiegabilmente chiuso.

Più ci si allontana dal quotidiano, più il progetto di azione diventa impreciso e incoerente: lo sforzo riflessivo e di fantasia comporta una presa di distanza dalle routine, dalla loro prevedibilità. La pianificazione minuziosa di progetti di ampio respiro, che coprono anni o addirittura decenni delle esistenze dei singoli, non solo appare in sé disumana e irragionevole, ma ovviamente impatta sugli ostacoli e sugli imprevisti indipendenti dalle intenzioni soggettive e sulla qualità e quantità delle conoscenze che, volta a volta, i soggetti hanno a disposizione. A maggior ragione, tutto ciò vale per i progetti di azione collettivi. La fattibilità delle utopie implica l'impossibilità di definirle nei dettagli. Nelle utopie classiche e letterarie, la fantasia e il desiderio di configurare un mondo ideale e perfetto spingono alla accurata definizione dei particolari: al contrario, progetti di azione di ampio respiro non consentono la stessa precisione. Come abbiamo visto, il progetto d'azione si fa facendo, all'interno della continua dialettica di intenzionalità e riflessività. Va da sé che tutto ciò vale a maggior ragione per i progetti utopici. Ogni scelta configura un bivio, esclude possibilità e apre agli imprevisti. Il cambiamento – se letto fenomenologicamente attraverso la nozione di senso intenzionato – non ha una legge interna. Questo non significa che non esista un percorso dentro al progetto: quest'ultimo non è un fantasticare, e non è un mero vagabondare. La meta indica, per usare Bloch, il modo con cui diamo forma alla speranza, forma che si concretizza però sempre nel quotidiano.

Perciò le utopie liberamente fattibili, in quanto utopie reali, riguardano il futuro, ma impegnano il presente: il carattere di fattibilità riguarda il nostro concreto rapporto con la quotidianità, i passi che facciamo ogni giorno. Il senso di possibilità interno alle utopie non è un traguardo precisamente delineato che riguarda un futuro inaccessibile e sognato: implica piuttosto uno stretto legame con la realtà di ogni giorno<sup>8</sup>. Le utopie liberamente fattibili sono dei possibili di ampio respiro, al cui interno la speranza gioca un ruolo fondamentale, a patto che ci si impegni nel fattibile quotidiano. Non si tratta di una speranza vana e vuota: essa ha un rapporto diretto con l'intenzionalità irriflessa della nostra quotidianità. Il rapporto tra intenzionalità e riflessività, il fatto cioè che si possa in qualunque momento riflettere sulle credenze alla base delle nostre intenzioni, garantisce una certa elasticità ai nostri progetti di azione, elasticità che ragionevolmente aumenta mano a mano che ci si allontana dal quotidiano. Anche il progetto più ampio e folle che si possa immaginare, se vuole considerarsi una utopia fattibile, non può che basarsi su un ineliminabile radicamento nel quotidiano e nella sua ineludibile prevedibilità. Si potrebbe allora dire che il quotidiano è tutto, dal momento che al suo interno si dà l'esperienza soggettiva; ma, al tempo stesso, è nulla, perché esso rimanda sempre ad altro, al rapporto tra senso e tempo, ignorando il quale rimarrebbe solo il meccanismo cieco delle routine. Solo in questo senso, tutte le utopie sono quotidiane: pur essendo progetti di azione che, per definizione, ci allontanano dal quotidiano, rimangono pur sempre radicate in esso, sottoposte alla logica che lo governa. Va da

---

<sup>8</sup> Il senso di possibilità che viene intrappolato in futuri irrealizzati viene bene affrontato da Jedlowski (2015; 2017). Per Jedlowski, il futuro che abbiamo davanti dipende anche dai futuri che nel passato abbiamo immaginato e dal senso di possibilità in essi incorporato.

sé che non tutta la quotidianità è utopica. Le utopie quotidiane discusse da Cooper sono utopie perché portano con sé qualcosa che va al di là del quotidiano: potremmo ora dire che i progetti di azione in esse incorporati proiettano quella quotidianità dentro orizzonti potenzialmente più ampi. In sintesi, l'utopia liberamente fattibile è una *indeterminatezza determinabile* attraverso i passi che la costituiscono.

Perciò è possibile parlare di utopie storiche, e quindi concrete e reali. Nel passato, le utopie sono modelli che hanno lo scopo di rappresentare la propria comunità al suo meglio. Ci si spinge così a disegnare mondi fantastici e irreali. La Repubblica di Platone è un esperimento mentale, un luogo disegnato dalla ragione e dalle sue leggi. Il mondo pre-moderno è pieno di posti fantastici e isole felici, suggeriti dalle teogonie, appartenenti alle mitologie o ai racconti delle origini, ed è forte il legame tra utopia e letteratura: per fare qualche esempio sparso, si pensi all'Eden cristiano o all'età dell'oro, all'Atlantide platonica descritta nel *Crizia* o ai progetti di Ippodamo da Mileto presentati da Aristotele nella *Politica*.

Nella modernità, al contrario, l'utopia diventa qualcosa di fattibile, espressione dell'autonomia dei soggetti. Secondo Lerner, il pensiero utopico costituisce addirittura un tipo specifico di teoria politica moderna: «Machiavelli mirava a distinguere il regno di ciò che deve essere da quello di ciò che è. Egli rigettò il primo a favore del secondo. Ma c'è un terzo regno: quello di ciò che può essere» (Lerner 1950, XLVI). La distinzione tra *ciò che è* e *ciò che deve essere* è tipica anche del mondo antico. Il mondo moderno aggiunge una terza possibilità: *ciò che può essere*, anche se ancora non è, perché espressione dell'autonomia dei soggetti. Perciò, l'utopia può essere ora vista come l'espressione di una teoria normativa che agisce nel mondo, dal momento che si è liberata dall'oggettività dei modelli religiosi e metafisici. Il pensiero può liberamente costruire ogni possibile, e l'utopia esprime una predisposizione al cambiamento che è tipicamente moderna, di cui si fanno portatori soggetti sociali autonomi.

È possibile così delineare tre modelli di utopia: 1. *utopie non fattibili*, espressione di un ideale cui la realtà non si uniformerà mai, che funge da modello per quest'ultima; 2. *utopie necessariamente fattibili*, caratterizzate da una libertà che si è fatta necessità, in cui l'*eutopia* diventa un luogo, una meta assegnata e definitiva; 3. *utopie liberamente fattibili*, prodotte da una autonoma capacità di immaginare il futuro, preservandolo dall'idea di perfezione. Questa terza idea di utopia non ha niente di perfetto e il traguardo, in un certo senso, non viene mai raggiunto. Il rapporto tra intenzionalità e riflessività; la tensione tra progetto e fantasia; un'idea del rapporto tra teoria e prassi senza predominio dell'una sull'altra; un'idea di possibilità, capace di esprimere il nesso di prevedibilità e imprevedibilità senza dare a esso soluzione sono alla radice dell'idea di utopie liberamente fattibili. Esse si distinguono non solo dalle utopie classiche, ma anche da quelle della prima modernità, nelle quali l'autonomia dei soggetti, individuali e collettivi, viene ancora contenuta dalla logica della necessità. Il dramma di queste utopie è pensare che il non luogo della perfezione possa essere un obiettivo reale, completamente perseguibile. A quel punto, l'azione diventa indifferente ai costi umani, e ogni mezzo è giustificato. La speranza può trasformarsi in follia<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Le utopie liberamente fattibili si allontanano anche dal modello di Bloch. Per Bloch, l'ideale, in linea con Marx, è concreto perché è capace di diventare tutt'uno con la prassi dei soggetti, finendo con il riproporre il

Insomma, il traguardo è avvicinabile, ma non nella sua perfezione astratta, anche se tale perfezione ci impegna nei processi quotidiani, costringendoci, di volta in volta, a valutare cosa sia più in sintonia con l'immaginazione anticipata nel progetto d'azione. L'utopia liberamente fattibile può essere già parzialmente presente, così come lo sono le utopie quotidiane di Cooper: in ciò che si è realizzato c'è però ancora qualcosa da realizzare, che probabilmente non sarà mai compiuto. In questo, le utopie liberamente fattibili sono utopie: "qualcosa manca", direbbe Bloch. Il rapporto con il reale, il legame dialettico tra teoria e prassi, porta a far luce sui limiti stessi del possibile<sup>10</sup>. Esso non è sconfinato: «come l'uomo è eminentemente la creatura che penetra nel possibile e lo ha davanti a sé, così sa anche che questo non coincide con il vago, che proprio il suo elemento di apertura non è per nulla qualcosa di arbitrario» (Bloch 1959 [1994, I], 263). Wright sottolinea che «i limiti sociali delle possibilità non sono indipendenti dalle convinzioni riguardo a quei limiti» (Wright 2010 [2020], 45). Il possibile è perciò anch'esso un prodotto sociale: è connesso ai potenziali di immaginazione che la società ci offre e dipende strettamente dalla forza di opacità che il quotidiano – con tutte le dimensioni di potere che contiene – ha nei confronti della nostra immaginazione riflessiva.

Per concludere, è necessario fare riferimento a due problemi fondamentali, che qui possono essere solo accennati. È possibile fare qualche esempio di utopia liberamente fattibile? E se sì, quali sono i soggetti sociali che stanno dietro a tali progetti? Provo a fare qualche esempio. In primo luogo, mi viene in mente il progetto di Europa federale, così come pensato da Spinelli. L'Europa è l'utopia degli europei: anche se forse ancora gli europei non esistono del tutto, esiste però un immaginario sociale europeo<sup>11</sup>, che si è andato sviluppando dal dopoguerra in poi, che si nutre di economia, ma anche di un progetto istituzionale, politico e sociale. Cosa sarà l'Europa del futuro è qualcosa che oggi è realmente nelle mani, e nelle teste, degli europei, di quei partiti, di quelle istituzioni e di quelle soggettività che vorranno far proprio tale progetto. Il percorso alle spalle è già significativamente lungo e complesso; quello davanti a noi è altrettanto incerto e difficile: rimangono però, pur nella loro problematicità, gli ideali federali, democratici e pacifisti a fare da bussola di un cammino lungo, e iniziato da tempo. Il contachilometri segna già molta strada

---

modello di unità tra teoria e prassi tipicamente marxista: «l'ideale non può essere corretto da semplici dati di fatto (...). L'ideale (...) si aggancia al processo del mondo, di cui i cosiddetti dati di fatto sono astrazioni reificate e fissate. Nelle sue anticipazioni, se esse sono concrete, l'ideale ha un correlato negli obiettivi contenuti di speranza della tendenza-latenza» (Bloch 1959 [1994, I], 204-205).

<sup>10</sup> Per tutti questi motivi, penso non abbia alcun senso la contrapposizione tra utopia e realismo. Il punto fondamentale da riconoscere è che tutto l'agire è normativo, in quanto implica una scelta tra alternative, essendo orientato a un fine. Il cosiddetto realismo politico (Campi, De Luca 2014), perciò, o è in grado - al pari del pensiero utopico - di costituirsi come vera e propria teoria normativa (Portinaro 2014); oppure si riduce a essere un mero atteggiamento nei confronti della realtà, in quanto tale non necessariamente incompatibile con l'utopia. Anche il sognatore più incallito potrebbe molto ragionevolmente assumere un atteggiamento realistico nei confronti di ciò che è concretamente fattibile, tenendo sempre ben fermo l'obiettivo di realizzare l'impossibile cui aspira. E anche il realista più responsabile non può evitare di proiettare gli aspetti normativi presenti nel suo modo di pensare in un futuro che non coincide meramente con il fattibile. In sintesi, un conto è la teoria di riferimento, e l'aspetto normativo ad essa collegato; altra cosa è l'atteggiamento - più o meno "realistico" o sconsiderato - con cui ci si muove nella realtà. In particolare, alla luce di quanto sopra detto, penso si possa parlare di un vero e proprio *realismo delle utopie*: le utopie liberamente fattibili articolano realisticamente il rapporto tra realtà e immaginazione; tra intenzionalità e riflessività; tra fattibile e possibile; tra passato e futuro.

<sup>11</sup> Sul concetto di immaginario sociale, mi permetto di rimandare a Santambrogio (2022, 109-154).

percorsa. Poiché il futuro non è pre-determinato, nulla assicura che il progetto europeo stesso potrebbe anche del tutto fallire.

Potrei fare altri due esempi di utopie liberamente fattibili che, a contrario, sono ancora quasi solo nel mondo delle idee, e non hanno ancora sviluppato immaginari collettivi espressi da soggetti socialmente riconoscibili: penso alla teoria etico-politica delle relazioni internazionali incarnata nel diritto dei popoli di Rawls (2001); e a quel grande progetto di trasformazione economico-sociale espresso dall'idea di reddito universale di cittadinanza formulata da Van Parijs (2017). Mentre quest'ultimo progetto sembra iniziare a radicarsi in esperienze concrete e a trovare soggetti disponibili al suo sviluppo, il primo appartiene ancora per lo più ad una pura modellistica astratta<sup>12</sup>. Sono però entrambi esempi di una realtà che può prospettare speranze e progetti al momento impensabili<sup>13</sup>.

Bloch indica molto bene il rapporto che questi immaginari utopici intrattengono con il tempo: «il domani nell'oggi vive, si chiede sempre di lui» (Bloch 1959 [1994, III], 1586). È un domani reso vivo da una speranza capace di mostrare «la realtà stessa quale realtà dell'orizzonte» (ivi, 1587). Perciò, con Bloch, possiamo dire che «l'importante è imparare a sperare» (Bloch 1959 [1994, I], 5). Se è vero che la storia non si fa con i se, il passato è però sempre lì a indicarci futuri possibili.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano, 1994.
- Campi A., De Luca S. (a cura di) (2014), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli.
- Cimmino L., Santambrogio A. (a cura di) (1998), *Il marxismo analitico*, in “Studi perugini”, 5: 9-185.
- Cooper D. (2014), *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Edizione ETS, Pisa, 2016.
- Croce M. (2016), *Premessa all'edizione italiana*, in D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Edizioni ETS, Pisa: 9-18.
- Goodwin B. (2001), *The Philosophy of Utopia*, Routledge, London and New York.
- Jameson F. (2005), *Archaeologies of The Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London and New York.
- Jedlowski P. (2015), *Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*, in “Quaderni di Teoria sociale”, XV, 2: 11-32.
- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma.

---

<sup>12</sup> È importante sottolineare il fatto che Rawls per diritto dei popoli intende una particolare idea del giusto e della giustizia applicabile ai principi e alle norme del diritto internazionale, andando a sviluppare quella che egli stesso chiama una utopia realistica. Come scrive Maffettone, “tutto l'argomento di Rawls ha un sapore utopico. Tuttavia esso presuppone una realizzabilità di fatto” (Maffettone 2001, XXVII). Un interessante tentativo di ‘radicare il cosmopolitismo’ all'interno di concrete prassi sociali, con particolare riferimento all'Europa, è stato fatto da Pendenza (2017).

<sup>13</sup> In effetti, anche pacifismo ed ecologismo stanno sempre più prendendo la forma di utopie reali, liberamente fattibili nel senso qui esposto, soprattutto quando diventano immaginari di riferimento di utopie concrete e quotidiane, nel senso indicato da Cooper. Trovo interessante, dal punto di vista sociologico, che questi esperimenti utopici non siano espressione di soggetti sociali precisi, bensì di soggettività anche molto diverse tra di loro, che attraversano le generazioni, il genere, le religioni, i territori e lo *status* socio-economico.

- Koensler A. (2020), *Prefigurative Politics in Practice: Concrete Utopias in Italy's Food Sovereignty Activism*, in "Mobilization: the International Quarterly Review of Social Movement Research", XXV, 1: 101-119.
- Leccardi C. (2009), *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Lerner M. (1950), *Introduction*, in N. Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, The Modern Library, New York: XXV-XLVI.
- Levitas R. (2013), *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave MacMillan, New York.
- Maffettone S. (2001), *Premessa*, in J. Rawls (2001), *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano: VII-XXXI.
- Müller H.-P. (2022), *Sulle tracce di Max Weber*, EGEA, Milano (2022).
- Pendenza M. (2017), *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*, Mimesis, Milano.
- Petito V., Trupiano A. (2022), *Il seme dell'utopia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Portinaro P.P. (2014), *Sul realismo politico: una sinossi*, in A. Campi, S. De Luca (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli: 15-34.
- Putnam R.D. (1993), *La tradizione civica nelle Regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1997.
- Putnam R.D. (2000), *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, il Mulino, Bologna, 2004.
- Putnam R.D. (2020), *The Upswing: How America Came Together a Century Ago and How We Can Do It Again*, Simone & Schuster, New York.
- Rawls J. (1999), *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano, 2001.
- Rosa H. (2010), *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015.
- Santambrogio A. (2022), *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.
- Schütz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna, 1974.
- Schütz A. (1973), *Saggi sociologici*, UTET, Torino, 1979.
- Searle J.R. (1983), *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano (1985).
- Searle J.R. (1995), *La costruzione sociale della realtà*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.
- Shostak A. (2003), *Viable Utopian Ideas*, Routledge, London and New York.
- Van Parijs P., Vanderborght Y. (2017), *Il reddito di base. Una proposta radicale*, il Mulino, Bologna (2017).
- Wallerstein I. (1998), *Utopistica. Le scelte storiche del XXI secolo*, Asterios, Trieste, 2003.
- Weber M. (1922), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- Wright E.O. (2010), *Utopie reali*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2020.

# Sessualità e invecchiamento nell'era del Viagra: i medici di medicina generale a confronto

Raffaella Ferrero Camoletto

*In this contribution we focus on the transformations of the vision of sexuality in the third age, at the intersection of two phenomena: the advent of sexuopharmaceuticals such as Viagra and the spread of a rhetoric of active aging (also referred to as "positive", "successful", "healthy", etc.). We are witnessing a transformation of how people, especially men, perceive and experience age-related sexual changes, with a significant shift from a notion of old age understood as a process of de-sexualization and "sexual retirement" to a new representation of people who age as subjectivity who have the right (and duty) to remain sexually active.*

*This cultural shift towards a re-sexualization of the third age challenges the established medical vision - as well as representations of common sense - forcing general practitioners - the subject of this article - to face an open debate between different perceptions and definitions of what is normal in sexual aging.*

## *Introduzione*

Confrontando i Paesi dell'Ue27, nel 2022 l'Italia risulta il Paese con il più alto indice di vecchiaia (187,9 anziani ogni cento giovani; fonte: Istat 2022). A fronte di questo scenario, il sistema di welfare non sembra aver subito una riorganizzazione tale da poter fronteggiare adeguatamente i bisogni crescenti di una popolazione sempre più anziana: «Si è progressivamente affermata l'immagine del sistema di welfare che nella produzione di risposte ai bisogni sociali assomiglia ad un "patchwork casuale" piuttosto che a un "network organizzato"» (Spano, De Pietro 2006, 56). In particolare, un punto critico è rappresentato dal carico crescente che ricade sulla prima linea del sistema sanitario, ovvero i medici di medicina generale (Cipolla *et al.* 2006).

La transizione demografica che ha comportato l'aumento della popolazione anziana si accompagna però ad una trasformazione rilevante dei modelli culturali con cui è letto l'invecchiamento, di cui due aspetti esemplari sono rappresentati dalla medicalizzazione dell'invecchiamento e dalla medicina anti-ageing.

In questo contributo ci proponiamo di focalizzarci sulle trasformazioni che hanno interessato la visione dell'invecchiamento sessuale o, detto altrimenti, della sessualità nella terza età, analizzando il modo in cui i medici di medicina generale hanno incorporato, negoziato e ridefinito tale mutamento culturale.

Dai primi anni 2000, un numero considerevole di campagne sociali – in parte a causa del divieto della pubblicità diretta al consumatore di farmaci da prescrizione in Europa – hanno messo a tema le dimensioni degli stili di vita e dei corsi di vita sessuali maschili e ne hanno promosso la presa in carico attraverso trattamenti medici e dispositivi farmaceutici. Queste campagne sociali, promosse da associazioni professionali dei medici (urologi, andrologi, sessuologi, ecc.) e sostenute, nella maggior parte dei casi, sia da organi istituzionali (tra cui il Ministero della Salute) sia

da aziende farmaceutiche, miravano ad informare la popolazione sulle diverse disfunzioni sessuali maschili e a promuovere i trattamenti medici disponibili. In tal modo, esse hanno contribuito a generare l'idea che la salute sessuale maschile fosse un nuovo problema pubblico, e quindi che la maschilità avesse bisogno di essere "curata" grazie a nuove forme di competenza medica legittimate a trattarla (per una precedente analisi di queste campagne, vedi Bertone *et al.* 2015).

Come hanno reagito i professionisti della salute coinvolti nella cura delle persone anziane a questo mutamento di scenario? Le trasformazioni delle tecnologie mediche e dell'immaginario sociale sono state accolte pacificamente, rinegoziate o criticate e osteggiate? In questo articolo ci concentreremo sul punto di vista del primo anello del sistema sanitario, quello dei medici di medicina generale (MMG). All'interno di questa proliferazione di discorsi di esperti sulla medicina sessuale, esploreremo come i medici di medicina generale, gestendo i problemi di salute sessuale dei loro pazienti maschi, affrontano il processo di invecchiamento sessuale. La prospettiva di analisi è che i discorsi medici incarnino, trasmettano e talvolta mettano in discussione le rappresentazioni socialmente disponibili e le norme culturali che definiscono cosa sia o dovrebbe essere l'invecchiamento sessuale<sup>1</sup>.

Una componente chiave di questo mutato scenario culturale, in cui sono inseriti i medici, è l'avvento dei sessuofarmaci come il Viagra e dei suoi concorrenti: essi possono infatti essere letti come una tecnologia di genere che veicola determinati copioni sessuali e concezioni della maschilità e della femminilità (Loe 2004), con cui i soggetti si devono misurare al di là dell'utilizzo materiale dei sessuofarmaci stessi.

Un altro elemento rilevante del cambiamento di scenario è costituito dalla diffusione della retorica dell'invecchiamento positivo, nelle sue varie permutazioni ("invecchiamento attivo", "invecchiamento di successo", "invecchiamento sano", ecc.). All'incrocio di questi due fenomeni culturali assistiamo a una trasformazione del modo in cui le persone, in particolare gli uomini, percepiscono e vivono i cambiamenti sessuali legati all'età, con uno spostamento rilevante da una nozione di vecchiaia intesa come un processo di desessualizzazione e di "pensionamento sessuale" a una nuova rappresentazione delle persone che invecchiano come "*sexy senior*" (Gott 2005) o "*sexy oldie*" (Marshall 2010).

Questa svolta culturale verso una ri-sessualizzazione della terza età sfida la visione medica consolidata – così come le rappresentazioni di senso comune – dell'invecchiamento sessuale, costringendo i medici di medicina generale a fronteggiare un dibattito aperto tra diverse percezioni e definizioni di ciò che è normale nell'invecchiamento sessuale. Precedenti ricerche (Taylor, Gosney 2011; Fennell, Grant 2019) avevano evidenziato le difficoltà che i medici di medicina generale raccontano quando si occupano di questioni sessuali, in particolare con pazienti di mezza età e anziani.

Basandoci sui dati di un recente progetto di ricerca qualitativa a metodo misto condotto in Italia, discuteremo come i medici di medicina generale si confrontino con le nozioni socialmente disponibili di invecchiamento, genere e sessualità. Nella loro pratica clinica, essi tendono a sovrapporre il naturale, il normale e il normativo (Jones, Higgs

---

<sup>1</sup> Una versione precedente di questo testo, modificata per questa pubblicazione, si trova in Ferrero Camoletto (2020).

2010) riformulando come “salute sessuale” dal punto di vista medico ciò che ritengono una “sessualità rispettabile” adeguata all'età (Ferrero Camoletto 2019; Wentzell 2013b) per uomini e donne anziani.

*1. Un cambiamento di scenario: verso un sesso senza età*

Nonostante la diffusione del termine “invecchiamento attivo” all'interno delle politiche così come dell'arena mediatica, questa nozione, insieme ad altre solo in parte sovrapponibili come quella di “invecchiamento di successo”, sono state oggetto di critica proprio da parte di quegli studiosi, i gerontologi, che si occupano della costruzione culturale e delle modalità di gestione dell'invecchiamento: le due nozioni sono state accusate di veicolare una visione neoliberista della produttività e un approccio consumistico anti-invecchiamento, entrambi aspetti che limitano la comprensione del processo di invecchiamento (Boudiny, Mortelmans 2019; Bülow, Söderqvist 2014; Katz, Calasanti 2015; Martinson, Berridge 2015; Rubinstein, de Medeiros 2014). L'invecchiamento di successo sembra essere diventato una delle ossessioni contemporanee (Lamb 2017), focalizzando l'attenzione sull'agire individuale e sulla scelta di mantenere “corpi indaffarati” (Katz 2000) e resistere ai marcatori culturali della vecchiaia (Katz, Marshall 2004). Come hanno sottolineato Twigg e Martin (2015, 355), questo apre

«Un nuovo territorio per l'indagine empirica in cui il corpo è inteso come un luogo chiave per l'operazione di nuove forme di governamentalità. [...] I corpi delle persone anziane sono disciplinati e sottoposti a regimi di fitness e salute in cui la responsabilità di invecchiare bene diventa un imperativo morale».

Anche in una prospettiva femminista, la messa in discussione dell'imperativo dell'invecchiamento di successo costituisce una modalità di “queerizzare” le visioni dell'invecchiamento, ampliando, per le persone anziane, la possibilità di immaginarsi nel presente e nel futuro (Jones 2022).

In questa cornice, una “funzionalità sessuale permanente” (Marshall, Katz 2002) diventa una componente primaria di un invecchiamento sano e di successo, imponendo il nuovo imperativo del “sesso senza fine” (Katz, Marshall 2003), e attivando una “sorveglianza della virilità” (Marshall 2010) mediante la quale il declino sessuale negli uomini anziani è visto come un segnale di avvertimento di una condizione precariamente anormale, attuale o futura, che richiede un intervento riparatorio medicalmente assistito (Marshall 2009).

I cosiddetti “Viagra Studies” sono emersi come uno dei filoni di ricerca che indagano l'invecchiamento e la sessualità degli uomini all'interno di una cornice medicalizzata (si veda ad es. Gurevich *et al.* 2018; Johnson *et al.* 2016; Mamo, Fishman 2001; Marshall 2006; Potts *et al.* 2004; Tiefer 2006). Pertanto, l'avvento del Viagra ha innescato una trasformazione radicale nella percezione dei cambiamenti legati all'età nella sessualità maschile.

Nella loro ricostruzione del precedente scenario culturale occidentale, Potts *et al.* (2006) hanno sottolineato come nell'era pre-Viagra la narrativa prevalente sull'invecchiamento maschile fosse la nozione di un inevitabile declino sessuale, associato a una fisiologica riduzione della capacità erettile. Erano disponibili altre narrazioni, ma meno utilizzate e meno riconosciute, ad esempio la cosiddetta

“narrativa progressista”, che interpretava gli effetti della ridotta capacità erettile come un’opportunità per vivere una sessualità meno centrata sulla potenza penetrativa, ma aperta alla sperimentazione di diverse fonti e forme di sesso. Nell’era del Viagra, entrambe queste narrazioni sono state sostituite da quella del “*sexy oldie*”, che collega l’invecchiamento sano con l’attività sessuale per tutta la vita seguendo un imperativo “per sempre funzionale” (Marshall, Katz 2002). Il progresso è stato quindi reinterpretato in termini di ripristino delle capacità sessuali giovanili e di potenziamento delle prestazioni sessuali mai raggiunte, costruendo una nuova virilità farmacologicamente assistita (Marshall 2006, 2008, 2009) e una “mascolinità cyborg” (Potts 2005).

La ricerca sugli uomini che invecchiano ha delineato, tuttavia, la persistenza della narrazione del declino. Ad esempio, uno studio su uomini messicani (Wentzell 2013a) ha mostrato come i farmaci per la disfunzione erettile possano mettere in pericolo la nozione maschile di una sessualità rispettabile e di una mascolinità matura e responsabile. Le difficoltà sessuali possono quindi essere ridefinite come cambiamenti sessuali naturali, rifiutando l’etichetta patologizzante di disfunzione sessuale e il rischio di “essere viagrizzati” da una sessualità mediata da farmaci prodotta artificialmente (Wentzell, Salmerón 2009). Questo filone di ricerca ha anche mostrato come alcuni uomini anziani possano adottare la narrazione del progresso (Potts *et al.* 2006) come una comprensione alternativa dell’invecchiamento sessuale: ad esempio, nella sua analisi dei resoconti degli anziani svedesi, Sandberg (2011, 2013) ha introdotto la nozione di una “narrativa dell’intimità” per inquadrare il modo in cui i suoi intervistati tendevano a interpretare i cambiamenti sessuali legati al corso della vita come un’opportunità per sperimentare forme diverse e più ricche di espressione sessuale.

## 2. *Medici e pazienti a confronto: come gestire la sessualità nella terza età*

Pur fornendo un quadro sfaccettato di pazienti e consumatori, gli studi sul Viagra spesso hanno assegnato agli esperti medici il ruolo di catene di trasmissione di un processo dall’alto verso il basso (dalle industrie farmaceutiche ai pazienti) di medicalizzazione della sessualità. In effetti, pochi studi hanno indagato su come i medici – sia come professionisti della medicina sessuale che come medici di medicina generale – definiscano culturalmente, e di conseguenza trattino, i cambiamenti sessuali legati al corso della vita. Dando per scontata la conformità degli esperti medici al nuovo motore della “farmaceuticalizzazione della vita”, la possibilità della loro riflessività e resistenza sembra essere stata trascurata (sul caso italiano, si vedano Ferrero Camoletto, Bertone 2012, 2017).

Una rassegna della letteratura fornisce un quadro di ricerche sparse, principalmente quantitative, su questo argomento. In Europa, il caso nazionale più indagato è il Regno Unito (Gott, Hinchliff 2003; Gott *et al.* 2004a, 2004b; Humphrey, Nazareth 2001), mentre altri contesti nazionali sono coperti solo in parte: Francia (Giami 2010), Irlanda (Byrne *et al.* 2010), Portogallo (Alarcão *et al.* 2012, Ribeiro *et al.* 2011, 2014), Svizzera (Platano *et al.* 2008a, 2008b), cui si sono aggiunti più di recente Austria (Komlenac, Hochleitner 2020) e Finlandia (Manninen *et al.* 2021, 2022). Questi studi individuano diverse barriere che rendono difficile sollevare l’argomento del sesso sia per i medici di base che per i loro pazienti (anziani e meno anziani).

I medici, da un lato, descrivono le proprie resistenze nell'affrontare i problemi sessuali. La giustificazione più comune è la mancanza di tempo nella pratica clinica quotidiana; tuttavia, questa percezione di un vincolo temporale può essere influenzata dalla convinzione culturale che la salute sessuale non sia una questione prioritaria quando si ha a che fare con pazienti anziani, quindi approvando nozioni di senso comune di una vecchiaia asessuata. Un altro ostacolo rilevante e ricorrente è l'ammissione e le lamentele da parte dei medici di base della mancanza di formazione e istruzione nei loro curricula accademici su un argomento così delicato. Ad esempio, i medici descrivono la loro paura e disagio nell'iniziare un dialogo su questioni sessuali adottando espressioni metaforiche come "aprire un barattolo di vermi" (Gott *et al.* 2004a).

A causa di questa combinazione di mancanza di tempo e mancanza di formazione, i medici di base spesso sembrano considerare la salute sessuale come un argomento inappropriato e non legittimo da introdurre in modo proattivo nella loro interazione professionale con i pazienti anziani. Di conseguenza, molti medici adottano uno stile reattivo, limitandosi a rispondere alle preoccupazioni e ai problemi sessuali portati loro dai pazienti. Tuttavia, alcuni medici riconoscono l'importanza del loro ruolo di guardiani delle definizioni di invecchiamento in buona salute e quindi della loro funzione di legittimazione di sessualità normali e appropriate legate all'età.

Giami (2010), nel suo studio qualitativo sui medici francesi, fornisce un utile strumento tipologico che riassume gli approcci alle questioni sessuali. Il primo approccio è "l'evitamento", che comporta l'esclusione selettiva e la resistenza nell'affrontare questioni sessuali a causa delle scuse summenzionate, come la mancanza di tempo e la pressione di altre priorità cliniche; la convinzione dell'irrelevanza dell'argomento per i pazienti più anziani; e la paura della violazione della privacy e dell'intimità dei pazienti. Il secondo approccio è chiamato "riappropriazione medica", quando il medico adotta un relativo, parziale evitamento riformulando i problemi sessuali come una questione di fisiologia, infezioni, contraccezione, ecc., e quindi riconoscendoli come legittimi problemi medici. Il terzo approccio è chiamato "olistico" perché fa riferimento all'adozione da parte dei medici di base di una comprensione più completa dei problemi di salute, intendendo le questioni sessuali come dimensione chiave del benessere. Il quarto approccio è la ricerca di una sorta di "specializzazione sessuologica" che sottolinea l'importanza della formazione specialistica in medicina sessuale per i curricula accademici e la pratica clinica dei medici di base.

In questa frammentata rassegna della letteratura, l'Italia appare in ritardo: tra gli studi che affrontano atteggiamenti e comportamenti dei medici di medicina generale italiani all'interno della loro professione medica, lo stile di gestione dei problemi di salute sessuale sembra essere un tema trascurato (ad eccezione di studi clinici, vedi ad es. De Berardis *et al.* 2009). Questa carenza nella ricerca indica la necessità di esplorare la complessità dei resoconti dei medici generici sulla loro esperienza nell'affrontare la sessualità dei loro pazienti più anziani.

### *3. La ricerca: contesto e metodologia*

In questo articolo, attingiamo al materiale empirico raccolto nell'ambito di un attuale progetto di ricerca qualitativo multi-metodo (iniziato nel 2016) sulla

trasformazione delle rappresentazioni e delle esperienze dell'invecchiamento e della sessualità in Italia. Precedenti ricerche condotte in Italia dal 2010 al 2015 si sono concentrate su campagne di sensibilizzazione sociale sulla salute sessuale maschile. Queste campagne miravano a informare la popolazione generale sulla diversità dei problemi sessuali degli uomini e a promuovere l'ottenimento di consulenza medica, costruendo così una definizione del problema da risolvere, i pazienti da curare e le strategie per la risoluzione, compresi i trattamenti da adottare. Questo progetto di ricerca ha previsto un'analisi tematica del materiale documentario visivo e testuale prodotto dalle principali campagne di sensibilizzazione nazionali sui siti web e video sulla salute sessuale maschile ("Amare senza pensieri", 2008-09; "Amico andrologo", dal 2009; "Basta scuse", 2010; "Chiedi aiuto", 2012; "Uomo e salute", 2013); siti web sulla salute sessuale maschile gestiti da esperti medici ([Pianetauomo.eu](http://Pianetauomo.eu), promosso dalla SIU, Società Urologica Italiana; [www.prevenzioneandrologica.it](http://www.prevenzioneandrologica.it), promosso dalla SIA, Società Andrologica Italiana); e da aziende farmaceutiche ([www.lillyuroandrologia.it](http://www.lillyuroandrologia.it), promosso da Lilly). Sono state effettuate diciannove interviste e una tavola rotonda di esperti nel campo della medicina sessuale (urologi, endocrinologi, sessuologi, consulenti sessuali), reclutati per il loro coinvolgimento in queste campagne. Inoltre, sono state condotte interviste a due gruppi di product-development e marketing manager di due importanti filiali italiane di aziende farmaceutiche (Lilly e Menarini).

Il progetto ha ristretto il campo di indagine concentrandosi sull'impatto della rivoluzione del Viagra e della retorica dell'invecchiamento attivo sulle rappresentazioni e sui vissuti dell'invecchiamento sessuale e sulla controversa nozione di sesso senza età. Il progetto prevedeva un'analisi dei media e dei documenti medici sulla salute sessuale delle persone anziane; interviste ai medici di medicina generale (n. 23), e focus group e interviste agli anziani (rispettivamente n. 4 e n. 20) per esplorare le loro percezioni ed esperienze sull'invecchiamento sessuale.

In questo articolo, ci concentriamo sulle interviste in profondità con i medici generici, selezionati con un campionamento a valanga a partire da contatti personali e dalle indicazioni delle società scientifiche di riferimento (SIMG e FIMMG) attive sul territorio piemontese, cercando di costruire un campione a scelta ragionata all'intersezione di genere e anzianità di servizio. Le interviste, della durata da 30 a 90 minuti, sono state integralmente trascritte e sottoposte a procedure di codifica aperta e assiale con il software Atlas.ti. A seguito di un'analisi tematica (Braun, Clarke 2014), abbiamo ricostruito come i medici discutono sul tema dell'invecchiamento sessuale. Per riassumere in che modo i medici generici differiscono nelle loro opinioni sulla salute sessuale degli anziani, abbiamo combinato le due tipologie degli studi qualitativi sopra menzionati (Giami 2010, Gott *et al.* 2004b), identificando cinque stili di gestione della salute sessuale:

- a) *evitamento reattivo*, quando le questioni sessuali non sono viste come una priorità o sono considerate un argomento rischioso, da affrontare soltanto quando i pazienti lo introducono;
- b) *specializzazione sessuologica reattiva (o delega)*, quando le questioni sessuali sono delegate a esperti di medicina sessuale;

- c) *appropriazione medica proattiva*, quando i problemi sessuali vengono riformulati come problemi medici relativi alla fisiologia, alle infezioni, alla contraccezione, ecc.;
- d) *approccio olistico proattivo*, quando le questioni sessuali sono inquadrare all'interno di una visione più generale del benessere;
- e) *specializzazione sessuologica proattiva*, quando è richiesta la formazione del medico di famiglia in questioni sessuali.

Nella sezione seguente vengono illustrati i cinque tipi, con alcune esemplificazioni empiriche, e vengono discusse alcune chiavi interpretative.

#### *4. Una sessualità che spaventa: evitare o delegare?*

In Italia, analogamente a quanto delineato nella citata ricerca in altri contesti nazionali, i medici non appaiono a proprio agio nell'affrontare le problematiche sessuali nelle loro interazioni quotidiane con le persone anziane: la sessualità è percepita come una questione da rimandare ad altri quando possibile e da gestire con cautela quando inevitabile. Parlare di sesso, quindi, sembra legittimo solo se i pazienti introducono l'argomento. I medici temono di essere accusati di invadere la sfera privata dei pazienti e delle reazioni imprevedibili dei loro pazienti quando viene menzionato un argomento così delicato.

*«Significa essere disponibile ad aiutarli in relazione a questo problema... se lo menzionano... Se non dicono niente, è un po' più difficile per me iniziare la conversazione perché non so come il paziente reagirà» (medico donna, 60).*

*«[...] le donne non ne parlano assolutamente perché per le donne smettere di fare sesso dopo la menopausa è normalissimo. Per un uomo il problema è ancora presente in età avanzata, ma nella mia esperienza è un problema che affronto raramente perché lascio i cani che dormano» (medico uomo, 52).*

Non solo le questioni sessuali sono percepite come una questione delicata e privata, ma alcuni medici si riferiscono alla sessualità come un argomento inappropriato, al di fuori della giurisdizione medica: parlare di sesso sembra essere una pratica più banale da affrontare in un confessionale da una guida spirituale, o all'interno della consulenza psicologica che richiede un diverso tipo di formazione professionale e di ambiente.

*«Alcuni pazienti hanno reagito con "Fatti gli affari tuoi!", come se non considerassero questa domanda di interesse professionale, come se questo tema fosse slegato dalla salute generale... come se non dovesse essere indagato da chi indossa il camice, ma piuttosto da qualcuno che indossa una tonaca o uno psichiatra» (medico uomo, 51).*

Alcuni medici, al contrario, riconoscono la rilevanza della salute sessuale e l'importanza della gestione dei problemi sessuali, ma tendono a delegare questo compito agli specialisti in medicina sessuale.

*«Se un paziente presenta il problema, ne tengo conto, do le opportune indicazioni terapeutiche... faccio sempre un controllo, poi lo mando da uno specialista... [Le problematiche sessuali] molto spesso sono legate ad altre patologie... sono delegati a urologi o ginecologi» (medico donna, 51).*

Il rischio in questo approccio sembra essere quello di ridurre il ruolo del medico di medicina generale allo smistamento dei pazienti o, come spesso si ammette, alla

risoluzione dei problemi sessuali principalmente o solo attraverso la prescrizione di farmaci.

*«È un problema di nicchia, non così spesso affrontato nella medicina generale. Personalmente non incoraggio molto i pazienti, è vero, ma è molto raro che un paziente mi parli di problemi sessuali, o se lo fa è perché sa che c'è una piccola pillola, un piccolo aiuto che richiede prescrizione medica, quindi alla fine [il mio ruolo] si riduce a prescrivere questi farmaci» (medico uomo, 52).*

Per questo primo tipo di medici, la sessualità, in particolare per i pazienti anziani, appare come un tema complesso e delicato, in parte tabuizzato, percepito al di là delle proprie competenze. Una posizione che appare condizionata dal carico di lavoro che non facilita la creazione di uno spazio discorsivo accogliente per l'emersione di questioni sensibili: ma anche condizione che riflette una visione della sessualità come istanza ritenuta secondaria, specialmente per la popolazione anziana, rispetto ad altre più urgenti problematiche sanitarie.

#### *5. Approcci proattivi: i problemi sessuali come apriporta alla salute più generale*

Per alcuni medici di base, la gestione della compromissione sessuale dei loro pazienti anziani non è solo percepita come pratica clinica legittima, ma anche come un'opportunità per costruire una maggiore alleanza terapeutica. Pertanto, alcuni intervistati rivendicano un ruolo più proattivo. Ciò può significare una riappropriazione medica dell'indagine sui problemi sessuali, come in questa lunga citazione di un medico di base per il quale la gestione delle difficoltà sessuali dei pazienti emerge come la parte più soddisfacente del suo lavoro per due motivi: sia perché rende felici i pazienti e risponde alle loro reali esigenze, sia perché innesca un rapporto medico/paziente più forte, rafforzando l'alleanza terapeutica e rafforzando il suo status professionale.

*«La parte migliore del mio lavoro sono le rare occasioni in cui hai un contatto diretto. Quando il paziente arriva, si siede, si apre, dice: "Senta, dottore, ho un problema, le cose non vanno bene con mia moglie". Vi si avvicina indirettamente. Quindi chiedi: "Cosa vuol dire?" "Beh, non funziona correttamente". Quindi inizi a mettere insieme le idee, spieghi quali farmaci sono disponibili, come funzionano, come usarli, fai qualche battuta... È diverso dal prescrivere antibiotici contro la bronchite; magari funziona ma la settimana successiva il paziente non viene a dire "grazie". Il paziente con deficit erettile, se il trattamento ha successo, ritorna con un sorriso da orecchio a orecchio» (medico uomo, 45).*

La specificità delle problematiche sessuali all'interno di questo approccio viene reinterpretata positivamente: non più percepita come argomento scomodo e delicato, acquisisce il ruolo di apriporta per conquistare la fiducia del paziente. Inoltre, per alcuni medici uno stile proattivo di gestione medica trasmette anche una nozione più completa e olistica della salute, includendo le questioni sessuali come una dimensione centrale: parlare di sesso fa parte di una visione "onnicomprensiva" del benessere del paziente.

*«Ebbene, se vogliamo tenere conto del benessere dell'individuo, dobbiamo necessariamente gestirlo anche [la salute sessuale]... Il benessere è un completamento di quello fisico, psicologico e – perché*

*no? – dimensioni sessuali. Quindi è totalizzante, è presente in tutte le nostre indagini mediche» (medico donna, 56).*

In questa prospettiva, i medici tendono a considerare i problemi sessuali come un'importante sentinella e come predittore di una gamma più ampia di disfunzioni e patologie, e quindi richiedenti cure mediche attente e impegnate.

*«Secondo me, [parlare di sesso] dovrebbe far parte del nostro... come quando chiediamo “Ti fa male quando urini? Di cosa odora?” ... Dovremmo ricordarci di chiederlo ... Ma prima di tutto, abbiamo bisogno di prove scientifiche ... perché non ero specificamente addestrato per questo. Quindi, se avessimo avuto una formazione specifica, avremmo potuto intervenire in modo più appropriato su certe problematiche, sostituendo il sorriso sul volto dei nostri pazienti» (medico uomo, 45).*

Il riconoscimento della salute sessuale come argomento legittimo porta alcuni ad ammettere la mancanza di un adeguato background accademico e a chiedere una formazione specifica in medicina sessuale come strumento utile per trattare meglio con i propri pazienti e risolvere i loro problemi.

#### *6. La sessualità nella terza età: una questione ambivalente*

Oltre alla distinzione tra approcci reattivi e proattivi, le narrazioni dei medici generici rivelano una certa ambivalenza sulla definizione di invecchiamento sessuale e su ciò che è naturale o normale nella sessualità in età avanzata. Come sottolineato nel par.1, i discorsi dei medici sono intrecciati con credenze culturali, valori e rappresentazioni di genere, invecchiamento e sessualità. I diversi stili di gestione medica dei problemi di salute sessuale delle persone anziane incanalano ed esprimono anche modi diversi di definire e comprendere ciò che è appropriato nell'invecchiamento sessuale. Alcuni medici sembrano introdurre una dimensione normativa nel loro approccio clinico, trasmettendo il nuovo imperativo di una sessualità attiva per tutta la vita: ci si aspetta che le persone anziane continuino una vita sessuale attiva come parte di uno stile di vita sano. Pertanto i medici accolgono “con piacere” la richiesta al fine di sostenere la “rinascita” sessuale dei loro pazienti e uno stile di vita di “essere pienamente consapevoli del proprio corpo”, assumendo una sorta di funzione di sensibilizzazione e risocializzazione culturale ai nuovi modelli di invecchiamento.

*«È chiaro che a 70 anni non puoi esibirti come potresti a 30, ma puoi (e dovresti) avere una vita fisica – anche sessuale – attiva, naturalmente usando modi e mezzi diversi... Le persone a 65-70 anni non hanno vita sessuale, e io, sulla cinquantina, penso che questo sia triste e tragico» (medico donna, 51).*

*«Apriamo le menti dei medici alla sessualità, per favore! Perché a volte sono più bigotti dei loro pazienti... Lo scopo è rendere i pazienti più vivi, rispettando e promuovendo l'attività sessuale in quanto produce effetti benefici... Cosa c'è di meglio che vivere in modo sano, con questo stile di vita, avendo piena consapevolezza del proprio corpo» (medico donna, 56).*

In opposizione a questa visione entusiastica della sessualità nella terza età come rinascita e riappropriazione di uno stile di vita sessuale attivo, altri medici fanno apertamente riferimento a una sovrapposizione di standard naturali/biologici e sociali/morali nella definizione di una condotta sessuale adeguata all'età.

*«Aumentare le tue prestazioni è un sogno irrealizzabile attualmente, non solo nel sesso ... Ma credo, non solo come medico di base ma anche personalmente, che tu paghi per questo. Se vai contro natura, contro le opportunità che la natura offre, puoi finire per non essere in grado di utilizzare ciò che la tua età ti consente. Ho in mente alcuni casi... Pazienti che resistono ai miei tentativi di dissuaderli dal cercare nel farmaco ciò che la natura non gli ha dato. E hanno vite che secondo me sono ridicole... Quello che mi fa ridere è che credono di avere successo perché si comportano straordinariamente bene. L'unica prova è che hanno cervelli straordinari [ride], piccoli» (medico uomo, 51).*

La ricerca di una sessualità senza fine assistita farmacologicamente viene reinterpretata come un approccio consumistico e come un modo artificiale di affrontare la naturalezza e l'inevitabilità del processo di invecchiamento. Inoltre, questa ossessione per il ringiovanimento sessuale espone i pazienti al rischio di sembrare ridicoli e di pagarne il prezzo. Tuttavia, nelle narrazioni di alcuni intervistati troviamo spazio per il riconoscimento di una gamma più ampia di opzioni di espressioni sessuali legate all'età, fornendo, soprattutto per gli uomini, la possibilità di andare oltre il copione della macchina del sesso. Nella citazione seguente vediamo come un'intervistata legittimi diversi modi di gestire l'invecchiamento sessuale: un uomo di mezza età che cerca di garantire il proprio benessere più ampio e quello della sua compagna, così come un uomo più anziano che ammette di non essere più interessato al sesso dopo aver perso la moglie. Il punto è che tutti hanno diritto a una vita sessuale appropriata, sana e piacevole in qualsiasi fase del corso della vita, essendo consapevoli delle diverse opzioni corporee e del piacere disponibili a diverse età.

*«Mi viene in mente un paziente che ho avuto qualche anno fa, che mi ha detto: "Sai, ho una nuova compagna e voglio farla stare bene, stare bene anche io, quindi... secondo te dovrei fare qualcosa a proposito?". Penso che questo sia molto salutare e positivo... La scorsa settimana un paziente di 78 anni mi ha detto: "Senti, da quando mia moglie [con la quale aveva vissuto per 50 anni] è morta l'anno scorso, non desidero altre donne, io non ne ho voglia", e io risposi "credo sia fisiologico, perché hai 80 anni e hai sempre vissuto con tua moglie", con la quale ha avuto una vita sessuale attiva. È assolutamente normale... Dovrebbe esserci più pubblicità sul diritto di un uomo, anche a 70 anni, ad avere una vita sessuale piacevole; sul diritto di una donna, a 15, 60, 70, 103 anni, ad avere una vita sessuale piacevole, utilizzando modi e mezzi diversi, che è evidentemente fisiologico. A 60 anni non corri una maratona, fai un po' di jogging» (medico donna, 55).*

Il riferimento a una comprensione dipendente dal contesto dell'invecchiamento e della sessualità sembra creare spazio per mettere in discussione una nozione naturalizzata riduzionista di funzionamento sessuale al fine di riconoscere l'influenza delle dimensioni sociali e culturali che modellano il modo in cui le persone anziane danno un senso alla propria sessualità nel corso della loro vita. Tuttavia, come discusso nell'ultimo paragrafo, i resoconti dei medici tendono più frequentemente a sostenere una "healthicization" della sessualità (Epstein, Mamo 2017) che, nel definire cosa sia uno stile di vita sessuale sano in età avanzata, giustappone e unisce il naturale, il normale e il normativo.

### *Conclusioni*

In questo contributo abbiamo esplorato l'impatto variegato dell'invecchiamento attivo e dei discorsi sul sesso senza età mediato dai farmaci nelle narrazioni dei medici di medicina generale. Sullo sfondo, troviamo alcune prove di un processo di normalizzazione dell'invecchiamento attraverso una moralizzazione della salute

(sessuale) (Jones, Higgs 2010), un processo da inscrivere all'interno di una nozione neoliberalista di buoni bio-cittadini responsabili del proprio mantenimento corporeo (Maturò 2012).

Nelle narrazioni dei medici possiamo rilevare una sovrapposizione nella definizione di ciò che è fisiologicamente, statisticamente e socialmente normale. I confini della salute sessuale adeguata all'età sembrano essere ricondotti al copione di genere di una "sessualità rispettabile": ci si aspetta che gli uomini camminino sul filo del rasoio per mantenersi sessualmente attivi senza diventare "vecchi sporcaccioni" (Walz 2002), mentre le donne devono trovare un equilibrio tra il mantenimento del desiderio sessuale e l'attrattiva e l'evitare di essere etichettate come "panterone" (Montemurro, Siefken 2014) o come anziane che si atteggiavano a ragazzine (Fairhurst 1998).

I medici di medicina generale possono quindi rischiare di affermare o rafforzare un modello normativo di una sessualità sempre funzionale, percepita come un diritto ma anche come un dovere per le persone anziane (Marshall 2012). Come abbiamo visto, i sessuofarmaci hanno favorito una nuova virilità senza età in cui il mantenimento della potenza sessuale, misurata come capacità di penetrazione, è interpretato come segnale di buona salute e di invecchiamento positivo/attivo/di successo.

Tuttavia, i resoconti medici hanno messo in luce una tensione tra due posizioni: da un lato, il riconoscimento del diritto e dell'aspettativa delle nuove generazioni di sexy senior a mantenere un livello soddisfacente di attività sessuale, grazie a dispositivi farmacologici e meccanici; e, dall'altro, il rifiuto di un approccio consumistico al sesso e la pretesa di ripristinare il ruolo sociale dei medici come guardiani della salute sessuale e di un rispettabile invecchiamento sessuale.

I racconti dei medici di medicina generale, nella loro definizione ambivalente di "età funzionale" all'intersezione di traiettorie biologiche e biografiche, sono emblematici delle «contraddizioni di discorsi e pratiche "post-ageiste" che promettono di liberare i corpi dall'età cronologica, mentre contemporaneamente rinaturalizzano il genere nei corpi sessuati» (Marshall, Katz 2012, 222).

I medici potrebbero anche lavorare per smantellare alcuni degli stereotipi e dei pregiudizi sulla sessualità delle persone anziane: più specificamente, potrebbero sostenere quello che Gott (2005) ha definito "*permission grant role*", ampliando le definizioni di sessualità normali e appropriate per l'invecchiamento. Nelle testimonianze di alcuni intervistati abbiamo trovato alcune prime tracce alle strade percorribili per lasciare spazio a una narrazione progressista, riconoscendo una gamma più estesa e variegata di espressioni sessuali legate all'età, dando quindi legittimità, sia per gli uomini che per le donne, a diversi modi di venire a patti con i cambiamenti sessuali che si verificano nel corso della loro vita. In questo modo, i medici potrebbero farsi fautori, anche per le persone anziane, del diritto ad una salute sessuale e ad una sessualità soddisfacente, sancito dall'OMS nelle sue dichiarazioni, senza necessariamente tradurre tale diritto in dovere o imperativo che impone modelli normativi con pretesa di universalità.

#### *Riferimenti bibliografici*

Alarcão V., Ribeiro S., Miranda F.L., Carreira M., Dias T. Garcia Costa J., Galvão-Teles A. (2012), *General practitioners' knowledge, attitudes, beliefs, and practices in the management of sexual dysfunction. Results of the Portuguese*

- Sexos Study*, in “The Journal of Sexual Medicine”, XI, 10: 2508-2515.  
<https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2012.02870.x>
- Bertone C., Ferrero Camoletto R., Salis F. (2015), *Medicalizzare l'inadeguatezza maschile: discorsi esperti sulla salute sessuale maschile in Italia*, in “Salute & Società”, XIV, 1: 187-206. <https://doi.org/10.3280/SES2015-001016>
- Boudiny K., Mortelmans D. (2019), *A critical perspective: Towards a broader understanding of 'active ageing'*, in “Electronic Journal of Applied Psychology”, VII, 1: 8-14.  
<https://repository.uantwerpen.be/docman/irua/14b382/4b9911a6.pdf>
- Braun V., Clarke V. (2014). *What can “thematic analysis” offer health and wellbeing researchers?*, in “International journal of qualitative studies on health and well-being”, IX, 1: 1-2. <https://doi.org/10.3402/qhw.v9.26152>
- Bülow M. H., Söderqvist T. (2014), *Successful ageing: A historical overview and critical analysis of a successful concept*, in “Journal of Aging Studies”, XXX: 139-149. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2014.08.009>
- Byrne M., Doherty S., McGee H.M., Murphy A.W. (2010), *General practitioner views about discussing sexual issues with patients with coronary heart disease: a national survey in Ireland*, in “BMC family practice”, XI, 1, 40.  
<https://bmcprimcare.biomedcentral.com/articles/10.1186/1471-2296-11-40>
- De Berardis G., Pellegrini F., Franciosi M., Pamparana F., Morelli P., Tognoni G., Nicolucci A. (2009), *Management of erectile dysfunction in general practice*, in “The Journal of sexual medicine”, VI, 4: 1127-1134.  
<https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2008.01093.x>
- Cipolla C., Corposanto C., Tousijn W. (2006), *I medici di medicina generale in Italia*, Franco Angeli, Milano.
- Epstein S., Mamo L. (2017), *The proliferation of sexual health: Diverse social problems and the legitimation of sexuality*, in “Social Science & Medicine”, 188: 176-190. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.06.033>
- Fairhurst E. (1998), “*Growing old gracefully*” as opposed to “*mutton dressed as lamb*”. *The social construction of recognising older women*, in Nettleton S. and Watson J. (eds), *The body in everyday life*, Routledge, London: 258-275.
- Fennell R., Grant B. (2019), *Discussing sexuality in health care: A systematic review*, in “Journal of clinical nursing”, XXVIII, 17-18: 3065-3076.  
<https://doi.org/10.1111/jocn.14900>
- Ferrero Camoletto R. (2019), *Questioning the Sexy Oldie: Masculinity, Age and Sexuality in the Viagra Era*, in King A., Almack K., Jones R.L. (eds), *Intersections of Ageing, Gender and Sexualities*, Policy Press, Bristol: pp. 209-222.
- Ferrero Camoletto R. (2020), *Normal or Normative? Italian Medical Experts' Discourses on Sexual Ageing in the Viagra Era*, in Rowland D.L., Jannini E. (eds.), *Cultural Differences and the Practice of Sexual Medicine. A Guide for Health Practitioners*, Springer, Cham: 221-33.
- Ferrero Camoletto R., Bertone C. (2012), *Italians (Should) Do it Better? Medicalisation and the Disempowering of Intimacy*, in “Modern Italy”, 17, 4: 433-48. <https://doi.org/10.1080/13532944.2012.706996>

- Ferrero Camoletto R., Bertone C. (2017), *Medicalized Virilism under Scrutiny: Expert Knowledge on Male Sexual Health in Italy*, in King A., Santos A.C., Crowhurst I. (eds.), *Sexuality in Theory and Practice: Insights and Critical Debates from Europe and Beyond*, Routledge, London: 196-209.
- Giami A. (2010), *La spécialisation informelle des médecins généralistes: l'abord de la sexualité*, in «Singuliers généralistes: sociologie de la médecine générale», Presses de l'EHESP, Rennes: 147-167.
- Gott M. (2005), *Sexuality, Sexual Health and Ageing*, Open University Press, Milton Keynes.
- Gott M., Hinchliff S. (2003), *Barriers to seeking treatment for sexual problems in primary care: a qualitative study with older people*, in "Family practice", XX, 6: 690-695. <https://doi.org/10.1093/fampra/cm612>
- Gott M., Galena E., Hinchliff S., Elford H. (2004a), *"Opening a can of worms": GP and practice nurse barriers to talking about sexual health in primary care*, in "Family practice", XXI, 5: 528-536. <https://doi.org/10.1093/fampra/cmh509>
- Gott M., Hinchliff S., Galena E. (2004b), *General practitioner attitudes to discussing sexual health issues with older people*, in "Social science & medicine", LVIII, 11: 2093-2103. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2003.08.025>
- Gurevich M., Cormier N., Leedham U., Brown-Bowers A. (2018), *Sexual dysfunction or sexual discipline? Sexuopharmaceutical use by men as prevention and proficiency*, in "Feminism & Psychology", XXVIII, 3: 309-330. DOI: 10.1177/0959353517750682
- Humphrey S., Nazareth I. (2001), *GPs' views on their management of sexual dysfunction*, in "Family Practice", XVIII, 5: 516-518. <https://doi.org/10.1093/fampra/18.5.516>
- Jones I.R., Higgs P.F. (2010), *The natural, the normal and the normative: Contested terrains in ageing and old age*, in "Social Science & Medicine", LXXI, 1513-1519. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.07.022>
- Jones R.L. (2022), *Imagining feminist old age: Moving beyond "successful" ageing?*, in "Journal of Aging Studies", 63, 100950: 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2021.100950>
- Johnson E., Sjögren E., Åsberg C. (2016), *Glocal Pharma: International Brands and the Imagination of Local Masculinity*, Routledge, London.
- Katz S. (2000), *Busy bodies: Activity, aging, and the management of everyday life*, in "Journal of aging studies", XIV, 2: 135-152. [https://doi.org/10.1016/S0890-4065\(00\)80008-0](https://doi.org/10.1016/S0890-4065(00)80008-0)
- Katz S., Calasanti T. (2015), *Critical perspectives on successful aging: Does it "appeal more than it illuminates"?*, in "The Gerontologist", LV, 1: 26-33. <https://doi.org/10.1093/geront/gnu027>
- Katz S., Marshall B.L. (2003), *New sex for old: Lifestyle, consumerism, and the ethics of aging well*, in "Journal of Aging Studies", XVII, 1: 3-16. [https://doi.org/10.1016/S0890-4065\(02\)00086-5](https://doi.org/10.1016/S0890-4065(02)00086-5)
- Katz S., Marshall B.L. (2004), *"Is the functional 'normal'?" Aging, sexuality and the bio-marking of successful living*, in "History of the Human Sciences", XVII, 1: 53-75. <https://doi.org/10.1177/0952695104043584>

- Komlenac N., Hochleitner M. (2020), *Predictors for low frequencies of patient-physician conversations concerning sexual health at an Austrian university hospital*, in “Sexual Medicine”, VIII, 1: 100-106. <https://doi.org/10.1016/j.esxm.2019.09.006>
- Lamb S. (2017) (ed.), *Successful Aging as a Contemporary Obsession. Global Perspectives*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Loe M. (2004), *The Rise of Viagra: How the Little Blue Pill Changed Sex in America*, New York University Press, New York.
- Mamo L., Fishman J. (2001), «Potency in All the Right Places: Viagra as a Technology of the Gendered Body», in “Body & Society”, VII, 4: 13-35. <https://doi.org/10.1177/1357034X01007004002>
- Manninen S.M., Kero K., Perkonjoja K., Vahlberg T., Polo-Kantola P. (2021), *General practitioners' self-reported competence in the management of sexual health issues—a web-based questionnaire study from Finland*, in “Scandinavian journal of primary health care”, IXXX, 3: 279-287. <https://doi.org/10.1080/02813432.2021.1934983>
- Manninen S.M., Polo-Kantola P., Vahlberg T., Kero K. (2022), *Patients with chronic diseases: Is sexual health brought up by general practitioners during appointments? A web-based study*, in “Maturitas”, 160: 16-22. <https://doi.org/10.1016/j.maturitas.2022.01.014>
- Marshall B.L. (2002), “Hard Science”: Gendered Constructions of Sexual Dysfunction in the “Viagra Age”, in “Sexualities”, V, 2: 131-158. <https://doi.org/10.1177/1363460702005002001>
- Marshall B.L. (2006), *The New Virility: Viagra, Male Aging and Sexual Function*, in “Sexualities”, IX, 345-362. <https://doi.org/10.1177/1363460706065057>
- Marshall B.L. (2008), *Older men and sexual health: Post-Viagra views of changes in function*, in “Generations”, XXXII, 1: 21-27.
- Marshall B.L. (2009), *Rejuvenation's Return: Anti-aging and Re-masculinization in Biomedical Discourse on the “Aging Male”*, in “Medicine Studies”, I, 3: 249-265. DOI 10.1007/s12376-009-0019-3
- Marshall B.L. (2010), *Science, medicine and virility surveillance: “sexy seniors” in the pharmaceutical imagination*, in “Sociology of health & illness”, XXXII, 2: 211-224. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2009.01211.x>
- Marshall B.L. (2012a), *Medicalization and the Refashioning of Age-Related Limits on Sexuality*, in “Journal of Sex Research”, IL, 4: 337-343. <https://doi.org/10.1080/00224499.2011.644597>
- Marshall B.L., Katz S. (2002), *Forever functional: Sexual fitness and the ageing male body*, in “Body & Society”, VIII, 4: pp.43-70. <https://doi.org/10.1177/1357034X02008004003>.
- Marshall B.L., Katz S. (2012), *The Embodied Life Course: Post-ageism or the Renaturalization of Gender?*, in “Societies” 2(4), 222-234. <https://doi.org/10.3390/soc2040222>
- Martinson M., Berridge C. (2015), *Successful aging and its discontents: A systematic review of the social gerontology literature*, in “The Gerontologist”, LV, 1: 58-69. <https://doi.org/10.1093/geront/gnu037>

- Maturo A. (2012), *La società bionica. Saremo sempre più belli, felici e artificiali?*, Franco Angeli, Milano.
- Montemurro B., Siefken J.M. (2014), *Cougars on the prowl? New perceptions of older women's sexuality*, in "Journal of Aging Studies", XXVIII, 35-43. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2013.11.004>
- Platano G., Margraf J., Alder J., Bitzer J. (2008a), *Frequency and Focus of Sexual History Taking in Male Patients—A Pilot Study Conducted among Swiss General Practitioners and Urologists*, in "The Journal of sexual medicine", V, 1: 47-59. <https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2007.00628.x>
- Platano G., Margraf J., Alder J., Bitzer J. (2008b), *Psychosocial factors and therapeutic approaches in the context of sexual history taking in men: a study conducted among Swiss general practitioners and urologists*, in "The Journal of sexual medicine", V, 11: 2533-2556. <https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2008.00973.x>
- Potts A. (2005), *Cyborg masculinity in the Viagra era*, in "Sexualities, Evolution & Gender", VII, 1: 3-16. <https://doi.org/10.1080/14616660500111081>
- Potts A., Grace V.M., Gavey N., Vares T. (2004), *"Viagra Stories": Challenging 'Erectile Dysfunction'*, in "Social Science & Medicine", ILX, 3: 489-499. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2003.06.001>
- Potts A., Grace V.M., Vares T., Gavey N. (2006), *"Sex for Life"?: Men's Counter-rhetoric on "Erectile Dysfunction"*, *Male Sexuality and Aging*, in "Sociology of Health and Illness", XXVIII, 3: 306-329. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2006.00494.x>
- Ribeiro S., Alarcão, V., Augusto A., Filipe L.M., Mário C., Alberto G. (2011), *General practitioners' knowledge, perceptions and barriers in the management of sexual dysfunction*, Institute of Preventive Medicine, Faculty of Medicine, University of Lisbon, Lisbon.
- Ribeiro S., Alarcão V., Simões R., Miranda F.L., Carreira M., Galvão-Teles A. (2014), *General practitioners' procedures for sexual history taking and treating sexual dysfunction in primary care*, in "The Journal of sexual medicine", XI, 2: 386-393. <https://doi.org/10.1111/jsm.12395>
- Rose N. (2007), *Molecular biopolitics, somatic ethics and the spirit of biocapital*, in "Social Theory & Health", V, 1: 3-29. doi:10.1057/palgrave.sth.8700084
- Rubinstein R.L., de Medeiros K. (2014), *"Successful aging," gerontological theory and neoliberalism: A qualitative critique*, in "The Gerontologist", LV, 1: 34-42. <https://doi.org/10.1093/geront/gnu080>
- Sandberg L. (2011), *Getting intimate: A feminist analysis of old age, masculinity and sexuality*, Linköping University Electronic Press, Linköping.
- Sandberg L. (2013), *"Just feeling a naked body close to you": Men, sexuality and intimacy in later life*, in "Sexualities", XVI, 3-4: 261-282. <https://doi.org/10.1177/1363460713481726>
- Spano P., De Pietro C. (2006), *Le sfide dell'invecchiamento tra risposte spontanee e compromessi necessari*, in "Mecosan", 58: 55-70.
- Taylor A., Gosney M.A. (2011), *Sexuality in older age: essential considerations for healthcare professionals*, in "Age and Ageing", XL, 5: 538-543. <https://doi.org/10.1093/ageing/afr049>

- Tiefer L. (2006), The Viagra phenomenon, in “Sexualities”, IX, 3: 273-294. <https://doi.org/10.1177/1363460706065049>
- Twigg J., Martin W. (2015), The challenge of cultural gerontology, in “The Gerontologist”, LV, 3: 353-359. <https://doi.org/10.1177/1363460706065049>
- Walz T. (2002), *Crones, dirty old men, sexy seniors: Representations of the sexuality of older persons*, in “Journal of Aging and Identity”, VII, 2: 99-112. <https://doi.org/10.1023/A:1015487101438>
- Wentzell E. (2013a), *Maturing masculinities. Ageing, chronic illness and Viagra in Mexico*, Duke University Press, Durham and London.
- Wentzell E. (2013b), *Aging Respectably by Rejecting Medicalization: Mexican Men's Reasons for Not Using Erectile Dysfunction Drugs*, in “Medical anthropology quarterly”, XXVII, 1: 3-22. <https://doi.org/10.1111/maq.12013>
- Wentzell E., Salmerón J. (2009), *You'll “Get Viagraed”*: Mexican men's preference for alternative erectile dysfunction treatment, in “Social Science & Medicine”, LXVIII, 10: 1759-1765. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2009.03.016>

# Oltre il rumore e l'inciviltà. Hate news e giornalismo televisivo in Italia<sup>1</sup> Giacomo Buoncompagni

*The study presents the results of an analysis of the main Italian television news reports on anti-Semitism from 2019 to 2021. The choice to focus on television and news reports, rather than other media and cultural information products, was made because television remains a primary source of information for the majority of the Italian population. During the recent pandemic emergency, it became evident that despite the sharp drop in advertising investment (Scaglioni 2022), there has been an increase in hatred, particularly anti-Semitic hatred, in the information ecology. This is linked to nationalist narratives or aimed at restoring traditional values, and it fuels an already highly polarised political debate in a now “dense” public sphere (Sorrentino 2008; 2015; Neville-Shepard, 2018; Sorice 2020; Monks 2022; Vox 2023). During the pandemic, TV journalists faced challenges reporting on cases of discrimination and COVID-19. These challenges were caused by inflexible media logics, an overloaded news agenda, the convergence of online and offline news processes and the hybrid nature of hate phenomena.*

## *Introduzione*

Agli “odi storici”, che prendono di mira le minoranze, le ideologie e le confessioni altre, culminando poi in estremismo violento, si aggiungono oggi forme di odio meno strutturate e meno identificabili secondo i criteri dell’ideologia politica o delle discriminazioni razziali o religiose. Emerge un tipo particolare di odio che potremmo definire “sociale” (Monaci 2022) inteso in un duplice senso: come estensione del fenomeno “*hate*” e la sua normalizzazione a registro comunicativo e, allo stesso tempo, come narrativa quotidiana e *storytelling* diffuso nei vecchi e nuovi ambienti mediali (Maddalena, Gili 2017; Boccia Artieri, Colombo, Gili 2022).

L’odio sociale sta diventando un registro dominante in molte forme della comunicazione: giornalistica, politica, giudiziaria, a prescindere dalle opinioni espresse e dai contenuti pubblicati. È in gioco, dunque, non solo il rispetto dell’Altro e la qualità dell’informazione ormai satura, ma anche la credibilità (e la responsabilità) di tutti gli attori che si relazionano e che creano, distribuiscono, consumano prodotti mediali.

A questo si affiancano recenti derive comunicative in continuo mutamento: infodemie, teorie cospirative, nuovi razzismi e negazionismi (Faloppa, 2020). In particolare, si va dalla banalizzazione alla negazione della Shoah, azioni accompagnate da gesti di intimidazione e violenza che toccano molti Paesi occidentali, e che nell’est Europa e

---

<sup>1</sup> Questo lavoro di ricerca si inserisce all’interno di una fase di lavoro di analisi più ampia sul tema “Media e antisemitismo” che si sviluppa all’interno del progetto europeo Hideandola che indaga il fenomeno dell’“antisemitismo nascosto” e il suo racconto pubblico nei diversi ambienti mediali. Al di là dei firmatari formali dell’articolo, l’analisi qui presentata è stata svolta in collaborazione con il team di ricerca dell’Università di Firenze e l’Osservatorio di Pavia.

nei Paesi arabi, assumono toni parossistici.

Fenomeni violenti di stampo antisemita che crescono poi nello scenario online nutrendosi delle logiche dei nuovi media, della trasparenza e dell'interconnessione proprie dell'ambiente digitale, sfruttando i meccanismi persuasivi generati dall'*infotainment*, l'invasione (oggi sovrapposizione) dello spettacolo/intrattenimento nello spazio dell'informazione, e viceversa (Sfardini, Mazzoleni 2007; Sorrentino 2008).

Un processo che ha trasformato la trattazione di eventi reali (elemento caratterizzante del giornalismo) in un'esclusiva sempre meno giornalistica portando al trionfo del reality TV e del reality show (Sorrentino 2008; Ziccardi 2016; Faloppa 2020.)

Proprio questa continua oscillazione tra fiction e realtà e il carattere non sostantivo dell'informazione, accompagnata da organizzazione burocratica del mondo ad opera dei giornalisti, ha favorito il passaggio dall'era dell'informazione a quella del "post-giornalismo" (Altheide, Snow 1991; Colombo 2007; Mir 2020), ovvero di un'epoca segnata da notizie che non nascono dalla realtà dei fatti, ma da decisioni o esigenze di centri di potere che guidano la parabola delle notizie e ne decidono la scomparsa. Il meccanismo perverso di spettacoli medialità come i talk show amplifica e impone nascita, sviluppo, dominio e cancellazione di notizie artificiali o nate dalla deformazione dei fatti fino a ridurli al materiale desiderato.

Il punto è che vi è una profonda differenza tra violenza agita e violenza rappresentata. La presentazione della violenza può rispondere a diversi scopi individuali e funzioni sociali. Può incanalare e controllare la violenza dandole una forma rituale, consentendo al pubblico di partecipare in modo vicario oppure può generare o favorire essa stessa disposizioni e comportamenti violenti, come accade ad esempio ai margini di eventi religiosi o sportivi, o in seguito all'esposizione alla violenza nei mass media (Gunter, Harrison, Wykes 2003). In tal senso, anche la narrazione dell'odio e la rappresentazione della violenza, possono diventare un meccanismo capace di produrre a sua volta conflitto e forme di violenza (Gili 2005).

Tali narrazioni sono da tempo presenti in molti ambienti medialità a partire dalla pittura, nella lettera, nel teatro. È a partire dal XIX secolo che i resoconti giornalistici di stampa, radio, e a seguire della Tv, iniziano a inserire dettagli sui colori più crudi e raccapriccianti nel racconto con riferimento a violenza verbali, omicidi, esecuzioni e disastri causati dall'uomo o della natura (Gili 2005). L'odio e le forme di violenza, comprese quella con finalità discriminatorie, non rappresentano dunque una novità nel panorama mediale televisivo e delle piattaforme.

Si tratta, più in generale, di comprendere quale specifica «forma» le forme di violenza hanno assunto e assumono oggi nei media elettronici e digitali, e più in generale, come queste si leghino ai meccanismi dell'industria culturale contemporanea, considerando da un lato, i processi di convergenza che hanno determinato l'inglobamento nei nuovi media di alcune funzioni tecniche proprie dei mezzi più tradizionali e il mutamento delle competenze tecniche proprie degli operatori dell'informazione, dall'altro, la trasformazione dell'audience e delle modalità di consumo/partecipazione (Couldry 2015).

Relativamente a quest'ultimo aspetto, è importante sottolineare, ai fini dei risultati di ricerca di seguito presentati, come la ricezione di informazione prodotta dai media sia soprattutto un'attività di routine che, in vario modo, si sovrappone e si intreccia con

altre pratiche e comportamenti della vita quotidiana. Ogni medium, come quello televisivo qui analizzato, si lega, cioè, a specifiche pratiche concrete di esposizione, più o meno focalizzate o distratte, occasionali o continuative, individuali o comunitarie, che coinvolgono abitudini, tempi e spazi della vita quotidiana (Sfardini, Mazzoleni 2007; Neal 2012; Monaci 2022). La ricezione avviene inoltre sempre in contesti strutturati accanto a contesti socio-culturali più vasti e richiede particolari competenze e abilità, ad esempio la capacità di riconoscere e comprendere linguaggi e generi (Gili 2005).

### *1. Gli spazi mediali dell'odio*

La letteratura più recente (Ziccardi 2016; Pasta 2018; Faloppa 2020 Littler Lee 2020; Santerini 2020) esplora il problema dell'odio in relazione alla capacità della tecnologia dell'informazione di incentivare nuovi comportamenti discriminatori e di intolleranza.

Dal 2017, secondo un recente Rapporto OSCE, i crimini generati dall'odio sono aumentati anche in Italia e riguardano principalmente il razzismo e la xenofobia, dove ebrei e immigrati sembrano essere i bersagli principali. Parallelamente, altre ricerche (Cox 2017; Idos 2018; Vox 2017-2018; Rapporto della Carta di Roma 2017-2018) sottolineano come le narrazioni all'interno dei media tradizionali e digitali appaiano piuttosto frammentate, violente, confuse e intolleranti nel racconto dell'Altro e della diversità.

All'interno di questo scenario così complesso e preoccupante sono emerse questioni di non facile soluzione e di differente natura negli ultimi anni, in Italia e in Europa, riguardanti ad esempio la relazione tra immigrazione e terrorismo dopo gli attacchi di Parigi del 2015, o l'esistenza di un legame tra diritto dell'informazione e libertà di espressione del cittadino, a seguito dei gravi casi di manipolazione dell'informazione, come quello che ha riguardato il caso Brexit o le elezioni presidenziali americane del 2016, dove si è registrato un dibattito molto aspro tra il magnate repubblicano Donald Trump e la candidata del fronte democratico Hilary Clinton (Hassan, Pinelli 2022).

Altro tema piuttosto significativo, discusso recentemente all'interno del panorama pubblico e scientifico, dopo quello relativo alle *fake news*, è infatti quello del discorso dell'odio (*hate speech*), espressione coniata dalla giurisprudenza americana con la quale si intende definire l'utilizzo di un linguaggio denigratorio, anticonvenzionale, carico di intolleranza, che ha come unico scopo quello di offendere chi la pensa diversamente o creare discriminazioni nei confronti di determinate categorie sociali (Materassi, Pezzoli 2019; Buoncompagni 2021).

Nel solco del disordine informativo e della ricerca di vittime da odiare si muove il tema del racconto della realtà da parte del giornalismo, a partire da quello cartaceo e televisivo, del rischio di distorsione, e dell'istituzionalizzazione delle procedure di selezione, gerarchizzazione e trattamento del materiale notiziabile.

Nelle scelte di notiziabilità rischia di prevalere non ciò che ci si aspetta dal pubblico, ma ciò che gli altri media o l'intero sistema di comunicazione si aspettano da esso. "Il dire per essere creduti", elemento identificativo del giornalismo, viene sostituito dal "dire per non sbagliare" in direzione dell'omologazione delle scelte produttive e della conformazione delle idee mainstream (Neuman 2017).

Come sottolineato da Marwick e Lewis (2017) lo spazio informativo contemporaneo

è abitato anche da soggetti e gruppi che agiscono in maniera occulta propongono temi e punti di vista ai giornalisti e operano attraverso pratiche capaci di influenzare reciprocamente media mainstream e piattaforme e quindi il complesso circuito del dibattito pubblico. Tra le loro tattiche ricorre spesso la pratica di condivisione di contenuti di testate locali contenenti solo in minima parte notizie false, in modo da accreditarsi nel sistema informativo complessivo impersonando profili-individui ideologicamente a sostegno di quella narrazione.

Si tratta di attori che operano in un mix tra motivazioni ideologiche, fini economici-politici e dinamiche di divertimento, traendo soddisfazione dalla manipolazione del sistema ufficiale dei media.

I network non discriminano in base all'autenticità del contenuto, in realtà tale compito spetterebbe agli utenti: il loro comportamento a tal proposito può fare la differenza, come per esempio scegliere di citare una fonte esterna o criticare una notizia (Couldry 2023).

Spesso la moltitudine di informazioni si presenta priva di contesto o della loro fonte originale, viene percepita come un "rumore" in termini cognitivi, dato che uno stesso fatto può avere interpretazioni diametralmente opposte o può essere confutato da un'altra informazione. I *rumors*, voci e notizie non verificate, emergono costantemente a proposito di situazioni di guerra, celebrità, indicatori economici, campagne elettorali e programmi di governo e vengono twittate, condivise, approvate, discusse pubblicamente, diventando parte del nuovo ecosistema mediale (Kapfere 2012; Sofri 2015).

Anche nel caso specifico preso in esame, quello della rappresentazione mediatica delle forme ibride dell'odio e dell'antisemitismo, si corre questo rischio.

Tra le diverse forme di ostilità e aggressività verso gli Altri, infatti, l'antisemitismo rappresenta oggi un fenomeno peculiare e in preoccupante crescita in tutta Europa.

Secondo il Jerusalem Post, con una media di almeno dieci incidenti al giorno, il 2021 è stato l'anno più antisemita dell'ultimo decennio per il continente europeo (JP 2021). A livello mondiale, la *World Zionist Organization* definisce la diffusione degli episodi di antisemitismo "preoccupante", anche in Italia. Non a caso, nella recente Mappa dell'intolleranza, realizzata dall'Osservatorio Vox Diritti (2023), gli ebrei sono il quarto cluster su cui ricade il maggior numero di tweet negativi in Italia (dopo donne, omosessuali e disabili).

Si tratta di un odio antico, il più longevo e duraturo nella storia dell'umanità, espresso verso gli ebrei in quanto tali, oppure – come osservava Jean-Paul Sartre – anche in assenza di ebrei, influenzato da paure e pregiudizi radicati; un odio che si traduce in un atteggiamento discriminatorio che alimenta "l'inciviltà politica" (Bentivegna, Boccia Artieri 2021), aggravato dal sovraccarico informativo e dalla proliferazione di idee cospirative (Santerini, 2020).

Un'inciviltà, in parte già visibile negli spazi mediali ben prima del 2021. Nei primi mesi dell'anno 2018 Amnesty International ha segnalato la presenza di 787 messaggi pubblici offensivi, razzisti e discriminatori. Le segnalazioni sono state attribuite principalmente a candidati politici, durante la campagna elettorale, di cui 77 sono stati poi eletti. A questo si aggiungono episodi di antisemitismo (251) registrati nel corso del 2018, +66% rispetto al 2017, anch'esso un riflesso del clima politico ed economico in Italia. Molti casi sono da mettere in relazione a vicende che vedono gli ebrei e/o lo

Stato di Israele al centro dell'attenzione connesse ai flussi migratori verso il nostro paese: la Giornata della Memoria, il Giro d'Italia partito da Israele e la Celebrazione dei suoi 70 anni di Israele, gli scontri a Gaza e la nomina a senatrice a vita di Liliana Segre (CDEC 2018).

A partire dal 2019 tali violenze tendono ancora ad aumentare (251) e a manifestarsi con forme e in spazi differenti, attirando sempre più l'attenzione dei media tradizionali e dei suoi pubblici in rete. Dalle notizie di cronaca nera riportate dai Tg nazionali ai post razzisti pubblicati sui social network, agli atti di diffamazione, agli insulti verbali o scritti sui muri, fino a due aggressioni di tipo fisico (CDEC 2019; Monaci 2022).

Eventi e contenuti, presenti quotidianamente anche negli spazi digitali, ma principalmente narrati a partire dal tradizionale mezzo televisivo e dai principali telegiornali italiani, in particolare durante la crisi pandemica (Scaglioni 2022).

La TV coi suoi diversi generi e linguaggi, con le sue potenzialità, ma anche con i vincoli necessariamente imposti alle sue routine produttive dalla stessa circolazione del virus e di forme ibride dell'odio, ha dato una forma visibile alle minaccia invisibili, ha catalizzato e rilanciato discorsi e fissato agende, ha definito tematiche di difficile interpretazione, negoziando, di volta in volta, le misure di contenimento adottate dai vari decisori politici, le loro modalità comunicative, interpretazioni e significati di atti verbali o fisici violenti (tra cui quelli di natura antisemita). Allo stesso tempo, è stata in grado di mantenere una narrazione/relazione con pubblico vastissimo che l'ha eletta a medium di riferimento in un periodo tanto grave e quanto drammatico, come quello del Covid-19 (Sala, Scaglioni 2020).

Nella società connessa, digitale e "in rete", caratterizzata dalla frammentazione, dalla personalizzazione, dalla disintermediazione della comunicazione, la televisione è il tradizionale mezzo domestico – quello più comune e trasversale a età, generazioni e classi sociali – a scandire i consumi mediali degli italiani, tanto nella ricerca di informazione e approfondimento affidabili quanto nel desiderio di organizzare e strutturare un tempo libero sempre più affiancato, entro le pareti domestiche, al tempo di lavoro o di studio "a distanza" (Barra 2022)

Il medium televisivo ha così visto riprendere e deflagrare negli ultimi anni alcune delle sue tradizionali caratteristiche di medium che sembravano scolorire nell'indistinta "convergenza" dei mezzi digitali (Jenkins, Ford, Green 2018). La sua funzione informativa, certamente, caratterizzata da un controllo editoriale e una responsabilità professionale spesso carenti sul web e nei social, assediati dall'affollarsi delle fake news; ma anche la sua capacità di organizzare e punteggiare un tempo, dilatato e apparentemente "sospeso", caratterizzandolo con momenti rituali ordinari (come la visione del telegiornale della sera) o straordinari, come nel caso di *media event* che hanno visto come principale protagonista Papa Francesco, fra la preghiera Urbi et Orbi del 27 marzo e i riti pasquali d'inizio aprile 2020.

## *2. Metodologia*

Questo lavoro di ricerca si inserisce all'interno di una fase di lavoro di analisi più ampia sul tema dell'antisemitismo che indaga il rapporto tra diritto, giornalismo e odio antisemita, nonché il suo racconto pubblico nei diversi ambienti mediali.

In questa sede, prendendo a riferimento lo scenario finora descritto, verranno di seguito illustrati una parte dei risultati dell'indagine che ha previsto l'individuazione e lo

studio di tre *topic* specifici, riferiti a gruppi di news riportate dai principali telegiornali italiani, riguardanti l'ebraismo e l'odio antisemita in Italia, all'interno di un periodo temporale circoscritto.

Sono innanzitutto due le principali domande di ricerca: *In che modo i telegiornali italiani raccontano l'odio antisemita? Come la narrazione dell'antisemitismo è cambiata con l'inizio del Covid-19 nella tv italiana?*

Il percorso metodologico e di analisi adottato è risultato particolarmente promettente per ricostruire le principali argomentazioni giornalistiche emerse su temi specifici considerando le dimensioni spazio-temporali, le agende e le forme di narrazione pubblica ricorrenti la sfera pubblica mediatizzata (Janowitz 1968; Neal 2012; Tipaldo 2014).

L'analisi, principalmente di tipo descrittivo, dei vari segmenti di notizie provenienti dall'archivio dei telegiornali dell'Osservatorio di Pavia, ha avuto come principale obiettivo quello di fare un'analisi di *topic detection*, al fine di fare emergere le tematiche maggiormente presenti attorno a cui gravita la rappresentazione mediale dell'antisemitismo in Italia.

Oggetto della ricerca sono state le edizioni del prime time dei telegiornali delle sette emittenti televisive italiane generaliste - Tg1 delle ore 20:00, Tg2 delle ore 20.30, Tg3 delle ore 19:00, Tg4 delle 18.55, Tg5 delle ore 20:00, Studio Aperto delle ore 18:30 e Tg La7 delle 20:00.

La scelta di considerare la televisione e i suoi servizi giornalistici, rispetto ad altri media, è dovuta al fatto che la televisione in Italia è ancora uno dei medium di riferimento per la maggior parte della popolazione e lo è stata, soprattutto, durante la recente emergenza pandemica.

Come afferma Scaglioni (2022) nel corso degli “anni pandemici” (2020, 2021) è successa una cosa molto particolare, unica nella storia della TV italiana, ma anche comprensibile. Nonostante l'importante crollo degli investimenti pubblicitari, c'è stata una crescita generalizzata degli ascolti di tutte le reti. Chiusi in casa coi lockdown, impauriti per la pandemia, abbiamo consumato moltissima TV lineare, e naturalmente anche i consumi in streaming sono cresciuti. Si è trattato di un consumo un po' “drogato”, e solo all'inizio della seconda fase pandemica (2021), le cose sono tornate alla normalità.

Secondo l'Ufficio Studi CRTV e Auditel (2021) la lenta contrazione degli ascolti che si era registrata negli ultimi 10 anni ha mostrato dai primi mesi dell'anno 2020 una decisa inversione di tendenza a seguito dello scoppio della emergenza epidemiologica da COVID-19. L'ascolto medio (AMR) su base annuale è dunque cresciuta dell'11,4% (rispetto al 2019) attestandosi a 11,1 milioni di spettatori circa (25,1 milioni nel prime-time con un aumento del 9,3%). L'incremento è sostenuto principalmente dall'aumento del tempo di visione (ATV) che, con +29 minuti (+11,9% rispetto al 2019), è arrivato a 273 minuti al giorno (4h33min) nel 2020, meno in termini di *reach* complessiva (+2,1%).

La televisione, e l'informazione televisiva nello specifico, hanno rappresentato, dall'inizio dell'emergenza Covid-19 il mezzo di comunicazione che, più di tutti, è stato in grado di rappresentare, narrare, “mediatizzare” la pandemia e tutti i fenomeni ibridi ad essa (apparentemente o meno) collegati per un'amplissima platea di cittadini italiani.

Per tali ragioni la ricerca si concentra dunque sui telegiornali illustrando i cambiamenti e le tendenze dell'agenda tematica, riportando, nei casi ritenuti maggiormente rilevanti, parti di testo o titoli propri dei servizi giornalistici considerati, offrendo così un'analisi diacronica utile a registrare i principali cambiamenti. Al termine di ogni annata analizzata, un grafico metterà in luce l'andamento delle notizie riportate dai telegiornali nel triennio considerato.

L'obiettivo è stato quello di ricostruire dal discorso giornalistico televisivo sull'antisemitismo le principali argomentazioni sul tema. Nell'analisi sono emersi tre specifici *topic* ricorrenti che costituiscono quelle macro-narrazioni presenti in modo discontinuo per passare da una realtà all'altra nelle logiche di flusso mediale.

I dati proposti riguardano un'importante rilevazione sulla rappresentazione mediale dell'odio antisemita nei Tg di prima serata, apparentemente più «tradizionali», ma che mantengono un ruolo centrale nella definizione di agende e tematiche differenti.

Il periodo di analisi considerato va dal 2019 al 2021.

La fascia temporale scelta risulta particolarmente importante perché da un lato, il 2019 si configura come anno “contenitore” di molteplici crisi e fatti politico-sociali particolarmente rilevanti per il nostro Paese (in parte illustrati nell'introduzione); dall'altro, il biennio 2020-2021 rappresenta il periodo dello shock pandemico che ha messo fortemente in difficoltà l'informazione, anche televisiva, ospitando contenuti spesso incivili e tossici per il giornalismo italiano.

Partendo da un corpus di circa duemila contenuti, l'analisi del triennio 2019-2021 ha considerato un totale di seicento notizie provenienti dai telegiornali italiani con servizi dedicati all'antisemitismo ed ebraismo.

Al fine di raggiungere gli obiettivi prefissati, si è innanzitutto proceduto a selezionare i servizi archiviati nel database tematico dell'Osservatorio di Pavia. I contenuti sono stati individuati e ulteriormente filtrati manualmente, attraverso una ricerca effettuata per keywords appartenenti al campo semantico del tema oggetto della ricerca.

Tre, dunque, le argomentazioni (*topic*) emerse nello spazio telegiornalistico ricorrenti all'interno del triennio considerato, secondo un ordine temporale più o meno simile (almeno nei primi mesi di ogni annata), e spesso connesse tra loro da un punto di vista simbolico-culturale:

1. “ritorno al passato”: riguarda i numerosi episodi di negazionismo, di contestazione e di scontri istituzionali durante la settimana della Memoria;
2. “razzismo politico-istituzionale”: ha a che fare con la violenza verbale o psicologica perpetrata nei confronti di attori politici o testimoni della Shoah;
3. “violenza simbolica-situazionale”: fa riferimento a quelle notizie il cui racconto si concentra su vere e proprie aggressioni di diversa forma e natura, in uno spazio circoscritto, nei confronti di istituzioni culturali o persone comuni, attaccate in quanto ebrae o perché in qualche modo legate alla cultura ebraica.

### *3. Giornalismo e antisemitismo prima della pandemia (2019)*

L'antisemitismo si esprime apertamente nei media attraverso forme iconografiche e lessicali estremamente aggressive e demonizzanti. E l'ambiente mediale contemporaneo, in particolare, sembra assumere sempre più la funzione di incubatore dell'odio e di questo tipo di informazione tossica, difficile da contrastare anche attraverso le analisi, le interviste e gli approfondimenti proposti all'interno della

stampa e dei servizi televisivi.

Dopo aver tracciato i principali aspetti che descrivono lo scenario informativo e l'antisemitismo in Italia, è possibile ora entrare più specificamente nel lavoro d'analisi. Innanzitutto, partendo dal 2019, sono 267 le notizie che hanno come focus centrale, la questione ebraica e dell'antisemitismo. Guardando in generale all'andamento mensile delle notizie sul tema, si nota come il picco si condensi soprattutto nel mese di novembre dello stesso anno, con una crescita della copertura a partire già da settembre. Come evidenziato nella figura 1, ripercorrendo le notizie annuali in ordine cronologico, è a partire dal mese di gennaio che i telegiornali iniziano a considerare il tema dell'odio antisemita con riferimento alla data del 27 gennaio, Giornata della Memoria (43%).

In particolare, l'attenzione è dedicata al monito di Mattarella contro l'odio e il razzismo, con il richiamo del capo dello stato a “non abbassare la guardia dobbiamo combattere ogni focolaio di odio, razzismo, indifferenza, negazionismo ovunque esso si annidi” (Tg1, 24 gennaio) perché “La Shoah è un virus pronto a risvegliarsi” (Tg2, 24 gennaio). L'interesse dei notiziari si dipana in un percorso tra il passato e oggi. Il Tg3 dedica nella settimana in questione una serie “tematica” nella forma di reportage definendolo “il nostro viaggio tra passato e presente”, dove al ricordo dell'Olocausto evocato attraverso le testimonianze di sopravvissuti si alterna la narrazione dei segnali e della preoccupazione per un nuovo antisemitismo che avanza. Nell'agenda dei Tg di gennaio c'è anche qualche servizio (2,8%) dedicato alla vicenda del senatore del Movimento 5 Stelle Elio Lannutti che pubblica sul suo profilo Facebook un commento che avvalorava le tesi del pamphlet antisemita *Protocolli dei savi di Sion*. “Quel senatore vergognoso” lo definisce Mentana nel suo Tg la 7 del 21 gennaio.

A febbraio a essere protagonista nelle news è la cronaca di due atti violenti, entrambi avvenuti Oltralpe: gli insulti antisemiti al filosofo Finkelkraut da parte di esponenti dei manifestanti dei gilet gialli (“una nuova miscela di intolleranza” li definisce il Tg5, “episodio odioso e inaccettabile” sono le parole del giornalista del Tg La7) e la profanazione di 96 tombe di un cimitero ebraico a Parigi (“un sussulto di odio razziale” Tg1 19 febbraio; “paranoia razzista: fascismo da una parte, Islamismo anti-israeliano dall'altra” Tg1 20 Febbraio).

Tra marzo e aprile alcuni episodi di antisemitismo avvenuti in Italia (svastiche a Roma e insulti a un bambino a Ferrara) trovano scarsa rilevanza e le notizie sul tema sono in generale poche, mentre è nel mese di maggio che l'attenzione sul tema si fa più consistente (32,3%) con notizie dedicate all'aggressione a una donna ebrea a Stoccolma che porta con sé, nei TG che ne parlano, la questione dell'aumento di aggressioni contro gli ebrei in Europa (“quello svedese è un episodio che riaccende le preoccupazioni per la sicurezza delle comunità ebraiche in molti paesi”, Tg2 15 maggio).

L'attenzione dei notiziari si rafforza nel mese di ottobre (71,1%) con l'attentato di Halle, un raid in una sinagoga tedesca a opera di una giovane estremista. Anche questo episodio di cronaca, ampiamente seguito, diventa occasione di riflessione sull'aumento dell'estremismo razziale di estrema destra. Altrettanto visibile nelle news di ottobre la vicenda degli insulti antisemiti rivolti sui social network contro la senatrice a vita Liliana Segre (“Spinte antisemite trovano cassa di risonanza illimitata nel web contro la Senatrice”, sottolinea il Tg3 del 26 ottobre) e l'istituzione in Senato della

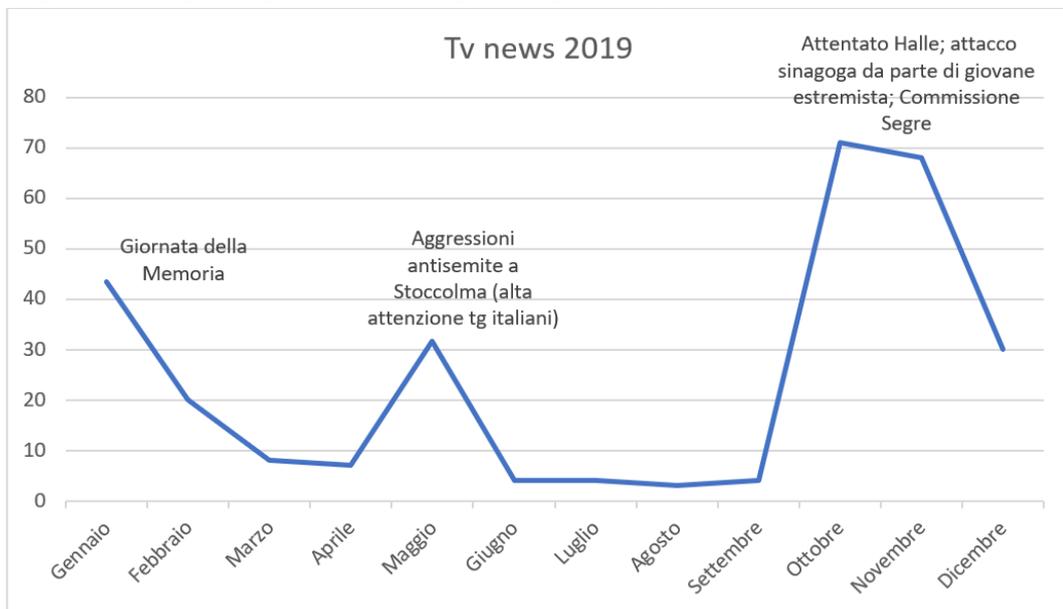
Commissione contro l'odio.

Saranno quest'ultimi eventi a determinare, il mese successivo, una certa visibilità del tema dell'antisemitismo, con la cronaca delle polemiche politiche in merito all'istituzione della Commissione, accompagnata dalle dichiarazioni di Salvini che esprime il desiderio di incontrare la senatrice. Relativamente a questo: "Odio e intolleranza oggi sono pericoli concreti" sottolinea il Tg1, mentre il Tg5 parla di "becero razzismo" (11 novembre) e tutti gli altri Tg riportano espressioni di condanna e solidarietà espresse da vari attori istituzionali, inclusi quelli del presidente israeliano il Reuven Rivlin.

A fine anno la copertura mediatica si allarga ulteriormente.

All'interno della narrazione italiana si inseriscono due episodi di violenza negli Stati Uniti. Il primo è una sparatoria a Jersey City alle porte di New York dove una coppia appartenente a un movimento estremista antisemita ("il Black Hebrew Isrealits Movement, i cosiddetti israeliti neri che considerano gli ebrei degli impostori" Tg1 29 dicembre) uccise tre persone in un negozio Kosher; il secondo è un assalto nella casa di un rabbino, sempre vicino a New York, da parte di un afroamericano entrato nell'abitazione armato di machete durante la celebrazione di Hannukkah. La cronaca dei due episodi violenti diventa nei media motivo di commento sulla crescita preoccupante del fenomeno. "Un fenomeno che preoccupa", Tg5 del 29 dicembre; "odio religioso che sta diventando un'emergenza" sottolinea il Tg1 nello stesso giorno, "lunga serie di episodi di antisemitismo che sono in aumento negli Stati Uniti e anche in Europa" ricorda il Tg3.

Fig. 1 – Principali segmenti-notizia Tg 2019 (per mese) – elaborazione dell'autore



Tab.1 Selezione dei topic ricorrenti (2019)

Topic	Periodo	SegmentoTg
Ritorno al Passato	Gennaio	“La Shoah è un virus pronto a risvegliarsi” (Tg2)
Razzismo politico-istituzionale	Ottobre	“Spinte antisemite trovano cassa di risonanza illimitata nel web contro la Senatrice” (Tg3)
Violenza simbolica-situazionale	Marzo-aprile	“quello svedese è un episodio che riaccende le preoccupazioni per la sicurezza delle comunità ebraiche in molti paesi” Tg2)

### 3.1 Giornalismo e antisemitismo durante la pandemia (2020-2021)

Il campo giornalistico televisivo italiano si sovraccarica ancora di più di notizie (ibride) relative ai fenomeni antisemiti con l’inizio della pandemia di Covid-19.

Ai fini della ricerca, è importante ricordare l’eccezionalità di quell’evento ancora piuttosto recente.

Una situazione forse imprevedibile, o semplicemente uno degli effetti collaterali della società globale, uno shock mondiale che ha costretto miliardi di persone a fermarsi e chiudersi in casa, abbandonando per mesi scuole, fabbriche, uffici (Giaccardi, Magatti 2020).

In una società in continua evoluzione, mirante al progresso continuo, dove i rischi non attengono più semplicemente agli esiti di una singola decisione, ma nascono dagli effetti aggregati dell’intera organizzazione sociale, il non (voler) pensare e la mancanza di previsione hanno aumentato l’esposizione a una molteplicità di shock possibili in grado di coinvolgere l’umanità intera (Beck 2000).

Nell’emergenza si rompe il dato per scontato e tutto viene rimesso in discussione.

L’esperienza comune è quella dell’estraneità psichica e la disgregazione parziale o totale dei quadri di riferimento collettivi.

David Lockwood (1992) usa il termine “declassificazione anomica” per descrivere quella situazione in cui si verifica il crollo verticale del sistema di credenze legittime (ruoli, rapporti di potere, mete collettive) che sostengono un determinato ordine sociale. Uno stato di disordine percettivo, economico, normativo e informativo che porta alla luce tensioni, dubbi, nuove credenze.

A partire da marzo 2020 la diffusione del Covid-19 ha imposto un isolamento per molte settimane, con fasi di apertura e chiusura, che ha riguardato numerose nazioni, tra cui l’Italia. E questo fino a metà del 2021.

Il termine che più di tutti ha caratterizzato il periodo pandemico è stato, non a caso, quello di “infodemia”, coniato prima dal politologo David Rothkopf (2003) e riutilizzato poi dall’Organizzazione Mondiale della Sanità durante l’emergenza sanitaria. *Infodemic* fa riferimento alla presenza di un sovraccarico di notizie riguardante uno specifico evento che confonde l’opinione pubblica, travolge i media e mette in crisi le istituzioni, in quanto condiziona pesantemente nostra mente e la capacità di elaborare correttamente le molteplici informazioni. Alcuni fatti, scrive Rothkopf (2003) mescolati alla paura, alle voci, alle speculazioni, amplificati e trasmessi in tutto il mondo dalle moderne tecnologie dell’informazione, hanno la capacità di influenzare economie, politiche e lo stato di sicurezza di molte nazioni.

A tal proposito, all'interno di questa seconda fase di analisi, emergono dati interessanti relativi al rapporto tra informazione televisiva e antisemitismo nel biennio 2020-2021. Di fronte a una pandemia l'*overload* informativo ha alimentato il dubbio, la rabbia sociale, la polarizzazione e l'odio verso l'Altro, sia esso migrante, turista o vicino di casa, in quanto tutti possibili portatori di virus (Alfonso, Comin 2020).

Nei media italiani la narrazione della pandemia ha occupato le prime pagine della carta stampata e online per molte settimane. Tutte le edizioni dei telegiornali si sono occupati (quasi esclusivamente) di Covid-19 fino all'annuncio delle prime riapertura da parte del governo Conte nei mesi estivi dell'anno 2020.

Relativamente ai telegiornali analizzati, sono 167 questa volta le notizie che danno visibilità alla questione antisemitismo/ebraismo, con un'attenzione concentrata nel mese di gennaio che vede 87 servizi dedicati e un'attenzione maggiormente ridotta in tutto il resto dell'anno.

Nel primo mese del 2020, prima ancora dello scoppio dell'epidemia nel nostro paese, i Tg si occupano di alcuni episodi di aggressioni antisemite (+90%). Già nelle settimane che precedono il 27 gennaio, troviamo numerosi episodi di cronaca, come l'aggressione al deputato Arturo Scotto a Venezia da parte di giovani che inneggiavano al Duce e irridevano Anna Frank. Trovano spazio, poi, un susseguirsi di episodi intimidatori, dalla scritta antisemite sulla porta di casa a Mondovì di Aldo Rolfi figlio della partigiana deportata a Ravensbruck Lidia Beccaria Rolfi, al ritrovamento di un volantino che inneggia alla riapertura dei forni davanti a una sede del PD nel vicentino, fino alla presenza di svastiche e simboli nazisti sul campanello di Laura Beccuti, figlia di un partigiano e sindacalista a Torino.

Di fronte a questi casi è unanime la condanna del giornalismo italiano: il Tg La7 parla di "storia infame che ritorna" (24 gennaio), "una preoccupante escalation di odio antisemite" (Tg1, 28 gennaio), "una pericolosa recrudescenza del fenomeno, commenta" il Tg5 il 30 gennaio.

La copertura sul tema si concentra di nuovo a fine mese sulle molte iniziative direttamente legate alla Giornata della Memoria, evento istituzionale che si conferma nuovamente un forte catalizzatore di attenzione mediatica. In questa direzione vanno i servizi giornalistici sui viaggi studenteschi nei campi di concentramento, sugli incontri e interventi di Liliana Segre in Italia e al Parlamento Europeo, sulle celebrazioni al Quirinale con il discorso del Presidente Mattarella.

A febbraio i notiziari si occupano delle scritte antisemite che compaiono a San Daniele del Friuli, a Torino e sui muri di due scuole a Pomezia. La visita di Mattarella alla comunità ebraica capitolina, e il dottorato *honoris causa* conferito dall'Università La Sapienza a Liliana Segre, trovano anche riscontro nei servizi dei Tg in questo mese. Da marzo ad agosto la copertura su "antisemitismo ed ebraismo" trova scarsissima rilevanza nei notiziari del prime time e si registra un numero di notizie veramente esiguo (7,7%).

L'arrivo della pandemia di Covid-19 sembra stravolgere completamente l'agenda, televisiva e non solo, che diventa monotematica e ospita notizie relative al numero di casi di Covid-19 e ai comunicati d'emergenza di natura istituzionale e sanitaria.

È tra i mesi di settembre e ottobre che si risveglia l'attenzione sul tema.

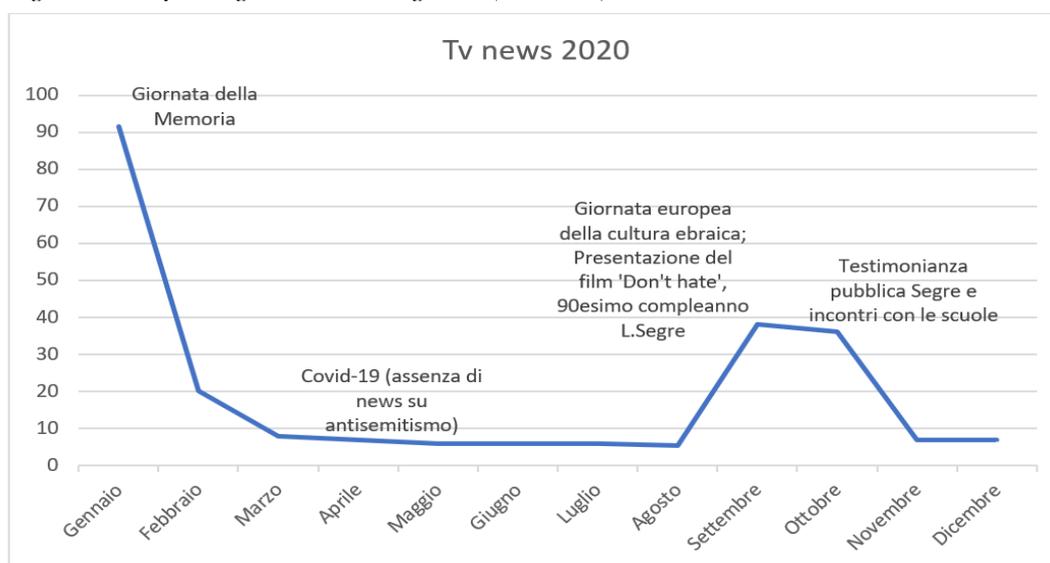
A settembre sono sostanzialmente quattro i fulcri di interesse per i notiziari.

Il primo riguarda la Giornata europea della Cultura Ebraica con il monito di Mattarella

contro rischi di intolleranza e razzismo, seguono la presentazione al Festival del Cinema di Venezia del film *Non odiare*, e il 90esimo compleanno della senatrice Segre. Ma è l'ultima testimonianza pubblica della senatrice a entrare nell'agenda giornalistica. "Una signora di cui siamo orgogliosi" la definisce il Tg La7, il 9 ottobre in un incontro con gli studenti a Rondine, la cittadella della pace vicino ad Arezzo presenti anche le più alte cariche dello Stato.

A fine anno, nei mesi di novembre e dicembre, l'attenzione è scarsissima sul tema (8,1%). Ritroviamo solamente un paio di notizie relative agli attacchi antisemiti via social a una partecipante di origine israeliana a un concorso di bellezza in Francia.

Fig. 2 – Principali segmenti-notizia Tg 2020 (Per mese) – elaborazione dell'autore



Tab.2 Selezione dei topic ricorrenti (2020)

Topic	Periodo	SegmentoTg
Ritorno al Passato	Gennaio	"Storia infame che ritorna" (TgLa7)
Razzismo politico-istituzionale	Ottobre	"Una signora di cui siamo orgogliosi" (TgLa7)
Violenza simbolica-situazionale	Febbraio	"Scritte antisemite a San Daniele del Friuli"

Proseguendo l'analisi verso l'anno 2021, 129 sono le news che in modalità differenti si occupano di ebraismo e antisemitismo nei telegiornali. Anche in questo caso, tra i tanti eventi-notizia, solo in qualche periodo specifico si registra una percentuale importante di eventi episodi che hanno a che fare con l'odio etnico o l'antisemitismo, a causa soprattutto dei numerosi servizi dedicati ancora al Covid-19 e al tema "vaccinazioni".

Gennaio si riconferma uno dei periodi più caldi, sempre relativamente alla settimana della Memoria, circa il 40% dei contenuti selezionati riguardano contestazioni o dibattiti attorno al tema Olocausto. In questo caso specifico, i Tg riportano gli appelli di Papa Francesco ("Ricordare la Shoah è un segno d'umanità, Tg1) e del Presidente della Repubblica Mattarella, che raccontano le iniziative organizzate da diverse associazioni

e danno voce alle testimonianze di sopravvissuti e testimoni della Shoah. Particolare rilevanza mediatica assume anche l'irruzione di nazifascisti che interrompono con insulti antisemiti la presentazione online del volume *La generazione del deserto* della scrittrice Lia Tagliacozzo.

I primi giorni di febbraio la narrazione giornalistica si concentra su tre eventi: l'aggressione allo scrittore ebreo polacco Marek Halter a Parigi, sopravvissuto alla Shoah; le minacce a Liliana Segre vittima di insulti antisemiti e razzisti via social nel giorno in cui la senatrice a vita si è sottoposta al vaccino anti covid ("Evidentemente è ancora da trovare un vaccino contro l'intolleranza, contro l'odio razziale" è il commento della conduttrice del Tg3 del 19 febbraio); e la visita a sorpresa di Papa Francesco alla poetessa ebrea Edith Bruck.

Dopo un sostanziale silenzio mediatico a marzo, nel mese di aprile troviamo notizie, di rilievo nazionali e internazionale (6,9 %), sulla polemica circa la prefazione no-vax e antisemita scritta dal Procuratore di Catanzaro Nicola Gratteri nel libro *Strage di Stato*, sulle celebrazioni in Israele in ricordo delle vittime dell'Olocausto e altre notizie sulle proteste in Francia seguite alla decisione della Cassazione di non processare l'uomo che, con intento antisemita, uccise una donna ebrea Sarah Halim nel 2017.

Con la fine dell'estate i Tg riportano il viaggio apostolico di Papa Francesco in Ungheria e Slovacchia durante il quale il Pontefice lancia un monito contro l'antisemitismo. In agenda si inserisce anche la vicenda "politica" circa le critiche della comunità ebraica di Roma contro la sindaca Virginia Raggi, accusata di aver annunciato in piena campagna elettorale l'inizio della costruzione del Museo della Shoah (20,9%). La consegna dell'Ordine al merito della Repubblica Federale di Germania alla senatrice a vita Liliana Segre è l'altro evento notiziabile del mese di settembre.

La fine del 2021 si preannuncia particolarmente ricca di *hard news*<sup>2</sup>.

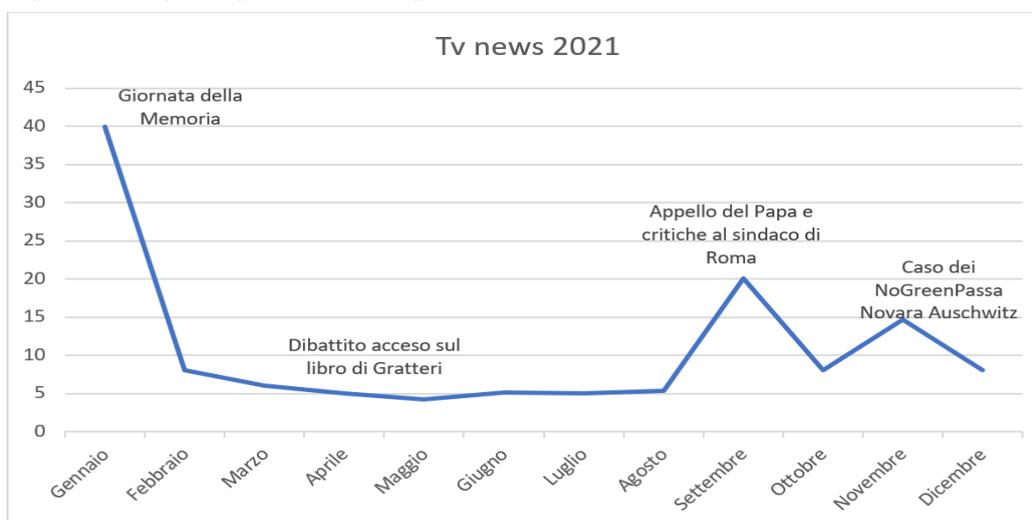
Il mese di novembre si apre con la cronaca delle polemiche e della condanna seguite a una manifestazione No green-pass di Novara (14,8%) dove le restrizioni Covid venivano accostate alla Shoah (Tg4 del 1° e del 2 Novembre: "la sfilata shock di Novara con i No Green-pass vestitida deportati di Auschwitz – "Manifestazioni che sono state davvero al limite della decenza").

Lo stesso mese, nei Tg presi a riferimento, ci sono anche servizi sulla diffusione dell'odierno antisemitismo in occasione della pubblicazione del rapporto dell'agenzia Europea per i diritti fondamentali, che mette in luce come proliferano in Italia e in Europa forme di odioantiebraico, soprattutto sul web. Il 2021 si chiude a dicembre con una manciata di notizie di diversa natura: minacce insulti antisemiti a Lucio Allegretti, volontario dell'ANPI (*National Association of Italian Partisans*); un'intervista a Liliana Segre; una mostra culturale a Roma sul ruolo cruciale degli ebrei nella storia del Risorgimento.

---

<sup>2</sup> Il concetto di *hard news*, si contrappone a quello di *soft news*. Letteralmente, in inglese: *notizie dure, forti*. Nel linguaggio giornalistico indica le notizie in "primo piano", legate strettamente all'attualità – politica, cronaca, ecc. (Lever, Rivoltella 2023).

Fig. 3 – Principali segmenti-notizia Tg 2021 (Per mese) – elaborazione dell'autore



Tab.3 Selezione dei topic ricorrenti (2021)

Topic	Periodo	SegmentoTg
Ritorno al Passato	Gennaio	“Ricordare la Shoah è un segno d’umanità” (Tg1)
Razzismo politico-istituzionale	Febbraio	“Ancora da trovare un vaccino contro l’intolleranza, contro l’odio razziale” (Tg3)
Violenza simbolica-situazionale	Novembre	“La sfilata shock di Novara con i No Green-pass vestiti da deportati di Auschwitz” (Tg4)

#### 4. Discussione dei risultati

Lo scopo dell’articolo è stato quello di analizzare il contenuto delle principali notizie riportate da sette telegiornali italiani sul tema dell’antisemitismo all’interno di uno specifico periodo temporale, il triennio 2019-2021.

Lo studio ha fatto emergere sia le tendenze generali – una narrazione dominante presente trasversalmente sia rispetto alle emittenti e al periodo di osservazione – sia alcune specificità che sono emerse con un’analisi longitudinale e focalizzata sui diversi canali. Dall’analisi effettuata, un primo aspetto rilevante ha a che fare con la dimensione quantitativa e temporale del racconto telegiornalistico sull’antisemitismo. Si passa, infatti, da 267 notizie nel 2019, fino a 129 nel 2021.

Un calo importante dal punto di vista numerico, ma, come evidenziato nell’analisi, con la pandemia, le notizie sull’odio antisemita diminuiscono, ma diventano sempre più difficili da intercettare per i giornalisti a causa della loro dimensione “nascosta”.

È dunque prima della pandemia che i telegiornali riportano il maggior numero di notizie sul tema, spesso definite all’interno del discorso politico-istituzionale e, soprattutto, concentrate nelle ultime settimane di gennaio, in occasione della Giornata della Memoria.

Un secondo aspetto che si ritiene particolarmente interessante riguarda come, all’interno del campo giornalistico televisivo, i vari contenuti mediali sui crimini

d'odio, sembrano assumere il più delle volte le sembianze di *rumors* o *subversive-stories* (Ewick, Silbey 1995; McGlynn 2020), racconti accumulati da elementi narrativi come quello razziale, ovvero la *whiteness*, fonte di un razzismo sistemico appartenente a gruppi sempre più ideologicamente polarizzati contro immigrati ebrei o testimoni della Shoah accusati di essere i responsabili delle moderne crisi sociali.

La mancanza di profondità che caratterizza spesso il racconto giornalistico su questi temi si perde sulla superficie della cronaca. Le ragioni che stanno alla base dell'odio antisemita spesso non vengono né contestualizzate, né svelate per confutarne gli elementi fondanti, rischiando così che i soli aspetti narrativi "in superficie" prendano corpo come impliciti e perciò dati di fatto.

Ancora una volta l'informazione televisiva (e i media in generale) hanno svolto un duplice ruolo. Da un lato, quello di potenti strumenti narrativi il cui scopo era quello di informare sulla complessità del fenomeno antisemita, le sue caratteristiche e le sue vittime; dall'altro hanno rappresentato una fonte per la costruzione di cornici di senso. Facendo riferimento ai dati che emergono in particolare nella seconda fase dell'analisi, a partire dal 2020, sembra che i servizi giornalistici, indipendentemente dai fatti riportati, tendano a strutturarsi su narrazioni emozionali ricorrenti, che "sfuggono di mano" alle redazioni in fase di tematizzazione (Agostini 2012) e finiscono per mescolarsi a eventi minori o paralleli, fino a innescare "binomi narrativi"<sup>3</sup> (questione "Covid e Olocausto", ad esempio).

Il tutto accomunato da un tema comune: l'antisemitismo.

Questo *modus narrandi* è caratterizzato dalla creazione di una drammaturgia che include da un lato, contenuti-notizia che possono essere considerati come "attivatori di odio" o testi produttori derivanti da una lettura aberrante, in grado, cioè di produrre "risonanza" (Jenkins, Ford, Green 2018); dall'altro, in maniera abbastanza costante, la presenza di tre attori mediali specifici: "cospirazionisti"; "testimoni-esperti", e "politici" che prendono parola nel campo giornalistico rivolgendosi ad un "uditorio" formato dal pubblico della più ampia società (Rufin 2004).

La natura, quindi, sempre più ibrida sia del giornalismo che delle forme di odio antisemita, il "nascondersi" dei fatti nei nuovi linguaggi e negli spazi della comunicazione giornalistica, porta ad assumere le notizie sull'ebraismo e l'antisemitismo la forma di un "racconto antiebraico" confuso, a tratti complottista, al di là delle intenzioni del singolo giornalista televisivo che "mette in forma" (e in onda) la notizia sul crimine d'odio (Schudson 2013).

Una storia-notizia che, al di là del periodo temporale, è spesso seguita da re-azioni da parte di attori sociali con ruoli differenti (costruttore, diffusore e seguace)<sup>4</sup>, a lungo strutturate in rappresentazioni di ordine teologico-religioso (es. ebrei "deicidi",

---

<sup>3</sup> Espressione coniata dallo scrittore Gianni Rodari che riguarda l'accostamento di due termini (oppure discorsi o frammenti testuali) della lingua italiana con significato differente che, accostati insieme, generano una moltitudine inaspettata di possibili storie dal contenuto differente rispetto alla narrazione iniziale (innesco narrativo).

<sup>4</sup> L'idea espressa da Rufin (2004) di una narrazione che viene costruita e diffusa da un determinato soggetto e che acquisisce un certo consenso, fino a essere approvata e fatta circolare negli spazi mediali da "seguaci", è un processo riscontrabile oggi nelle modalità comunicative all'interno delle piattaforme digitali i cui contenuti hanno una propria "vita sociale" vengono condivisi e fatti circolari anche da pubblici "attivi", ma che non conoscono spesso né l'autore, né il significato del contenuto trasmesso.

profanatori, assassini rituali) che hanno radici storiche profonde<sup>5</sup> e che hanno assunto nell'era moderna la forma di costruzioni ideologiche o di visioni del mondo centrate su un certo numero di accuse (cospirazione, parassitismo sociale..), con un ruolo politico significativo, alimentate dalla natura trasparente e pubblica delle tecnologie sociali e digitali, nonché dalla capacità di *spreadability* delle *audiences*<sup>6</sup>.

Ricapitolando, potremmo riassumere in tre punti quanto emerso in questa parte dello studio.

Nel racconto giornalistico dell'antisemitismo si rileva una dimensione "nascosta" dell'antisemitismo che i telegiornali mancherebbero di far emergere. È complesso rintracciarne le cause certe, ma da quanto emerge dai dati, considerando i mutamenti socio-culturali che hanno caratterizzato il triennio studiato, la difficoltà nel riconoscere e commentare da parte dei giornalisti televisivi adeguatamente questa forma di odio, sembrerebbe più un effetto di prevalenza, e tematizzazione, delle notizie sul covid – nel biennio 20-21 – o sulle questioni relative alle migrazioni o alla politica nazionale durante la campagna elettorale, periodo pre-covid, dunque, un effetto di agenda.

Le notizie televisive sull'antisemitismo sembrano far prevalere aspetti narrativi circoscritti all'interno di tre macro-argomentazioni di tipo istituzionale-storico-simbolico. Con riferimento ai fatti-notizia, all'interno della fascia temporale presa a riferimento, il dibattito pubblico, a tratti "incivile", generalmente riguarda la Shoah nella prima parte dell'anno, ed episodi di razzismo e odio antisemita, attraverso forme di violenza verbale o simbolica e che coinvolgono attori differenti nei mesi successivi. In merito alle emittenti analizzate, limitatamente ai *topic* selezionati e analizzati, sembra esserci una differenza tra il modo di rappresentare l'antisemitismo nelle reti Rai, rispetto a quelle Mediaset, soprattutto con l'inizio della crisi pandemica. Mentre nel primo caso generalmente le argomentazioni sembrano riguardare questioni di natura storico-culturale (interviste ai testimoni della Shoah, attenzione alla questione della Memoria ecc.), nel secondo caso a prevalere sono i casi di cronaca nera a sfondo razziale o episodi che vedono personalità politiche come vittime di odio.

### *Conclusioni*

In conclusione, quanto emerso dall'analisi dei *topic* ci aiuta a riflettere maggiormente su alcune questioni che caratterizzano il panorama giornalistico contemporaneo in relazione al rapporto tra Tv e digitale, media e pubblici, relative a temi complessi come l'odio razziale e l'antisemitismo.

Mentre da un lato i media tendono a prestare una scarsa attenzione agli episodi di antisemitismo (spesso riportati come casi isolati) se non in presenza di omicidi o violenze verbali rivolti a personalità politiche, dall'altro, spesso, l'eccesso di informazione che si sviluppa all'interno della nuova ecologia informativa, non

---

<sup>5</sup> Nella storia delle ideologie antiebraiche in Europa, le razionalizzazioni teologico-religiose sono state dominanti dal IV secolo d.C. al "secolo dell'Illuminismo", momento in cui le razionalizzazioni naturalistiche cominciarono a fare appello al sapere scientifico che sarebbe aumentato progressivamente nel corso del XIX secolo (Taguieff 2015). Il progresso della scienza pose gli ebrei di fronte ad una tragica scelta: smettere di essere ebrei e fondersi con l'identità nazionale del paese d'accoglienza (logica dell'assimilazione totale), oppure accettare la discriminazione e l'esclusione sociale lasciando il proprio territorio nazionale (emigrazione forzata).

<sup>6</sup> La ricerca condotta si è basata inevitabilmente su un punto di osservazione limitato: trattandosi di una ricerca desk, e non quindi di analisi sul pubblico, i risultati e le suggestioni da essa emersi sono relativi al piano del discorso e delle rappresentazioni medial, di cui si possono fare solo ipotesi interpretative rispetto ai soggetti fruitori delle notizie.

permettono al giornalista di “prenderci cura” dell’informazione (Silverstone 2009) spesso riportata frettolosamente, tematizzata all’interno di argomentazioni di tipo politico o contenenti errori linguistici e interpretativi (nel caso specifico, anche di natura storica e religiosa).

Elementi che rendono ancora più tossica la circolazione delle notizie online-offline e che inquinano maggiormente il dibattito politico e le relazioni umane, rischiando di mettere in secondo piano alcune dimensioni fondamentali della professione giornalistica (cultura, consapevolezza e responsabilità), nonché la credibilità stessa dei professionisti dell’informazione, a favore di una “infocrazia”, un regime comunicativo dove l’informazione appare sempre più personalizzata, con una logica propria e una sua dignità al di là della verità e della menzogna (Van de Donk 2023; Buoncompagni 2023; Byung-Chul 2023).

La crisi del (e nel) giornalismo televisivo e digitale, e gli effetti da essa derivanti, (come quello relativo all’evitamento delle notizie), è un tema molto dibattuto, non soltanto per quanto concerne il ruolo dei media e del giornalismo in relazione ai bisogni e alla capacità dei pubblici.

Alla base di questa sembrerebbe esserci l’esigenza di modificare i caratteri dell’autorevolezza del giornalismo, accentuandone gli aspetti dialogici accanto a una gestione strategica e ordinata degli (ormai) spazi mediali convergenti e delle narrazioni cross-mediali (news via radio, tv, web) limitando così la prevaricazione e l’ulteriore ibridazione dei contenuti, nonché il rischio di disinformazione e distorsione nella lettura-interpretazione delle notizie da parte dei pubblici, specialmente di fronte a questioni complesse come l’antisemitismo.

Per il mondo dell’informazione televisiva, ciò è traducibile nella necessità di una migliore inclusione del pubblico (televisivo, innanzitutto) dei fruitori nei processi produttivi e di un maggiore pluralismo comunicativo contro ogni forma di *divide* e polarizzazione (Sorrentino, Splendore 2022).

Potrebbe risultare maggiormente utile riflettere non solo sul come “fare (buon) giornalismo” e come investire meglio, e di più sulla costruzione e l’identificazione, delle cosiddette *good news* o *counter-narratives*, ma sull’“essere giornalista” oggi in una società in continua trasformazione (Gans 2018), quindi sull’etica professionale, per limitare la spettacolarizzazione e favorire una maggiore consapevolezza del professionista e la conoscenza (anche scientifica) del fenomeno narrato, affinché i pubblici dei media possano comprendere più in profondità gli eventi in corso, oltre ogni forma di empatia emotiva che rende quest’ultimi incapaci da valutare criticamente morale e conseguenze legati alle rappresentazioni mediali (Bloom 2016). E questo a partire dal mezzo televisivo e dell’informazione in TV.

A tal proposito già Roger Silverstone collegava le caratteristiche peculiari del mezzo televisivo a quella che Antony Giddens definiva “sicurezza ontologica”, l’atteggiamento della maggior parte delle persone, che confidano nella continuità della propria identità e nella costanza dell’ambiente sociale e materiale in cui agiscono. Si ritiene che non sia certamente un caso il fatto che, di fronte a fenomeni di odio sempre più ibridi e nel corso di un’inedita e inattesa pandemia che ha messo a rischio proprio la sicurezza degli individui, la televisione non abbia ritrovato il suo ruolo centrale.

La televisione, l’informazione televisiva in particolare (nella forma rituale e ricorrente delle news), costituisce ancora un’istituzione chiave nella mediazione della paura, del

rischio e del pericolo ed è cruciale per “curare” la nostra comunicazione del sociale e capire la nostra capacità di creare e conservare quella stessa sicurezza ontologica. L’informazione come conoscenza, come contributo alla comprensione del mondo sociale, resta comunque il principio fondamentale che informa di sé la “Tv-notizia” (Gili, Natale 1995). E all’interno di una sfera pubblica mediata sempre più densa e frammentata si nascondono spesso atteggiamenti incivili e narrazioni tossiche che impregnano la realtà sociale e dei media, inquinano il dibattito politico e le relazioni umane, diffondono pregiudizi, luoghi comuni, acuiscono le divisioni sociali e rischiano di soffocare i valori, il bisogno di cultura e di formazione che sono le radici anche di professioni fondamentali che hanno a che fare con la salvaguardia della partecipazione democratica alla vita pubblica, come quella giornalistica.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Agostini A. (2012), *Giornalismo. Media e giornalisti in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Alfonso L., Comin G. (2020), *#zonarossa. Il Covid-19 tra infodemia e comunicazione*, Guerini&Associati, Milano.
- Altheide D.L., Snow R.P. (1991), *Media Worlds in the Post-Journalism era*, de Gruyer, New York.
- Barra L. (2022), *La programmazione televisiva*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (1989), *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2000), *La società del rischio*, Carocci, Roma.
- Bentivegna S.; Boccia Artieri G. (2021), *Voci della democrazia. Il futuro del dibattito pubblico*, il Mulino, Bologna.
- Bloom P. (2016), *Contro l’empatia*, LiberiLibri, Macerata.
- Boccia Artieri G., Colombo F., Gili G. (2022), *Comunicare. Persone, relazioni, media*, Laterza, Roma-Bari.
- Buoncompagni G. (2021), *Cybermigration La dimensione digitale dell’immigrazione*, PM edizioni, Varazze.
- Buoncompagni G. (2023), *The perception of anti-Semitic hatred in the Italian media and justice system*, in “Fieldwork in Religion”, 2: 1-16.
- Byung-Chul H. (2023), *Infocrazia. Le Nostre Vite Manipolate Dalla Rete*, Einaudi, Torino.
- Carta di Roma (2017-2018), *Notizie di chiusura*, disponibile all’indirizzo [https://www.osservatorio.it/wp-content/uploads/2018/12/Media-e-immigrazione\\_Report-2018-Carta-di-Roma.pdf](https://www.osservatorio.it/wp-content/uploads/2018/12/Media-e-immigrazione_Report-2018-Carta-di-Roma.pdf).
- CDEC (2019), *Relazione annuale 2019*, disponibile all’indirizzo <https://www.cdec.it/antisemitismo-in-italia-2019-relazione-annuale/>.
- Colombo F. (2007), *Post-giornalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Couldry N. (2015), *Sociologia dei nuovi media. Teoria sociale e pratiche mediatiche digitali*, Pearson, Milano.
- Couldry N. (2023), *I media. Perché sono importanti*, il Mulino, Bologna.
- Ewick P., Silbey S. (1995), *Subversive stories and hegemonic tales: toward a sociology of narrative*, in “Law & Society Review”, 29: 197-226.
- Faloppa F. (2020), *#Odio Manuale di resistenza alla violenza delle parole*, UTET, Milano.
- Gans H.J. (2018). *Sociology and Journalism: A Comparative Analysis*, in

- Contemporary Sociology*, 47(1): 3–10.
- Gili G., Natale A.L. (1995), *Immagini di realtà. L'informazione di attualità nella televisione pubblica e privata*, Franco Angeli, Milano.
- Gili G. (2005), *Il piacere della violenza esposizione televisiva, gratificazioni del pubblico e pratiche di fruizione*, in “Studi di sociologia”, 43(2): 169–196.
- Giaccardi C., Magatti M. (2020), *Nella fine è l'inizio*, il Mulino, Bologna.
- Gunter B., Harrison J., Wykes M. (2003), *Violence on television. Distribution, form, context, and themes*, Lawrence, Erlbaum Associates, Mahwah.
- Hassan C., Pinelli C. (2022), *Disinformazione e democrazia. Populismo, rete e regolazione*, Marsilio, Venezia.
- Jenkins H., Ford S., Green J. (2018), *Spreadable Media: Creating value and meaning in a networked culture* NYU Press, New York.
- Jo Cox Committee (2017), *Relazione finale Camera dei Deputati XVII Legislatura* testo disponibile all'indirizzo: [https://www.camerait/application/xmanager/projects/leg17/attachments/commissione\\_intolleranza\\_resoconti/resocontos/000/000/012/resoconto\\_2017\\_03\\_09\\_defpd](https://www.camerait/application/xmanager/projects/leg17/attachments/commissione_intolleranza_resoconti/resocontos/000/000/012/resoconto_2017_03_09_defpd)
- Littler, M., & Lee, B. (2020), *Digital extremisms*, Springer International Publishing, Berlin.
- Lockwood D. (1992), *Disorder and Schism*, Clarendon Press, Oxford.
- Maddalena G., Gili G. (2017), *Chi ha paura della post-verità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Marietti 1820, Bologna.
- Marwick A., Lewis R. (2017), *Media Manipulation and Disinformation Online*: [https://www.datasociety.net/pubs/oh/DataAndSociety\\_MediaManipulationAndDisinformationOnline.pdf](https://www.datasociety.net/pubs/oh/DataAndSociety_MediaManipulationAndDisinformationOnline.pdf).
- Materassi L., Pezzoli S. (2019), *Tra rappresentazioni e commenti d'odio: i rifugiati sui quotidiani online italiani*, in V. Tudisca, A. Pelliccia, A. Valente, *IMAGO MIGRANTIS: migranti alle porte dell'Europa nell'era dei media*, IRPPS: 211-226.
- Mir A. (2020), *Postjournalism and the Death of Newspapers. The Media After Trump: Manufacturing Anger and Polarization*, Toronto, Canada.
- Monaci S. (2022), *Odio social*, Egea, Milano.
- Neal M.R. (2012), *Media Content Analysis: Qualitative Methods*, in Karen E. Dill (ed.), *The Oxford Handbook of Media Psychology*, Oxford Library of Psychology (online version).
- Neville-Shepard R. (2018), *Paranoid Style and Subtextual from in Modern Conspiracy Rhetoric*, in “Southern Communication Journal”, 8: 119-132.
- Neuman W.R. (2017), *A Coming Singularity in Media Regulation: The American Case*, in “International Journal of Communication”, 11: 1-17.
- OSCE (2017), *Rapporto Annuale* disponibile all'indirizzo [https://www.osce.org/files/f/documents/1/5/384465\\_0.pdf](https://www.osce.org/files/f/documents/1/5/384465_0.pdf)
- Pasta, S. (2018), *Razzismo 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, Morcelliana, Brescia.
- Rothkopf D.J. (2003), *When the buzz bites back*, disponibile all'indirizzo <http://www1.udel.edu/globalagenda/2004/student/readings/infodemic.html>.
- Rufin J.C. (2004), *Chantier sur la lutte contre le racisme et l'antisémitisme*, Ministère

- de l'Intérieur, de la Sécurité intérieure et Libertés locales: [www.ladocumentationfrancaise.fr](http://www.ladocumentationfrancaise.fr).
- Sala M., Scaglioni M. (2020), *L'altro virus. Comunicazione e disinformazione al tempo del covid-19*, Vita e Pensiero, Milano.
- Santerini M. (2020), *Mismanagment of Covid-19: lessons learned from Italy*, in "Journal of Risk Research", 0: 1-14.
- Scaglioni M. (2022), *La televisione nella pandemia*, Carocci, Roma.
- Schudson M. (2013), *Would journalism please hold still*, in Peters C. Broersma M.J. (eds.), *Rethinking Journalism. Trust and participation in a transformed news Landscape*, Routledge, London.
- Sfardini A., Mazzoleni G. (2007), *Infotainment e interesse per la politica*, in Mancini, P. (ed.), *La maratona di Prodi e lo sprint di Berlusconi. La campagna elettorale 2006*, Carocci, Roma.
- Silverstone R. (2009), *Mediapolis La responsabilità dei media nella civiltà globale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Sorrentino C. (2008), *La società densa Materiali per riflettere intorno alle nuove forme di sfera pubblica*, Le Lettere, Firenze.
- Sorrentino C. (2015), *Dove sta andando il giornalismo?*, in "Sociologia della Comunicazione", 50: 68-78.
- Sorrentino C., Splendore S. (2022), *Le vie del giornalismo Come si raccontano i giornalisti italiani*, il Mulino, Bologna.
- Taguiedd P.A. (2015), *L'antisemitismo*, Raffaello Cortina editore, Milano.
- Janowitz M. (1968), *Harold d. Lasswell's contribution to content analysis*, in "Public Opinion Quarterly", 32, 4: 646-653.
- Ufficio Studi CRTV-Auditel (2021), *Impatto Covid-19 sugli ascolti TV in Italia*, Studi e Ricerche Confindustria Radio Televisioni, Roma.
- Vox (2017-2018), *La nuova Mappa dell'Intolleranza 4*: <http://www.voxdiritti.it/la-nuova-mappa-dellintolleranza-4/>.
- Vox (2023), *La nuova Mappa dell'Intolleranza 7*, disponibile all'indirizzo <https://www.retecontrolodio.org/2023/01/24/la-nuova-mappa-dellintolleranza-7/>.
- Ziccardi G. (2016), *L'odio online Violenza verbale e ossessioni in rete*, Raffaello Cortina editore, Milano

## Il crollo

Film sociologico di Massimo Cannarella, Enrico Fravega

Durata: 31 min. 20 sec.

*Codice QR per la visualizzazione del video  
(tramite smartphone/tablet scaricando una App QR Reader)*



Link al video sul canale YouTube Sociologie:

<https://youtu.be/CRJhAgmfHOc>

DOI: 10.53119/se.2023.1.10

## Abitare il crollo

Massimo Cannarella, Enrico Fravega

*Under the Morandi Bridge, hundreds of people lived in buildings stuck between its concrete pylons. The Collapse narrates the Morandi Bridge tragedy from the standpoint of these people. It is the choral narration of a violent and sudden biographical caesura. We can listen the stories of the displaced people in their making, from the first days after the event and the first temporary accommodation, through the demolition of the bridge, up to existential choices opening to new perspectives. These testimonies, the experiences of the displaced people, reveal the everyday and apparently banal experience of inhabiting a house, being part of a community settled in a small neighbourhood, a fragment among the many others that make our cities.*

*The Collapse is a participatory documentary. In addition to the visual documentation of the events that took place from the day of the collapse until the reconstruction of the new bridge, there were several moments of collective dialogue, narrative workshops in which the people who were left homeless reasoned and confronted each other freely. The director alternates between these two strands by developing two narratives (one more*

*dialogic and the other purely visual) that complement each other to return the emotions and events experienced.*

### *Introduzione*

“Il crollo” è un documentario etnografico, realizzato attraverso una metodologia partecipativa, che riguarda le conseguenze che la caduta del Ponte Morandi ha dispiegato sulla vita delle persone costrette a lasciare le loro case in Via Porro.

L’ampiezza delle conseguenze del crollo ci hanno indotto ad aprire immediatamente un *fieldwork* etnografico, nei quartieri coinvolti dal crollo, Campasso e Certosa. Per comprendere le ricadute sociali di questo evento tragico, nel quale sono morte 43 persone e 11 sono rimaste ferite, occorre ricapitolare la storia sociale del ponte e dei quartieri limitrofi. Il Viadotto Polcevera, denominato anche Ponte Morandi o ponte delle Condotte, faceva parte del tratto autostradale A10 e scavalcava il torrente Polcevera e i quartieri del Campasso e di Campi. Sulla sponda orientale il ponte correva sopra al confine amministrativo tra il quartiere di Sampierdarena e il quartiere di Certosa. La piana intorno al Polcevera è sempre stata, per le sue caratteristiche geografiche, la più importante via di comunicazione tra la città di Genova e la Pianura Padana, ed è stata utilizzata, a partire dal XIX secolo, come risorsa logistica per lo sviluppo industriale della città. Così, lungo le rive del Polcevera sono state costruite le linee ferroviarie e il nodo stradale che servono il porto di Genova e il collegamento con il Nord-Ovest del paese e, di conseguenza, con l’Europa. La stessa infrastruttura collassata rivestiva un’importanza cruciale nella rete logistica che unisce il nord-Italia con la Francia Meridionale, come viadotto fondamentale (lungo quasi 1200 metri e alto 45 metri) dell’autostrada A10. Inoltre, sotto il Ponte Morandi, e adesso sotto al nuovo Ponte San Giorgio che ne ha preso il posto, si sviluppano affollate strade cittadine, due strade a scorrimento veloce e linee ferroviarie di rilevanza nazionale. Il crollo del Ponte Morandi mette in crisi questo nodo logistico: i movimenti delle merci dal porto di Genova da e verso il resto dell’Europa subiscono rallentamenti importanti e almeno due quartieri risultano isolati dal resto della città. Certosa e Rivarolo rimangono collegati solo attraverso una strada collinare stretta e tortuosa e il raccordo autostradale A10-A7-A12. Particolarmente penalizzato, poi, risulta essere il trasporto pubblico, che per molti mesi si riduce a una sola linea metropolitana, non potendo più contare sul collegamento ferroviario e sulle normali linee di autobus. In questo senso, i danni portati dal crollo del Ponte Morandi, vanno ben oltre la scala locale.

Il Ponte Morandi fu costruito tra il 1963 e il 1967, inserendosi nel tessuto urbano in maniera molto invasiva. Dal punto di vista sociale è interessante mettere in evidenza la composizione sociale degli abitanti di Via Porro, che rimanda ad una precisa collocazione di classe. I primi palazzi di Via Porro sono stati costruiti nei primi tre decenni del Novecento come abitazioni riservate ai ferrovieri<sup>1</sup>. La via verrà poi completata, senza perdere questa connotazione “categoriale” tra gli anni ’40 e gli anni ’50. In merito, è interessante notare che le case, di proprietà pubblica, sono state cedute agli inquilini con la formula dell’affitto a riscatto. Da allora, la composizione sociale del quartiere è cambiata. Molti, infatti, negli anni, vendono gli immobili. Nondimeno,

---

<sup>1</sup> Da qui il nome popolare dato alla zona di “Villaggio dei Ferrovieri”.

ancora nel 2018, in Via Porro vive ancora un nucleo numeroso di “figli” o “nipoti di ferrovieri”.

Dell’impalcato del viadotto Morandi cade al suolo, il 14 agosto 2018, solamente la parte che sorvola il fiume, lasciando in piedi i due tronconi ai lati del torrente Polcevera. Le case di Via Porro rimangono intatte, gli abitanti assistono al crollo, al precipitare del ponte e di automobili e camion, o ne sentono il rombo, e fuggono dalle loro abitazioni, senza avere idea di cosa sarebbe successo alle loro case. E alle loro vite. Sono circa seicento persone, rinominati da stampa e istituzioni “gli sfollati del Ponte Morandi”. La maggior parte di loro non è mai rientrata nelle case, se non per quattro brevi rientri, nel corso di un anno, per prendere qualche oggetto personale. In questo lasso di tempo, il ponte non fa registrare altri crolli e le case, vuote, rimangono davanti agli occhi degli sfollati. Il lavoro di ricerca che abbiamo svolto, mette al centro la questione della perdita della casa e la condizione di *unsicherheit* (Bauman 2014) esistenziale che scaturisce da questo evento.

Questo lavoro raccoglie il percorso di approfondimento sui temi della casa e dell’abitare di uno dei due autori<sup>2</sup> e la ricerca etnografica e fotografica, già in corso su quei quartieri, dell’altro autore<sup>3</sup>.

La ricerca si svolge in un arco di tempo che va dal 2018 al 2021, andando a cavallo della pandemia. Un evento che ci ha forzato a tempi più lunghi di quelli previsti ma che ci ha consentito di osservare le conseguenze della perdita della casa sul lungo periodo. Sono state realizzate fotografie e riprese fotografiche dei luoghi al centro del progetto e si è proceduto alla realizzazione di due *narrative workshop*; incontri con le persone sfollate, aperti (non c’era un numero prefissato) di carattere laboratoriale, mirati alla creazione di uno spazio di parola, di riflessività e di elaborazione collettiva sulla propria condizione. Durante i *narrative workshop*, alcune versioni preliminari del documentario sono state proiettate e discusse con i partecipanti. Per la realizzazione della ricerca e delle immagini, ci siamo concentrati su alcuni luoghi chiave: a) la zona del “ponte di Ferro”, ovvero uno spazio all’incrocio tra via Fillak<sup>4</sup> e una linea ferroviaria sovrastante, adiacente cosiddetta “zona rossa”<sup>5</sup> dove si concentravano gli sfollati nei giorni subito successivi; b) le aree dei due quartieri coinvolti adiacenti la “zona rossa”; c) le due aree di proprietà comunale dove sono state ricollocate, provvisoriamente, la maggior parte delle persone sfollate.

### *1. Aspetti metodologici*

Dal punto di vista metodologico, questo lavoro nasce come un’etnografia centrata sui luoghi colpiti dal crollo del Morandi e prende la forma di un’etnografia visuale. Secondo Berg (2008, 934-938) «le tecniche etnografiche visive forniscono un mezzo per consentire ai partecipanti di riflettere sulle loro preoccupazioni e interessi personali, nonché di accedere e condividere le loro percezioni su varie questioni e problemi che possono esistere nella loro vita». Si è scelto di realizzare un’etnografia visuale per poter realizzare un processo di costruzione della conoscenza collaborativo

---

<sup>2</sup> Cfr.: Fravega 2022; Fravega, Boccagni (*forthcoming*).

<sup>3</sup> Cfr: Cannarella 2024 (*forthcoming*).

<sup>4</sup> La via principale che unisce il quartiere di Sampierdarena a quello di Certosa.

<sup>5</sup> La zona interdetta alla circolazione perché a rischio, in caso di crollo del moncone di ponte che sovrastava le case di Via Porro.

e partecipativo. L'intenzione di lavorare sulla consapevolezza e di favorire una prospettiva critica sull'oggetto della ricerca (lo sfollamento) ci ha portato a realizzare un video partecipativo, considerato come un insieme di applicazioni alternative di tecnologie audiovisive il cui scopo è creare storie che comunichino ciò che i partecipanti al processo vogliono realmente comunicare, nel modo che ritengono più appropriato (Pink 2013).

L'aspetto che determina l'impatto sociale di un video non è il suo argomento "sociale", ma la natura relazionale, laboratoriale e partecipativa del suo sviluppo (Segre, Collizzolli 2016). L'enfasi su questo aspetto del videomaking risponde alla necessità di un film costruito "con" le persone per scopi di apprendimento sociale (High, Nemes 2008). Tuttavia, come hanno sottolineato Ferreira (2006) e White (2003), la possibilità di trarre risultati interessanti da questo approccio si basa più sul processo di realizzazione che sul suo risultato visivo. Realizzare un'etnografia visuale significa, dunque, mettere insieme e raccogliere una serie di elementi tecnici e simbolici che producono conseguenze significative nella relazione tra i ricercatori e i soggetti della ricerca. Si tratta, in altre parole, di sviluppare una bolla "spazio-temporale" in cui la temporalità e la lunga prossimità consentono di sviluppare un legame reciproco, rendendo possibile negoziare l'esito di questa relazione nella sfera pubblica (abolendo così l'anonimato della ricerca sociale qualitativa "standard"), nonché di definire lo spazio della messa in scena.

La nostra scelta è stata quella di organizzare dei *narrative workshop*, ovvero degli spazi sociali di relazione, narrazione ed elaborazione collettiva costituiti, per l'occasione, dai ricercatori. Ambienti collaborativi che facilitano l'emergere di una narrazione collettiva, in grado di tenere conto di tutte le persone coinvolte (nonché della posizionalità e della riflessività del ricercatore). Ovvero, un momento dove le persone coinvolte possano interagire e raccontare e raccontarsi senza sentirsi giudicate. In questo senso, il *narrative workshop* rompe il modello relazionale dell'intervista e le relazioni di potere che intercorrono tra intervistatore e intervistato, contribuendo alla costruzione di uno spazio di potere distribuito in cui la conversazione può prendere direzioni non previste. Le modalità e i tempi del *narrative workshop* sono concordati con le persone sfollate. La discussione è moderata da uno dei ricercatori.

In totale sono stati svolti due *narrative workshop*, di cui uno articolato in tre sessioni, l'altro in due. A ogni incontro hanno partecipato dalle dieci alle venti persone. Una prima versione del video montato è stata mostrata durante i *narrative workshop*, per discuterne i contenuti, lo stile e per incorporare ulteriori indicazioni e riflessioni, nonché per dare la possibilità ai partecipanti agli incontri di rivedersi e, eventualmente, richiedere la cancellazione di qualche passaggio. Occorre, infatti, tenere presente che, nel corso della prima fase, durante il primo *workshop*, gli ex-abitanti di Via Porro stavano ancora contrattando la loro presenza/assenza nelle case abbandonate, nonché l'ammontare e le forme di indennizzo e ristoro dal danno subito. Inoltre, in relazione all'evolversi dei percorsi abitativi degli sfollati, abbiamo effettuato tre interviste – una a un singolo e due a gruppi familiari – in merito alle prospettive future.

In questo quadro, il documentario è il frutto di un lavoro di montaggio che ha accompagnato tutta la durata del lavoro. L'analisi delle informazioni raccolte e costruite insieme alle persone si è svolto durante il procedere della ricerca stessa, in un processo circolare di analisi, restituzione ai soggetti e messa in discussione dei primi

risultati ed elaborati visuali, tipico della ricerca partecipata. La costruzione narrativa del documentario riflette le diverse fasi del vissuto delle persone coinvolte e del processo della ricerca.

La prima parte del cortometraggio raccoglie le affermazioni degli intervistati a circa sei mesi dal crollo, quando tutte le persone avevano trovato qualche forma di stabilità abitativa. In questa parte trovano spazio riflessioni circa il vissuto individuale del crollo (e di ciò che accade nei giorni immediatamente successivi); inoltre vi si possono trovare considerazioni circa il significato della casa e su ciò che accade quanto si è costretti ad abbandonare il posto in cui si viveva perché l'alloggio non può più essere considerato un luogo sicuro. Le voci si intrecciano alle riprese degli edifici, che poi saranno demoliti, dei monconi del ponte Morandi, dei rientri nelle case disabitate, della anomala vita quotidiana degli sfollati sotto il "ponte di ferro". Lo stacco tra la prima e la seconda parte è rappresentato dalle riprese della demolizione del ponte.

La seconda parte raccoglie le immagini relative al secondo *narrative workshop* che viene realizzato dopo la demolizione controllata del Ponte Morandi. Qui le voci degli sfollati illustrano le sensazioni scatenate dalla demolizione del Ponte e delle abitazioni, cosa significa vivere in una casa provvisoria, che idea del futuro si ha (o non si ha). Le riprese dei protagonisti sono inframmezzate anche in questa fase da riprese d'ambiente, questa volta del cantiere del nuovo ponte in costruzione.

La terza parte è quella delle interviste finali singole. Vengono ritratti tre nuclei familiari, tre esempi di differente esito biografico, emotivo, dei loro possibili percorsi: chi avendo perso la propria casa, non riesce a immaginarsi più in nessun luogo; chi ha scelto di andare ad abitare altrove, e chi, infine, ha scelto di rimanere vicino a Via Porro. La narrazione, in questa parte, si fa più intima e le interviste vengono realizzate nelle nuove sistemazioni abitative.

Questo lavoro ha cercato di dare voce alle persone sfollate, esplorando il nesso esistente tra la casa come spazio materiale (*house*) e la casa come spazio relazionale, emotivo e sociale (*home*). La casa come spazio dell'abitare, come parte della città, si lega alle memorie personali, diventa fenomeno collettivo, come fenomeno collettivo diventa lo shock individuale subito dalle persone sfollate, con conseguenze sul piano della temporalità e degli immaginari del futuro di ognuno e di tutti loro.

## *2. Spunti di riflessione e conclusioni aperte*

Fin dai primi momenti successivi al crollo del ponte ci è apparso che ciò che era andato perduto era ben più di una casa. Sono andati perduti anche molti ricordi, una miriade di oggetti carichi di significati per chi li possedeva. La scomparsa di quella molteplicità di segni e riferimenti simbolici che trasformavano un alloggio in uno "spazio vivo", rendendolo un luogo eterotopico, è da considerarsi una rottura, un punto di svolta nel percorso di vita degli sfollati. In questo senso, ciò che è andato perduto non è solo la casa, ma un intero "magazzino psichico" (Gurney 1996 in Clapham 2005); una molteplicità di (piccolissime) cosmologie, riguardanti singole persone o nuclei familiari, che svaniscono da un giorno all'altro (Miller 2008).

La perdita di questa "memoria materiale", ha causato una frattura nelle abitudini e nel senso di continuità delle vite degli sfollati. Lo sfollamento ha comportato una perdita di relazione con il proprio passato e con le proprie pratiche quotidiane. Il passato – spesso mitizzato – viene continuamente evocato dagli sfollati. Secondo Halbwachs

(1941), per durare nel tempo una memoria deve avere un ancoraggio spaziale, mentre Kern (1983) sostiene che l'architettura sembra "conservare il passato in forma solida". La situazione vissuta dagli sfollati è la rottura di questo legame, che ha prodotto una forte pressione (interna e sociale) alla condivisione e allo scambio delle loro storie personali, degli aneddoti, nonché dei "miti" delle loro vite precedenti. Una sorta di "pressione al racconto" che può essere considerata un modo per affrontare un drammatico sradicamento e, al tempo stesso, una pratica di elaborazione collettiva di uno shock. In questo senso, i narrative workshop hanno rappresentato un'occasione per dare forma a una risposta a questa necessità e il loro sviluppo su un tempo lungo ha permesso di cogliere una maturazione della riflessione sugli effetti dello sfollamento.

Gli effetti della rottura della relazione tra le abitazioni, gli oggetti abitativi e gli abitanti si riflettono sulla dimensione temporale: il crollo diventa uno spartiacque tra un tempo passato idealizzato e un futuro imprevedibile. Una combinazione di "perdite" che produce una cesura nel senso di sicurezza ontologica che siamo abituati ad associare al luogo che chiamiamo "casa". Giddens (1991), in questo senso, parla di sicurezza ontologica come un senso di continuità e di ordine negli eventi. Anche da questo punto di vista, la perdita della casa non può essere considerata un mero "fatto privato".

La nostalgia della loro casa e della vita quotidiana "ordinaria" era un tratto comune tra gli sfollati, ma essa non si limitava agli spazi privati, riferendosi agli spazi esterni, come l'intera Via Porro, i cortili degli edifici, i negozi, ecc.

Coerentemente con quanto sottolineato da Boccagni e Mubi Brighenti (2015) sulla casa come sistema di soglie che abbraccia spazi privati, comuni e pubblici, il senso di appartenenza degli sfollati si estendeva spazialmente all'intera strada. La diffusa nostalgia per gli spazi e gli eventi accaduti, nel corso degli anni, "sotto al ponte", mostra come le memorie siano incorporate nelle comunità locali.

Lo spostamento forzato comporta perdite di capitale sociale e di credibilità culturale, con effetti negativi su tutte le forme di rete sociale (Appadurai 2013), contribuendo alla costruzione dell'immagine pubblica degli "sfollati", che tende a passare dalla descrizione di un vasto gruppo di persone bisognose di aiuto, al gruppo di persone che hanno avuto un ritorno positivo dalla disgrazia.

La dinamica di vittimizzazione degli sfollati è un processo avviato fin dai primi giorni dopo il disastro. Gli ex residenti, a partire sia dal nucleo degli abitanti storici del quartiere, sia da una precedente esperienza di opposizione collettiva ad un previsto raddoppiamento del Ponte Morandi, si organizzano nel cosiddetto "Comitato degli Sfollati", per gestire la relazione con le istituzioni. Il Comitato agirà sia come mezzo di diffusione orizzontale delle informazioni e dell'assistenza tra gli sfollati, sia come strumento per convogliare le richieste degli sfollati dal basso verso le istituzioni. Le istituzioni tentano invece di instaurare un dialogo di assistenza individuale con i singoli abitanti. Come ci ha detto una di queste persone: «C'è stato spesso un conflitto tra noi (il Comitato degli sfollati) e il Comune perché non volevano che ci parlassimo. Volevano che la cosa rimanesse a livello individuale». Ma la riduzione di una negoziazione tra comunità e istituzioni ad una serie di trattative individuali comporta una "spoliazione" delle persone, che perdono i loro status, per esistere solo come (potenziali) beneficiari di un'indennità. Un processo che riconfigura la relazione tra

istituzioni e cittadini lungo una dimensione prevalentemente verticale e che favorisce un'induzione alla dipendenza.

L'identificazione degli sfollati – da parte delle autorità locali – come la principale (e per lungo tempo unica) categoria avente diritto al risarcimento economico dei danni subiti, se da un lato ha consentito l'individuazione di una platea di beneficiari di un indennizzo, dall'altro ha dato luogo a processi di stigmatizzazione da parte di tutti i soggetti allora esclusi. Così, da un lato, gli sfollati hanno dovuto affrontare i problemi derivanti dalla “disconnessione” tra il loro mondo sociale e quello materiale (e immateriale!) del vecchio quartiere, dall'altro hanno dovuto affrontare le conseguenze di un processo di vittimizzazione e di biasimo diffuso che ha cristallizzato la loro immagine pubblica sul concetto di “beneficiari di aiuti”, ostacolando anche ogni visibilità su di loro come soggetto sociale. Ma, come ha sottolineato Foucault (1990, 96) «dove c'è potere, c'è resistenza» e la tensione che corre tra queste due dinamiche, inconsapevolmente, ha (ri)formato la soggettività sociale degli sfollati.

Il nostro lavoro di ricerca si è inserito in questo percorso e ha, in qualche misura, contribuito, sia nel riconfermare le relazioni interne all'ambiente sociale degli ex-abitanti di Via Porro come soggetto collettivo, sia nel cercare di ri-creare un'immagine pubblica di queste persone e della loro situazione.

Il processo di ideazione, organizzazione e svolgimento dei workshop, condotto in comune da ricercatori e soggetti di ricerca, ha contribuito a un'opera di riflessione sul proprio vissuto e alla realizzazione di una narrazione collettiva che restituisse il portato biografico ed emotivo della loro esperienza come comunità di una parte di città distrutta da una forma di “violenza istituzionale”.

#### *Riferimenti Bibliografici*

- Appadurai A. (2013), *Housing and hope*, in “Places Journal”, <https://placesjournal.org/article/housing-and-hope/>, consultato il 01.0./2023.
- Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli Editore, Milano.
- Berg B.L. (2008), *Visual Ethnography*, in Given, L.M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, 934–938, Sage, New York.
- Boccagni P. (2016), *Migration and the search for home: Mapping domestic space in migrants' everyday lives*, Springer, Berlin.
- Boccagni P., Brighenti A.M. (2015), *Immigrants and home in the making: thresholds of domesticity, commonality and publicness*, in “Journal of Housing and the Built Environment”, <https://doi.org/10.1007/s10901-015-9487-9>, consultato il 01.07.2023.
- Cannarella M. (forthcoming), *Residuali*.
- Case D. (1996), *Contributions of journeys away to the definition of home: An empirical study of a dialectical process*, in “Journal of Environmental Psychology”, 16(1), 1–15.
- Clapham D. (2005), *The meaning of housing. A pathways approach*, The Policy Press, Bristol.
- Ferreira G.A. (2006), *Participatory video for policy development in remote Aboriginal communities*, University of Guelph, Guelph.
- Focual M. (2013), *La volontà di sapere*, Feltrinelli Editore, Milano.

- Fravega E. (2022), *L'abitare migrante. Racconti di vita e percorsi abitativi di migranti in Italia*, Meltemi, Milano.
- Fravega E., Boccagni P. (2024), *Housing and home*, in Sciortino G., Cvajner M., Kivisto P.J., (Eds.), *Research Handbook on the Sociology of Migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham.
- Giddens A. (1991), *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Stanford University Press, Stanford.
- Gurney C.M. (1996), *Meanings of Home and Home Ownership: Myths, Histories and Experiences*, University of Bristol, Bristol.
- Halbwachs M. (1941), *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de memoire collective*, PUF, Parigi.
- High C., Nemes G. (2008), *Learning from evaluation: Participatory video in the project state. XII World Congress of Rural Sociology*, South Korea, Seoul.
- Kern S. (1983), *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Harvard University Press, Cambridge.
- Miller D. (2008), *The comfort of things*, Polity, Cambridge.
- Pink S. (2013), *Doing visual ethnography*, Sage, New York.
- Segre A., Collizzolli S. (2016), *Il racconto condiviso. Zalab, video partecipativo e richiedenti asilo*, in "Quaderni Del Servizio Centrale", 49–56. [www.sprar.it/wp-content/uploads/2016/06/Documenti/Quaderni\\_servizio\\_centrale/Quaderno\\_Teatro\\_rifugiati.pdf](http://www.sprar.it/wp-content/uploads/2016/06/Documenti/Quaderni_servizio_centrale/Quaderno_Teatro_rifugiati.pdf) consultato il 01.07.2023.
- White S.A. (2003), *Participatory video: Images that transform and empower*, Sage, New York.

## “Dopo il futuro”

Film sociologico ideato da Luisa Stagi e Alessandra Vannucci\*

Durata: 7 min. 14 sec.

*Codice QR per la visualizzazione del video  
(tramite smartphone/tablet scaricando una App QR Reader)*



Link al video sul canale YouTube Sociologie:

<https://youtu.be/qgS9gXrdhZo>

DOI: 10.53119/se.2023.12

### Immagini del futuro. Arte, partecipazione e sociologia visuale nella ricerca sul futuro

Luisa Stagi

*“After the Future” is a collaborative work on “affective” future, the outcome of a participatory art-based research involving approximately 40 individuals, including students and citizens. The brief duration of the video can be considered inversely proportional to the extended time of a slow research, where the space for discussion and sedimentation allowed for the shared distillation of content.*

*The film is the result of a collective research journey in which all participants had the opportunity to acquire skills for “effective” participation. This was achieved through a workshop using techniques from the Theatre of the Oppressed, enabling them to also explore the “affective” dimensions of the future. Additionally, participation in a series of meetings offered various theoretical reflections on the subject of the project. Finally, through other techniques such as “projective” writing exercises, a meta-reflection was*

---

\* Con la collaborazione artistica di Anna Daneri, realizzato presso il Laboratorio di Sociologia Visuale dell’Università di Genova. Regia Michele Cinque e Alessandra Vannucci. Riprese del laboratorio di Massimo Cannarella. Musiche di Luigi Cinque. Immagini di archivio Lazy Film.

*stimulated, assuming that new “discursive consciousness” had been generated. Interviews featured in the video were conducted before and after this process.*

### *Introduzione*

Il film *Dopo il futuro* è un lavoro sul futuro “affettivo” ed è esito di un percorso partecipato di *art based research* che ha coinvolto circa 40 persone tra studenti, cittadini e cittadine. Si tratta di un video che dura 7 minuti e 14 secondi, titoli compresi. Una durata ridotta se confrontata con la lunghezza dei primi lavori del Laboratorio di sociologia visuale<sup>1</sup> a cui abbiamo preso parte, un tempo breve soprattutto se messo in rapporto con la quantità di materiale raccolto, di ore di girato, di persone coinvolte. Un tempo funzionale, forse, se ci si relaziona con l’attuale velocità di fruizione dei media; un tempo opportuno, certamente, se si considera il rapporto inversamente proporzionale con il tempo dilatato di una *slow research* in cui lo spazio di confronto e di sedimentazione permette la distillazione condivisa dei contenuti.

Il percorso che ha portato alla definizione dei contenuti di questo video ha infatti coinvolto i e le partecipanti prima in un lavoro sulle dimensioni emozionali del futuro, attraverso i metodi e le tecniche di teatro ed estetica dell’oppresso, e poi in uno spazio di acquisizione di competenze utili nell’esercitare “coscienza discorsiva” e riflessività sugli immaginari.

In questo scritto si ripercorre la costruzione di questo lavoro, in quale frame teorico ed epistemologico si inserisce, per arrivare a riflettere sull’importanza dei metodi creativi non solo rispetto allo studio del futuro, ma anche più in generale rispetto alla ricerca sociale e alla sua spendibilità.

#### *1. La struttura del video*

Il video è il risultato di un lavoro collettivo, un percorso partecipato di *art based research* (Giorgi, Pizzolati, Vacchelli 2021) appoggiato sui presupposti epistemologici della cosiddetta “auto-analisi provocata ed accompagnata” di cui ha parlato Pierre Bourdieu<sup>2</sup>. Come si può vedere nella figura 1, infatti, tutti i soggetti partecipanti hanno avuto la possibilità di acquisire strumenti e competenze per una partecipazione “effettiva”, sia attraverso il laboratorio condotto con le tecniche del teatro dell’oppresso, che ha permesso di elaborare anche le dimensioni “affettive” del futuro, sia per la partecipazione a un ciclo di incontri che ha proposto diverse riflessioni teoriche sull’oggetto del percorso<sup>3</sup>. Infine, attraverso altre tecniche, come gli esercizi di scrittura “proiettiva”, si è condotto un incontro finalizzato a stimolare una meta riflessione, partendo dal presupposto che si fossero prodotte nuove

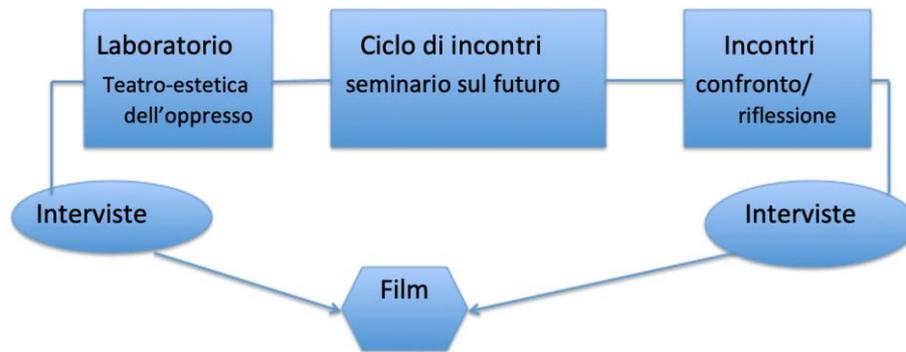
<sup>1</sup> Cfr. [www.laboratoriosociologiavisuale.it/](http://www.laboratoriosociologiavisuale.it/)

<sup>2</sup> Per Bourdieu per favorire un’auto-esplorazione degli intervistati è necessario aumentare la contestuale adeguatezza e pertinenza delle informazioni, «affinché, l’intervista e la situazione stessa abbiano un senso per l’intervistato, anche e soprattutto (nel contesto) della problematica proposta: la quale, come le probabili risposte che essa suscita, si deduce da una rappresentazione verificata delle condizioni nelle quali è posto l’intervistato e di quelle delle quali egli è il prodotto» (Bourdieu 1993, 1400-1401).

<sup>3</sup> Il seminario è stato organizzato in quattro incontri di cui sono stati protagonisti/e: Vincenza Pellegrino, Bifo-Franco Berardi, Paolo Jedlowski e Alessandro Cavalli. Tutti gli interventi sono video registrati e reperibili all’indirizzo: <https://palazzoducale.genova.it/evento/il-futuro-alle-spalle/>.

“coscienze discorsive”. All’inizio e alla fine di questo percorso sono state svolte le interviste che compaiono nel video.

Figura 1 – Le fasi del percorso che hanno portato al video



La struttura del video restituisce la consequenzialità di questo percorso. Idealmente si divide in tre atti: un prima, in cui i pensieri sul futuro sono espressi attraverso parole e frasi estrapolate dalle interviste condotte all’avvio del percorso, rese narrativamente attraverso i brevi, quasi impercettibili, movimenti involontari del viso delle persone intervistate; un durante, in cui si intravedono i corpi al lavoro nelle sessioni del laboratorio del teatro dell’oppresso; un dopo, registrato alla fine del percorso, in cui i pensieri si schiudono a un nuovo sguardo, più consapevole e collettivo, sul futuro aperto al possibile. L’idea di questo percorso si ispira infatti ai futuri *possibili* e *testardi* di cui parla Vincenza Pellegrino nei suoi testi (2019; 2020) e si inserisce nel contesto della svolta epistemologica promossa all’interno della rete *Emancipatory Social science* e testimoniata dalle molteplici esperienze raccolte nei testi collettanei curati in due volumi da Monica Massari e Vincenza Pellegrino (2021a; 2021b).

Nel video appaiono poi diversi elementi simbolici che richiamano le principali riflessioni e questioni teoriche intorno al futuro come fatto culturale (Pellegrino 2019). Innanzitutto la dimensione storica: il video si apre con uno sguardo sulla modernità, tratteggiato attraverso lo spaesamento di chi si è trovato dinnanzi alla grande promessa del *Progresso*. A più riprese compaiono poi le rovine che la modernità ha prodotto e che rimangono a occupare il presente e a influenzare la costruzione di immaginari di futuro. Insieme al rumore visivo della modernità, che irrompe in diversi momenti, appaiono anche specifici elementi simbolici che richiamano alcune questioni teoriche: il tema del rischio, simboleggiato dalla bomba atomica, il concetto di *edgework* (Lyng 2014) - che lega il tema del rischio a quello della riflessività (Lupton 2003), accennato brevemente attraverso l’immagine di due danzatori in cima a un grattacielo, e infine il rapporto tra tecnologia e natura (Haraway 1995), richiamato, sul finale, attraverso le immagini di alberi che si muovono in consonanza con i frammenti di pensieri di una partecipante.

## 2. Il futuro come regime di sentimenti

Il futuro è un’idea; si dice infatti “un’idea di futuro”. Il futuro è anche e soprattutto un “fatto culturale” in cui coabitano forme diverse di anticipazione che

emergono con differenti livelli di consapevolezza e che influenzano le capacità (oltre che le possibilità) di scelta (Appadurai 2013; Pellegrino 2019).

Nel corso della storia umana il concetto di futuro è cambiato in modo anche radicale: oggetto di predizioni da parte degli antichi oracoli, di speranze e timori escatologici da parte di teologi e predicatori, di utopie e distopie da parte di scrittori e filosofi, fino al moderno sogno positivista della previsione scientifica e oggettiva.

Il futuro che vive nel presente non è solo un insieme articolato di produzioni culturali, ma è anche un complesso di pratiche sociali; per questo è un “fatto culturale” (Pellegrino 2019). Non è facile comprendere in quali “forme” esso circoli e con quale forza queste forme richiamino le direzioni da prendere. Le egemonie e contro-egemonie dei discorsi sulla rappresentazione del futuro influenzano gli orizzonti di attesa che coltiviamo e quindi incidono profondamente sul nostro agire (Jedlowski 2017).

Il Progresso è una delle “grandi narrazioni” del futuro che è stata per lungo tempo egemonica e che oggi sembrerebbe essere in crisi. In realtà a essere in crisi è una certa “idea” di Progresso, quella relativa al concetto stesso di modernità come percorso infinito di crescita economica e sviluppo tecnologico.

A partire dagli anni '70, la produzione culturale intorno al futuro, sulla scia di molteplici crisi politiche ed economiche, delle proiezioni dei “limiti alla crescita” e della crescente conoscenza degli effetti a lungo termine negativi dei sistemi tecnologici e industriali, ha contribuito alla diffusione di narrazioni di sfiducia intorno al concetto di Progresso; tale nuovo sguardo sul futuro è stato definito come “progresso invecchiato” (Nowotny 1987). Secondo Franco Berardi – Bifo (2011) l’“invecchiamento del progresso” ha prodotto una “lenta cancellazione del futuro” che ha portato l’immaginazione collettiva del futuro a una svolta distopica. Berardi nei suoi scritti giunge alla conclusione che non vi è alcuna prospettiva di trovare «forme di emancipazione nel prossimo futuro» (2011, 158). Di fronte al sentimento di impotenza su come cambiare le cose in meglio, il futuro «non appare più come una scelta o un'azione collettiva consapevole, ma è una sorta di catastrofe inevitabile alla quale non possiamo opporci in alcun modo» (Berardi 2011, 126). Nella sua visione, la preclusione di futuri alternativi produce uno stato d'animo prevalente di impotenza, disperazione e depressione in coloro che desiderano che le cose vadano diversamente (*ibidem*).

Nella letteratura sociologica questa “crisi del futuro” è definita come “crisi dell'avvenire” (Jedlowski 2017). Secondo Carmen Leccardi tra i fattori che possono essere utilizzati per spiegare la crisi del futuro ci sono: «il collasso dell'ideologia del progresso; la debolezza crescente degli approcci guidati dalle filosofie della storia; l'espansione del campo del possibile intrecciata al sentimento di vivere in un'epoca caratterizzata da rischi scarsamente controllabili dal punto di vista umano» (Leccardi 2012, 35). L'idea di futuro tipico della modernità – e cioè quale dimensione temporale pianificabile, controllabile e influenzabile soggettivamente – entra quindi in crisi per lasciare spazio a una nuova concezione di futuro, un futuro incerto, frammentato e rischioso.

Il sociologo esperto di studi sul futuro Richard Tutton (2023), in questo senso, tematizza il concetto di “assenza del futuro” come “regime di sentimenti”. Il concetto di assenza di futuro si basa infatti sul presupposto che le relazioni con il futuro non

siano solo cognitive o razionali, ma coinvolgano anche risposte affettive ed emozioni non consce, di cui gli individui tendono a essere più o meno consapevoli (Ducey 2007, cit. in Tutton 2023). Questo regime di sentimenti, secondo l'autore, varia a seconda del gruppo sociale a cui si appartiene e va affrontato quindi in una prospettiva intersezionale. Esso dipende infatti dai capitali a disposizione, dalla coorte di cui si fa parte, ma anche dalla zona del mondo in cui si è nati.

Il campo degli *Youth studies* mostra da tempo come il quadro sia complesso: se alcuni giovani hanno una visione sicura del proprio futuro e dei propri obiettivi personali, altri affrontano opportunità o criticità senza un piano chiaro (Bryant, Ellard 2015). Alcuni giovani – in particolare quelli che vivono in povertà – percepiscono il loro futuro come precluso e non si sentono abbastanza potenti da modellarlo come vorrebbero (Carabelli, Lyon 2016; Mische 2009). In questa situazione, come hanno mostrato le ricerche di Leccardi (2012), i giovani sono più ancorati ai vissuti presenti ed esprimono riluttanza a immaginare e pianificare futuri che ritengono difficilmente realizzabili.

Considerare il futuro come un regime di sentimenti, inoltre, permette di considerare gli immaginari come parte di formazioni culturali e storiche più ampie. L'insieme di simboli, rappresentazioni, narrazioni, miti e archetipi che compongono gli immaginari sono strumenti attraverso i quali interpretare, comunicare e trasformare il reale. Gli immaginari hanno potere generativo, producendo lo sfondo in cui si muovono desiderio, aspettative e proiezioni ma anche speranze e paure.

Rebecca Coleman (2017) va ancora avanti in questa direzione, parlando di futuri affettivi, riferendosi cioè alla dimensione meno conscia delle sensazioni e delle forze che sono percepite nel corpo e che lo muovono o lo orientano in determinati modi. Il futuro è affettivo perché riguarda una temporalità che si percepisce e intorno alla quale l'azione presente si orienta, ma che non è del tutto tangibile o completamente attualizzata, poiché non può mai essere pienamente reale.

Da circa una ventina di anni, la “svolta affettiva”, nella teoria sociale e culturale, ha rivitalizzato l'interesse per l'uso dei concetti di *affect* e di emozione, contribuendo anche a sviluppare una certa rottura epistemologica. Sebbene provenienti da diverse discipline, posizioni e approcci a volte contrastanti, queste teorie tendono a considerare l'affetto come qualcosa di sfuggente, effimero ed effervescente. Proprio poiché gli affetti sono anche difficili da catturare o esprimere completamente, Coleman propone una “sociologia sensoriale del futuro” che utilizzi progetti di arte partecipativa per suscitare e scoprire gli aspetti affettivi del futuro. Secondo la sua prospettiva, questi approcci possono funzionare non solo per documentare gli immaginari sul futuro, ma anche per stimolare nuovi modi di pensarlo che vanno oltre i presupposti e i discorsi normativi, generando immaginari alternativi o resistenti.

Si tratta di allenare la capacità di aspirare di cui ha parlato Arjun Appadurai, intesa come la «dimensione simbolica del futuro, considerata in quanto risorsa culturale, specifica capacità di proiettarsi nel futuro e di vederlo come ambito aperto di possibilità» (2013, 57). Si intende quindi una “meta-capacità” che può essere considerata, in sintesi, come capacità di orientarsi nel presente immaginando un futuro più desiderabile e gettando così ponti verso di esso. In quanto meta-capacità

può essere utile per liberare o formare competenze per un lavoro sugli immaginari (Pellegrino 2019).

La capacità di aspirare, inoltre, ha delle forti basi culturali e sociali, per questo motivo essa è distribuita in maniera diseguale tra i membri di una società. Contesto, idee e capitale, contribuiscono sulle capacità di aspirare (de Leonardis, Deriu 2012) e, dunque, sulla possibilità di dare forma ad aspirazioni di natura differente. Ciò che però le accomuna è che le aspirazioni hanno un rapporto con ciò che realisticamente si può prevedere, sono cioè «un qualcosa di simile a dei desideri disciplinati, desideri posti in una qualche relazione con il principio di realtà» (Jedlowsky 2017, 22). La specifica di “desideri disciplinati” è utile per distinguerli dai “sogni”, intesi come qualcosa di vago e poco realistico. Le aspirazioni, invece, appaiono come «una miscela di immaginazione e volontà» (ivi, 3).

### 2.1. Futuro e potere

Per Appadurai (2013), la *capacity to aspire* è dunque distribuita in maniera diseguale. Il regime di sentimenti intorno all'assenza di futuro, infatti, per alcuni gruppi in particolari posizioni, dipende dalla sensazione di non essere abbastanza potenti da “plasmare il futuro”. Si tratta di una deprivazione che ha a che fare con l'incapacità di «esercitare voce, discutere, contestare e opporsi alle direzioni della vita sociale collettiva» (Appadurai 2013, 186): per chi non si sente “abbastanza potente” «il futuro si presenta come un lusso, un incubo, un dubbio o una possibilità sempre più ridotta» (ivi, 299). Al contrario, esistono altri gruppi che occupano posizioni più vantaggiose e con maggiori risorse materiali e culturali, che hanno una maggiore capacità di esplorare il futuro e di condividere questa conoscenza tra loro. Chi “perde la speranza” può anche essere considerato “privo di futuro” in quanto manca della «convincione che i propri desideri presenti saranno mai soddisfatti in futuro» (Sand 2019, 102). Desiderio e speranza forniscono il “substrato emotivo” degli sforzi volti a trasformare la vita individuale quotidiana o le strutture sociali (Mische 2009, 694), tuttavia il rapporto tra futuro e azione è assai complesso e si muove tra dimensioni strutturali e individuali. Concetti come anticipazione, progetto e aspettativa<sup>4</sup>, sono dunque importanti per comprendere la relazione tra soggettività, narrazioni e immaginari. Molto utile in questo senso è anche il concetto di “orizzonte di senso” (Jedlowski 2017), ovvero la modalità psico-culturale che connota il futuro, una proiezione verso l'oltre che «definisce la posizione presente rispetto a ciò che resta distante» (ivi, 16), un orizzonte che si percepisce e che tuttavia non si può disegnare chiaramente né stabilire poiché si muove con noi, muta con il nostro procedere. Un “orizzonte di senso” è «una miscela personalizzata di elementi della cultura della propria società e di elementi propri della propria porzione di mondo più specifica. Una miscela composta da elementi comuni a molti altri, ma che per

---

<sup>4</sup> Sintetizzando la ricostruzione di Bazzani (2023), le aspettative sono un sistema di credenze sugli stati futuri del mondo, siano essi “eventi o azioni”. Rappresentano ciò che gli attori si aspettano che accada nel loro futuro data la situazione attuale e i vincoli, ma più o meno indipendentemente dalla loro capacità di influenza. I progetti, invece, costituiscono la messa in atto delle stesse azioni – per questo si parla di un piano pratico – e sono caratterizzati dall'individualità dell'attore, un'individualità che si concretizza attraverso l'intenzionalità, la volontà, l'abilità e la creatività dello stesso individuo. L'anticipazione, infine, riguarda le capacità di prevedere «eventi futuri formulate in base alle informazioni di cui si dispone» (Jedlowski 2017, 22); si tratta di quei futuri in un certo senso impliciti, ritenuti automaticamente i più probabili (Pellegrino 2019).

ciascuno ha anche qualcosa di individuale, un valore intimo» (*ibidem*). Gli immaginari macro, infatti, agiscono su quelli micro e generano effetti su narrazioni, traiettorie e riflessività, filtrando attraverso la posizione e la soggettività di attori e attrici sociali.

Il sociologo della scienza Mike Michael (2017), in questo senso, distingue tra “Grandi e Piccoli Futuri” per differenziare tra gli immaginari generati da attori con interessi economici, e che riguardano nuovi sviluppi tecnologici di vasta portata e su larga scala, e gli immaginari messi in atto e collocati nei contesti quotidiani. Da una parte quindi immaginari legati al profitto che circolano in forum pubblici, siti Web governativi e aziendali e documenti politici, dall’altra i Piccoli Futuri, che, come suggerisce il termine, riguardano il quotidiano e appaiono più banali e meno rivoluzionari. Tra i due tipi di futuro può esserci interdipendenza ma anche opposizione. Tuttavia può anche succedere che i Piccoli Futuri possano generare nuove direzioni per i Grandi Futuri, proprio come i Grandi Futuri possano circoscrivere il modo in cui i Piccoli Futuri vengono immaginati e messi in atto.

Richard Tutton (2023) sostiene che sia proprio la tematizzazione de l’“assenza di futuro come regime di sentimenti” a essere utile per discutere di come gli attori siano posizionati diversamente per mettere in atto il futuro desiderato<sup>5</sup>. Considerare il sentimento di “assenza di futuro” serve infatti a portare in primo piano la relazione tra futuri immaginati (e chi li immagina), relazioni di potere, cambiamento sociale e il tema della riflessività, intesa come la capacità di far fronte al rischio. Tutton colloca infatti il nascere del concetto di assenza di futuro a partire dal concetto di rischio connesso alla questione nucleare (2023). Secondo la sua ricostruzione la nozione di assenza di futuro comincia a circolare negli anni Sessanta quando le ricerche nell’ambito della psicologia sociale dimostrarono che la costante minaccia di morte e distruzione derivante dalla guerra nucleare stava erodendo la “speranza per un futuro” dei giovani. Più avanti, negli anni ’80, ulteriori studi in questi campi evidenziarono poi come i giovani di quel tempo parlavano di assenza di futuro in termini di inutilità di pianificare il futuro o di preclusione di opportunità e pianificazioni future, mettendo in relazione queste paure con il rischio nucleare (sono gli anni del disastro di Chernobyl) (Tutton 2023).

Per questa ragione, nel nostro video compaiono le immagini, con variazione di colore, dell’esplosione della bomba nucleare; nella struttura narrativa tale sequenza funziona infatti come passaggio da un capitolo all’altro ma serve anche a introdurre le parole di un intervistato che teme possa accadere un evento catastrofico. In realtà ricerche più recenti sostengono che i e le giovani oggi non temono più un improvviso evento catastrofico, piuttosto percepiscono il “lento disastro” del cambiamento climatico, dell’estinzione di massa, del degrado dell’ecosistema e dei conflitti sociali per le risorse in diminuzione (*ibidem*).

In ogni caso, i e le giovani di oggi sono stati immersi in quella società del rischio che, come ha spiegato Ulrich Beck (2000), ha eroso le basi della fiducia e l’idea di poter prevedere gli esiti delle proprie azioni. Il concetto di *edgework*, sviluppato dal

---

<sup>5</sup> Se la nostra attenzione di europei occidentali bianchi è rivolta a future catastrofi che potrebbero portare al collasso della civiltà, per molti popoli di prime nazioni, la catastrofe non è nel futuro ma si è già verificata negli ultimi cinque secoli. Per alcuni di questi gruppi il futuro è stato precluso dalle azioni dei colonizzatori bianchi nel perseguimento del futuro desiderato (Tutton 2023).

sociologo Stephen Lyng tra gli anni Ottanta e Novanta, riguarda la ricerca volontaria del rischio come pratica di autodeterminazione. Dal momento in cui il rischio è percepito come minaccia costante, la pratica di scelta volontaria del rischio è “un’antitesi compensatoria” all’incertezza della vita quotidiana e all’eterodeterminazione dei pericoli che riguardano i corpi (Lyng 2014).

Per questo, nel nostro video, dopo le immagini delle rovine che abitano il post industriale, compare l’immagine di due danzatori che si esibiscono in armoniose quanto pericolose figure acrobatiche in cima a un grattacielo. Secondo Lyng la gestione del rischio in circostanze scelte come pericolose consente infatti di liberare sentimenti di autodeterminazione. Si tratta di una forma di “riflessività ermeneutica” che permette di superare il limite tra intelligibilità e inintelligibilità discorsiva (2014, 13).

## 2.2. La “nostalgia della ciminiera”: retrotopie e hauntologia

Interessante è perciò connettere, come fa Giacomo Bazzani (2023), la riflessività, intesa come la capacità di reagire alla percezione di rischio, con i concetti di coscienza pratica e coscienza discorsiva di Antony Giddens (1984). La coscienza pratica consiste, infatti, in tutti i taciti saperi che le persone utilizzano per “andare avanti” nei contesti, nelle routine della vita sociale senza dare loro espressione discorsiva diretta” (Ivi, XXIII). Quando, tuttavia, gli individui sono esposti all’incertezza sul futuro – condizione che richiede un (nuovo) giudizio – occorrono modelli d’azione caratterizzati da un più alto livello di coscienza e riflessività (Ibidem). In questi contesti, le pratiche che si svolgono a livello della coscienza pratica sono sostituite dalla coscienza discorsiva, che «significa essere in grado di esprimere le cose in parole» (Giddens 1984, 45). Con la coscienza discorsiva, le esperienze passate e le condizioni presenti interagiscono in un “dialogo” immaginativo sul futuro, che considera “possibili linee d’azione concorrenti” (Dewey 1930, 190 cit. in Bazzani 2023). La riflessività, ovvero la capacità di elaborare e gestire la complessità contemporanea, tuttavia, varia a seconda dei capitali (culturali, sociali ed economici) che si hanno a disposizione e che agiscono sulla coscienza discorsiva.

La capacità immaginativa connessa alla coscienza discorsiva consente alle persone di considerare, in caso di crisi, combinazioni alternative. Le narrazioni del futuro funzionano da ulteriore supporto per questa riflessività; esse rappresentano una risorsa cognitiva per affrontare l’incertezza e sostenere l’impegno emotivo necessario a fronteggiare nuovi problemi (Tuckett 2018, cit. in Bazzani 2023).

Inoltre, il “sentimento del futuro” è frutto di un’esperienza (quella del trascorrere del tempo) che ricolloca sempre e implicitamente ogni azione rispetto a quelle passate e a quelle ancora da venire (Bosi 2008). Il “sentimento interiorizzato del tempo” riguarda l’esperienza corporea di ciò che è stato, del tempo che è trascorso e della presunzione che ciò che si è realizzato continuerà a farlo (*ibidem*).

Le narrazioni del futuro non solo modellano l’esperienza presente ma guidano anche il nostro accesso al passato, contribuendo così alla sua comprensione. In qualche modo cioè permettono di allineare alcuni elementi del passato con il futuro immaginato. L’intreccio tra tradizione e innovazione del presente è reso possibile

solo dalla doppia prospettiva del ragionamento a ritroso, che interpreta il presente e il futuro in considerazione degli eventi passati (Bazzani 2023).

Nel quadro di Paul Klee intitolato *Angelus Novus* è rappresentato un angelo che sembra allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. La figura ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. Secondo l'interpretazione di Walter Benjamin (2014), che ha posseduto il quadro, e soprattutto, sul quale, ha scritto un noto saggio, l'angelo della storia deve avere questo aspetto: il viso rivolto al passato, un passato che non è solo catena di eventi, ma una sola catastrofe di cui si sono accumulate senza tregua rovine su rovine. Secondo la sua interpretazione (nel quadro in realtà non vi è altro che l'angelo) l'angelo vorrebbe in qualche modo trattenersi, destare i morti e ricomporre i pezzi. Tuttavia arriva un vento che si impiglia nelle sue ali, impedendogli di chiuderle. Tale tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro. Secondo Benjamin ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta.

La retrotopia, un neologismo creato da Bauman (2017), è l'inverso dell'utopia, ovvero un'utopia rivolta all'indietro. Bauman contrappone l'utopia della prima modernità (positiva, esuberante, assertiva e fiduciosa) all'attuale retrotopia (diffidente, abbattuta e rassegnata) (2017, 86). Con la retrotopia, cioè, l'immaginazione di una società migliore è collocata nel passato invece che nel futuro (Mandich 2022). Questo sguardo nostalgico al passato è conseguenza del "terrore del futuro, incorporato nell'imprevedibile, esasperante e incerto presente (Bauman 2017, 102). La via del futuro è talmente spaventosa da trasformare il cammino a ritroso, verso il passato, «in un itinerario di purificazione dei danni che il futuro ha prodotto ogni qual volta si è fatto presente» (Bauman 2017, 9 cit. in Mandich 2022).

Secondo Paolo Jedlowski (2017) la nostalgia può essere declinata in più modi. C'è la nostalgia cosiddetta "restauratrice" quella che guarda al passato come a un'epoca d'oro dove tutto è considerato a-criticamente bello e giusto. E poi esiste una nostalgia emancipatrice che ha a che fare con il desiderio, con la fascinazione per il fermento che in passato ha generato un cambiamento.

Del primo tipo di nostalgia si nutrono le forme di revanchismo, cavalcate dagli attuali movimenti politici di stampo reazionario, come i movimenti neo-sovrani e anti-gender. La seconda forma, invece, intrappola il presente sopraffatto nella retorica del "non ci sono alternative" di quel realismo capitalista di cui ha parlato Mark Fisher<sup>6</sup> (2019).

Le memorie del passato ancora agiscono sul presente come categorie zombie (Beck 2000) che danno forma e senso alle traiettorie biografiche in termini di successo o fallimento. Con il termine hauntologia Mark Fisher (2019) intende proprio ciò che, pur non essendo pienamente presente, ha potere infestante. Il nostro presente è infestato da spettri di futuri immaginati nel passato, alcuni mai avveratisi, altri non ancora, ma entrambi capaci di colonizzare i nostri orizzonti di attesa. I fantasmi esercitano sul presente una "causalità spettrale", proprio perché non possono essere pienamente presenti: sono residui del passato o frammenti di un futuro mai esistito. Si tratta di un discorso sugli spettri e sulle assenze presenti assimilabile alla prospettiva gotica utilizzata negli studi culturali (Boni 2015). Lo stato d'animo che

---

<sup>6</sup> Come sintetizza nella ormai celebre frase «Il capitalismo occupa senza soluzione di continuità gli orizzonti del pensabile» (Fisher 2009, 8).

meglio si conforma a questo presente infestato è la nostalgia, un desiderio di ritorno che tiene disperatamente in vita il suo oggetto, rinunciando all'elaborazione del lutto. La "nostalgia della ciminiera", ovvero tale sguardo nostalgico, è richiamata nel nostro film attraverso le immagini, catturate da un drone, sui resti di rovine industriali presenti a Genova, spettri che rimangono a tenerla legata a un passato, ormai finito, che l'ha vista protagonista del cosiddetto "triangolo industriale". I veri fantasmi sono tuttavia le immagini in bianco e nero che tornano in diversi momenti del film, come zombie che non possono morire.

### 3. *Una svolta epistemologica, alcune riflessioni conclusive*

Gli immaginari futuri sono dunque sensoriali e affettivi, sentiti e vissuti attraverso il corpo (Coleman 2017). Questo è il presupposto sul quale abbiamo costruito il nostro percorso di ricerca. Considerare le dimensioni vibranti, sensoriali e affettive del futuro, inoltre, ci ha portato a riflettere sui tradizionali repertori epistemologici della sociologia.

A partire dal 2004, diversi autori (per esempio Adam, Groves 2007; Urry 2016; Levitas 2013) si sono interrogati rispetto allo status del "futuro" in sociologia. Nonostante la scarsa connessione esplicita tra il loro lavoro, questi autori condividono un punto di partenza comune. In particolare, mentre la preoccupazione per il futuro era esplicitamente radicata nelle origini della sociologia, questa è stata progressivamente persa man mano che la disciplina accademica è stata formalizzata nel corso del XX secolo. I loro lavori, in particolare, convergono sul fatto che la sociologia sia stata significativamente plasmata durante il suo periodo di formazione attraverso il suo posizionamento in relazione al futuro, che è stato definito come immateriale, imprevedibile e inaccessibile, e, quindi, al di fuori del mandato della disciplina. Lo studio del futuro è spesso stato legato a epistemologie deterministe, positiviste e soluzioniste che limitano ciò che è (e non è) sul tavolo e chi può (e non può) rivendicare il futuro (Pink 2022). Poiché quindi, secondo questi presupposti, i futuri non sono accessibili allo studio empirico, la sociologia ha cercato di dare il suo contributo distintivo attraverso l'indagine del presente.

Nell'editoriale del numero monografico dedicato al futuro della rivista *Sociology*, i curatori Susan Halford e Dale Southerton (2023) esortano a cambiare direzione. Le loro raccomandazioni, sinteticamente, sostengono che:

- *Gli strumenti ci sono.* In primo luogo, la sociologia ha forti tradizioni teoriche, metodologiche ed empiriche di rilevanza e importanza nella comprensione, nell'impegno e nella costruzione del futuro. Come fanno, per esempio, le tradizioni di emancipazione e partecipazione che assumono le relazioni e il posizionamento rispetto al potere e si appoggiano a epistemologie non estrattive.
- *Gli strumenti non si usano.* La seconda tesi è che queste ricche risorse teoriche, metodologiche e sostanziali non sono state, ancora, ampiamente mobilitate per la ricerca sul futuro.
- *Occorre ripartire dal concetto di anticipazione.* Infine, gli studi interdisciplinari sull'anticipazione fanno emergere l'anticipazione come una caratteristica generale in tutte le discipline, dalla biologia alla sociologia (Poli 2017) e funzionale nel creare "capacità di anticipazione" e "alfabetizzazione

del futuro”, soprattutto tra le persone e le comunità più marginalizzate (Miller 2018). Più in generale ancora, il campo dei *Futures Studies* fornisce una categoria-ombrello per lo studio interdisciplinare di futuri e anticipazione con l’impegno di impegnarsi direttamente con pratiche di creazione del futuro.

Appaduraj (2013) distingue tra futuri *probabili* e futuri *possibili* per sottolineare come si può uscire da questa impasse epistemologica, proprio a partire dal concetto di anticipazione. Da una parte i futuri probabili si appoggiano sulla previsione quantitativa, la probabilità, dall’altra i futuri possibili si fondano sull’idea di anticipazione. L’idea di *possibile* non punta alla previsione ma alla capacità di immaginare possibili scenari futuri in cui si delineano futuri preferibili, agendo nel presente in vista di quello scenario che allora diventa un orizzonte di aspettativa. L’etica della possibilità, che è alla base del pensiero anticipatorio, si fonda sull’immaginazione, sulla speranza e sull’aspirazione (Pellegrino 2019).

Un’altra importante suggestione la fornisce il lavoro di Lupton e Watson (2021) che, partendo dai presupposti del materialismo vitale<sup>7</sup>, utilizza interessanti metodologie per lo studio del futuro. L’utilizzo dell’approccio del materialismo vitale per lo studio del futuro è utile in ragione della plasticità e della relazionalità del futuro (e anche del passato e del presente). Generare immaginari è una pratica materiale, poiché l’atto di immaginare attinge alle esperienze incarnate delle persone e agli impegni sensoriali con il mondo. Registrare immaginari è un’altra pratica incarnata che genera una materializzazione: che si tratti di storie scritte, opere d’arte, musica, artefatti di design, trascrizioni di interviste o molti altri potenziali formati. Le due autrici, riprendendo la proposta di sociologia sensoriale di Coleman (2017), sostengono che le tecniche basate sulle arti e sui sensi possono funzionare a rendere il futuro più tangibile perché aiutano le persone a immaginare e a sviluppare la capacità di lavorare sulle anticipazioni. Portare questo approccio nell’analisi degli immaginari futuri riconosce l’interazione tra discorso, affetto e pratica e la loro importanza collettiva nel generare significato e azione nella vita delle persone.

Le epistemologie del sud e femministe da tempo hanno messo radicalmente in discussione quei modi di fare ricerca che ripropongono anche nei processi di conoscenza le dinamiche estrattive del colonialismo (Freire 2021, Borghi 2020). In queste prospettive epistemologiche, il coinvolgimento attivo dei diretti interessati ai temi trattati viene ritenuto fondamentale per tentare un ribilanciamento delle relazioni di potere e per esplorare pratiche maggiormente dialogiche.

Questa svolta partecipativa della ricerca si è sviluppata di pari passo al diffondersi delle metodologie creative, in una sorta di circolo virtuoso. Arte e ricerca, comunità e creatività sono infatti componenti intrecciate di approcci che trasportano da un paradigma di tipo estrattivo – di risorse conoscitive per un sapere chiuso, dogmatico ed elitario – a uno aperto, generativo, meticcio che mette in movimento la dinamica collaborativa dei saperi plurali per dar vita a processi e forme espressive molteplici. Secondo questa prospettiva, dunque, la creatività è uno strumento di

---

<sup>7</sup> Il materialismo vitale è una prospettiva, parte dell’ampia gamma di teorie e concetti descritti come “nuovi materialismi” o “sociomaterialismo”. Ecco come le autrici collocano la loro prospettiva: «Il materialismo vitale a cui attingiamo si basa sulle filosofie pre-illuministiche, indigene e delle Prime Nazioni, insieme alla letteratura sul materialismo femminista» (Lupton, Watson 2022, 755).

decolonizzazione della conoscenza, che genera processi di indagine capaci di rivelare il carattere mutevole e pluridimensionale della vita sociale, attraverso il confronto e la sperimentazione (Giorgi, Pizzolati, Vacchelli 2021).

Tra le metodologie qualitative usate come strumenti di co-produzione della conoscenza, quelle che si basano su pratiche artistiche occupano un posto particolare: non essendo orientate dai meccanismi del linguaggio convenzionale, esse permettono ai soggetti di esplorare diversi canali di espressività, più liberi da schemi canonici e condizionamenti formali.

Per questo abbiamo scelto di utilizzare nel nostro percorso l'approccio del teatro e dell'estetica dell'oppresso e di raccontare infine la ricerca attraverso un video basato sui presupposti della sociologia lirica (Abbot 2007) e quindi sull'idea di utilizzare e costruire strumenti funzionali a sollecitare un'immaginazione sociologica più colorata e vivida.

Il presupposto da cui muove il lavoro del teatro dell'oppresso, e in generale del teatro sociale, è l'attivazione di persone, gruppi e comunità, rispetto alla consapevolezza di sé e dell'agire comune, attraverso un lavoro sul corpo. Le azioni elementari previste da queste tecniche mettono in azione il corpo e liberano le emozioni. In questo modo il corpo passa dalla condizione di corpo agito (dal disagio, dalle inibizioni, dalle oppressioni) a corpo agente, che conosce attraverso i sensi, scopre emozioni e si mette in gioco. Attraverso questo processo si sviluppa una riflessività in azione, che pone i partecipanti in condizione di staccarsi dall'agire routinario e produrre pensieri e parole più funzionali alla coscienza discorsiva individuale e collettiva (Tarsia 2023).

*Foto 1 – Il laboratorio di teatro dell'oppresso, Teatro della Tosse (ottobre 2022)*





finali attraverso esercizi di scrittura<sup>8</sup> e discussioni in gruppo. Questo lavoro, finalizzato ad attivare la capacità di aspirare, è definito da Vincenza Pellegrino come “soglia di risveglio” (2020). Per noi tale pratica è anche passata attraverso un nutrimento della conoscenza, favorito dalla partecipazione al ciclo di incontri sul tema del futuro, che, rendendo più competenti i e le partecipanti, ha ulteriormente agito sulla capacità di meta-riflessione.

*Foto 4 – Il seminario Il futuro alle spalle, intervento di Alessandro Cavalli, Sala Maggior Consiglio – Palazzo Ducale Genova (Novembre 2022)*



*Foto 5 – Il seminario Il futuro alle spalle, intervento di Vincenza Pellegrino, Sala maggior Consiglio – Palazzo Ducale Genova (Novembre 2022)*



Nella parte finale del video questo mutamento di prospettiva è molto evidente, le frasi che pronunciano i partecipanti si aprono alla speranza, all'autodeterminazione, ma anche a una nuova fiducia verso l'azione collettiva; come se la nebulosa discorsiva sul futuro, che infestava con la sua tossicità le prime interviste, ed espressa dai volti tirati che appaiono all'inizio del video, si fosse in parte diradata,

---

<sup>8</sup> I e le partecipanti sono stati invitati a scrivere due cartoline immaginando nel primo caso di rivolgersi al sé stesso del futuro e nel secondo caso immaginando di scrivere dal futuro al sé stesso del presente.

lasciando spazio alla possibilità di intravedere una nuova narrazione, un nuovo sguardo sul futuro, simboleggiato dalla carrellata di sguardi con cui il video si chiude.

*Foto 6 – Il laboratorio di teatro dell’oppresso, saluti finali, Teatro della Tosse (ottobre 2022)*



In conclusione, sulla scia delle riflessioni di Pink (2022) e Halford e Dale Southerton (2023)<sup>9</sup>, vogliamo sostenere che la sociologia deve e può riconoscere esplicitamente la sua capacità di impegnarsi direttamente nella pratica del futuro. Questo ci spinge inevitabilmente oltre la “Sociologia” – come disciplina – per coinvolgere la “sociologia” – intesa come pratica – in complessi e diversi assemblaggi di esperienze per la creazione del futuro. Per fare questo è necessario porsi in dialogo con altre discipline delle scienze sociali, ma anche spingersi nell’esplorazione di nuove tecniche partecipative ed emancipatorie. Occorre cioè aprirsi a sfide costruttive volte a interrompere le narrazioni dominanti e alla costruzione di nuovi modi di pensare e fare il futuro. Riteniamo infatti che senza la sociologia e le sue peculiari risorse teoriche, metodologiche ed empiriche, la ricerca e la pratica del futuro siano intrinsecamente limitate:

«Occorre spingere verso un impegno meno cauto e più fantasioso con i futuri possibili, in cui l’utopia è intesa come una forma creativa di sociologia, basandosi sui punti di forza della disciplina, che includono l’attenzione alle istituzioni, il suo olismo sistemico, la sua attenzione ai soggetti e agli agenti nonché alle strutture e ai processi. Dobbiamo soprattutto intendere l’utopia come un metodo piuttosto che come un obiettivo, e quindi come un processo necessariamente provvisorio, riflessivo e dialogico» (Levitas 2013, 149).

---

<sup>9</sup> Che ne scrivono in due importanti editoriali nei numeri monografici delle riviste *Qualitative Inquiry* (2022, n.7) e *Sociology* (2023, n. 57).

*Riferimenti bibliografici*

- Adam B, Groves C. (2007), *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Vol. 3, Brill, Leiden, Netherlands.
- Appadurai A. (2013), *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso Books, London.
- Bauman Z. (2017), *Retrotopia*, Laterza, Roma.
- Bazzani G. (2023), *Futures in Action: Expectations, Imaginaries and Narratives of the Future*, in “Sociology”, 57(2): 382-397. <https://doi.org/10.1177/00380385221138010>.
- Beck U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Benjamin W. (2014), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Berardi F. (2011), *After the future*, AKPress, Oakland.
- Boni F. (2015), *American Horror Story. Una cartografia postmoderna del gotico americano*, Mimesis, Milano.
- Borghi R. (2020), *Decolonialità e privilegio: Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Mimesis, Milano.
- Bosi A. (2008), *Il sentimento del tempo e del luogo*, Unicopli, Milano.
- Bourdieu P. (1993), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bryant J., Ellard J. (2015), *Hope as a form of agency in the future thinking of disenfranchised young people*, in “Journal of Youth Studies”, 18(4): 485–499.
- Carabelli G., Lyon D. (2016), *Young people’s orientations to the future: Navigating the present and imagining the future*, in “Journal of Youth Studies”, 19(8): 1110-1127.
- Coleman R. (2017), *A sensory sociology of the future: Affect, hope and inventive methodologies*, in “The Sociological Review”, 65(3): 525-543. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12445>.
- De Leonardis O., Deriu M. (a cura di), (2012), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- Fisher M. (2019), *Spettri della mia vita. Scritti su depressione, hauntologia e futuri perduti*, Minimumfax, Roma.
- Freire P. (2021), *Pedagogy of hope: Reliving pedagogy of the oppressed*, Bloomsbury Publishing, London.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, CA: University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Giorgi A., Pizzolati M., Vacchelli E. (2021), *Metodi creativi per la ricerca sociale. Contesto, pratiche e strumenti*, Il Mulino, Bologna.
- Halford S., Southerto D. (2023), *What Future for the Sociology of Futures? Visions, Concepts and Methods*, in “Sociology”, 57(2): 263-278.
- Haraway D. (1995), *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci.
- Leccardi C. (2012), *I giovani di fronte al futuro: tra tempo storico e tempo biografico*, in De Leonardis O., Deriu M. (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare* (31-50), Milano, Egea.

- Levitas R. (2013), *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave Macmillan, London.
- Lupton D. (2003), *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Bologna, Il Mulino.
- Lupton D., Watson A.A. (2021), *Towards more-than-human digital data studies: Developing research-creation methods*, in "Qualitative Research", 21(4): 463-480.
- Lyng S. (2014), *Action and edgework: Risk taking and reflexivity in late modernity*, in "European Journal of Social Theory", 17(4): 443-460. [10.1177/1368431013520392](https://doi.org/10.1177/1368431013520392).
- Mandich G. (2022), *Il futuro come utopia*, in "Cambio", 12(24): 15-25. DOI: 10.36253/cambio-13810.
- Massari M., Pellegrino V. (2021a) (a cura di), *Ricerca sociale ed emancipazione. Campi, posizionamenti e pratiche*, Genova University Press (GUP), Genova.
- Massari M., Pellegrino V. (2021b), *Scienze sociali ed emancipazione: Tra teorie e istituzioni del sapere*, Genova University Press (GUP), Genova.
- Michael M. (2017), *Enacting Big Futures, Little Futures: Toward an ecology of futures*, in "The Sociological Review", 65(3): 509-524. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12444>.
- Miller R. (2018), *Transforming the Future: Anticipation in the 21st Century*, London, Routledge.
- Mische A. (2009), *Projects and possibilities: Researching futures in action*, in "Sociological Forum", 24(3): 694-704.
- Nowotny H. (1987), *Dal futuro al presente esteso: il tempo nei sistemi sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- Pellegrino V. (2019), *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Ombre Corte, Verona.
- Pellegrino V. (2020), *Futuri testardi. La ricerca sociale per l'elaborazione del "dopo-sviluppo"*, Ombre Corte, Verona.
- Pink S. (2022), *Methods for researching automated futures*, in "Qualitative Inquiry", 28(7): 747-753.
- Poli R. (2017), *Introduction to Anticipation Studies*, Springer, New York.
- Sand M. (2019), *On "not having a future"*, in "Futures", 107: 98-106. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2019.01.002>.
- Tarsia T. (2023), *Praticare la ricerca collaborativa. La produzione di conoscenza nel lavoro sociale*, Carocci, Roma.
- Tutton R. (2023), *The Sociology of Futurelessness*, in "Sociology", 57(2), 438-453. <https://doi.org/10.1177/00380385221122420>.
- Urry J. (2016), *What Is the Future?* Polity, Cambridge.



Non madri per scelta.  
Il progetto Lunàdigas tra etnografia visiva e archivio aperto  
Marina Brancato

*The paper intends to reflect on the roles, which the media can take on along a path of anthropological research starting from a visual project with students from visual anthropology and ethnography courses at the Academy of Fine Arts in Naples. Through the analysis of films and documentaries made by women with women, the importance of feminist themes in "revealing" another point of view on the world and on different socio-cultural relations was reasoned during the teaching. Among these: "Lunàdigas - ovvero delle donne senza figli" (Lunàdigas - or women without children) by Nicoletta Nesler and Marilisa Piga, a documentary that extends through an 'open' archive project, a reservoir of memory of the future that collects and embraces the testimonies of women who have not had children and/or who do not want any by choice. Unhinging the commonplaces that are constructed around women's bodies, Nesler and Piga's work appears necessary for the resemantization of both the individual and collective imaginary on maternity issues.*

*L'im/previdibilità del non materno: una cornice teorica.*

Se assumiamo che l'incorporazione sia una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell'esperienza, dobbiamo allora riconoscere che gli studi inclusi sotto la rubrica "incorporazione" non riguardano il corpo in sé. Essi riguardano invece la cultura e l'esperienza, nella misura in cui queste possono essere comprese dal punto di vista dell'essere nel mondo corporeo. Ciò comprende anche la nostra visione del mondo (Marazzi 2002): il nostro sguardo sulla realtà che ci circonda. L'antropologia degli anni Novanta vede il definitivo riconoscimento delle molteplicità, ambiguità e contraddittorietà della definizione di genere, delineando un quadro in cui il genere emerge come mappa semiotica e luogo della performatività, dove performatività coincide con la possibilità di eccedere la norma, di resistervi, di trasformarla. L'antropologia dei media che si focalizza sul genere è da sempre sensibile alla riflessione femminista. Essa prova a ragionare sulle ambiguità e sulle contraddizioni relative alla eccessiva sessualizzazione del corpo femminile (ma non solo) e cerca di svelare le relazioni di potere tra i sessi. Come sostiene Judith Revel (2006), le donne esistono, certo, ma "le donne" è anche il nome di una popolazione omogenea inventata da una tecnologia di potere di tipo normativo in virtù di una pseudo identità naturale.

Le rappresentazioni medialità di genere, razza e classe svolgono attualmente un ruolo sempre più importante nel modo in cui queste categorie sono comprese nella sfera sia pubblica che privata. I media spesso intervengono nei processi di comunicazione individuale e istituzionale, forniscono cornici di senso per la produzione e il consumo delle rappresentazioni di queste categorie. Nello specifico, in Italia i pregiudizi di genere e di razza sono fortemente radicati a livello sociale e culturale, e diffusi in maniera sistematica nei media, sia attraverso i palinsesti televisivi sia nei

programmi di informazione, nonché attraverso le pubblicità, il cinema e ormai attraverso il web (social network, soprattutto). Il presente articolo si propone di indagare tali pratiche di rappresentazione attraverso un quadro teorico ancora poco esplorato: l'antropologia dei media e l'etnografia visiva con una postura specificamente femminista.

Nella nostra società contemporanea vi è la necessità di indagare i media nella loro produzione, rappresentazione e consumo considerandoli non solo come riflessi o realtà socio-politiche pre-esistenti, ma anche come elementi costitutivi della cultura di massa nella produzione di significati di sé e dell'Altro. I dibattiti sul ruolo dei media nella rappresentazione culturale e politica su questioni legate al genere, come ad esempio la non maternità, sono molto diffusi nelle società contemporanee, in cui le lotte politiche per la visibilità, i diritti e il riconoscimento delle donne hanno una lunga storia e una rilevanza piuttosto attuale. Tuttavia, in Italia faticano ancora ad avere un riconoscimento.

Già i *cultural e postcolonial studies* hanno evidenziato il ruolo e il potere che i media hanno nell'influenzare l'opinione pubblica su questioni di cultura, "razza", genere e cittadinanza (Hall 1997). Altre volte, però, i media non sono messi in discussione oppure semplicemente scompaiono dai dibattiti pubblici su partecipazione, inclusione e cittadinanza. Tuttavia il loro potere si fonda sulla loro ordinarietà, poiché onnipresenti nella vita sociale, politica e culturale di tutti i giorni, diventando quasi invisibili come agenti culturali e politici. I media dunque contribuiscono a naturalizzare pregiudizi e stereotipi di razza e di genere diffusi nel tessuto sociale, ma prodotti e riprodotti dai loro discorsi. La nostra crescente dipendenza dalla conoscenza del mondo e dell'altro attraverso le rappresentazioni mediatiche riproduce e ribadisce il potere simbolico dei media. Pertanto, i media devono essere intesi non solo come riflessi della realtà, ma anche nel loro ruolo di ri-costruzione della realtà (Couldry 2000). I media rappresentano però un terreno scivoloso, pur al centro di studi recenti e innovativi rimangono un oggetto d'indagine complesso ed elusivo. Complesso perché si presentano sotto diverse facce: come dispositivo tecnologico di controllo, come produttori d'informazione e di spettacolo, come una realtà economico – industriale, come strumento di influenza e di potere, come archivio di forme culturali, ovvero come una presenza che incide sui ritmi della nostra quotidianità in tutte le sue sfumature. Ed elusivi perché sfuggono, debordano da qualsiasi datità, tanto da rendere impossibile una loro istantanea definizione. Questo perché non esiste una tipologia univoca di media, bensì tante modalità che si rincorrono, si sovrappongono e si sostituiscono a seconda dei luoghi e dei tempi. In un certo senso, possiamo affermare che i media sono un campo virtuale molto adatto alla sperimentazione. Sperimentale riguarda qualcosa creato grazie all'esperienza e che si fonda e che procede grazie ad un esperimento. Nella sua accezione più ampia, quindi, la sperimentazione riguarda la ricerca. Nello specifico dei linguaggi audiovisivi, la sperimentazione si riferisce a quelle opere di ricerca che vengono concepite quasi sempre da un'insoddisfazione nei confronti della rappresentazione offerta dai media mainstream, dal desiderio di sperimentare un procedimento e di applicarlo ad una specifica questione come, ad esempio, la messa in discussione degli immaginari sessisti. Non a caso, negli ultimi venti - trent'anni la riflessione sui *gender studies* riguarda sia l'analisi delle differenze di genere sia quelle relative ad

altri tipi di differenze, fra cui quelle generazionali, di razza, di classe ecc. Sono state le studiose afroamericane – da *bell hooks* in poi – a farci ragionare sulla molteplicità delle donne invitandoci ad abbandonare le concezioni di univocità delle cosiddette “minoranze”. Tra gli obiettivi più urgenti negli studi socio-antropologici sul genere persiste quello di scardinare gli stereotipi patriarcali e gerarchizzanti sulle donne. A un rapido e generico sguardo, nel corso della storia dell’umanità, le donne sono state raccontate attraverso il filtro della maternità e della femminilità. Rarissimi sono gli studi che capovolgono questi dispositivi culturali e che si rivolgono ad altre possibilità. Come ha sottolineato l’antropologa Alessandra Gribaldo:

«[...] Molte ricerche hanno dimostrato l’impossibilità di separare il desiderio di figli dalla costruzione dell’identità di genere femminile e dalle contraddizioni che la costituiscono. “Ibridoculturale”: così è stata chiamata l’identità femminile italiana da due studiose economiste per il fatto di essere costituita da elementi difficilmente conciliabili nel contesto socio-economico italiano, la componente materna e quella lavorativa» (Gribaldo 2010, 90).

*1. Lunàdigas, ovvero delle donne senza figli. Un film e una comunità per scardinare gli stereotipi.*

Tra i progetti documentaristici che si situano in questo solco di “problematizzazione dell’ovvio femminile”, e che allo sguardo antropologico appare illuminante, si colloca “Lunàdigas – ovvero delle donne senza figli” di Nicoletta Nesler e Marilisa Piga. “Cattive, egoiste, imperfette, sbagliate, rami secchi, strane, diverse”: sono solo alcuni degli aggettivi con cui si designano le donne che scelgono di non essere madri (per scelta o per destino). In inglese, *childfree o childless*. Nella lingua italiana manca un sostantivo specifico, ma gli aggettivi giudicanti abbondano e, quindi, si viene definite solo con la preposizione impropria del senza. Attraversando prima la forma del webdoc (2015) e poi del documentario (2016), Lunàdigas – che in sardo indica quelle pecore che non si riproducono – oggi, è un progetto d’archivio vivo, un serbatoio mnemonico che raccoglie le testimonianze di donne (famoso e non) senza figli. In queste brevi righe tenteremo di raccontare questo progetto attraverso il filtro dell’antropologia visiva femminista: un campo disciplinare ancora poco esplorato in Italia che ha, tra i tanti obiettivi, l’analisi (visuale/visiva) della costruzione sociale dei generi e dei rapporti tra di essi in diversi campi dell’agire umano. L’antropologia che si occupa di genere sostiene che la società va compresa attraverso il genere e le relazioni sessuali (Ribeiro Corossacz, Gribaldo 2010). Le riflessioni socio-antropologiche hanno evidenziato come dietro le nozioni di razza, sesso e classe siano all’opera identici dispositivi di naturalizzazione, destorificazione e rimozione strettamente legati ai rapporti di potere e come dietro ogni processo di differenziazione si celi un’operazione di gerarchizzazione. È nella relazione tra antropologia di genere e il suo oggetto di studi che è in gioco la rimessa in discussione del modo di pensare la relazione sé/altro, la nozione di differenza nel femminismo e nella disciplina antropologica. Riflettere antropologicamente su un lavoro come Lunàdigas e il suo archivio vivo significa mettere in discussione quegli immaginari individuali e collettivi che intendono rappresentare la donna in maniera univoca e non eterogenea:

«Se infatti la maternità, vissuta o immaginata, rappresenta un punto cruciale attraverso cui la dimensione sociale si intreccia con quella fantasmatica, essa però non è l'origine, lo specifico, o la condizione della sessualità femminile» (De Lauretis 1996, 181).

L'archivio vivo Lunàdigas<sup>1</sup> costituisce una raccolta multimediale di voci, volti e vite, rappresenta la naturale evoluzione del webdoc e del film. Le due registe intendono rappresentare:

«Donne che si raccontano all'interno di ambienti domestici, i quali spesso manifestano per la loro conformazione e i loro arredi la condizione della non maternità. Possono nascere speciali curiosità: in cosa si differenziano i cassetti e le borsette delle donne senza figli dai cassetti e dalle borsette delle donne che hanno avuto a che fare con propri figli?! Altre volte, le donne parlano e si muovono anche in gruppo, per esempio in un tiepido pomeriggio d'estate e si raccontano passandosi il testimone nella corte di un casale fiorentino. In casi come questi, le protagoniste vengono riprese con camera a spalla, in modo tale da restituire agilmente la vivacità delle testimonianze, spesso incrociate e scoppiettanti» (Nesler, Piga 2015).

Lo scopo delle due autrici è pubblicare tutte le testimonianze integrali raccolte e clip inedite per creare uno spazio di condivisione e ricerca che continui a crescere. Sul sito, ad oggi, sono presenti video testimonianze: in questo modo, dal privato di ciascuna delle intervistate il progetto diventa corale e transculturale. La scelta di utilizzare uno strumento a carattere biografico si iscrive in una tradizione etnografica femminista (Moore 1998). Lunàdigas rappresenta più di un archivio: è un laboratorio aperto, in divenire. Un laboratorio dedicato a tutte quelle donne che cercano di dare un senso alle contraddizioni in cui vivono quotidianamente.

Il paesaggio interiore di queste donne emerge dal loro modo di raccontarsi. Il loro paesaggio fisico è messo in scena con luci usate di taglio per ottenere effetti di contrappunto e contrasto. È, per esempio, la luce dei giorni di maestrale a Cagliari. È la luce delle ore mattutine e pomeridiane che poi non arrivano al tramonto. Questo è un tentativo di rappresentare il dentro e il fuori di ognuna, l'interno e l'esterno.

«È il lato metaforico di un argomento pieno di chiaroscuri che noi scegliamo, per contrasto, di tratteggiare con luci forti e nette, naturali o artificiali che siano. Abbiamo scelto di allestire troupe leggerissime e composte da donne, per favorire l'intimità del rapporto tra noi autrici e le protagoniste» (Nesler, Piga 2015).

La sperimentazione del progetto Lunàdigas si colloca anche al di fuori della rappresentazione visuale d'archivio e filmica: la sua eco nei social network allunga il confronto e lo scambio. Da un punto di vista antropologico, il progetto nella sua totalità appare avere più scopi: tra i tanti, quello di capire come stanno veramente le cose man mano che si va avanti, ma anche quello di aiutare chi accede all'archivio ad avere fiducia in quella scelta indipendentemente da ciò che impone lo spirito socio-culturale del nostro tempo. È un lavoro che possiamo definire politico, recuperandone il significato autentico. Lasciare che emergano molteplicità di narrazioni sulle donne significa permettersi di immaginare forme di auto-rappresentazione femminile in cui le differenze tra donne (e tra generazioni di donne)

---

<sup>1</sup> Per consultare l'archivio vivo del progetto Lunàdigas: <https://www.lunadigas.com/archivio-vivo/> [accessed 31.09.2023].

non vengano né represses né occultate, ma possano emergere al contrario nei termini di una possibilità, di un agire o di una rottura che porta con sé desideri e processi di soggettivazione (Gribaldo, Zapperi 2011).

*2. Il progetto Lunàdigas tra etnografia visiva e archivio come memoria del futuro.*

«Consideriamo incompleta una storia che si è costituita sulle tracce non deperibili», così scrivevano Carla Lonzi, Carla Accardi ed Elvira Banotti nel 1970 sul manifesto della rivista “Rivolta femminile”. La storia costruita sulla base di tracce non deperibili è la storia scritta dai vincitori, che esclude “i vinti” dal suo orizzonte. Quella che affonda le sue radici nell’archivio della cultura patriarcale, intesa, per citare Michel Foucault (1969), «come la legge che stabilisce ciò che può essere detto, regolando la rappresentazione del passato attraverso la selezione e l’organizzazione degli eventi» (Zapperi 2015, 73). Carla Lonzi insisteva sul riconoscimento di sé come soggetto che si iscrive nel presente. Questo soggetto non coincide con un’identità – la “donna” o il “femminile” – ma si definisce nei termini di una potenzialità, di una trasformazione capace di coinvolgere ogni donna all’interno di una dinamica collettiva. Quasi un’eco lega queste riflessioni a quelle pensate lateralmente durante i corsi di antropologia visuale ed etnografia visiva tenuti da chi scrive presso l’Accademia di belle arti di Napoli. Lateralmente perché provengono da chi, per professione, ha scelto di praticare l’antropologia visuale incrociando altri sentieri disciplinari. L’archivio vivo Lunàdigas è apparso, dunque, come uno spazio di confronto e di raccolta di biografie e autobiografie di donne raccolte da donne. Per questo motivo, vorrei utilizzare l’idea dello spazio così come descritto dallo scrittore Georges Perec (1989), ossia come un’entità continuamente soggetta a trasformazioni e negoziazioni in cui gli individui percepiscono sé stessi in una prospettiva che potremmo definire sia relazionale sia storica. Come scriveva il filosofo e sociologo Maurice Halbwachs (1925), «noi non siamo mai soli» neanche quando ricordiamo o raccontiamo di noi. Raccontandoci non possiamo fare a meno di collocarci in relazione dal punto di vista di un ascoltatore implicito, rispetto ai cui interessi e alle cui norme organizziamo il nostro discorso. Il senso della pratica autobiografica è una forma di esperienza: la forma di esperienza per eccellenza, una ricerca del soggetto che sappiamo di essere ma che non sappiamo chi sia. Un desiderio imprevedibile che va in cerca, sollecita la soggettività e attende che emerga. Ma ogni autobiografia è un conoscere di nuovo e di più, per il fatto stesso di essere un racconto, di disporre ricordi e pensieri secondo una trama, una traccia, un posizionamento.

Analogamente a quanto avviene per i documenti scritti, vari tipi di documenti sono stati archiviati con l’esplicito obiettivo di costituire una memoria visiva della storia sociale e culturale. Gli “archivi familiari” fotografici costituiscono la forma più semplice e popolare di raccolta di documentazione visiva. Oggi l’utilizzo delle interviste audiovisive, soprattutto nella tradizione della storia orale, sta diventando sempre più preponderante. Generazione dopo generazione queste testimonianze conservano nel tempo la storia familiare e forniscono agli etnografi una molteplicità di informazioni sulla rappresentazione degli individui e delle loro relazioni sociali.

Riflettere antropologicamente su un lavoro come *Lunàdigas* e il suo archivio vivo significa mettere in discussione quegli immaginari individuali e collettivi che intendono rappresentare la donna in maniera univoca e non eterogenea. Per tale motivo, chi scrive prova da anni a proporre nell'ambito della didattica tematiche legate all'antropologia visiva femminista, un campo disciplinare ancora poco esplorato in Italia, cercando di problematizzare questioni legate alla cosiddetta intersezionalità. Durante le lezioni, gli studenti analizzano e discutono le rappresentazioni medialità a scelta (pubblicità, documentari, reportage fotografici, film, ecc..) ed è emerso quanto tali questioni siano gerarchizzanti e quotidianamente presenti nel discorso mediatico. Ed è lì, nei media, che le rappresentazioni vanno studiate per comprendere le modalità della loro produzione, rappresentazione e consumo, considerandole non solo come riflessi o realtà socio-politiche preesistenti, ma soprattutto come elementi costitutivi della cultura nella produzione di significati di "sé e dell'Altro". Uno degli spunti più importanti che lancia l'Archivio vivo Lunàdigas è la necessità di ragionamento e discussione sul "metodo" sollecitando incontri disciplinari<sup>2</sup>. Fare ricerca con le persone invece che sulle persone: l'importanza di intendere la ricerca come un processo, un incontro per restare aperti all'inatteso e imparare anche dai silenzi, dai dubbi come dalle crisi.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Althusser L. (2011), *Sur la reproduction*, Puf, Paris.
- Bourdieu P. (1997), *Sulla Televisione*, Feltrinelli, Milano.
- Brancato M. (2020), *Risemantizzare lo sguardo. Appunti per un'antropologia visiva femminista: l'archivio vivo Lunàdigas*, categoria "Smarginature, Sperimentali. Cinema videoarte e nuovi media" in "Arabeschi. Rivista internazionale di letteratura e visualità", 16, disponibile online all'indirizzo <http://www.arabeschi.it/51-risemantizzare-lo-sguardo-appunti-per-unantropologia-visiva-femminista-larchivio-vivo-lun-digas/> consultato il 08/08/2023.
- Couldry N. (2000), *The Place of Media Power: Pilgrims and Witnesses of the Media Age*, Routledge, London.
- De Lauretis T. (1996), *Sui generi. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1969), *L'archeologia del sapere*, traduzione di Giovanni Bogliolo, Rizzoli, Milano
- Gribaldo A. (2010), *Scelte moderne, identità ambivalenti. Genere, classe e fecondità nell'Italia urbana*, in Ribeiro Corossacz V., Gribaldo A. (a cura di), *La produzione del genere. Ricerche etno-grafiche sul femminile e sul maschile*, Ombre corte, Verona: 7-27.

---

<sup>2</sup> Dal confronto in aula e dalla pubblicazione di un breve articolo sulla rivista Arabeschi (Brancato 2020), che è stato ripreso in questo articolo, è stato anche pubblicato un saggio visuale frutto di questa messa a lavoro degli archivi con la collaborazione di Alessia Ruggiero e Ladifatou Traore, studentesse del corso di Antropologia visuale presso l'Accademia di belle arti di Napoli. È possibile vedere il video al seguente indirizzo: <https://fascinaforum.org/2020/12/18/risemantizzare-lo-sguardo-appunti-per-unantropologia-visiva-femminista-larchivio-vivo-lunadigas/>

- Gribaldo A., Zapperi G. (a cura di) (2011), *Lo schermo del potere. Femminismo e regime di visibilità*, Ombre Corte, Verona.
- Halbwachs M. (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris.
- Hall S. (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publication Ltd, London.
- Harvey A. (2023), *Studi femministi sui media. Il campo e le pratiche*, Meltemi, Milano.
- Ireland M. S. (1993), *Reconceiving women: Separating motherhood from female identity*, Guilford Press, New York.
- Marazzi A. (2002), *Antropologia della visione*, Carocci, Roma.
- Mohanty C.T. (2004), *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, practicing Solidarity*, Duke University Press, London.
- Moore H. L. (1988), *Feminism and Anthropology*, University of Minnesota Press.
- Moore S. (2000), *Media and Everyday Life in Modern Society*, University Press, Edinburgh.
- Pavanello M. (2009), *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.
- Pennacini C. (2018), *Filmare le culture*, Carocci, Roma.
- Perec G. (1989), *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Revel J. (2006), *Subjectivité post-moderne*, conferenza pronunciata il 10 aprile alla Brock University (Usa), disponibile all'indirizzo [http://univ-paris1.academia.edu/JudithRevel/Papers/1256938/Subjectivite\\_post-moderne](http://univ-paris1.academia.edu/JudithRevel/Papers/1256938/Subjectivite_post-moderne), consultato il 11/08/2023
- Zapperi G. (2015), *Il tempo del femminismo Soggettività e storia in Carla Lonzi*, in "Studi culturali, Rivista quadrimestrale", 1: 63-82.



Recensione a: Bateson G., Mead M. (1942), *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York.

Maria Alessandra Molè

«La forma di presentazione usata in questa monografia è un’innovazione sperimentale» (Bateson, Mead 1942, XI). Inizia così la sorprendente opera di Gregory Bateson e Margaret Mead, due studiosi che sono stati in grado di catturare, mostrare e trasmettere al lettore, l’ethos della cultura balinese. Ma perché si parla di innovazione sperimentale? Sicuramente perché il mezzo fotografico è al centro della scena e costituisce una nuova modalità di raccolta dei dati. Si tratta, infatti, di un’opera densa che ritrae, in maniera molto dettagliata, le pratiche sociali e le *performance* corporee degli abitanti di Bali.

Dopo l’introduzione, segue un capitolo sul carattere della popolazione dove Margaret Mead tenta di fornire una descrizione della personalità dei balinesi descrivendo l’orientamento spaziale dei villaggi, i tempi, l’atteggiamento, le posture, i movimenti del corpo, le relazioni tra bambini e genitori, le relazioni tra fratelli. Tuttavia, le informazioni fornite nel capitolo non sembrano perfettamente integrate tra loro, la grande quantità di osservazioni non sembrano essere collegate in un insieme significativo e l’ultima sezione di questo capitolo, “Conclusioni” – lunga meno di una pagina – non rende giustizia all’affascinante materiale presentato. Si entra nel vivo dell’opera solo successivamente, quando Bateson racconta il metodo adottato sul campo:

«Noi abbiamo cercato di usare immagini fisse e in movimento per realizzare una fedele documentazione del comportamento della gente di Bali, operazione del tutto diversa da quella di confezionare un documentario con film o fotografie. Ci siamo sforzati di fotografare tutto quello che succedeva normalmente e in modo spontaneo, piuttosto di definire preventivamente dei modelli per poi indurre la gente di Bali a comportarsi di conseguenza. Abbiamo considerato la fotocamera come un mezzo di documentazione e non come un espediente per dimostrare le nostre tesi» (Bateson, Mead 1942, 49).

Le immagini, con la loro forza attiva, rendono concreta l’attività scientifica del ricercatore fatta di osservazione e lavorazione delle stesse. L’obiettivo della coppia, infatti, era quello di analizzare il comportamento culturalmente standardizzato dei balinesi cercando di “catturare” ciò che accade abitualmente, spontaneamente, nel loro mondo, senza proiettare norme di comportamento precostituite sulle scene osservate. I due coniugi lavoravano a stretto contatto dividendosi i compiti in maniera molto precisa: Mead intervistava, parlava con la gente del luogo e prendeva appunti sul suo taccuino, mentre Bateson scattava fotografie con la sua Leica e filmava le pratiche sociali di Bali. Scattò 25.000 foto e produsse 7.000 metri di pellicola da 16 millimetri. È proprio attraverso la fotografia e le videoregistrazioni che i due antropologi hanno potuto analizzare una grande quantità di dettagli sulle modalità di comunicazione degli abitanti di Bali. Di queste 25.000 fotografie solo 759 compariranno nella monografia, suddivise in 10 capitoli, per un totale di 100 tavole. Le fotografie espongono ciò che

si verifica naturalmente nella cultura oggetto di studio: una lezione di danza, l'organizzazione del villaggio, del cerimoniale calendariale e dei riti di passaggio, della *trance*, della pittura, dell'intaglio, delle marionette del gioco delle ombre, del comportamento dei bambini. Si tratta di una cultura complessa in cui ogni villaggio presenta delle caratteristiche uniche e si differenzia dagli altri per aspetti evidenti, quelli che i balinesi riassumono con i termini *desa*, *kala*, *patra* (lett. "villaggio/luogo, tempo, costumi").

Ogni fotografia è accompagnata dalle note di campo della Mead che contribuiscono a spiegare o, semplicemente, a descrivere ciò che l'immagine rappresenta. Questo connubio tra testo e immagine costituisce, secondo quanto affermato da Karl Heider, «una combinazione di testo ed immagini fotografiche che da allora è stato raramente tentato e mai eguagliato» (Heider 1976, 28). Come sostengono gli autori in modo eloquente e persuasivo, le immagini raggruppate nelle tavole mostrano le differenti sfaccettature di un tema e hanno la straordinaria capacità di "raccontare", in maniera testuale e visiva, l'ethos di Bali; in questo modo, riescono a far vivere al lettore un'esperienza di formazione, di coinvolgimento diretto della cultura oggetto dello studio. La disposizione sequenziale delle immagini crea una narrazione cronologica delle diverse scene che permette di creare dei legami tematici con fotografie di altre tavole, per suggerire collegamenti tra le differenti angolature delle pratiche sociali immortalate, delle posizioni dei corpi, delle espressioni facciali, dei gesti, degli strumenti utilizzati dai nativi, ma possono essere accostate tra loro anche sulla base di somiglianze simboliche tra le diverse parti del corpo. Può considerarsi «un metodo comparativo ma non statistico, a rete anziché lineare» (Bateson 1997 [1991], 151).

Le immagini "comunicano" un certo contenuto, una storia che il lettore, in relazione alla propria sensibilità, può interpretare in maniera personale secondo un numero infinito di orizzonti descrittivi<sup>1</sup>. Se osservate nel loro insieme, le fotografie possono aiutare a individuare caratteristiche ricorrenti, micro-modelli comportamentali o pratiche corporee documentate in maniera molto dettagliata. Ne è un esempio la descrizione riportata da Bateson della tavola 23, dove lo studioso si rende conto che le dita della mano sinistra dei balinesi appaiono molto più separate rispetto a quelle della mano destra e che la funzione sensoriale dei polpastrelli sembra essere più accentuata nella mano sinistra: «la mano sinistra è usata per le cose impure - genitali, feci, ecc. - mentre la mano destra dovrebbe essere usata per mangiare e per dare o ricevere doni» (Bateson, Mead 1942,100). Oppure la tavola 15 dove viene raffigurata una lezione di danza durante la quale un bambino impara a raggiungere la perfezione del movimento. In questa serie di fotografie viene raffigurato Mario de Tabanan, il principale esponente della danza *kebyar*<sup>2</sup> molto popolare a Bali in quegli anni, che insegna al bambino in che modo muovere la testa, le mani e il busto. In questo modo, l'allievo diventa consapevole dei movimenti di ciascuna parte del corpo.

In conclusione, l'opera è una documentazione straordinaria dei diversi sistemi viventi che danno vita al carattere balinese composto da persone, pratiche sociali, famiglie,

---

<sup>1</sup> La fotografia scandisce i tempi di immersione da parte dell'utente nei rituali e simboli osservati, a differenza del film, dove, invece, i tempi sono scanditi dal regista del documento.

<sup>2</sup> "Kebyar" in balinese significa "lampo, esplosione" e descrive i cambiamenti dinamici e improvvisi del volume e del tempo della musica. Il nome kebyar duduk deriva dal modo in cui la danza viene eseguita: i movimenti dei ballerini sono quasi tutti compiuti in posizione seduta (duduk).

corpi, intessuti tutti in una cultura interconnessa, contenitrice di un sapere pratico incorporato, che tenta di fissare l'ethos di un popolo sperimentando significative innovazioni.

«...questo non è un libro sui costumi balinesi, ma sui balinesi, sul modo in cui essi, in quanto persone vive, che si muovono, restano fermi, mangiano, dormono, ballano, vanno in trance, incarnano quell'astrazione che chiamiamo "cultura"» (Bateson, Mead 1942, XII).

*Riferimenti Bibliografici*

Bateson G. (1997), *Una sacra unità. Nuovi passi verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.

Bateson G., Mead M. (1942), *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York.

Heider K. (1976), *Ethnographic Film*, University of Texas Press, Austin & London.



Recensione a: Stefano Brilli (2023), *YouTube Freak Show. Fama e derisione alle soglie dell'influencer culture*, Franco Angeli, Milano

Manolo Farci

Ci sono libri che sfoggiano con fierezza un'elegante inattualità. Si impegnano a esplorare le intricate tematiche che circondano i media digitali senza cedere al *nuovismo* che ancora circonda purtroppo molti studi su Internet. Provano a comprendere l'evoluzione contemporanea dei fenomeni della Rete, senza sentirsi in obbligo di omaggiare i  *cliché* del momento, sfruttando parole d'ordine quali *fake news*, *hate speech* e disinformazione. Troppo spesso, difatti, l'uso e abuso di questi termina ci trascina nell'equivoco di scambiare la riflessione critica con l'urgenza di rispondere prontamente alle emergenze, lasciandoci con l'impressione che non ci sia tempo per pensare, non vi sia spazio per uno sguardo capace di guardare in maniera riflessiva a quello che è stato. A quest'equivoco tenta di rispondere il libro di Stefano Brilli *YouTube Freak Show. Fama e derisione alle soglie dell'influencer culture* (Franco Angeli 2023). Come la saggia civetta di Minerva, evocata da Hegel, che prende il volo al calar della notte, dal momento che la comprensione profonda della realtà si realizza solo a posteriori, così il lavoro di Brilli si distingue per lo sforzo di approfondire un momento cruciale nello sviluppo della Rete, proprio quando esso sembra volgere al termine. Questo momento è il decennio d'oro 2006-2015, periodo fondamentale nella storia della Rete, in quanto anticipa l'ascesa dei social media e getta le fondamenta per le attuali industrie dei *creator* e degli *influencer*. In questa fase mostrarsi in pubblico sembra essere guidato ancora da una genuinità spontanea, non ancora del tutto addomesticata dalle fredde metriche delle piattaforme. È qui che nasce il fenomeno delle star del ridicolo, persone ordinarie che decidono di sfruttare l'opportunità offerta da spazi come YouTube per condividere i propri video amatoriali e che diventano improvvisamente famose perché si trovano, spesso loro malgrado, al centro di rituali di irrisione collettiva. Brilli si concentra, in particolare, sul caso di YouTube Italia, passando in rassegna personaggi diventati patrimonio collettivo dei più assidui e affezionati frequentatori del web: da Laura Scimone a Gemmadelsud, da Matteo Montesi a Giuseppe Simone, fino ad Andrea Dipré, sorta di improbabile impresario dinamitardo del trash 2.0. *Lolrap*, *bimbiminkia*, *epic fail*, *YouTube poop*: ad accomunare queste escrescenze impazzite del cattivo gusto digitale c'è quel principio di fallimento emulativo che secondo il mai troppo compianto Tommaso LaBranca è alla base del concetto di *trash*. Quella di Brilli, tuttavia, non è semplicemente una spettrografia divertita dei fenomeni da baraccone all'epoca della loro riproducibilità digitale. Non si tratta di perimetrare lo spazio del triviale negli ambienti digitali, affrontandolo come un mero fenomeno di costume. Studiare le star del ridicolo su YouTube Italia, per l'autore, è una faccenda *seria* perché significa sollevare questioni fondamentali che toccano il nostro essere pubblici connessi nei media digitali.

La messa in ridicolo dell'altro è parte integrante del comportamento sociale degli esseri umani e ha sempre assolto a numerose funzioni sociali. La figura del buffone – *outsider* per eccellenza – è servita storicamente a rinsaldare norme, valori etici ed estetici, senso di appartenenza di gruppo. La sospensione del rispetto che ha tradizionalmente accompagnato alcune manifestazioni rituali, come il ridere del giullare di corte o insultare lo scemo del villaggio, è stata sovente interpretata in ottica terapeutica, come un modo di incanalare le pulsioni negative concentrate nella società. Allo stesso modo, l'esibizione del *freak show* ha permesso di rendere riconoscibile e circoscrivibile la devianza, arrivando a confermare per opposizione un tipo specifico di normalità. Sebbene oggi scomparsi, questi riti e spettacoli sembrano sopravvivere nei media di massa, dove all'acquisizione della fama viene spesso fatta corrispondere una parziale perdita del diritto al rispetto. Come a dire: chi fa l'ingresso nello spazio dei media, chi assurge al ruolo di celebrità, deve sapere che ci sarà un prezzo da pagare, e che tale prezzo può comportare la perdita della propria dignità, soprattutto laddove non è sempre chiaro il merito che ha permesso a quell'individuo di diventare famoso. Si pensi ai rituali di irrisione che coinvolgono spesso i partecipanti dei programmi di *reality TV*, *talent show*, *docusoap*. Non è raro che chi vi prende parte sia raffigurato come una persona manchevole di talento o degli attributi estetici e morali che giustificano la sua fama e dunque sottoposto ad un giusto processo di ludibrio collettivo.

La fama ridicolizzante non nasce quindi con Internet. È tuttavia vero, come ben argomenta il libro, che le dinamiche di visibilità connessa dei media digitali complicano il rapporto tra celebrità e derisione. Anzitutto, negli ambienti online, la creazione del personaggio ridicolo è un processo solo in parte imputabile alla performance iniziale del deriso. È vero che ciò che determina la persona ridicola è una rigidità del comportamento impermeabile alla consapevolezza del suo carattere ridicolo – *ci è o ci fa?* è la domanda che viene sempre in mente quando si osservano questi campioni del brutto online. Tuttavia, nei media digitali, tale rigidità passa dall'essere una caratteristica del ridicoleggiato a un effetto della condivisione dei pubblici connessi. Sono questi pubblici a leggere i caratteri del soggetto che essi stessi hanno messo in risalto come indizi dell'accettazione del *frame* del ridicolo. Come dire: il trash è negli occhi di chi guarda e dunque potenzialmente chiunque può subire un processo di *enfreakment*, ossia diventare un prodotto di diletto grottesco a prescindere dalla sua volontà. Con la conseguenza che il *presunto* buffone viene via via ridotto a persona-contenuto, ad artefatto funzionale – diventa semplicemente un bene simbolico usato al fine di costruire lo spettacolo dell'intrattenimento. Si tratta di un meccanismo che pervade gli attuali ambienti digitali e che può avere risvolti a suo modo drammatici. Si pensi al famoso caso di Tiziana Cantone, la ragazza suicida diventata tristemente nota nel 2016 a seguito della diffusione virale di un video intimo in cui era coinvolta. Quel filmato aveva generato una tale produzione di contenuti parodici virali, la sua immagine trattata alla stregua di qualsiasi meme divertente che circola in Rete, che Tiziana era diventata un *freak* suo malgrado, un idolo buffonesco che poteva essere schernito, perché la derisione è “diretta al personaggio e non alla persona” o perché “chi si espone in una certa maniera lo deve mettere in conto”.

In secondo luogo, negli ambienti digitali, il rapporto tra pubblico e personaggi è tutt'altro che univoco dal punto di vista degli usi e delle affettività. Come spiega Brilli analizzando il contenuto dei commenti ai video di dieci dei personaggi più noti tra le star del ridicolo su YouTube Italia, capita spesso che l'intento canzonatorio nei confronti di questi individui non venga mai del tutto svelato e si passi dalla commiserazione alla simpatia, dall'attrazione alla repulsione. Non a caso, il registro affettivo che ricorre in molti commenti è quello della *mitizzazione canzonatoria*, che degrada ma contemporaneamente eleva, si pensi agli epiteti come "idolo", "maestro", "profeta", "messia", o "genio" con cui spesso vengono appellate le star ridicole del web. È come se dietro la derisione ironica spesso si esprimesse un reale apprezzamento, diretto principalmente ad ammirare la spontaneità della persona buffonesca e la sua funzione di rottura delle norme estetiche e del contegno. Questi personaggi vengono ammirati perché hanno avuto il coraggio di rompere il canone della giusta esposizione, di essersi liberati dal giogo della reputazione online, di essere riusciti a mettere in discussione quei principi della vigilanza riflessiva sul sé e di oculata gestione manageriale della propria identità che sono alcuni dei tratti più fastidiosamente disciplinanti dell'attuale vita digitale connessa.

Infine, la star del ridicolo è un tipo di oggetto mediale che permette ai pubblici connessi di prender parte alla vita digitale, mantenendo però una forma di distanziamento ironico – di *cinica sprezzatura* – rispetto alle sue logiche e valori. Elevare a culto di ammirazione un buffone è un modo per irridere le logiche del merito, della produttività e della qualità che orientano la vita di tutti i giorni negli spazi connessi. Dichiararsi fan di una star del ridicolo condiviso significa minimizzare il valore della celebrità così influente nella società contemporanea. Mitizzare l'idolo improbabile vuol dire poter dire "vedete, essere al centro della scena non ha poi questo gran valore". In una epoca caratterizzata da uno stato di performatività diffusa, dove il branding di sé stessi ha assunto quasi un valore morale, la perdita di controllo sulla propria immagine è una eventualità insieme disastrosa e liberatoria. Il *bimbominkia*, il *Lol Rapper*, la *trash star* sono l'espressione di un gusto che deride l'incompetenza, ma allo stesso tempo eleva il carattere di spontaneità e ostinazione incurante del contesto della star grottesca, che celebra cinicamente la mancanza di *self-awareness* del buffone come una sorta di lusso precluso ai più. Se il trash, dunque, costituisce una delle forme di intrattenimento più ricorrenti della cultura digitale è proprio perché offre una posizione spettatoriale adatta alla complessità della contemporaneità e alla varietà estetica e valoriale della vita online; permette di non aderire alla norma senza rinunciarvi; offre la possibilità di continuare a essere soggetti della comunicazione senza che si debba essere pienamente identificabili con essa.

In conclusione, dunque, *YouTube Freak Show* è un libro prezioso. Teoricamente denso, ma efficacemente divertente. Che si rifà alla migliore tradizione degli studi culturali e alla necessità di decostruire tutto ciò che è "popolare", persino nelle sue manifestazioni più basse e degradate, ma che dialoga efficacemente con le più proficue riflessioni degli *Internet Studies*. L'autore ci regala una fotografia accurata di una Rete che sembra oramai appartenere al passato. Dove abbiamo sguazzato felici e inconsapevoli di quello che sarebbe successo dopo. Tuttavia, è proprio adesso, quando il "bel trash dei tempi andati" sembra aver perso la sua natura spontanea e uniforme e l'ascesa delle

industrie degli influencer ha privato la fama online dei suoi ultimi tratti di accidentalità e alternatività, che possiamo rivolgere a questo fenomeno uno sguardo analitico in retrospettiva per coglierne alcuni anticipi del nostro presente in Rete. Il libro di Brilli è questo: un'archeologia del sapere digitale che ci aiuta a comprendere in modo più approfondito i modi comuni e ordinari in cui abitiamo e agiamo negli spazi digitali.

Recensione a: S. D'Alfonso, G. Manfredi (a cura di) (2021),  
*L'università nella lotta alle mafie. La ricerca e la formazione*,  
Donzelli, Roma

Vittorio Mete

Prima ancora di essere un problema di natura criminale, le mafie costituiscono uno sfaccettato fenomeno sociale, antico e diffuso. Il loro radicamento non è geograficamente omogeneo (il Sud non è tutto uguale) e la loro forza e intraprendenza muta nel corso del tempo (anche i mafiosi piangono). Per quanto sia doloroso ammetterlo, in certi periodi storici le mafie sono state attori cruciali della vita sociale, economica e politica in alcune aree, nemmeno tanto circoscritte, del nostro paese. La mente corre alla lunga scia di sangue delle guerre di mafie, ai “cadaveri eccellenti” rimasti a terra tra la fine degli anni '70 e gli inizi degli anni '80, alla strategia stragista (dentro e fuori la Sicilia) del biennio 1992-93. Con un ulteriore sforzo di memoria, corre anche al sacco di Palermo, alla triste stagione dei sequestri di persona di matrice 'ndranghetista, ai rifiuti tossici intombati nei campi coltivati in Campania, ai Comuni sciolti per mafia nelle civilissime regioni del Centro-Nord.

Dov'erano le scienze sociali quando tutto ciò accadeva? All'inizio, diciamo fino alla fine degli anni '70, latitavano. Se si escludono i lavori (peraltro quasi tutti concentrati sulla Sicilia) di Danilo Dolci, di Franco Ferrarotti (su mandato della Commissione Parlamentare Antimafia) e di pochi altri, bisogna riconoscere che quelle generazioni di studiosi avevano fino a quel momento compicciato ben poco. Per nostra fortuna, come è accaduto anche per altri oggetti di studio, alcuni autori stranieri ci sono venuti in soccorso, producendo studi di taglio storico, sociologico e antropologico di grande pregio. In seguito, smosse dagli eventi luttuosi dei primi anni '80, cui seguì una ferma risposta da parte dello Stato, e complice anche alcune trasformazioni interne al mondo accademico (come l'istituzione, nella prima metà degli anni '80, dei primi corsi di dottorato), le scienze sociali si sono impegnate in una faticosa, incerta, a tratti apertamente osteggiata e ancora oggi incompiuta costruzione di uno specifico campo di studi sulle mafie. Nel mentre, il fenomeno divenne di moda. Prima con “La Piovra”, che batté tutti i record di ascolti; poi con “Gomorra”, che ha venduto oltre 12 milioni di copie ed è stato tradotto in più di 50 lingue (per non parlare del successo e dell'impatto sull'immaginario collettivo della omonima serie TV). Perciò, se si coniuga la grande rilevanza sociale dei fenomeni mafiosi con la babele informativa che ne mistifica la vera natura, si capisce subito che l'intervento degli scienziati sociali diventa necessario e urgente.

Il volume curato da Stefano D'Alfonso (giurista della “Federico II” di Napoli) e da Gaetano Manfredi (docente di tecnica delle costruzioni nello stesso ateneo, ma soprattutto ex presidente della CRUI, Ministro dell'Università e della Ricerca e attuale Sindaco di Napoli) offre un ritratto, documentato e puntuale, dello sforzo prodotto negli ultimi tre decenni dalle ricercatrici e dai ricercatori, non solo di scienze sociali, nello studio delle mafie. Il titolo *L'università nella lotta alle mafie* non è, bisogna ammetterlo, del tutto calzante rispetto ai contenuti (ma, si sa, un po' di pepe gli editori

lo pretendono). Il progetto di ricerca all'origine del volume – frutto di una collaborazione tra l'Ateneo partenopeo (in particolare col Laboratorio Interdisciplinare di Ricerca su Mafie e Corruzione – LIRMaC), il MUR e la Commissione Parlamentare Antimafia – ha infatti permesso di censire quel che più accuratamente e sobriamente riporta il sottotitolo (*La ricerca e la formazione*), vale a dire le attività didattiche e di ricerca svolte nelle università italiane. Il censimento delle attività didattiche è stato realizzato attraverso la somministrazione di un questionario ai referenti degli atenei aderenti alla CRUI e ha riguardato il periodo che va dall'A.A. 2016-17 all'A.A. 2020-21. Le relative informazioni sono confluite in una *Anagrafe della didattica*. L'*Anagrafe della ricerca* è stata invece costruita interrogando, sempre col coinvolgimento degli atenei e tramite specifiche parole-chiave, i *repository* IRIS delle diverse università. Sul sito web della CRUI, oltre al volume liberamente scaricabile (!), si trova una maschera di ricerca che consente di consultare questa seconda *Anagrafe*.

I due archivi messi a punto dai ricercatori contengono una grande mole di informazioni sulle quali una schiera molto nutrita di autrici e autori – ben 29 – si è esercitata nei pochi capitoli e nei molti paragrafi del libro. La didattica e la ricerca sulle mafie – è questo il primo risultato che emerge dalla ricerca – hanno uno spiccato carattere multidisciplinare (sebbene solo a sprazzi interdisciplinare). Su cose di mafie, infatti, hanno scritto e insegnano, tra gli altri, sociologi, politologi, giuristi, storici, pedagogisti, antropologi, economisti, psichiatri, urbanisti, geografi, medici. Coinvolgere nella illustrazione dei risultati i rappresentanti di tutte queste discipline si è rivelata una scelta molto saggia da parte dei promotori della ricerca. Ciò ha consentito di produrre tanti utili quadri di sintesi e dello stato dell'arte disciplinare nello studio delle mafie.

Oltre alla dimensione disciplinare – che arriva a considerare fino al Settore Scientifico-Disciplinare degli insegnamenti e degli autori dei “prodotti della ricerca” (come si chiamano, in gergo ANVUR, i libri, gli articoli, i capitoli in volume ecc.) – i contenuti del libro sono articolati tenendo conto di alcune altre significative variabili. Tra queste, troviamo la regione (o macro-regione) in cui gli atenei che erogano insegnamenti sulle mafie hanno sede (per la parte didattica) e l'ateneo di affiliazione degli autori dei prodotti della ricerca, la dimensione degli atenei, il tipo di pubblicazione, la lingua in cui sono scritti i prodotti, il numero di autori (per la parte di ricerca).

Lasciando alla curiosità del lettore eventuali approfondimenti, provo solo a dare alcune coordinate sull'andamento complessivo della produzione scientifica in tema di mafie e sulla sua articolazione disciplinare. Nel complesso, tra il 1999 e il 2018 sono state recuperate da IRIS ben 2.273 pubblicazioni. Anche a causa di alcune probabili distorsioni imputabili al tipo di fonte alla quale si è fatto ricorso (IRIS è un'invenzione relativamente recente, non tiene conto degli autori stranieri, né dei “non strutturati”), fino al 2006 la media annua dei prodotti della ricerca era pari a poche decine. Il numero sale stabilmente sopra il centinaio tra il 2007 e il 2018, sfiorando quota 200 nel 2014. Sul piano territoriale, probabilmente perché il problema non è ancora percepito con la stessa sensibilità in tutto il paese, il 53% di tutte le pubblicazioni ha come autori ricercatori delle università del Mezzogiorno. La sociologia guida con un certo slancio la classifica delle discipline più prolifiche, visto che un prodotto su tre è stato scritto da un sociologo o da una sociologa. Seguono gli studi giuridici col 23%, poi gli

psicologi e gli economisti entrambi con circa il 10% e solo dopo, col 6,5% gli storici che, malgrado questa deludente posizione, hanno offerto un contributo indispensabile per la comprensione del fenomeno e allo sviluppo del campo di studi.

Di dati come questi, presentati in semplici grafici e tabelle, il volume, come si è detto, è molto ricco. Ciò che però veramente lo impreziosisce sono i già richiamati quadri di sintesi che gli studiosi delle diverse discipline hanno scritto a corredo dell'analisi statistica. Quello di Rocco Sciarrone sugli studi sociologici è, ad esempio, una guida imprescindibile per chiunque voglia capire le difficoltà delle origini e dello sviluppo della conoscenza sociologica sulle mafie, le peculiarità della produzione scientifica, le differenze interne tra autori e approcci, i punti di forza e anche i rischi che ancora oggi la disciplina corre. A proposito di quest'ultimo aspetto, in chiusura del suo breve saggio, Sciarrone scrive: "il rischio è quello di dare vita a una «sociologia mafiológica», un rischio concreto soprattutto se le esigenze della denuncia sovrastano quelle dell'analisi. Sostenere infatti che la mafia è un «male» non esime dall'essere puntuali e rigorosi dal punto di vista teorico e metodologico. In ogni caso non basta una sociologia «contro» la mafia, piuttosto è necessaria una «buona» sociologia, quanto più possibile professionale e scientificamente fondata" (pp. 85-6). Tutti gli altri contributi che svolgono un'analisi ragionata adottando una specifica prospettiva disciplinare meriterebbero di essere anch'essi qui citati e presentati. Tuttavia, non potendo in questa sede dilungarmi più di tanto, chiudo raccomandando agli interessati la lettura del saggio di Carolina Castellano e Gabriella Gribaudo sugli studi storici. Anche qui ci troviamo di fronte a un affresco, sintetico ma efficace, dell'apporto che nel corso del tempo gli studi storici hanno offerto alla comprensione e alla demistificazione dei fenomeni mafiosi, a partire dall'annosa questione delle "origini" delle mafie italiane.

In conclusione, ritengo che il lavoro di ricerca e di scrittura corale che i curatori, i ricercatori e gli autori hanno condensato in questo volume troverà una buona accoglienza nelle diverse comunità disciplinari. Si tratta infatti di un'opera che, tra le altre cose, porta alla luce il grande lavoro collettivo che l'università italiana si è caricata sulle spalle per far conoscere meglio un fenomeno tanto complesso quanto pernicioso per il vivere sociale. Visto che, specie in alcuni territori, occuparsi di questi temi non è sempre agevole, anche questo è un modo per far sentire le ricercatrici e i ricercatori impegnati su questo fronte meno soli. È poi anche un modo per far vedere che si può fare buona ricerca anche su temi scomodi, nascosti e assediati da stereotipi duri a morire.

A essere onesti, bisogna ammettere che è improbabile che la battaglia contro la mafia si deciderà nelle università. Questo libro è comunque un bel segnale per le giovani generazioni che negli anni hanno attraversato e attraverseranno le nostre aule, nonché per tutti coloro che da fuori osservano quel che nelle università si fa.





## Riassunti degli articoli

*In ordine di pubblicazione*

**Peter Mayo**, *Analisi della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Problematiche e opportunità per una sociologia dell'educazione critica*

*(Analysis of the Sociology of Knowledge by Karl Mannheim. Problems and Opportunities for a Critical Sociology of Education)*

L'articolo esamina la sociologia della conoscenza di Mannheim, rimarcando quanto questa prospettiva sia rilevante per chi è interessato allo studio dei processi culturali ed educativi da una prospettiva critica. Il concetto di ideologia può infatti essere utile a evidenziare come l'educazione e la cultura non siano neutrali ma collegate alle dinamiche di potere, un primo passo per chi intende proporre una sociologia che supporti il contrasto alle ingiustizie sociali.

Parole chiave: ideologia, educazione critica, classe sociale, emancipazione sociale, condizionamento sociale.

*Keywords: ideology, critical education, social class, social emancipation, social conditioning.*

**Roberto Cipriani**, *Religione, ideologia, utopia*

*(Religion, Ideology, Utopy)*

Questo contributo, dopo aver illustrato alcuni contenuti specifici dell'ideologia e dell'utopia, cerca di analizzare la dimensione religiosa presente nell'opera di Tommaso Moro, che, partendo dalla concezione monoteistica, anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che raggiunge anche aree lontane dai loro centri di sviluppo originari. In Utopia, la fede in un unico dio diventa l'elemento religioso prevalente, anche se nell'isola immaginaria sono attive e tollerate altre religioni, così come l'ipotetica presenza di individui atei.

Parole chiave: ideologia, utopia, religione, valori, Tommaso Moro.

*Keywords: ideology, utopia, religion, values, Thomas Moore.*

**Paolo Jedlowski**, *Utopia critica*

*(Critical Utopia)*

L'utopia vive in uno spazio tra possibilità fittizie e concrete. Dopo aver accennato all'Utopia di Thomas More e ai suoi scopi originari, questo articolo si concentra sulle narrazioni utopiche e distopiche della

fantascienza sociale. Tra queste narrazioni, un'attenzione particolare è dedicata alla fantascienza femminista e alla nascita della nozione di "utopie critiche". Con questa nozione, l'utopia non è il progetto di un modello di società futura, ma piuttosto il nome di un esercizio immaginativo e riflessivo.

Parole chiave: utopia, immaginazione, teoria critica, possibile, futuro.

*Keywords: utopia, imagination, critical theory, possible, future.*

**Dario Altobelli**, *Soglie dell'utopia. Umano e tecnoscienza in un tempo di transizioni*

*(Thresholds of utopia. Humanity and technoscience in a time of transitions)*

Sviluppando un nucleo teorico di L. Marin (1993) sull'utopia come frontiera e soglia, l'articolo discute la tesi di un paradigma utopico costituito dal rapporto, costitutivo del Moderno, tra forma-Stato e progresso tecnoscientifico (Cacciari 2016). In epoca contemporanea, il pensiero utopico articola una riflessione complessa e multiforme su questo motivo, di cui una linea interpretativa può essere rintracciata, in modo esemplare, nelle opere di E.M. Forster (1909), A. Huxley (1958) e Y.N. Harari (2015). Questi testi narrativi e saggistici attestano il processo, che sembra oggi giunto a compimento, di completa sovrapposizione tra politica e tecnoscienza e documentano il superamento delle soglie dell'utopia su due livelli interconnessi. Su quello storico e sociale generale dove si registra la trascendenza della soglia antropologica e il passaggio dall'utopia all'ideologia. Sul piano ermeneutico ed euristico della ricezione sociale del pensiero utopico in cui, in una tensione epistemica storicamente e sociologicamente contingente, si rivela la sostanziale indistinzione tra utopia e distopia.

Parole chiave: utopia, umano, tecnoscienza, ideologia, soglia.

*Keywords: utopia, human, technoscience, ideology, threshold.*

**Ambrogio Santambrogio**, *Contro-natura? Corpi intersex e movimenti anti-gender tra essenzialismo e costruzionismo*

*(Freely feasible utopias. Because the feasible needs the possible)*

In letteratura, sono presenti due modelli di utopia: il primo inteso come società perfetta, caratterizzato da una completa armonia; il secondo inteso come non-luogo, un posto irraggiungibile, nella consapevolezza che ciò che conta è il percorso e non il punto di arrivo. Da un lato, c'è una meta senza un percorso; dall'altra, un percorso senza meta. È però possibile identificare un terzo modello: concepire l'utopia come un progetto di azione collettivo, particolarmente ampio e di vasta portata, le cui caratteristiche generali possono essere delineate, ma che si realizza all'interno del percorso stesso. L'utopia è allora un progetto che si fa facendo, lungo un percorso che prevede continue correzioni e aggiustamenti. Non è una terra promessa, il luogo della perfezione; ma neppure un non-luogo, una mera aspirazione. La meta esiste, ma la strada che intraprendiamo per realizzarla finisce per costituirlo.

Parole chiave: utopia, fenomenologia, progetto d'azione, Weber, Schütz.

*Keywords: utopia, phenomenology, project of action, Weber, Schütz.*

**Raffaella Ferrero Camoletto**, *Sessualità e invecchiamento nell'era del Viagra: i medici di medicina generale a confronto*

*(Sexuality and ageing in the Viagra era: comparing general practitioners)*

In questo contributo ci focalizziamo sulle trasformazioni della visione della sessualità nella terza età, all'intersezione di due fenomeni: l'avvento dei sesso-farmaci come il Viagra e il diffondersi di una retorica dell'invecchiamento attivo (altresì denominato "positivo", "di successo", "sano", ecc.). Assistiamo a una trasformazione del modo in cui le persone, in particolare gli uomini, percepiscono e vivono i cambiamenti sessuali legati all'età, con uno spostamento rilevante da una nozione di vecchiaia intesa come un processo di desessualizzazione e di "pensionamento sessuale" a una nuova

rappresentazione delle persone che invecchiano come soggettività che hanno il diritto (e il dovere) di mantenersi sessualmente attive. Questa svolta culturale verso una ri-sessualizzazione della terza età sfida la visione medica consolidata – così come le rappresentazioni di senso comune – costringendo i medici di medicina generale – oggetto di questo articolo – a fronteggiare un dibattito aperto tra diverse percezioni e definizioni di ciò che è normale nell'invecchiamento sessuale.

Parole chiave: invecchiamento attivo; sessuofarmaci; sessualità; terza età; medici di medicina generale.

*Keywords: active ageing; sexuopharmaceuticals; sexuality; older age; general practitioners.*

**Giacomo Buoncompagni, *Oltre il rumore e l'inciviltà. Hate news e giornalismo televisivo in Italia***

*(Beyond noise and incivility. Hate news and television journalism in Italy)*

Lo studio presenta i risultati di un'analisi delle notizie riportate dai principali telegiornali italiani sull'antisemitismo tra il 2019 e il 2021. La scelta metodologica di considerare la televisione e i servizi giornalistici, rispetto ad altri media e prodotti culturali informativi, è dovuta al fatto che il medium televisivo in Italia è ancora uno dei mezzi di comunicazione di riferimento per la maggior parte della popolazione. Un dato, registrato soprattutto durante la recente emergenza pandemica, nonostante l'importante crollo degli investimenti pubblicitari (Scaglioni 2022). L'odio, in particolare quello antisemita, è sempre più presente nell'ecologia dell'informazione, associato a narrazioni nazionaliste o volto a ripristinare i valori tradizionali e alimentare un dibattito politico già fortemente polarizzato all'interno di una sfera pubblica ormai "densa" (Sorrentino 2008; 2015; Neville-Shepard, 2018; Sorice 2020; Monaci 2022; Vox 2023). Soprattutto durante crisi sanitaria, i giornalisti televisivi hanno riscontrato molta difficoltà a riportare notizie in modo approfondito sui casi di discriminazione o di Covid-19. E questo, a causa di logiche medialità inflessibili, un'agenda di notizie sovraccarica, delle forme convergenti dei processi di notiziabilità tra on line e off line e la natura ibrida dei fenomeni di odio.

Parole chiave: media; giornalismo; inciviltà; hate speech; antisemitismo.

*Keywords: media; journalism; incivility; hate speech; anti-Semitism.*

**Massimo Cannarella, Enrico Fravega, *Abitare il crollo***

*(Dwelling the collapse)*

Sotto il Ponte Morandi vivevano centinaia di persone nei palazzi incastrati tra i suoi piloni di cemento. "Il crollo" racconta la tragedia del ponte Morandi dal punto di vista di queste persone. È la narrazione corale di una cesura biografica violenta e improvvisa. Vediamo svolgersi le vicende degli sfollati, dai primi mesi dopo l'evento alle prime sistemazioni provvisorie, attraverso la demolizione del ponte, fino alle scelte esistenziali che aprono nuove prospettive. L'insieme di queste testimonianze, dei vissuti degli sfollati, rivelano il significato quotidiano e apparentemente banale dell'abitare una casa, di essere parte di una comunità insediata in un piccolo quartiere, frammento delle molte comunità che compongono le nostre città.

"Il crollo" è un documentario partecipativo. Oltre alla documentazione visuale degli eventi che si sono susseguiti dal giorno del crollo fino alla ricostruzione del nuovo ponte, sono stati realizzati diversi momenti di dialogo collettivo, laboratori narrativi in cui le persone rimaste senza casa ragionavano e si confrontavano liberamente. La regia alterna questi due filoni sviluppando due narrazioni (una maggiormente dialogica e l'altra prettamente visuale) che si completano per restituire emozioni ed eventi vissuti.

Parole chiave: abitare; casa; metodi part; etno vis; Ponte Morandi.

*Keywords: dwelling; home; housing; participatory meth; visual ethnography.*

**Luisa Stagi**, *Immagini del futuro. Arte, partecipazione e sociologia visuale nella ricerca sul futuro*  
(*Images of the Future. Art, Participation, and Visual Sociology in Future Research*)

“Dopo il futuro” è un lavoro corale sul futuro “affettivo”, esito di un percorso partecipato di *art based research* che ha coinvolto circa 40 persone tra studenti, cittadini e cittadine. Il tempo breve del video si può considerare inversamente proporzionale al tempo dilatato di una *slow research* in cui lo spazio di confronto e di sedimentazione ha permesso la distillazione condivisa dei contenuti. Il film è il risultato di un percorso di ricerca collettivo in cui tutti i soggetti partecipanti hanno avuto la possibilità di acquisire competenze per una partecipazione “effettiva”, sia attraverso il laboratorio condotto con le tecniche del teatro dell’oppresso, che ha permesso loro di elaborare anche le dimensioni “affettive” del futuro, sia per la partecipazione a un ciclo di incontri che ha proposto diverse riflessioni teoriche sull’oggetto del percorso. Infine, attraverso altre tecniche, come gli esercizi di scrittura “proiettiva”, si è stimolata una meta riflessione, partendo dal presupposto che si fossero prodotte nuove “coscienze discorsive”. Prima e dopo questo percorso sono state svolte le interviste che compaiono nel video.

Parole chiave: futuro, metodologie creative, partecipazione, teatro dell’oppresso, sociologia visuale.

*Keywords: future, art based research, participation, theater of the oppressed, visual sociology.*

**Marina Brancato**, *Non madri per scelta. Il progetto Lunàdigas tra etnografia visiva e archivio aperto*  
(*No mother by choice. The Lunàdigas project between visual ethnography and open archive*)

Il contributo si propone come riflessione sui ruoli, che i media possono assumere lungo un percorso di ricerca antropologica a partire da un progetto visuale con studenti dei corsi di antropologia. visuale ed etnografia visiva dell’Accademia di belle arti di Napoli. Attraverso l’analisi di film e documentari realizzati da donne con donne, durante la didattica si è ragionato sull’importanza delle tematiche femministe nel “rivelare” un altro punto di vista sul mondo e sui diversi rapporti socio-culturali. Tra questi: “Lunàdigas – ovvero delle donne senza figli” di Nicoletta Nesler e Marilisa Piga, un documentario che si estende attraverso un progetto d’ archivio “aperto”, un serbatoio di memoria del futuro che r/accoglie le testimonianze di donne che non hanno avuto figli e/o che non ne vogliono per scelta. Scardinando i luoghi comuni che si costruiscono intorno al corpo delle donne, il lavoro di Nesler e Piga appare necessario per la risemantizzazione dell’immaginario sia individuale che collettivo sulle questioni relative alla maternità.

Parole chiave: childfree, corpo, femminismo, maternità, archivi visuali.

*Keywords: childfree, body, feminism, maternity, visual archives.*

### Note bio-bibliografiche sugli autori e sulle autrici

*In ordine di pubblicazione*

**Paolo Montesperelli** è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali alla Sapienza Università di Roma. I suoi interessi scientifici riguardano l'ermeneutica e la metodologia della ricerca sociale.

**Fiorenzo Parziale** è ricercatore in Sociologia dei processi culturali alla Sapienza Università di Roma. I suoi interessi scientifici riguardano le disuguaglianze scolastiche, le subculture di classe e l'analisi dell'ideologia attraverso la prospettiva dell'ermeneutica critica.

**Peter Mayo** è titolare della cattedra UNESCO di Educazione degli Adulti Globale presso l'Università di Malta. Autore di 24 libri e 150 articoli, ha insegnato per diversi anni Sociologia dell'Educazione, Sociologia della Politica, Pedagogia Critica ed Educazione degli Adulti. È stato membro del Collegio dei Docenti per il Dottorato di Ricerca in Educazione all'Università di Verona e del Dottorato congiunto in Educazione e Sociologia Interculturale, all'Università di Messina e di Mainz. Ha pubblicato due libri in italiano: Gramsci, Freire e Educazione degli Adulti (Carlo Delfino) e Saggi di Pedagogia Critica (con Paolo Vittoria, Società Editrice Fiorentina).

**Roberto Cipriani** è professore emerito di Sociologia all'Università degli Studi di Roma Tre, dove è stato direttore del Dipartimento di Scienze dell'Educazione dal 2001 al 2012. È stato visiting professor presso l'Università di Berkeley. È Past President dell'Associazione Italiana di Sociologia. È stato professore di Metodologia qualitativa all'Università di San Paolo (Brasile), di Sociologia qualitativa all'Università Federale di Pernambuco (Recife, Brasile), di Metodologia qualitativa all'Università di Buenos Aires, di Scienze politiche all'Università Laval in Québec. Ha al suo attivo numerose ricerche teoriche ed empiriche. La sua principale e più nota teoria sociologica è quella della "religione diffusa", basata sui processi di educazione, socializzazione e comunicazione e applicabile sia a un contesto come quello italiano sia ad altri Paesi in cui una particolare religione è dominante. È autore di oltre novanta volumi e mille pubblicazioni tradotte in inglese, francese, russo, spagnolo, tedesco, cinese, portoghese, basco, catalano e turco.

**Paolo Jedlowski** si occupa di Storia della Sociologia, di Teoria Sociale e di Sociologia della Cultura. È autore di diversi volumi sulla memoria collettiva, sulle pratiche narrative e sull'esperienza nella contemporaneità. Ha curato l'edizione italiana di alcuni classici della

sociologia e un dizionario delle scienze sociali. Tra i suoi libri più recenti: *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa* (Bollati Boringhieri, 2009); *In un passaggio d'epoca. Esercizi di teoria sociale* (Orthotes, 2013); *Intenzioni di memoria* (Mimesis, 2016); *Memorie del futuro* (Carocci, 2017); *Intanto* (Mesogea, 2020).

**Dario Altobelli** è professore associato in Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Sociali e Giuridiche dell'Università degli Studi di Chieti-Pescara "G. d'Annunzio". I suoi ambiti di ricerca riguardano l'utopia, la storia delle scienze umane e sociali, il rapporto tra tecnoscienza e società, oltre ai temi della sociologia politica e del diritto. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *L'eredità del presente. Capitalismo, forme di vita, utopia* (Mimesis, 2023); *L'inconscio sociale e la dimensione urbana. Utopia, immaginario e temporalità nell'adesso pandemico*, in R. Maletta (a cura di), *La città e l'inconscio nell'era globale Germanistica in dialogo multidisciplinare* (Milano University Press, 2023); "Our science is a science of the dead world". *La pandemia come apocalisse culturale e l'ipotesi della scienza come religione*, in "Religioni e Società", XXXVII, 103, 2022.

**Ambrogio Santambrogio** è professore di Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. Si occupa di Teoria Sociale, Cultura Politica, Ideologia e Rappresentazioni Sociali. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Introduzione alla sociologia*, Laterza 2019 (seconda edizione riveduta e ampliata); *Ecologia sociale*, Mondadori Università 2020; *Gli italiani in quarantena. Quaderni da un "carcere" collettivo* (con O. Affuso, E.G. Parini), Morlacchi 2020; *Idee per una sinistra europea*, Mondadori Università 2022; *Utopia senza ideologia*, Meltemi 2022 (trad. inglese Routledge 2023). Ha curato *In difesa della sociologia* (con B. Grüning), di Karl Mannheim, Meltemi 2020.

**Raffaella Ferrero Camoletto** è professoressa associata di Sociologia dei processi culturali presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino. Ha lavorato su due principali argomenti: il corpo, il genere e lo spazio negli sport urbani emergenti, e le prospettive critiche sulla mascolinità e (etero)sessualità, con un focus specifico sull'impatto sociale del Viagra. Negli ultimi anni ha condotto un progetto di ricerca sulla "sessualità senza età?" intersecando l'invecchiamento positivo/attivo e la medicalizzazione della sessualità e l'esperienza della sessualità femminile nella menopausa. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Tough or tender sex? Italian GPs and older men's discourses on sexual ageing* (in "Rassegna Italiana di Sociologia", LXII, n. 2, 2021); *Normal or normative? Italian medical experts' discourses on sexual ageing in the Viagra era* (in D.L. Rowland, E. Jannini, Cham (Switzerland), Springer, 2019); *Questioning the "viagratization" of (hetero)sexual ageing* (con C. Barrett, E. Wentzell, in Z. Dawy et al. (eds), Sage, 2020).  
[raffaella.ferreroCAMOLETTO@unito.it](mailto:raffaella.ferreroCAMOLETTO@unito.it)

**Giacomo Buoncompagni**, PhD, è research fellow in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Firenze. Insegna Sociologia del giornalismo all'Università di Verona ed è membro del centro di ricerca Itstime (UniCatt). Nel 2019 ha vinto il Premio Pareto per la Sociologia. Il suo principale campo di ricerca sono gli studi sul giornalismo e i nuovi media, le migrazioni e le forme di discriminazione online, la sicurezza e l'educazione digitale. Conta numerose pubblicazioni in Italia e all'estero. [giacomo.buoncompagni@unifi.it](mailto:giacomo.buoncompagni@unifi.it)

**Massimo Cannarella** è parte del team di ricerca e cofondatore del Laboratorio di Sociologia Visuale dell'Università di Genova. Fotografo e filmmaker, ha partecipato a ricerche sui temi delle migrazioni, delle frontiere, delle culture giovanili e di strada, delle seconde generazioni. È interessato alle pratiche di ricerca partecipata e di con-ricerca e ai temi inerenti migrazioni, giovani e seconde generazioni, comunità urbane e politica dal basso. Attualmente è coordinatore delle attività di ricerca visuali del progetto ERC AdG SOLROUTES – *Solidarities and migrants' routes across Europe at large*. Sue produzioni sono: *Residuali* (2024) forthcoming; *Backstages. Auto-polemologia della sociologia visuale* (in “Fare sociologia visuale”, 2015, Professionaldreamer, Milano); cortometraggi di sociologia visuale, regia e ricerca: *Transiti, la valle solidale* (2018), Cannarella, Giliberti (soggetto); *Riski* (2019), Cannarella, Queirolo Palmas (soggetto); *Si la terre* (2021), Anderlini, Cannarella, Kouagang, Queirolo Palmas, Rahola (soggetto); *Il Crollo* (2022), Cannarella, Fravega (soggetto).

**Enrico Fravega** è assegnista di ricerca presso l'Università di Genova, dove coordina il progetto di ricerca MOBS (*Mobilities, imaginaries and solidarities across the borders*). Nel suo recente lavoro di ricerca ha esplorato il nesso tra migrazione, condizioni abitative e temporalità. Dal punto di vista metodologico il suo lavoro si basa principalmente su metodi etnografici, biografici e partecipativi. È membro del “Laboratorio di Sociologia Visuale” dell'Università di Genova. Pubblicazioni recenti: *Razzializzazione in corso. Il caso degli insediamenti informali dei migranti nei distretti agricoli del Mezzogiorno* (in “Sociologia urbana e rurale”, n. 131/2023); *Crocevia Mediterraneo* (con J. Anderlini, (a cura di), 2023, Eleuthera); *La lotta per il tempo* (con D. Giudici e P. Boccagni, 2023, Meltemi); *Looking for homes in migrants' informal settlements. A case study from Italy* (in “Migration and domestic space. Ethnographies of home in the making” (a cura di Boccagni P., Bonfanti S.), 2023, Springer); *Trasformazioni Mediterranee. Migrazioni, incontri e barriere* (con L. Queirolo Palmas, in “Dialoghi Mediterranei”, 2023).

**Luisa Stagi** è professoressa associata presso il Dafist (Dipartimento di antichità, filosofia e storia) dell'Università degli studi di Genova, dove insegna Sociologia, Sociologia dell'infanzia e Introduzione agli studi di genere. Specializzata in metodologia della ricerca, ha coordinato molte ricerche, specializzandosi in particolare in tecniche qualitative. Dal 2012 è co-direttrice della rivista AG – AboutGender – Rivista internazionale di studi di genere (<http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis>). È tra le fondatrici e componente del Laboratorio di Sociologia Visuale (<http://www.laboratoriosociologiavisuale.it/lab>).

**Marina Brancato** è professoressa di I fascia in Antropologia culturale presso l'Accademia di belle arti di Firenze. Si è laureata in Scienze politiche con una tesi sul ritualismo civile in Ernesto de Martino presso l'Università L'Orientale di Napoli. Nel 2011, nello stesso ateneo, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Scienze antropologiche e analisi dei mutamenti culturali, lavorando sulla rappresentazione mediatica del terremoto in Abruzzo e in Irpinia. Sempre all'Orientale ha continuato la sua esperienza didattica e di ricerca: dal 2011 è docente a contratto per i laboratori di Giornalismo internazionale e Tecniche di linguaggio giornalistico. Dal 2018 insegna Antropologia visuale ed Etnografia visiva per i corsi di Fotografia e di Cinema e Audiovisivo dell'Accademia di Belle arti di Napoli. È membro del Centro Studi Postcoloniali e di Genere dell'Università L'Orientale di Napoli, dell' EASA Media Anthropology Network. Dal 2015 al 2019 è stata membro del direttivo dell'AISO (Associazione italiana storia orale) di cui, attualmente, è socia. I suoi interessi di ricerca si

muovono incrociando diversi sentieri disciplinari con un focus sull'immaginario e la memoria collettiva, il concetto di perdita e sul rapporto tra antropologia, genere e femminismo.

**Maria Alessandra Molè**, PhD in Ricerca Sociale Teorica e Applicata, è borsista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze sociali, politiche e cognitive dell'Università di Siena dove è impegnata in un progetto sulle “nuove povertà” nei territori della Toscana. Docente a contratto per il corso di Metodologia delle Scienze Sociali presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università Roma Tre, si occupa principalmente di povertà in ambito urbano e di comunicazione verbale e non verbale in interazioni spontanee.

**Manolo Farci** è Professore Associato presso il Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali (DISCUI) dell'Università degli studi di Urbino Carlo Bo. È *Journal Manager* della rivista “Mediascapes Journal”. I suoi principali interessi di ricerca sono nel campo dei media e Internet studies, con un focus sulla maschilità e i gruppi antifemministi. Tra le pubblicazioni più recenti: *Media digitali, genere e sessualità* (con C.M. Scarcelli, Mondadori Università, 2023), *Fenomenologia dei social network* (con G. Boccia Artieri, L. Gemini, F. Pasquali, S. Carlo, M. Pedroni, Guerini e Associati, 2017) e ha curato *Dizionario mediologico della guerra in Ucraina* (con D. Bennato, G. Fiorentino, Guerini e Associati, 2023) e *Shockdown. Media, cultura, comunicazione e ricerca nel Covid- 19* (con G. Boccia Artieri, Meltemi, 2021).

**Vittorio Mete** è un sociologo della politica che insegna Sociologia della leadership, Società e democrazia e Reti criminali all'Università di Firenze. In tema di mafie, di recente, ha pubblicato: *Kidnappings by the 'Ndrangheta: characteristics, institutional countermeasures and turning points* (con C. Barbieri, in “Modern Italy”, 2021); *Origine ed evoluzione di un insediamento «tradizionale». La 'ndrangheta a Reggio Emilia* (in “Mafie del Nord. Radicamento ed espansione”, a cura di R. Sciarrone, Donzelli, 2019); *The trader perspective. Researching extortion in Palermo* (in “Modern Italy”, 2018). Oltre che sulle mafie e l'antimafia, i suoi interessi di ricerca riguardano diversi ambiti dei fenomeni politici. Negli ultimi anni ha concentrato la sua attenzione sul tema dell'antipolitica, sul quale ha pubblicato due monografie: *Antipolitica. Protagonisti e forme di un'ostilità diffusa* (il Mulino, 2022); *Anti-politics in contemporary Italy* (Routledge, 2022).