

# LQ *The Lab's Quarterly*

---

2018 / a. XX / n. 1 (gennaio-marzo)



## **DIRETTORE**

Andrea Borghini

## **COMITATO SCIENTIFICO**

Albertini Françoise (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Roberta Bracciale (Pisa), Massimo Cerulo (Perugia), Marco Chiappesi (Pisa), Luca Corchia (Pisa), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Mad-daloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Gerardo Pastore (Pisa), Massimo Pendenza (Salerno), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Giovanni Travaglino (Kent).

## **COMITATO DI REDAZIONE**

Luca Corchia (segretario), Roberta Bracciale, Antonella Castronovo, Massimo Cerulo, Marco Chiappesi, Elena Gremigni, Gerardo Pastore

## **CONTATTI**

[lq.redazione@gmail.com](mailto:lq.redazione@gmail.com)

Gli articoli della rivista sono sottoposti a un doppio processo di peer-review.

I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista.

Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sui siti della rivista:

[http://dsslslab.sp.unipi.it/Sito/The\\_Lab's\\_Quarterly.html](http://dsslslab.sp.unipi.it/Sito/The_Lab's_Quarterly.html)

<https://thelabsquarterly.wordpress.com/>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza  
Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

---

“The Lab’s Quarterly” è una rivista scientifica, fondata nel 1999 e riconosciuta dall’ANVUR per l’Area 14 - Scienze politiche e Sociali, il cui fine è contribuire all’indagine teorica ed empirica e costruire reti di conoscenza nella comunità degli studiosi e con il più vasto pubblico degli interessati. I campi di studio riguardano le riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, le procedure logiche comuni a ogni forma di sapere e quelle specifiche del sapere scientifico, le tecniche di rilevazione e di analisi dei dati, l’indagine sulle condizioni di genesi e di utilizzo della conoscenza e le teorie sociologiche sulle formazioni sociali contemporanee, approfondendo la riproduzione materiale e simbolica del mondo della vita: lo studio degli individui, dei gruppi sociali, delle tradizioni culturali, dei processi economici e fenomeni politici. Un contributo significativo è offerto dagli studenti e dai dottori di ricerca, le cui tesi costituiscono un materiale prezioso che restituiamo alla conoscenza delle comunità scientifiche, affinché non vadano perdute.

---



# LQ *The Lab's Quarterly*

---

2018 / a. XX / n. 1 (gennaio-marzo)

Federico Sofritti	<i>Pitirim Aleksandrovich Sorokin. Ascesa, declino e ritorno di un maestro del pensiero sociologico</i>	7
Mauro Lenci	<i>Considerazioni sul metodo storico-sociale. Problemi di storia intellettuale e del pensiero politico</i>	31
Francesco Giacomantonio	<i>Dalla coscienza del tragico alla tragedia della coscienza. Evoluzioni e questioni della sociologia della conoscenza</i>	49
Massimo Cerulo	<i>Il luogo terzo caffè come spazio di interazioni. Il comportamento in pubblico tra socievolezza, sfera pubblica e capitale sociale</i>	61
Sandro Vannini	<i>Media education e insegnanti 2.0</i>	79
Irene Paganucci	<i>Franco La Cecla, Elogio dell'Occidente</i>	91
Luca Ciccarese	<i>Anselm Strauss, Specchi e maschere. La ricerca dell'identità, a cura di Giuseppina Cersosimo</i>	95

---



## **PITIRIM ALEKSANDROVICH SOROKIN**

### **Ascesa, declino e ritorno di un maestro del pensiero sociologico**

di *Federico Sofritti\**

#### Abstract

---

Pitirim Aleksandrovich Sorokin is one of the most important sociologists of the XX Century. In spite of this, he has been almost forgot until the Nineties, when an academic debate about his thought started. Taking into consideration the growing interest in his works, this paper aims at offering a brief intellectual profile of Sorokin through linking his ‘long journey’ with his thought. The paper analyses the interconnection between Sorokin’s uncommon biography and his intellectual development, supporting the idea of continuity between his positivist phase and the “integralist” perspective of his late years. Besides, it focuses on the interconnection between philosophical integralism and Sorokin’s criticism of the academic social sciences. Secondly, the main contextual motivations of the revival involving Sorokin’s reflections are analysed. With this regard, the paper addresses the multifaceted ways of receiving his cultural heritage, particularly in Russia and in the United States. In conclusion, the article offers two possible issues of interest for contemporary social sciences learnt from Sorokin’s reflections.

#### Keywords

---

Sorokin, sociocultural system, integralist perspective, creative altruism, sociology of crisis

---

\* FEDERICO SOFRITTI è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Economiche e Sociali dell’Università Politecnica delle Marche.

Email: f.sofritti@staff.univpm.it

## 1. INTRODUZIONE

Estraneo al presente. Ha grandi vantaggi l'estraniarsi per una volta in forte misura dal proprio tempo, ed esser per così dire trascinati via dalla sua sponda, nell'oceano delle passate concezioni del mondo. Guardando di lì verso la costa, per la prima volta se ne coglie la conformazione complessiva e, quando ci si riavvicina ad essa, si ha il vantaggio di intenderla nel suo insieme meglio di coloro che non l'hanno mai abbandonata. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1878-79), *Umano, troppo umano*, aforisma 616.

“Sorokin lives, Mills lives”: queste parole figuravano sui manifesti diffusi dai giovani membri radicali dell'American Sociological Association, in occasione del congresso annuale dell'associazione del 1969 a S. Francisco. Nello specifico, questo gruppo organizzò un vero e proprio convegno alternativo finalizzato a “liberare” la sociologia dalle maglie dell'establishment accademico statunitense (Tiryakian, 2013).

Il sociologo russo era stato riconosciuto, insieme a C. W. Mills, come uno dei simboli della sociologia accademica non convenzionale, antinomica, critica.

La produzione sorokiniana è pressoché sterminata e spazia dalla teoria sociologica generale alla storia del pensiero sociologico, dalla sociologia urbana a quella della conoscenza, dalla sociologia dell'amore altruistico alla filosofia sociale; egli è stato uno dei sociologi più prolifici e più tradotti nel mondo (Johnston, 1999). Ciononostante, la sua figura è stata per anni relegata ai margini dell'accademia e della storia del pensiero.

Tuttavia, contingenze storiche tuttora in atto stanno facendo sì che, da qualche anno a questa parte, si assista ad un significativo *revival* del pensiero e delle opere di Sorokin, che sta conoscendo una nuova fortuna a livello internazionale.

Questo contributo è volto a ricostruire brevemente un profilo intellettuale e critico di questo “autore chiave” (Marletti, 1975, 14) nel panorama della sociologia novecentesca. Per raggiungere tale obiettivo, è stato ritenuto opportuno prendere in considerazione tanto le sue vicende biografiche – cruciali per comprenderne appieno il pensiero – quanto lo sviluppo della sua vicenda intellettuale. Sulla base di questi presupposti, il presente contributo prende le mosse dalla ricostruzione del percorso biografico (par. 2) ed intellettuale di Sorokin (par. 3), sostenendo l'idea di una sostanziale continuità nell'articolarsi del suo pensiero. L'esame della prospettiva integralista consente invece di affrontare la questione della critica delle scienze sociali accademiche (par. 4). Viene poi presa in esame la ricezione della sua eredità intellettuale in Russia e negli Stati Uniti: l'analisi del ‘ritorno’ di Sorokin - in ambito accademico e non - dà conto del carattere poliedrico

---



del suo lascito (par. 5). Considerando la lezione di Sorokin nel suo complesso, vengono infine messi in evidenza due possibili spunti di riflessione per l'analisi sociologica contemporanea (par. 6).

## 2. UNA VITA NON CONVENZIONALE

Dai piccoli villaggi della steppa russa agli Stati Uniti d'America, dalle prigioni zariste all'università del Minnesota, da giovane rivoluzionario itinerante ad illustre accademico di Harvard: questo percorso biografico rende Pitirim Aleksandrovich Sorokin una figura unica nel panorama delle scienze sociali (Pagani, 1965).

La sua vita rappresenta una storia di mobilità territoriale e sociale, strettamente intrecciata con la sua opera e con le sue riflessioni.

Nato il 21 gennaio 1889 nel piccolo villaggio Komi<sup>1</sup> di Turya, nella Russia settentrionale, Pitirim Aleksandrovich Sorokin perse la madre a soli tre anni e condusse un'infanzia errabonda tra i più sperduti villaggi nella sua patria al seguito del padre, doratore di icone religiose e vesti liturgiche, e del fratello. I due fratelli si allontanarono poi dal padre a causa del suo comportamento violento dovuto all'alcolismo e cominciarono a lavorare da soli con discreto successo, separandosi solo quando Pitirim decise di continuare i suoi studi. La sua socializzazione non passò quindi attraverso una famiglia, ma si sostanziò in una «esperienza itinerante e nomadica da comunità a comunità» (Marletti, 1975, 21).

Sorokin proseguì gli studi presso il seminario di Khrenovo, istituto controllato dal Sacro Sinodo della Chiesa russa ortodossa e finalizzato a formare futuri insegnanti di scuola elementare. Qui Sorokin venne in contatto per la prima volta con l'ambiente urbano-industriale e con i valori socio-culturali dell'*intelligentsia* urbana. Anche in conseguenza di ciò, all'età di sedici anni egli si avvicinò al partito social-rivoluzionario nella regione del Volga, assumendo il soprannome di "compagno Ivan". La scelta fu dovuta al fatto che questo partito palesava un'ideologia più "idealista" rispetto a quella maggiormente materialista della futura fazione bolscevica, in quanto «enfaticava fortemente il ruolo delle idee creative, degli sforzi volontari, della lotta per la sopravvivenza e l'importanza dei fattori non economici nel determinare i processi sociali e la condotta umana» (Sorokin, 1963b, 22).

---

<sup>1</sup> La religiosità dei Komi, popolazione di origine ugro-finica, si caratterizzava per quello che lo stesso Sorokin ha definito un 'cristianesimo paganizzato', che univa ai principi cristiani una ritualità tipica della religiosità pre-cristiana (Sorokin, 1963a). Questa forma di religiosità influì non poco sulla concezione del mondo di Sorokin, nonché sulla concezione 'integralista' dell'ultimo periodo della sua vita (Abbottoni, 2004).

---

Date le crescenti pressioni zariste, si trasferì a San Pietroburgo, dove frequentò le scuole serali per iscriversi poi all'Istituto Psico-neurologico diretto da I. Pavlov e all'università cittadina, in cui ebbe modo di venire in contatto con studiosi del calibro di G. Gurvitch, E. De Roberty, M. Kovalevskij, L. Petrajitskij e M. Rostrovzeff; figure che influirono in modo significativo sullo sviluppo del suo pensiero. Inoltre, in questo periodo Sorokin ebbe modo di analizzare l'opera di autori fondamentali, quali Weber, Pareto, Durkheim e Tarde.

Arrestato due volte in quanto oppositore del regime zarista, Sorokin riuscì comunque a proseguire gli studi e a conseguire il dottorato e l'abilitazione all'insegnamento universitario, difendendo la tesi che sarebbe poi stata pubblicata in due volumi con il titolo di *Sistema Sotsiologii* nel 1920.

Dopo la presa del potere da parte dei Bolscevichi nell'ottobre del 1917, Pitirim visse da ricercato per settimane, per poi essere catturato e condannato a morte. Egli era stato infatti ricondotto ideologicamente a al 'conciliatorismo' dell'epoca di Kerenski, che veniva considerato terreno fertile per l'affermazione della borghesia imperialista (Lenin, 1975, 704). Riuscì però ad evitare l'esecuzione e fu rilasciato per volontà dello stesso Lenin dopo aver diffuso una lettera in cui manifestava la propria intenzione di abbandonare il partito dei socialisti rivoluzionari e rassegnava le dimissioni da membro dell'assemblea costituente<sup>2</sup>.

Sorokin fu dunque rilasciato nel dicembre del 1918 e diresse per pochi anni il neonato dipartimento di sociologia dell'università di San Pietroburgo. Dopo la conclusione della guerra civile russa, un nuovo giro di vite del regime bolscevico lo costrinse ad abbandonare per sempre la sua terra natia con la moglie Elena nel 1922.

Trascorse dei brevi periodi in Cecoslovacchia, presieduta dall'amico Masaryk, e in Germania, per poi giungere negli U.S.A nel 1923 come *visiting professor*.

In terra statunitense, Sorokin tenne inizialmente una serie di conferenze sulla rivoluzione russa; dopo alcuni mesi di permanenza, ottenne – grazie anche all'intercessione di Ross, Cooley e Giddings – una cattedra presso il dipartimento di sociologia dell'università del Minnesota. Qui, dal 1923 al 1929, si guadagnò la fama di sociologo empirista-positivista (Johnston, 1998) grazie a *Social Mobility* (1927) e ad alcune opere fondamentali di sociologia urbano-rurale<sup>3</sup>. Nonostante alcune pre-

---

<sup>2</sup> Tale lettera fu peraltro citata dallo stesso Lenin nell'editoriale dal titolo "Le preziose ammissioni di Pitirim Sorokin", pubblicato su *Pravda* il 21 novembre 1918.

<sup>3</sup> Nello specifico, ci riferiamo a *Principles of Rural-urban Sociology* (1929), scritto assieme a C. Zimmerman, e *A Systematic Source-book in Rural Sociology* (1930), scritto

---

se di posizione avverse alla tradizione sociologica statunitense presente in *Contemporary Sociological Theories*, Sorokin divenne uno degli studiosi più influenti e stimati del periodo. Proprio sulla base della notevole rilevanza delle sue ricerche, il rettore di Harvard Abbott Lawrence Lowell, gli propose nel 1930 di diventare il primo titolare della cattedra di sociologia della prestigiosa università.

In qualità di preside del neonato dipartimento di Sociologia, Sorokin convinse l'amico C. Zimmerman a trasferirsi ad Harvard come professore associato e chiamò T. Parsons, che stava lavorando presso il dipartimento di economia come lettore. Inoltre offrì la possibilità di tenere lezioni e conferenze ad A. D. Nock (sociologia della religione), D. R. Pound (sociologia del diritto), S. Glueck (criminologia) e G. Allport (psicologia sociale).

Nella «torre d'avorio del Dipartimento di sociologia» (Palumbo, 1984, 46), Sorokin decise di dedicarsi al monumentale *Social and Cultural Dynamics*, tramite cui voleva sottoporre ad analisi i processi sottili alle fluttuazioni socio-culturali di tutta la storia umana. L'opera fu pubblicata in quattro volumi tra il 1937 e il 1941, ma gli costò molto in termini di prestigio accademico: la sua immagine perse i contorni dello studioso specialista ed acquisì quelli del profeta (Marletti, 1975).

La situazione di isolamento accademico di Sorokin andò di pari passo con l'ascesa della scuola struttural-funzionalista di T. Parsons; l'aperto conflitto che ne seguì culminò con le accuse di plagio che Sorokin mosse a Parsons dopo la pubblicazione di *The Social System* (1951), che a suo dire riprendeva concetti tratti dalle sue opere, in particolare *Society, Culture and Personality* del 1947. Il successo della scuola parsonsiana fu dovuto ad una molteplicità di ragioni. Sotto il profilo contestuale, lo struttural-funzionalismo rispondeva meglio alle necessità geo-politiche dello stato-nazione statunitense nella realtà post-bellica, contraddistinta sul fronte interno dallo stato del benessere e su quello esterno dalla guerra fredda con l'Unione Sovietica (Lo Presti, 2005). Da questo punto di vista, l'enfasi sull'ordine, l'integrazione e la perpetuazione del sistema sociale si adattava molto meglio alla situazione rispetto agli appelli cosmopoliti di Sorokin basati sul concetto di amore altruistico (Gouldner, 1980). Il paradigma parsonsiano, godeva inoltre di un vantaggio teoretico, in quanto capace di creare una sorta di 'distanza emotiva' rispetto alle considerazioni sorokiniane di una realtà sull'orlo di una crisi epocale. In secondo luogo, influirono anche i modi di porsi

---

con lo stesso Zimmerman e C. J. Galpin. Inoltre, Sorokin pubblicò in questo periodo anche *Leaves from a Russian Diary* (1924), *The Sociology of Revolution* (1925) e *Contemporary Sociological Theories* (1928).

---

in ambiente accademico: Parsons – più giovane e meno alla ricerca di adepti del più esperto collega – riscuoteva infatti maggior successo tra gli studenti, poiché durante le lezioni lasciava possibilità di critica e di discussione (Johnston, 1986). Tutto questo accrebbe ulteriormente l'isolamento accademico di Sorokin, soprattutto dopo la svolta epistemologica integralista che si consumò in questo periodo.

Nel 1948 Sorokin incontrò Eli Lilly, magnate nel campo farmaceutico, che gli consentì di costituire l'*Harvard Research Center for Creative Altruism*. Nello stesso anno Sorokin espose il programma del centro di ricerca in *The Reconstruction of Humanity* (1948). Grazie ai finanziamenti del facoltoso industriale, Sorokin poté in questo periodo lavorare a vari testi che riprendevano direttamente la linea inaugurata con la *Dinamica* e proseguita con *The Crisis of Our Age* (1941) e *Man and Society in Calamity* (1942). Furono infatti dati alle stampe *Altruistic Love* (1950), *Social Philosophies of an Age of Crisis* (1950), *Explorations in Altruistic Love and Behavior* (1950), *S.O.S. The Meaning of Our Crisis* (1951) e *The Ways and Power of Love* (1954).

Sorokin ebbe vari e vivaci scontri dialettici con gli esponenti della sociologia accademica, che poi confluirono nelle principali argomentazioni di *Fads and foibles in modern sociology and related sciences* (1956). Nel 1959 lasciò l'insegnamento per sopraggiunti limiti d'età, ma mantenne il ruolo di presidente del centro di ricerca sull'altruismo creativo. Dal 1963 crebbe l'interesse per la sua opera: furono pubblicati volumi in suo onore, su tutti *Pitirim Sorokin in Review* di P. J. Allen e *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* di E. A. Tiryakian, venne ristampata la *Dinamica* ed uscì l'autobiografia, *A Long Journey*. Questo processo culminò nel 1965 con il riconoscimento della presidenza dell'*American Sociological Association*. Sorokin continuò la sua attività scientifica partecipando a molti congressi e si spense a Winchester (Massachusetts) il 10 febbraio 1968.

### 3. LE TRE FASI DELLA VICENDA INTELLETTUALE DI SOROKIN: CONTINUITÀ NELLA DISCONTINUITÀ?

È possibile individuare tre fasi nella storia intellettuale di Sorokin: il periodo cristiano-pietistico, quello positivista e quello integralista (Sorokin, 1963a; Johnston, 1998). Il primo riguarda la sua giovinezza e l'esperienza vissuta nella patria russa. La fase positivista si riferisce al periodo che comprende gli ultimi anni in Russia ed i primi negli U.S.A. (università del Minnesota), mentre quella integralista è relativa all'ultima parte della sua vita presso l'università di Harvard.

---

La fase cristiano-pietistica è riferita alla giovinezza di Sorokin, e in particolar modo all'istruzione religiosa che ricevette: la tradizione Komi, infatti, fece sì che egli si interfacciasse con numerosi diaconi e sacerdoti ortodossi. Ciò «determinò in lui una profonda avversione verso una concezione filisteica della vita e verso una rappresentazione della realtà superficiale, puramente sensoria e materiale» (Abbottoni, 2004, 15). In secondo luogo, i Komi non avevano conosciuto la schiavitù, bensì amministravano gli affari locali e territoriali mediante autogoverno dei propri villaggi (Coser, 1971). Questa peculiarità accentuò la propensione di Sorokin a pensare liberamente ed autonomamente.

In questa fase lo zio Vassilij rappresenta una figura fondamentale: lo inizia alle tradizioni animiste Komi, incentrate su un rapporto costante con la natura e con gli spiriti che ne animano gli elementi. Inoltre, essendo i Komi una popolazione non stanziale, Sorokin ebbe modo di venire in contatto sin da bambino con persone, usanze e situazioni sempre nuove; egli stesso rimarca come ciò gli permise di imparare molto più di quanto apprese attraverso l'educazione formale, favorendo il suo «sviluppo mentale e morale» (Sorokin, 1963b, 28).

Il periodo positivista si colloca tra la maturità accademica russa e i primi anni negli Stati Uniti, quando Sorokin assunse una posizione di primo piano nell'*élite* accademica. Nello specifico, questa fase affonda le proprie radici nella formazione ricevuta presso il seminario di Khrenovo, dove Sorokin ebbe modo di avvicinarsi all'ideologia laica e positivista: fu questo un momento decisivo per la sua formazione umana e personale. La frequenza obbligatoria dei corsi di teologia dogmatica imposti dall'istituto e i nuovi stimoli dell'ambiente urbano fecero nascere in lui lo spirito di rivolta (Sorokin, 1965b). Il nuovo ambiente segnò il passaggio dall'ideale religioso ortodosso a quello della scienza moderna, che si sostanziò nella scelta di approfondire gli studi di diritto ed economia: il giovane contadino diventò un cittadino "agnostico" (Coser, 1971). Lo stesso Sorokin sintetizza con queste parole tale svolta: «la mia precedente accettazione del regime monarchico zarista e dell'economia 'capitalista' fu rimpiazzata da un punto di vista repubblicano, democratico e socialista» (Sorokin, 1965b, 21-22).

In questa fase, la sociologia è per Sorokin una scienza prevalentemente empirica e concreta, che non lascia spazio a predicatori di profezie sociali. L'obiettivo della sociologia consiste nello studiare i fenomeni che le altre discipline studiano singolarmente (fenomeni storici, economici, politici, religiosi, etc.) e nell'individuare relazioni ed uniformità tra di essi. La sociologia si caratterizza dunque per il proprio ruolo "interstiziale" (Sorokin, 1998, 84), poiché si colloca a cavallo tra le altre

---

discipline esistenti. In particolare, la scienza sociale deve necessariamente essere scevra di presupposti etici per essere definita come scienza vera e propria. Tale è la concezione di sociologia che fa da sfondo agli studi sulla mobilità sociale e a quelli di sociologia urbana e rurale alla fine degli anni Venti.

Risulta essere significativa in tal senso l'opera *Contemporary Sociological Theories* del 1928, in cui Sorokin utilizza la metafora della foresta per definire l'ambito delle teorie sociologiche: gli 'arbusti migliori' ed i bei fiori sono rappresentati dalle teorie valide da un punto di vista scientifico, ossia quelle che «studiano l'azione sociale utilizzando un approccio induttivo, concetti misurabili, dati raccolti sistematicamente, analisi statistica e spiegazioni multi-causali» (Johnston, 1998, 10). Le teorie eccessivamente speculative rappresentano invece le erbacce e le piante sterili della foresta, in quanto non permettono di raggiungere una reale conoscenza dei fenomeni sociali. Di conseguenza, i "predicatori sociali" sono collocati nel "sottobosco", in quanto le direttive morali che pretendono di fornire mal si sposano con l'idea di scienza sociale rigorosa. In questa visione, la sociologia deve porsi come "scienza generalizzante", che studia i fenomeni socioculturali nel loro complesso cercando di cogliere il «nesso inscindibile di valori e società» (Marletti, 1975, 45).

Questa parte della sua vita culmina con la pubblicazione di *Social Mobility* (1927), che ben ne sintetizza concezione epistemologica e metodologica di fondo: testo molto sistematico fatto di preposizioni chiare e sintetiche, che l'autore formula con il supporto di ampie serie di dati statisticamente trattati. Nonostante il rigore metodologico delle analisi che fanno da sfondo all'opera, emerge però – soprattutto nella sezione dell'opera in cui Sorokin affronta la mobilità orizzontale e le sue conseguenze – un cenno di critica per certi versi 'morale' alle recenti tendenze della società mobile occidentale. Proprio sulla base di alcune derive negative della mobilità orizzontale, egli ne auspica una parziale mitigazione (1965a, 538).

La terza e ultima fase è legata al trasferimento di Sorokin all'università di Harvard nel 1930. La svolta integralista fu innescata anche dal particolare sentimento di distacco che l'ambiente di questo ateneo induceva rispetto al resto della società americana, sia per la tipologia di studenti che per l'ambiente sociale e naturale in cui è collocata (Gouldner, 1980; Palumbo, 1984). Fu in questo contesto che si consumò il "ripudio del positivismo" (Pagani, 1965, XXV) di Sorokin, che abbracciò definitivamente un approccio di tipo integralista, dopo essersi cimentato con lo studio delle fluttuazioni socioculturali. I presupposti

---

integralisti affondano le proprie radici nel lavoro di ricerca sotteso a *Social and Cultural Dynamics*, per poi assumere una forma matura negli studi dell'Harvard Research Center in Creative Altruism.

L'integralismo non rappresenta solo una concezione epistemologica, ma ha a che fare anche con la psicologia, la sociologia del mutamento e la concezione della storia (Johnston, 1999). I prodromi sono da individuare nella *Dinamica*, opera che sancisce la centralità del macrosistema di valori nel plasmare la vita sociale (Sorgi, 1975). L'idea di sistema socioculturale diviene il fulcro dell'analisi sociologica, il cui primario oggetto di interesse sono i fenomeni socioculturali (Marletti, 1965). La dimensione socioculturale permette di conferire senso e significato agli stimoli di cui è foriera l'esperienza. *Social and Cultural Dynamics* rappresenta un vero e proprio spartiacque nella vicenda umana ed intellettuale di Sorokin: l'autore vi sottopone ad analisi la realtà socioculturale nel tentativo di superare il nominalismo individualista americano; ma riesce nel proprio intento solo attraverso un rafforzamento dei preconcetti spiritualistici (Gurvitch, 1967). Di conseguenza, il lavoro risente di un'impostazione quasi romantica, dal momento che presenta una molteplicità di idee e di ipotesi dense di suggestione, ma mancanti di quella sistematicità e di quell'ordine necessari alla ricerca accademica (Coser, 1971). L'imponente lavoro di ricerca e di catalogazione, unitamente al clima quasi esoterico creato intorno alla ricerca, condussero Sorokin verso l'isolamento accademico e verso una prospettiva integrale (Marletti, 1975).

La personalità di Sorokin è stata definita come dialettica e per certi versi contraddittoria, soprattutto a motivo delle diverse fasi che, come abbiamo visto, hanno contraddistinto la sua vicenda: da un lato l'accademico rigoroso, mentre dall'altro il predicatore di un rinnovamento dell'umanità. Ciononostante, per comprendere la sua vicenda intellettuale appare utile superare, almeno in parte, una visione dialettica e far propria l'idea di una tendenziale continuità sia dal punto di vista umano che intellettuale (Ponomareva, 2011).

Quella integralista è infatti una visione del mondo che affonda le proprie radici nel pensiero russo e tradisce un ritorno a quella «anima russa» (Abbottoni, 2004) propria della vicenda personale di Sorokin, in quanto sottolinea l'importanza dei sentimenti e dell'intuizione rispetto alla razionalità e alla scienza accademica. Epistemologia e moralità giungono ad essere strettamente intrecciate in una visione del mondo che sembra risentire non poco dell'ambiente Komi e delle sue suggestioni.

In particolare, il testo *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology* del 1947 rappresen-

---

ta una sorta di *trait d'union* tra le varie fasi della vicenda intellettuale di Sorokin: da un lato, questo testo rappresenta infatti la prosecuzione ideale del *Sistema Sotsiologii* oggetto della dissertazione di dottorato (Isajiw, 1956) e, in secondo luogo, dischiude le porte dell'integralismo, ponendo idealmente in contatto la *Dinamica* con le ricerche dell'Harvard Research Center on Creative Altruism.

L'opera si pone dunque nel medesimo quadro cognitivo del *Sistema*: l'oggetto di studio è il rapporto che vige tra società, cultura e personalità umana individuale. In particolare, quest'ultima è definita come il prodotto di forze socio-culturali: i percorsi di vita di un individuo sono condizionati in modo decisivo dalle circostanze socio-culturali in cui egli nasce e cresce (Sorokin, 1947).

Società, cultura e personalità sono definite come parti di una «trinità inseparabile» (Sorokin, 1947, 63): la personalità è il soggetto dell'interazione; la società è il complesso delle personalità interagenti; la cultura è individuata nel complesso dei significati, valori, e norme proprie delle personalità interagenti, unitamente alla totalità dei «veicoli» che oggettivano e diffondono tali significati (veicoli di oggettivazione sono ad esempio il linguaggio, la scrittura, la pittura *etc.*). Non si dà personalità senza una cultura ed una società: solo un organismo biologico potrebbe esistere in assenza di queste due entità. Le componenti di questa trinità sono sottoponibili a studio isolatamente, ma alla fine è sempre necessario riferirsi al «tutto», che risulta dalla loro unione. Ciò risulta essere coerente una prospettiva integrale di conoscenza, secondo cui «ogni società può esser compresa solo a partire dalla sua cultura, intesa come sistema di significati, norme e valori che emergono dalla natura duale biosociale dell'individuo e integrantesi in uno stile mentale unitario» (Ponomareva, 2011, 888).

Di conseguenza, la personalità viene definita come un «microcosmo che riflette il macrocosmo socioculturale in cui l'individuo è nato e conduce la sua vita» (Sorokin, 1947, 714). L'individuo sviluppa, nel corso della sua esperienza biografica, una serie di *ego* differenti, che rappresentano il risultato delle dinamiche sociali e della cultura propria dei gruppi sociali a cui appartiene. I cambiamenti che i vari *ego* esperiscono nel corso della biografia di un individuo è condizionato dalla mobilità orizzontale e verticale: maggiore è la mobilità, maggiori le trasformazioni che la personalità esperisce. Mutare posizione sociale implica trasformazioni della propria forma mentale, in termini di ideologia, filosofia di vita, ma anche emozioni e sentimenti, che si estrinsecano in forme comportamentali conseguenti.

Il concetto di personalità come risultante degli *ego* socioculturali che

---



si sviluppano in base alle varie esperienze di vita dell'individuo risultano essere un *leitmotiv* nel sistema teorico sorokiniano. È questa un'architettura teorica funzionale tanto a studi propri del periodo positivista (*Social Mobility* su tutti), quanto alle ricerche sull'altruismo creativo dell'ultimo periodo della sua esistenza. Sotto questo aspetto, è ipotizzabile una linea di continuità tra il Sorokin del periodo russo - positivista e fautore di una sociologia avalutativa ed eticamente neutrale – e l'ultimo Sorokin di Harvard – sostenitore di una visione integrale e di una sociologia sempre più eticamente connotata. In definitiva, la concezione sorokiniana di sociologia mantiene quel behaviorismo che l'aveva caratterizzata in origine, ma si amplia alla dimensione socioculturale (Cimagalli, 2010) e si tinge di misticismo inglobando il concetto di intuizione e di super-organico.

Sorokin, in un certo qual modo, torna alle origini e tradisce istanze tipiche dell'immaginario culturale russo (Abbotoni, 2004; Nichols, 2012), che l'esperienza americana inizialmente sembrava quasi avere sopito. In tal senso, è stato notato come populismo slavofilo e pensiero religioso russo tra XIX e XX secolo rappresentino due tra i riferimenti principali che hanno contribuito alla formazione del pensiero di Sorokin (Gambescia, 2002): dal primo deriva la primazia di una cultura spirituale e sociale di tipo integrale; dal secondo emerge riemerge la crucialità dell'emozionalità e del ruolo di intuizione. Riprendendo i principi della religiosità russa ortodossa ed alcuni della patristica (in particolare Tommaso d'Aquino), Sorokin cerca di unire verità di fede e verità di ragione; proprio questa unione renderebbe possibile la formazione di una visione delle cose più ampia possibile. Un ritorno, questo, all'intuitivismo ed alla sociologia cristiana (Ponomareva, 2011), che fa registrare una sorta di parallelismo tra lo spirito profetico dell'ultimo Sorokin e quello dell'ultimo Tolstoj, che parimenti rigettò i principi della modernità per indicare una via alternativa. L'integralismo trova poi la sua traduzione empirica in *The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation* del 1954, tramite cui Sorokin conduce uno studio scientifico e rigoroso dell'amore altruistico come fattore decisivo di rigenerazione dell'umanità. L'opera, tradotta in italiano nel 2005, ben sintetizza l'unione dello spirito positivista teso a studiare rigorosamente un fenomeno con la volontà di contribuire alla rigenerazione dell'essere umano tipica di una prospettiva integrale.

#### 4. INTEGRALISMO E CRITICA DELLE SCIENZE SOCIALI ACCADEMICHE

Il fondamento della teoria integralista è da individuare nella concezione

---

della crisi del sovra-sistema sensista, che Sorokin aveva prospettato nella conclusione della *Dinamica*. L'autore – a seguito dell'analisi di una mole impressionante di dati dalla Grecia antica al secolo XX<sup>4</sup> – giunge a teorizzare tre tipi di sovra-sistema culturale: quello ideazionale, che privilegia sistemi di verità e di valori di tipo spirituale; quello sensista, che privilegia sistemi di verità e di valori materiali e transitori; e infine quello idealistico, che rappresenta una sorta di forma ibrida dei due tipi puri (Sorokin, 1975). L'idea di crisi del morente sistema socioculturale sensista cui Sorokin pervenne nel quarto volume dell'opera fu ciò che lo spinse verso l'integralismo.

La prospettiva integralista è tesa a cogliere una verità che oltrepassa i confini delle conoscenze proprie di un determinato sistema culturale poiché fa uso di tutti i tre mezzi di conoscenza di cui l'uomo è stato dotato: i sensi, la ragione e l'intuizione. La verità colta attraverso l'utilizzo congiunto di questi mezzi è più completa e ampia. L'integralismo recupera dunque un concetto molteplice di sapere, che unisce in un tutto organico sapere empirico, sapere logico-matematico e sapere intuitivo, perché tutte le scienze (naturali e sociali) sono nate e si sono sviluppate sulla base di queste forme di conoscenza. Solo l'integralismo può garantire indipendenza alle scienze sociali e rendere possibile la comprensione della crisi in atto, fornendo elementi per superarla.

A livello sociologico, l'integralismo dischiude la conoscenza di una realtà socioculturale multiforme, che integra i valori basilari dei sistemi ideazionale, idealistico e sensista, conciliandoli ed assegnando ad ognuno la propria sfera d'azione. Sorokin teorizza una complementarità tra i tre canali di conoscenza corrispondenti alle tre forme di mentalità culturale (sensi, ragione ed intuizione) poiché solo grazie all'azione integrata di tutti si può raggiungere la verità integrale (Sorokin, 1998, 110). Tale approccio consente dunque di andare oltre la contrapposizione olismo-individualismo, permettendo di «cogliere l'unicità e l'essenza del fenomeno socioculturale» (Cimagalli, 2010, 117).

Sotto il profilo antropologico, l'integralismo conduce Sorokin a teorizzare una quadri-partizione della struttura mentale umana: inconscio, cosciente biologico, cosciente socioculturale e super-conscio. L'autore integra dunque il sistema freudiano – non risparmiando critiche al suo “negativismo” (2005) – ed aggiunge in particolare il super-conscio co-

---

<sup>4</sup> Il gruppo di lavoro raccolse una quantità impressionante di dati: furono sottoposti ad analisi oltre centomila dipinti, centinaia di migliaia di opere letterarie e scientifiche, di testi filosofici e storici e venne schedata l'intera *Enciclopedia Britannica*, unitamente ad altri importanti compendi in ogni ambito culturale (Marletti, 1975).

---

me dimensione fondamentale. Il super-conscio rappresenta il «divino che c'è nell'uomo» ed è spesso negato dalla «metafisica materialistica e meccanicistica dominante» (Ivi, 168). Al contrario, per Sorokin questa dimensione è proprio all'origine delle più grandi conquiste dell'attività creativa umana in ambito scientifico, religioso e filosofico. Esso rappresenta un "dono", che non è acquisibile sotto forma di nozioni sistematiche: il super-conscio permette una sorta di unione mistica tra soggetto ed oggetto di conoscenza, che trascende l'ordine socioculturale dato e permette di carpire l'essenza stessa di ciò che si mira a conoscere. Per questa ragione, la salvezza dell'umanità passa dal superamento del sensismo morente attraverso la capacità umana di generare amore altruistico facendo leva sull'intuizione super-conscia.

Da un punto di vista filosofico, l'integralismo riesce a fornire una visione di ampio respiro sulla realtà che viviamo e si unisce ad una prospettiva etica ben delineata assumendo un chiara connotazione profetica (Johnston, 1999). L'integralismo si pone come ambizioso obiettivo la creazione di un nuovo tipo di uomo, premessa per una società migliore e pacifica; e l'*Harvard Research Center in Creative Altruism* è preposto a raggiungere proprio questo obiettivo. In questa prospettiva, l'altro è visto come manifestazione tangibile dell'Assoluto e perciò ispira condotte altruistiche ed un allentamento delle relazioni contrattuali: è la cooperazione il fondamento del nuovo ordine sociale che il sociologo russo auspica. Il mezzo è individuato da Sorokin nel concetto di amore altruistico.

L'idea di crisi del super-sistema sensista e la prospettiva conoscitiva integrale creano le condizioni perché egli operi una disamina delle scienze sociali contemporanee, mettendo in evidenza soprattutto la necessità di acquisire indipendenza rispetto alle altre scienze (1998, 93-103).

La sociologia e le scienze psicosociali non poggiano per l'autore su presupposti adeguati e non sono pertanto in grado di fronteggiare la crisi in atto. Esse mancano di autonomia per due serie di ragioni: sono afflitte dal complesso dell'emulazione della scienze naturali e, in secondo luogo, dalla dipendenza dai regimi politici degli stati in cui si sviluppano. Di conseguenza, le discipline sociali ignorano totalmente il ruolo dell'intuizione e perseguono l'applicazione forzata dell'empirismo puro e dell'operazionalismo, collezionando così masse di 'fatti'. Le scienze sociali figlie del sensismo decadente sono prigioniere di un punto di vista rigidamente empirico, ma sostanzialmente incapaci di far fronte alle maggiori problematiche sociali e di contribuire ad un concreto miglioramento dell'umanità.

Nella lettura di Sorokin, le scienze psicosociali accademiche sono vittima di "mode e utopie" di tipo quantofrenico che ne stanno mettendo

---

a repentaglio la credibilità (1965b). Gli stratagemmi pseudo-matematici e i test fittizi non sono altro che l'ennesimo segno di una cultura sensista eccessivamente specializzatasi, che perde di vista una visione ampia delle cose. L'eccessiva specializzazione non consente di comprendere il senso della crisi che coinvolge il sistema socioculturale ed impedisce di adeguarsi allo spirito del tempo. In quest'ottica, il mondo accademico risulta essere cieco alle sollecitazioni che gli eventi storico-sociali forniscono e, per certi versi, impongono: le scienze si stanno specializzando sempre più e hanno perso di vista il carattere onnicomprensivo della crisi in atto, preferendo relegarsi in un fittizio mondo di «numerologia pseudo-matematica». Per quanto l'autore prenda in considerazione in prima istanza il contesto accademico statunitense, le sue critiche possono essere considerate di portata generale (De Giacinto, 1965).

L'area accademica è, secondo la sua opinione, vittima del pregiudizio quantofrenico secondo cui «quando uno è padrone del comune metodo statistico, egli diventi automaticamente capace e qualificato a studiare qualunque problema in qualunque settore, compresi quelli che egli ignora completamente» (Sorokin, 1965b, 14).

Un ulteriore elemento di criticità del mondo accademico individuato da Sorokin è l'autoreferenzialità: gli studiosi accademici sono definiti come «uomini d'affari del campo scientifico», che utilizzano tecniche squisitamente commerciali e pubblicitarie per «denigrare sistematicamente i prodotti concorrenti», mettendo in risalto quelli della propria cerchia accademica (Ivi, 16). Le tecniche più utilizzate sono proprio quelle di «citarsi sistematicamente a vicenda e di non citare le persone estranee alla cricca» e di usare termini nuovi, spesso desunti impropriamente dalle scienze naturali, per esprimere concetti già conosciuti e per conferire loro una patina di originalità. In tal modo, costoro riescono ad accaparrarsi ingenti fondi per le loro ricerche, per fare carriera nelle università e raggiungere un notevole prestigio, in base ad un meccanismo che si autoalimenta.

La mania analitica sfocia in una diffusione stupefacente di teorie, paradigmi e sistemi sociologici discordanti tra loro, che si concentrano su «un aspetto selezionato o un insieme di fatti, astratti ed isolati dal fenomeno complesso multidimensionale» (Sorokin, 1965c, 835-836). Ciò, se da un lato fornisce un importante contributo alla sociologia scientifica, arricchendo la nostra conoscenza di importanti aspetti della realtà socio-culturale totale, rappresenta anche un potente fattore di stagnazione e di sterilità scientifica della disciplina.

Al contrario, la crisi attuale impone una riflessione della scienza su se stessa ed un recupero parziale dell'*esprit de finesse*, da unire al-

---

*l'esprit de geometrie*, poiché solo una fusione delle due tendenze opposte può consentire all'umanità di prepararsi adeguatamente alla nuova imminente era senza farsi sopraffare. Per Sorokin, solo la teoria integralista riesce a fornire una visione di ampio respiro sulla realtà che viviamo grazie al ruolo dell'intuizione super-sensoriale (Abbottoni 2004; Nichols, 2012), comprendendo e trascendendo i singoli problemi micro-sociologici che sono diventati il maggiore oggetto di studio delle attuali scienze psicosociali. Per questa ragione, dal punto di vista strettamente accademico, l'integralismo rappresenta per l'autore la soluzione al circolo vizioso in cui si trova la scienza sociale, fatta com'è di micro-teorie fittizie, pseudo-scientifiche ed autoreferenziali la cui giustapposizione non garantisce un sguardo d'insieme, ma crea degli ambiti di studio poco disposti al confronto reciproco.

Il compito dell'integralismo, nonché il futuro che Sorokin auspica, è un'integrazione di tutte queste micro-teorie in un sistema logicamente ed empiricamente valido. Questa "grande sintesi" (1965c, 838) altamente integrata e non contraddittoria delle teorie esistenti renderà possibile congiungere i sotto-sistemi analizzati finora in un sovra-sistema unificato capace di aprire le porte ad un futuro migliore.

## 5. IL REVIVAL SOROKINIANO: UNA RICEZIONE POLIEDRICA

Dagli anni Novanta in poi, si è assistito ad una lenta ma progressiva rivalutazione della figura di Sorokin, che coinvolge in particolar modo i due paesi dove egli ha vissuto la maggior parte della propria vita: Russia e Stati Uniti d'America. Nonostante la rilevanza della sua riflessione all'interno del pensiero sociologico, si era in precedenza creato intorno ad essa un vuoto, che è durato per decenni. Ciò è dovuto a due serie di ragioni: in Russia le motivazioni sono prevalentemente politiche, considerata la sua storia personale di socialista rivoluzionario costretto ad abbandonare il paese dal regime bolscevico; nel contesto statunitense le motivazioni sono di carattere prettamente accademico riguardano principalmente la svolta epistemologica integralista. Per dimostrare la poliedricità e l'ampiezza della sua eredità, ci concentreremo brevemente sulla recente ricezione di Sorokin in Russia e in U.S.A., sia in ambienti accademici che in alcuni ambienti conservatori.

In Russia la diffusione del pensiero di Sorokin è stata limitata sia durante il regime sovietico, che durante la prima transizione post-socialista. In Unione Sovietica i suoi scritti del periodo russo erano stati infatti banditi e la sua opera era fondamentalmente sconosciuta ai più. Dopo il crollo del regime sovietico, inizialmente la sua eredità non ha

---

conosciuto una maggiore fortuna. Nei primi anni Novanta, nella Russia post-sovietica si diffuse largamente il neoliberismo come precipuo riferimento ideologico e teorico per la costruzione delle nuove istituzioni economiche e sociali; un approccio alternativo era il marxismo occidentale, che si concentrava sul mutamento sociale ed economico in Russia attraverso lo studio del settore industriale e dell'economia (Krotov, 2012). In tale contesto, la figura di Sorokin fu poco presa in considerazione per una molteplicità di ragioni: in primo luogo, la scarsa disponibilità dei suoi scritti in lingua russa, impossibili da reperire dopo la presa del potere di Lenin. La seconda ragione è da individuare nell'organizzazione della ricerca sociale russa: dopo la fine del comunismo, i centri di ricerca – in precedenza sottoposti a rigido controllo dal regime sovietico – conobbero una notevole frammentazione e la forte connotazione neoliberista del periodo condusse molti promettenti ricercatori verso le ricerche di mercato, le pubbliche relazioni ed altri rami strettamente legati alla gestione aziendale delle organizzazioni. Il terzo fattore, legato in parte al secondo, è la stretta collaborazione dei centri di ricerca russi con università occidentali, che ha fatto sì che i progetti privilegiassero la ricerca empirica a discapito dell'approfondimento di autori classici (Krotov, 2012). In siffatto contesto, il pensiero di Sorokin non aveva trovato spazio poiché poco congeniale alle istanze del dominante *background* neoliberista, così come non lo era con quelle sovietiche. Le sue opere, in precedenza scomode per motivi politici, mal si adattavano alle necessità di riforma e di rinnovamento della società russa.

Nel contesto russo degli ultimi anni, il paradigma neoliberista – teso a facilitare ed esaltare la transizione verso il libero mercato – si è affievolito. Nel vuoto identitario che le scienze sociali russe si sono trovate a fronteggiare, ha trovato spazio il recupero della figura di Sorokin. Nonostante le rigide agende di ricerca degli anni Novanta, alcuni studiosi (su tutti Panov, Pokrovski, Sapov, Efremenko e Krotov) hanno contribuito a riproporre l'eredità intellettuale del sociologo russo. L'interesse è quello di alimentare un dibattito all'interno della comunità scientifica sul contributo della riflessione sorokiniana alla comprensione della società contemporanea. A livello pratico, ciò si sostanzia nel recupero e nella traduzione in inglese delle opere minori del periodo russo e nell'organizzazione di scambi internazionali e progetti di ricerca basati sugli spunti forniti da Sorokin.

Negli Stati Uniti d'America, si registra un crescente interesse per Sorokin da circa un decennio: in particolare, l'attenzione è rivolta al concetto di altruismo creativo. Nel maggio 2009 è stata infatti attivata la sezione dell'American Sociological Association intitolata *Altruism, Mo-*

---

*ality and Social Solidarity*, che si rifà esplicitamente agli spunti dell'ultimo Sorokin.

Il suo scopo è quello di creare una vera e propria sociologia dell'altruismo e del comportamento pro-sociale: una vera e propria "sociologia del bene", nell'ambito di un progetto che coinvolge, non a caso, anche studiosi russi. L'obiettivo è quello di rendere la disciplina sociologica sensibile allo studio dei fenomeni e delle dinamiche di manifestazione del bene e dell'altruismo nella società moderna, anziché concentrarsi solamente sulle sue derive negative, patologiche e devianti.

Il progetto, improntato su una concezione antropologica integrale, è finalizzato a dare risalto allo studio ed alla promozione di tutte quelle azioni effettive volte a creare o incrementare il benessere altrui, quali generosità, benevolenza, filantropia, cooperazione tra gruppi e solidarietà universale. La prospettiva di studio è quella di un *continuum* micro-macro, che parte dagli individui per poi prendere in considerazione le loro norme di interazione, le organizzazioni e le loro culture normative, i sistemi sociali e culturali.

La sociologia della crisi dell'ultimo Sorokin è stata dunque inserita nell'area della *Public Sociology* (Burawoy, 2005), che nello specifico si riferisce al rapporto intercorrente tra sociologia e società civile ed alla capacità della sociologia di influire al di fuori dell'accademia (Pavel Sorokin, 2017). Lo scopo è quello di introdurre lo studio di altruismo, moralità e solidarietà sociale come ambito specifico di sociologia pratica e di istituzionalizzarne accademicamente lo studio. A tal proposito, sono stati attivati corsi universitari e seminari specifici sulle tematiche dell'altruismo e del comportamento pro-sociale in alcuni istituti universitari statunitensi. Tutto questo rappresenta anche una sorta di punto di convergenza tra il ritorno di Sorokin nelle due realtà prese in considerazione: il progetto coinvolge anche accademici russi e prevede convegni *ad hoc* e pubblicazioni congiunte russo-americane.

La poliedricità e la vastità dei temi trattati dal sociologo russo ha fatto sì che la sua riscoperta destasse gli interessi di un pubblico molto variegato. Come è stato recentemente notato (Uzlaner e Stoeckl, 2017), è in corso un'operazione di rilettura di alcune delle sue opere da parte di soggetti contraddistinti da un'ideologia conservatrice sia in Russia che negli U.S.A. La fonte è molteplice: sono infatti sia alcune opere del periodo positivista (sociologia urbano-rurale) che la sua produzione del periodo integralista a fornire spunti ad accademici, attivisti e *policy makers* di ideologia conservatrice. Selezionando le argomentazioni di Sorokin, viene sollecitata una riflessione che prende le mosse dalla crisi del sistema sensista e le attribuisce una marcata connotazione morale

---

per giungere a supportare idee di tipo conservatore. A tal proposito, negli Stati Uniti d'America, alcuni movimenti appartenenti alla destra religiosa hanno attinto dagli scritti dell'ultimo Sorokin sulla morale sessuale (su tutti *The American Sex Revolution* del 1956) per supportare l'idea di "famiglia tradizionale" contro l'anarchia morale e sessuale del nostro tempo (Sewall, 2017). Facendo leva sulle opere di sociologia rurale, tali movimenti enfatizzano invece l'esaltazione del villaggio urbano come ambiente maggiormente idoneo ad un'idea di famiglia per loro moralmente accettabile. Un ulteriore elemento su cui fa leva questa impostazione è l'anti-bolscevismo di Sorokin (Uzlaner e Stoeckl, 2017).

In ambiente russo, alcuni elementi del suo pensiero hanno trovato terreno fertile negli ambienti cristiani ortodossi ed anche nell'autoritarismo politico. Da questo punto di vista, in alcuni ambienti ortodossi russi, l'Occidente rappresenta la morente cultura sensista, cui dovrebbe far seguito una nuova era basata sul recupero dei valori religiosi tradizionali. Il presupposto di una crisi morale accomuna, dunque, il pensiero conservatore nei contesti russo e statunitense. Ciò che li differenzia è invece il livello di pervasività dei valori sensisti: per i conservatori russi, tali valori sono riusciti solo ad incidere superficialmente e possono ancora essere sradicati con relativa facilità; per gli statunitensi, invece, la cultura sensista ha inciso profondamente e poca speranza vi è di sradicarla.

La modalità "conservatrice" di recepire l'eredità sorokiniana, tuttavia, tradisce un carattere piuttosto deficitario: recupera strumentalmente solo alcune istanze e tralascia *in toto* il lato "anarchico" ed antinomico del suo sistema intellettuale (Uzlaner e Stoeckl, 2017). Quel lato che fu invece enfatizzato dai membri dell'American Sociological Association cui abbiamo fatto riferimento in apertura, per cui Sorokin 'viveva' ed animava la loro protesta contro l'*establishment* dell'associazione e dell'intero paese. Sorokin rappresenta infatti una figura anarchica sia dal punto di vista accademico che ideologico: il suo messaggio 'profetico' basato sul concetto di amore altruistico trovava forza in una spiritualità che non era riconducibile a nessuna ideologia politica o religione istituzionale (1963b).

## 6. L'EREDITÀ DI SOROKIN: DUE SPUNTI DI RIFLESSIONE

Il recente recupero di un'opera ampia come quella di Sorokin palesa modalità molteplici di recepire la sua eredità intellettuale. Alla luce di ciò, appare infine utile mettere in evidenza due elementi di possibile interesse per l'analisi sociologica contemporanea: l'approccio antiutilitarista di fondo e l'idea di scienza sociale che emerge dalle sue riflessioni.

---



Per quanto attiene al primo punto, la sua concezione antropologica integrale rifiuta il riduzionismo antropologico dell'*homo oeconomicus*, per abbracciare un'idea più ampia e complessa di essere umano (Gambescia, 2002). In quanto figura capace di andare oltre gli schemi accademici del proprio tempo, Sorokin è stato capace di fornire una visione alternativa a quella atomistico-individualista liberale, intenta ad ipostatizzare l'uomo occidentale ed il suo concetto di razionalità (Sofritti, 2013). Sorokin costituisce un utile riferimento per pensare una realtà "altra" rispetto a quella unidimensionale neoliberista: l'antropologia integrale permette, infatti, di aprirsi all'idea di un attore sociale capace di pensare criticamente e di elevarsi rispetto ai propri limiti (Lo Presti, 1990), maggiormente aperto alla relazione e meno disposto a diventare schiavo del mercato e delle sue logiche.

In tal senso, la sua antropologia "positiva" (Gambescia, 2002) può essere legata a quella del M.A.U.S.S. (Movimenti Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali), orientato a pensare un paradigma alternativo, che tenta di superare i limiti dell'utilitarismo e di concepire forme di razionalità diverse e più ampie rispetto a quella utilitaristico-strumentale (Aime, 2002). In particolare, la prospettiva dell'ultimo Sorokin pare essere coerente con l'idea di *aimance*, indicante la disposizione ad aprirsi nei confronti dell'altro essere umano per raggiungere una finalità comune (Caillé, 1991).

Un secondo elemento di interesse dell'eredità di Sorokin che merita di essere citato è la concezione di scienza sociale. La sociologia sorokiniana è infatti una scienza indipendente dalle scienze naturali e dalle altre scienze sociali, che non necessita di espedienti quantitativo-numeriche per acquisire dignità scientifica. È infatti solo attraverso la rivendicazione della propria autonomia che la sociologia è in grado di dischiudere nuove e più ampie possibilità di comprensione del sistema culturale che ci circonda. Quella di Sorokin è dunque soprattutto una disciplina libera dai vincoli e dalle restrizioni che impongono tanto i poteri politici quanto gli ambienti accademici (Davis, 2013). In questo senso, «il suo è un atto d'accusa contro una scienza sociale impiegatizia, che non osa e non annuncia, descrittiva e autoreferenziale» (Cimagalli, 2010, 10); una scienza sociale, infine, incapace di svolgere un ruolo pubblico e di interfacciarsi con la società civile (Burawoy, 2005).

Il rischio che Sorokin intravedeva – e questo è il suo monito – era quello dell'iperspecializzazione della sociologia: vittima del complesso "quantofrenico", tesa a studiare ambiti specialistici privi di una visione d'insieme della contemporaneità e, infine, incapace di trasmettere qualsiasi messaggio al di fuori dell'accademia. In questo senso, la sociologia

---

Sorokin è anche una sociologia critica, che non indugia a porre in evidenza le contraddizioni più profonde della società in cui vive, anche a costo di assumere una connotazione profetica che ricorda per alcuni aspetti St. Simon e Comte (Coser, 1971; Maniscalco, 1990). In tal senso, il compito della scienza sociale contemporanea appare duplice: da un lato, mantenere la propria visione d'insieme sulla realtà socioculturale, pur analizzando fenomeni micro; dall'altro, non rinunciare alla propria indole critica, che oggi appare sempre più messa a repentaglio dal legame sempre più forte con logiche 'altre' (su tutte quella del mercato).

## CONCLUSIONI

La figura di Sorokin è caratterizzata da un contrasto di immagini: «da un lato lo studioso che ha aperto nuove vie alla ricerca, il maestro che ha formato un'intera generazione di specialisti; dall'altro il pensatore ispirato e profetico, il predicatore di un rinnovamento morale dell'umanità» (Marletti, 1975, 109).

In effetti, le prime opere accademiche mostrano un Sorokin intento a definire e delimitare precisamente l'ambito di studio della sociologia e ad analizzare attraverso un metodo scientificamente rigoroso gli aspetti salienti della progressiva modernizzazione della società occidentale, dell'urbanizzazione e della mobilità sociale. *La dinamica sociale e culturale* marca invece la transizione verso una prospettiva 'integrale', che nelle opere successive va consolidandosi in un sistema intellettuale volto a contribuire alla ricostruzione dell'umanità attraverso il concetto di altruismo creativo.

Questo contributo ha cercato di fornire un profilo intellettuale di Pitirim Aleksandrovich Sorokin, ponendosi sulla recente linea interpretativa tesa a sostenere una tendenziale coerenza ed unitarietà nella sua vicenda intellettuale. Ricostruire brevemente le fasi della sua complessa esperienza biografica e, parallelamente, lo sviluppo del suo pensiero consentono di far luce sul ruolo della cultura e della *forma mentis* russa nello sviluppo della sua vicenda intellettuale (Abbottoni, 2004; Nichols, 2012). Approfondire i presupposti della prospettiva integralista consente di contestualizzare da un lato la sociologia della crisi e dall'altro la critica che Sorokin muove alle scienze sociali accademiche. Infine, analizzare il *revival* sorokiniano degli ultimi decenni dà conto di un'eredità intellettuale molteplice, a cui è arduo attribuire un'etichetta ben definita.

Gli elementi forniti permettono di delineare i contorni di una figura complessa e multiforme, ma che per certo può ancora fornire molti spunti di riflessione per analizzare la realtà sociale contemporanea. Lo

---

studio della dinamica socioculturale aveva infatti fornito a Sorokin una visione ampia del mutamento sociale, ma anche più ardua da cogliere, soprattutto per coloro che si adoperavano per renderla più semplice e più accessibile allo sguardo scientifico.

La vita itinerante della sua giovinezza, l'esperienza della rivoluzione russa, aver vissuto in realtà socioculturali così diverse tra loro come la Russia zarista, l'U.R.S.S. bolscevica e gli Stati Uniti d'America, culla del capitalismo e del sensismo, gli hanno permesso di sviluppare una teoria sociologica complessa, mai banale e, soprattutto, libera ed indipendente. Per il Sorokin integralista, il tentativo di matematizzare il sociale operato da una certa scienza psicosociale accademica risultava epistemologicamente infondato, poiché la sociologia non può e non deve ricalcare il metodo delle scienze naturali, pena la perdita di indipendenza.

Sorokin rappresenta dunque una figura centrale nella storia del pensiero sociologico, che ha ancora molto da dire. Comprenderne il percorso intellettuale rende possibile contestualizzare il suo pensiero nell'ambito dell'immaginario culturale russo a cavallo tra XIX e XX secolo. Considerare Sorokin come un intellettuale russo (Nichols, 2012) è un'operazione che consente, in primo luogo, di tracciare le linee di continuità del suo pensiero dalla gioventù in Russia alla senilità negli USA e, in secondo luogo, di contestualizzare la rivalutazione della sua opera che sta avendo luogo in ambienti accademici e al di fuori dell'accademia.

In definitiva, il rinnovato interesse per Sorokin non rappresenta solo l'occasione per riscoprire uno dei più influenti "maestri del pensiero sociologico"<sup>5</sup>, ma fornisce anche spunti per riflettere su alcuni dei limiti che affliggono la scienza sociale *et amplius* la società contemporanea.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBOTTONI, B. (2004). *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Bologna: Martina Edizioni.
- AIME, M. (2002). *Da Mauss al MAUSS*. In Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, VII-XXXVIII.
- BURAWOY, M. (2005). For Public Sociology. *American Sociological Review*. 70(1), 4-28.
- CAILLÉ, A. (1991). *Critica della ragione utilitaria*. Torino: Bollati Borin-

---

<sup>5</sup> Sorokin è infatti uno dei protagonisti del celebre testo di Lewis Coser *Masters of Sociological Thought*, seppure il capitolo a lui dedicato non sia mai stato tradotto nella versione italiana.

- ghieri, Torino.
- CIMAGALLI, F. (2010). *Sorokin. Attualità di un classico della sociologia*. Roma: Aracne.
- COSER, L. (1971). *Masters of Sociological thought. Ideas in Historical and Social Context*. Fort Worth: Harcourt College Publishers.
- DAVIS, A. K. (2013). *Lessons from Sorokin*. In Tiryakian, E. A., *Sociocultural Theory, Values, and Sociocultural Change*. New Brunswick e Londra: Transaction Publishers, 1-7.
- DE GIACINTO, S. (1965). *Presentazione al lettore italiano*. In Sorokin P. A., *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*. Firenze: Editrice Universitaria Barbera, XVI-XVII.
- GAMBESCIA, C. (2002) *Invito alla lettura di Sorokin*. Roma: Settimo Sigillo.
- GOULDNER, A. (1980). *La crisi della sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- GURVITCH, G. (1967). *Trattato di sociologia*. Milano: Il Saggiatore.
- ISAJIW, W. W. (1956). Pitirim Sorokin's "Sistema sotsiologii": A Summary. *The American Catholic Sociological Review*. 17(4), 290-319.
- JOHNSTON, B. V. (1986). Sorokin and Parsons at Harvard: institutional conflict and the origin of a hegemonic tradition. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 22, 107-127.
- (1998). *Introduction*. In Sorokin P. A., *On the Practice of Sociology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1-58.
- (1999). Pitirim A. Sorokin on Order, Change and the Reconstruction of Society: An Integral Perspective. *Comparative Civilizations Review*. 41(41), 25-40.
- KROTOV, P., (2012). Pitirim Sorokin Studies in Russia in the Context of the New Section on Altruism, Morality, and Social Solidarity in the American Sociological Association. *American Sociological Review*. 43, 366-373.
- LENIN, V. (1975). *Sull'infantilismo di sinistra*. In Id., *Opere scelte*, Roma: Editori Riuniti, Vol. IV.
- LO PRESTI, A. (2005). Recensione di Sorokin P. A., *Il potere e le vie dell'amore*. *Oikonomia*. 2, 51-53.
- MANISCALCO, M. L. (1990). Pitirim A. Sorokin. *Sociologia*. XXIV(2-3), 33-39.
- MARLETTI, C. (1975). *Introduzione*. In Sorokin P. A., *La dinamica sociale e culturale*. Torino: UTET.
- MAROTTA, M. (1990). Presentazione della tavola rotonda: "attualità del PENSIERO di P. A. Sorokin". *Sociologia*. XXIV(2-3), 5-8.
- NICHOLS, T. (2012). Sorokin as Lifelong Russian Intellectual: The Enactment of an Historically Rooted Sensibility. *The American Sociologist*. 43(4), 374-405.
- PAGANI, A. (1965). *Introduzione*. In Sorokin P. A., *La mobilità sociale*. Torino: Comunità.
-

- PALUMBO, M. (1984). *Sorokin e la sociologia della mobilità*. Genova: ECIG.
- PONOMAREVA, V. (2011). Pitirim A Sorokin: The interconnection between his life and scientific work. *International Sociology*. 26(6), 878-904.
- SEWALL, G. T. (2017). Sorokin revisited. *The American Conservative*. September-October, 42-44.
- SOFRITTI, F. (2013). *La razionalità occidentale. Linee essenziali di un universalismo malcelato*. In Toscano M. A., Cirillo A. (a cura di), *Sulla razionalità occidentale. Processi, problemi, dialettiche*. Milano: Franco Angeli, 81-90.
- SORGI, T. (1975). La sociologia integrale di P. A. Sorokin. *Sociologia*. 1, 5-47.
- (1990). Sorokin e la sociologia dell'amore. *Sociologia*. XXIV(2-3), 9-32.
- SOROKIN PAVEL, (2017). Vision and Mission of Sociology: Learning from the Russian Historical Experience. *The American Sociologist*. 48, 135-171.
- SOROKIN, PITIRIM A. (1947). *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. New York: Harper and Brothers Publishers.
- (1963a). *A long journey. The autobiography of P. A. Sorokin*, New Haven: College and University Press.
- (1963b). *Sociology of my mental life*. In Allen P. J., *Pitirim A. Sorokin in Review*. Durham: Duke University Press, 3-38.
- (1965a). *La mobilità sociale*. Milano: Edizioni di Comunità.
- (1965b). *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*. Firenze: Editrice Universitaria Barbera
- (1965c). *Sociology of Yesterday, Today and Tomorrow*. *American Sociological Review*. 6, 833-843.
- (1975). *La dinamica sociale e culturale*. Torino: Utet.
- (1998). *On the Practice of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2005). *Il potere dell'amore*. Roma: Città Nuova.
- TIRYAKIAN, E. A. (2013). *Sociocultural Theory, Values, and Sociocultural Change*. New Brunswick e Londra: Transaction Publishers.
- UZLANER, D., STOECKL, K. (2017). The legacy of Pitirim Sorokin in the transnational alliances of moral conservatives. *Journal of Classical sociology*. 1-21.
-



# CONSIDERAZIONI SUL METODO STORICO-SOCIALE

## Problemi di storia intellettuale e del pensiero politico

di Mauro Lenci\*

### Abstract

---

Questo articolo è la rielaborazione delle lezioni, con l'aggiunta delle note bibliografiche e qualche citazione, svolte al primo anno di Dottorato presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa, nel febbraio del 2016 e nel dicembre del 2017. Gli studenti che affrontavano il loro percorso da punti di partenza, oggetti di studio e metodi, diversificati, erano uniti solamente dall'essere raggruppati negli ambiti più vasti delle scienze sociali e della storia senza aggettivi. Per questa ragione, senza particolari pretese di ricostruzione del dibattito, ho voluto affrontare una questione preliminare e generale che interseca le scienze sociali e la storia, e le differenzia dalle scienze naturali, per poi affrontare in modo più specifico quei problemi metodologici che scaturiscono dallo studio e dalla ricerca nella storia del pensiero politico e nella storia intellettuale in genere. Ho cercato così di analizzare i principali approcci, dando conto delle più importanti scuole e degli autori più originali, mettendone in luce i punti forti e quelli deboli. L'intervento si conclude, infine, con una sorta di *case study*, rappresentato dal personale itinerario di ricerca "eclettico", sviluppatosi in occasione del perfezionamento alla Scuola S. Anna di Pisa; itinerario che mi ha portato a studiare un classico della storia delle dottrine politiche come Edmund Burke.

### Keywords

---

Metodologia, scienze sociali, storia del pensiero politico

---

\* MAURO LENCI è docente di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Pisa. Ha pubblicato numerosi saggi sul pensiero di Burke, sull'illuminismo e sulla storia dell'opinione pubblica. Tra i suoi lavori: *Lo spettro informe. Edmund Burke e l'«invenzione» della democrazia*, Pisa ETS, 2018; *Il Leviatano invisibile. L'opinione pubblica nella storia del pensiero politico*, Pisa, ETS, 2012; *Le metamorfosi dell'antilluminismo*, Pisa, Edizioni Plus, 2007.

Email: mauro.lenci@unipi.it

---

## 1. UNO O PIÙ METODI?

A partire dalla *methodenstreit* della seconda metà dell'Ottocento, in particolare con l'opera di Wilhelm Dilthey e la sua critica della ragione storica, per arrivare sino ad oggi, si sono sempre affrontati i sostenitori di due opposte visioni metodologiche. Chi pensava che le scienze sociali, nella loro accezione più ampia che comprende anche quelle storico-politiche, e le scienze naturali, le scienze "dure", avessero uno stesso metodo, sia pure unito a differenti tecniche di prova, a diverse "metodiche", come usa scrivere Dario Antiseri (1996, 2005). Oppure chi riteneva che i metodi dei due tipi di scienza, in realtà, fossero completamente diversi. In particolare, questi ultimi, tendevano a fare una distinzione tra *erklären* (spiegare, nel senso della spiegazione causale) che riguarderebbe solo le scienze della natura, e *verstehen* (capire nel senso della piena comprensione, dell'intuizione), che sarebbe caratteristica invece delle scienze sociali. Correlate a questa distinzione ve ne sarebbero altre due, quella tra "monismo" e "pluralismo" metodologico e quella più generale tra "relativismo" e "universalismo" (Cfr. Fornari, 2002).

Dilthey, che reclamava la piena autonomia delle Scienze dello spirito, considerava il *verstehen*, un sapere immediato e superiore all'*erklären*, una comprensione che significava penetrare attraverso le apparenze, intuire il vissuto della situazione studiata, identificarsi simpateticamente. La natura doveva essere "spiegata", la vita psichica "compresa" (1895, tr. it. 1979).

Max Weber (1922, tr. it. 1980), pur non avendo mai sposato acriticamente i criteri deterministici della conoscenza naturalistica, e non considerando quantificazione e misurazione come scopi della Scienza, pensava comunque che il suo fine fosse la ricerca della verità. Per questa ragione non poteva credere che a fondamento della conoscenza, nelle scienze sociali, vi fossero solo l'intuizione (*einfihlung*), o la possibilità di rivivere le esperienze (*nacherleben-erlebnisse*). La conoscenza era, di fatto, l'incontro tra due mondi di significati diversi, quello dell'attore e quello dell'osservatore, ed il rigore scientifico scaturiva dal saldo legame che andava ad instaurarsi tra punto di vista, verifica empirica e ipotesi di partenza. La spiegazione causale, perciò, andava a riguardare anche il processo stesso della comprensione (Cfr. Fornari, 2002, 43).

In Italia la disputa metodologica aveva messo di fronte Benedetto Croce e Gaetano Salvemini i quali si erano scontrati sulla natura della conoscenza nella storia. Mentre per Croce (1893, 2ed. 2017; 1906) la

---



storia era come l'arte, consistendo nella descrizione di fatti individuali, la scienza riguardava invece il raggruppamento dell'individuale sotto il generale e la conseguente formulazione di leggi. La scienza occupava il terreno delle rappresentazioni empiriche e dei concetti astratti, o per meglio dire degli "pseudo-concetti" che in realtà non avevano una vera valenza logica, come i "concetti puri", bensì una valenza di mera utilità e di carattere economico. Tutte le scienze empiriche, infatti, erano destituite di valore teoretico perché appartenenti ad attività pratiche.

Per Salvemini (1938, 2ed. 1948) si aveva invece un unico metodo per trarre informazioni dalle fonti. Poiché si seguivano le stesse leggi del pensiero, doveva essere preso per modello il metodo utilizzato dalle Scienze fisiche negli ultimi tre secoli, esaminando i fatti, coordinandoli nello spazio e nel tempo, classificando, stabilendo somiglianze e dissimiglianze. Senza dubbio avremmo anche potuto giungere alla scoperta della verità attraverso mezzi irrazionali, ma solo attraverso metodi razionali questa poteva essere dimostrata.

Durante il congresso sulla logica delle Scienze sociali che si svolse a Tubinga nel 1961, Karl Popper avrebbe ribadito l'unità del metodo scientifico, il quale consisteva nella sperimentazione di tentativi di soluzione per problemi diversi da cui prendere le mosse. Mentre, sull'altra sponda, per Theodor Adorno la logica non consisteva nell'insieme delle regole generali del pensiero, nella disciplina deduttiva, ma era il modo concreto di procedere della Sociologia. Quest'ultima non avrebbe costruito sistemi di leggi paragonabili a quelli delle scienze naturali, pertanto risultava vano cercare di rimediare a questo scarto mettendo a punto la metodologia. Essendo la società contraddittoria, solo di questo avrebbe dovuto tener di conto il metodo. Esso perciò dipendeva dall'oggetto studiato non da un'ideale metodologico. La sociologia non era altro che critica dei fatti e della società (Adorno, Popper, Darhendorf, Habermas, Albert, Pilot, 1969, ed. it. 1972).

Da una parte, seguendo vie indipendenti le une dalle altre, scuole diverse hanno cercato di colmare il gap tra *erklären* e *verstehen*, in direzione di una teoria unificata del metodo. In fondo ciò che accomunerebbe discipline, anche a prima vista molto differenti, starebbe nel fatto che tutte, indistintamente, cercherebbero di risolvere problemi e, le eventuali soluzioni, necessiterebbero di idee o ipotesi da sottoporre a controlli rigorosi. Nella ricerca insomma, si avanzerebbe per "congetture e confutazioni", *trial and error*, con l'ausilio della fantasia e della critica (Antiseri, 2005, 107).

Di contro altri hanno dichiarato l'impossibilità di assumere fondamenti epistemologici assoluti come risorse delle scienze sociali e hanno

---

escluso l'utilizzo delle regole universali e della razionalità ai fini della comprensione. Essi hanno reclamato invece l'importanza del condizionamento sociale per la conoscenza e l'attività scientifica, riprendendo uno dei temi dello storico della scienza Thomas Kuhn, sull'incommensurabilità delle teorie e dei paradigmi scientifici (1962, ed. it. 1969).

## 2. WITTGENSTEIN, LA *LINGUISTIC TURN* E IL PARADIGMA DI CAMBRIDGE

Un significativo punto di svolta nella *methodenstreit* si è avuto nel 1953 con la pubblicazione delle *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein, poiché è sicuramente dalle sue riflessioni che ha avuto origine quella che è stata poi definita come *linguistic turn*. Essa, infatti, ha coinvolto tutte le Scienze sociali, causando dei veri e propri cambiamenti di paradigma. Come sappiamo da Kuhn, le comunità scientifiche si costituiscono proprio attraverso l'accettazione di conquiste universalmente riconosciute che diventano paradigmi, modelli di problemi e soluzioni accettabili a chi fa ricerca. Ma quando i problemi insoluti e le anomalie si moltiplicano il paradigma va in crisi e segue una discussione filosofica sui fondamenti della metodologia. Quando è che si ha una rivoluzione scientifica? "Quando afferro l'altra estremità del bastone", dice Kuhn, e maneggio lo stesso insieme di dati di prima ma ponendoli in relazioni differenti da ciò che avevo fatto in precedenza (Ivi, 112). E rimanendo nella metafora del bastone perché Wittgenstein è importante quando dice che la sua vanga si è piegata ed ha trovato il terreno duro? Quando scrive di essere finito su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito. Condizioni ideali ma non si può muovere. Tornare sul terreno scabro? Perché ancora egli critica l'idea di un linguaggio privato e invita a portare i pensieri sulla piazza pubblica? Per lui non si deve più cercare il significato ma l'uso. Le parole sono anche atti, si deve porre la propria attenzione ai giochi linguistici, al "contesto" in cui avvengono, "alle forme di vita" (1953, ed. it. 1999, 65). Nel linguaggio, secondo John L. Austin, vi è la dimensione del significato, quella che consiste nell'unire parole e frasi, ma vi è anche la dimensione dell'azione linguistica, ciò che si è capaci di fare attraverso parole e frasi (1962, ed. it. 1987).

Queste considerazioni ci portano direttamente a Quentin Skinner, sia per il contributo alla metodologia delle scienze sociali, che per quello da lui fornito alla storia del pensiero politico in particolare, ed in generale alla storia intellettuale, dizione che tendenzialmente si sta affermando

---

tra molti studiosi<sup>1</sup>. Skinner, ritiene la sua posizione, data la diversità dei percorsi seguiti, simile a quella del Weber di *Economia e società*, e sembra ricercare una terza via tra i sostenitori dell'*erklären* e quelli del *verstehen*, da lui raggruppati sotto le definizioni di “naturalisti” e di “anti-naturalisti”. Egli muove profonde critiche ad ambedue gli schieramenti. Per gli anti-naturalisti interpretare il senso di un’azione sociale equivarrebbe «a dare una spiegazione delle motivazioni che hanno spinto un soggetto ad eseguire quell’azione, [...] di fatto incompatibile con una spiegazione causale della stessa azione», per i naturalisti invece, «la semplice ridescrizione non [potrebbe] essere considerata una spiegazione», e comunque «la ricerca delle motivazioni soggettive o anche delle intenzioni, [sarebbe] in sé una forma di spiegazione causale». Skinner pensa, dunque, che entrambi gli approcci siano sbagliati sia perché non si può estromettere «l’intero lessico della causalità [...] dalla discussione delle spiegazioni dell’agire sociale», sia perché le intenzioni o le convenzioni non possono essere trattate «come condizioni causali dell’agire sociale» (2001a, 59-81).

Egli, partendo da Austin, si concentra su un tipo di azioni, quelle linguistiche, per poi estendere i suoi ragionamenti a tutte le azioni sociali. Secondo Herbert P. Grice, infatti, le intenzioni linguistiche sarebbero molto simili alle intenzioni non-linguistiche (1957, 1969).

Per capire bene il significato di una frase, di un testo, dunque, non sarebbe sufficiente stabilire il suo significato “locuzionario”, cioè a dire strettamente inerente alla “locuzione”, unità sintattica di una o più parole, ma si dovrebbe stabilire anche la sua “forza illocuzionaria”, vale a dire ci si dovrebbe anche chiedere che cosa si stia facendo

---

<sup>1</sup> Richard Whatmore pensa che ormai si possa abbandonare la dizione di “storia del pensiero politico” in favore della più ampia “storia intellettuale” che, nella sua concezione, sarebbe caratterizzata da un metodo “molto simile ai tipi di esplorazioni etnografiche che sono divenute luogo comune in Antropologia e nelle Scienze sociali collegate”. Egli ha rifiutato la definizione di Robert Darnton di storia intellettuale – come comprendente la «storia delle idee (lo studio del pensiero sistematico usualmente in formulazioni filosofiche), la storia intellettuale vera e propria (lo studio del pensiero informale, delle credenze generali e dei movimenti letterari), la storia sociale delle idee (lo studio delle ideologie e della diffusione delle idee), e la storia culturale (lo studio della cultura in senso antropologico, includendo le visioni del mondo e le mentalità collettive» –, perché definizione “amorfa e vaga”. Ispirandosi a John Burrow, che considerava lo storico come una persona che origlia ad una conversazione tra estranei, Whatmore descrive la storia intellettuale «come il processo di recupero di “ciò che nel passato la gente significava con le cose che diceva e cosa queste cose significavano per loro”». Essa non sarebbe altro che «uno studio sistematico del contenuto delle idee e della loro trasmissione, traduzione, diffusione e ricezione», che ha fatto dell’interdisciplinarietà la sua natura peculiare (2016, ix, 2, 7, 13-14, 99). La definizione di Darnton è tratta da *Intellectual and Cultural History* (1980, 337).

---

quando proferiamo un determinato enunciato. Questo significa quanto sia necessario indagare le intenzioni soggettive di un autore o di un'azione e soprattutto l'intenzione primaria dell'attore sociale. Skinner, però, distingue nettamente le intenzioni dalle motivazioni, le quali ultime non sarebbero necessarie per decodificare il significato dell'agire sociale. Spesso intenzioni e motivazioni vengono considerate come intercambiabili, ma non lo sono; prima di cercare le cause profonde di un comportamento bisognerebbe chiedersi se l'esecuzione dell'azione in sé non contenga elementi convenzionali di significato (non naturale), o "forza illocutoria". Dalla sua analisi Skinner ricava alcune "raccomandazioni metodologiche": l'importanza, al fine di spiegare le azioni sociali, di scoprire "le *credenze* rituali dell'attore" e di indagarne "la *razionalità*", e l'invito a concentrarsi "sulle *convenzioni* che ruotano intorno alla realizzazione di quelle azioni in quel determinato momento", piuttosto che indagare una sola specifica azione (2001a, 75-81).

Restringendo adesso il nostro focus sulla storia del pensiero politico e sulla storia intellettuale è facile scorgere le implicazioni di un approccio come questo. Mentre nel modo tradizionale di studiare, per esempio, la storia delle dottrine politiche, l'interpretazione dei "classici" portava a prendere in esame "le idee universali", i "concetti fondamentali", "la saggezza eterna", per Skinner tutte queste non sarebbe altro che assurdità interpretative. Per questa ragione l'interesse per le azioni linguistiche, *acts of speech*, per i giochi linguistici viene rivolta al cosiddetto "canone" dei grandi autori della disciplina. Se vogliamo ricostruire la storia del pensiero non dobbiamo prendere in considerazione solo le idee "esternate", ma dobbiamo riservare una particolare attenzione al contesto in cui è avvenuta tale esternazione. In sostanza nell'analisi di un testo dobbiamo porci le seguenti domande: che cosa fa o faceva un autore nello scriverlo, in relazione ad altri testi disponibili che costituiscono il contesto ideologico? Che cosa fa o faceva in merito al più ampio contesto politico, ovvero proprio in riferimento alle azioni politiche? Che rapporto c'è tra ideologia, azione politica ed effetti del comportamento politico? Quali forme di pensiero ed azione sono coinvolte nel cambiamento ideologico, o nel crearsi delle convenzioni?

Da queste domande, per Skinner, come abbiamo già visto, scaturisce l'importanza dell'intenzione autoriale. Cosa fa l'autore quando cerca di manipolare le convenzioni ideologiche? Per capirlo, rileva il filosofo inglese, i grandi testi sono le peggiori guide, ci si deve rivolgere al vocabolario politico e ai testi secondari. Le teorie politiche non sarebbero altro che contributi alle controversie ideologiche e i

---

cambiamenti sarebbero causati proprio dallo scontro tra le forze politiche. È chiaro, comunque, che in questo modo viene privilegiato il piano sincronico rispetto a quello diacronico. Paradossalmente, per Skinner, non può esistere la storia delle idee, la storia dei concetti, ma solo la storia del loro uso nel contesto (Ivi, 11-57, 123-153).

John Pocock (1990) ha spiegato, a questo proposito, come il compito dello storico delle idee, o meglio del discorso politico, sia quello di un archeologo. Egli dovrà, infatti, scoprire i vari contesti linguistici nel quale un certo discorso politico è stato utilizzato, considerando che tali contesti, oltre ad essere eterogenei, possono anche stratificarsi. Il discorso politico sarebbe costituito per la maggior parte da “sotto-linguaggi: idiomi, retoriche, modi di parlare sulla politica, distinguibili giochi linguistici dei quali ognuno può avere il suo proprio vocabolario, regole, precondizioni e implicazioni, tono e stile”. Individuato questo, si dovrebbe porre particolare attenzione anche all’ “uso antinomico del linguaggio: all’utilizzo, tra i governati, del linguaggio dei governanti, ma in modo tale che ne svuoti i significati e ne rovesci gli effetti”. Lo storico del pensiero dovrebbe convincersi che tutto questo lavoro non è una sua invenzione, “non è una sua fabbricazione” quando, rintracciato un certo tipo di discorso, ne spieghi l’impiego tra autori diversi, ne predica l’uso, e ne sveli le implicazioni e gli effetti paradigmatici in certe situazioni; rimanga sorpreso di trovarlo anche dove non se lo aspetta e abbia escluso tutti quei linguaggi che non erano disponibili in quel determinato momento storico.

### 3. ALLA RICERCA DI UNA TERZA VIA: UN PONTE TRA PRESENTE E PASSATO OPPURE L’APPROCCIO DELLA STORIA CULTURALE?

Il metodo di studio della Storia delle dottrine politiche che hanno adottato Skinner, Pocock ma anche John Dunn ed altri storici e filosofi è stato definito il “paradigma di Cambridge”, e senza dubbio lo stesso Dunn lo ritiene indispensabile come preliminare accostamento all’analisi del pensiero politico dei vari autori, se non altro per evitare la strada intrapresa dai teorici della letteratura nei decenni precedenti, secondo cui era «possibile utilizzare ogni testo di qualsiasi tipo come l’equivalente di una specie di immaginario test di Rorschach, sul quale si proiettano le fantasie di colui che lo interpreta». Nello stesso tempo, però, Dunn ha anche avvertito che «comprendere quanto un autore intendesse esprimere potrebbe non essere sufficiente al fine della valutazione del significato attuale del vigore di una grande opera». Lo studio dei grandi autori della storia del pensiero politico rappresenta,

infatti, per lui, l'«esplorazione della più continua e sistematica tradizione di indagine analitica riguardante le moderne categorie politiche, [...] la materia che consente di cogliere le possibilità e i pericoli del mondo umano, così come questo ci si pone innanzi» (1993; cfr. Hampsher-Monk, 2001, 2015)<sup>2</sup>.

Le critiche al metodo di Skinner e Pocock hanno preso sostanzialmente due direzioni. Mentre, da una parte, nell'osservazione di Dunn si ripropone il problema, per usare le parole di Pietro Costa in relazione al lavoro di Reinhart Koselleck e di Hans George Gadamer, “di gettare un ponte tra il presente e il passato” (Cfr. Costa, 2005, 253). Di valutare, alla Ernst Bloch, “la contemporaneità del non contemporaneo”, di assumere, per così dire, l'invito che anche Benedetto Croce aveva fatto di considerare tutta la storia come storia contemporanea. Questo tentativo è stato fatto da diversi autori, sia parallelamente al lavoro stesso della scuola di Cambridge, sia come ricerca di un approccio metodologico che provasse a risolvere le aporie del metodo skinneriano e di quello tradizionale, rappresentando una sorta di terza via.

Dall'altra parte, invece, alcuni autori francesi, americani e italiani, come Roger Chartier (1994), Robert Darnton (1980), Alberto Mario Banti (2000), Lynn Hunt e Victoria Bonnell (1999), hanno cavalcato la *linguistic turn* per riproporre una metodologia che di fatto si ricollega allo strutturalismo francese; mi riferisco alla cosiddetta storia culturale ed al rinnovamento della storia sociale. Un approccio questo che vede come esito ultimo dell'indagine sulla storia intellettuale la scomparsa del soggetto nel sotteso intreccio della trama linguistica. Come ha scritto Jacques Derrida il testo, infatti, godrebbe di vita propria, la scrittura sarebbe caratterizzata dall'assenza del soggetto, la grammatica del testo scritto non sarebbe altro che il luogo dove si aliena l'essere; la verità quindi si può scoprire solo tra le righe, nel non detto; nelle parole di Derrida “non c'è niente fuori dal testo” (1967, ed. it. 1989, 158. Cfr. Baring, 2016, 50-52).

Partendo da quest'ultimo tentativo si può dire che la storia culturale si occupa di rinvenire in contesti diversi quell'insieme di rappresentazioni mentali, simboliche e linguistiche che caratterizzano sia la cultura popolare che quella dotta (Dosse, 2003, 151-163), nell'intento, usando le parole di Banti (2007) per i suoi studi sul

---

<sup>2</sup> Secondo Duncan Kelly, Dunn sarebbe il fautore di un “nuovo tipo di storia globale del pensiero politico” che dovrebbe aiutarci nel valutare in che misura dovremmo fidarci di noi stessi, come dei nostri leader, quando si agisce in nome degli interessi collettivi, di fronte alle sfide planetarie rappresentate dai cambiamenti climatici, dalle turbolenze finanziarie, dai problemi culturali e dalla stabilità politica (2016, 148).

---

Risorgimento, di rinvenire “le figure profonde” nell’analisi morfologica della formazione del discorso, cioè quelle immagini, allegorie, costellazioni narrative, che di fatto portano a considerare di modesta rilevanza l’intenzione autoriale di Skinner (Dubbi sull’intenzione autoriale sono stati espressi anche da R. Chartier, 1992). Banti, infatti, per esempio, ha creduto di rintracciare in Italia un pensiero unico della nazione che andava oltre la tradizionale frattura tra le *élite* moderate e democratiche e che ha contribuito, quale destino finale, all’avvento del fascismo (Ryall, 2007; Ryall, Körner, 2007). Come ha osservato Maurizio Isabella il rischio di letture come quella di Banti è che, escludendo del tutto nel processo di comprensione la sfera politica ed ideologica, si svuoti alla fine il Risorgimento di ogni progettualità (Isabella, 2007). Aspetto questo sottolineato anche da Francesco Benigno che ha rimarcato come il Risorgimento fosse caratterizzato in realtà da una sorta di vera e propria guerra civile. L’interpretazione di Banti, per Benigno, non farebbe che vedere il discorso nazionale come un sistema ideologico chiuso che schiaccerebbe gli individui su una configurazione identitaria monodimensionale, trascurando del tutto anche le diversità, pur notevoli, nel suo processo di ricezione (Benigno, 2011).

Per tornare al primo ordine di critiche alla scuola di Cambridge, appare importante il caso della metodologia proposta da Koselleck, con la quale è stato fatto un tentativo di uscire dalle secche dello storicismo, dal “permanente processo di relativizzazione” al quale questo viene costantemente e “colpevolmente esposto”. Si tratta della cosiddetta storia concettuale (*Geschichtliche Grundbegriffe*), e per gli scrittori che si riconoscono in questa visione, “l’analisi sincronica del passato” dovrebbe essere “integrata diacronicamente”. Divenendo così “imperativo metodologico del procedimento diacronico, ridefinire scientificamente, per noi, i significati delle parole registrati in passato”. I concetti, in fondo, non sarebbero altro che “«concentrati» di molti contenuti semantici”, ma la loro storia “non può limitarsi ai significati della parola e ai loro cambiamenti”, essa dovrebbe “prendere continuamente in considerazione i risultati dell’indagine storico-culturale o fattuale, soprattutto [dovrebbe] alternare l’approccio semasiologico a quello onomasiologico” (1979, ed. it. 1986; Cfr. Scuccimarra, 2007).

Melvin Richter, facendo propria l’opinione di Koselleck, secondo cui non ci sarebbe incompatibilità tra la storia del discorso e quella dei concetti, ma anzi una mutua dipendenza, ha individuato un terreno comune tra la scuola degli storici tedeschi e quella di Cambridge: entrambe condividerebbero l’“interesse per una considerazione storica

del linguaggio politico e l'insistenza sul fatto che pensiero e comportamenti politici, ora come nel passato, non possono essere compresi senza far riferimento ai diversi vocabolari usati nei contesti politici e sociali da coloro che in essi agivano". Inoltre, secondo Richter, non ci sarebbe neppure una reale divergenza tra la scuola tedesca e l'affermazione di Skinner, condivisa da Pocock, secondo la quale non è possibile scrivere una storia dei concetti, perché lo stesso Koselleck, alla fine, sarebbe fautore di "un rigoroso storicismo", sarebbe un sostenitore dell'"unicità storica degli atti linguistici". La storia dei concetti a questo punto «potrebbe essere ricostruita attraverso lo studio della ricezione, o più radicalmente della traduzione, di concetti che vengono usati per la prima volta nel passato e che poi passano, piegati nel loro significato, al servizio delle generazioni successive» (Richter, 2005)<sup>3</sup>.

Anche Pietro Costa, nel tentativo di avvicinare le due scuole, ha preso a prestito da Richter l'idea di "campo semantico", il quale «risponde alla convinzione che le espressioni lessicali producano senso non isolatamente ma solo in quanto strutturalmente connesse tra loro». Davanti al dilemma che lo storico si trova ad affrontare, se cioè il passato sia di fatto "inattuabile", oppure sia oggetto di "immediata trasparenza", Costa si propone di usare i concetti del presente come «dispositivi ermeneutici, come strumenti utili per determinare l'oggetto della ricerca». Nello stesso tempo, però, utilizzando una metafora dell'antropologo Remotti, egli afferma che questi concetti «devono essere "un sacco vuoto"» (1989). Per Costa, infatti, «il sistema di valori e le convinzioni cognitive dello storico», dovrebbero stare «per così dire, *dietro* le sue procedure euristiche e non *dentro* di esse». Esse dovrebbero costituire «la premessa esistenziale della sua inchiesta ermeneutica, ma non l'oggetto tematico di quest'ultima» (2002, 2005).

Che al di fuori del linguaggio o del discorso politico ci sia un posto che sfugge alla specificità storica, sembra essere anche l'opinione di Mark Philp (2008). Se "storicizziamo la politica" al punto di considerarla sempre "un fenomeno locale", allora «non abbiamo affatto motivi per credere che la gente stia pensando alla stessa cosa», e possiamo arrivare ad una vera e propria «intraducibilità di base di ogni discussione locale». I vari contributi che, nel corso dei secoli, hanno

---

<sup>3</sup> Richter ha difeso Skinner e Koselleck dagli attacchi dei post-strutturalisti, post-modernisti, ed ermeneuti radicali, i quali asserirebbero, come abbiamo visto, proprio il dominio della lingua e dei testi sui progetti e la libertà dei soggetti, escludendo dalla loro analisi qualsiasi riferimento a qualcosa di extra linguistico (2001, 75). Lo stesso Skinner (2001) ha risposto a Deridda.

---



formato il canone della storia del pensiero politico, dovrebbero essere fruibili anche a chi non è particolarmente versato nei singoli contesti. Comprendere un testo, oltre la profonda alterità che può contraddistinguerlo, significa riconoscere elementi comuni che ne costituiscono una parte, presuppone cioè la sua intellegibilità e la possibilità di comunicarla ai nostri contemporanei; esprime la convinzione che ci sia «un nucleo di problemi che caratterizza le attività politiche» a prescindere da altre sfere. Esso ci fa capire come esistano delle «continuità nella discussione che ruota intorno al dominio politico ed ai tentativi di esercitare l'autorità politica», come siano presenti «dei comuni riferimenti che costituiscono un ponte per la comprensione». Per Skinner, in fondo, la disputa ideologica non sarebbe che una battaglia in cui si tratta solo di vincere. Ma in realtà, si chiede Philp, cosa facevano i teorici politici quando si confrontavano con i loro predecessori attraverso le grandi cesure storiche? A volte essi combattevano, non solo per avere una certa influenza, ma per valori morali o politici che avevano «uno stato cognitivo che altri potevano riconoscere». Spesso, al di là delle specifiche strategie retoriche, si rivolgevano a persone che vedevano le cose «in qualche modo ragionevolmente o imparzialmente» per identificare quel determinato valore. Certo le argomentazioni per sostenerlo o per rigettarlo potevano cambiare nel corso del tempo ma tutte ruotavano intorno «a criteri impliciti di accettabilità razionale». Ridurre tutta l'interpretazione di un testo ad un'analisi delle strategie retoriche, che spazza via il significato di quei valori verso i quali l'autore si stava impegnando, vuol dire non comprenderlo sia filosoficamente che storicamente.

#### 4. VARIANTI FRANCESI.

Nel dibattito tra le due scuole, tenendo conto anche dell'approccio della storia culturale, si sono inseriti in modo originale anche i contributi di Lucien Jaume e Pierre Rosanvallon. Jaume (2005) ha proposto il neologismo “ideoprassi”, secondo cui per ben comprendere il pensiero politico, questi non andrebbe «separato dalle condizioni concrete della sua formulazione». A differenza dei concetti filosofici, quelli politici presupporrebbero, infatti, «il momento della storicità e, spesso, della particolarità». Ogni testo politico recherebbe «di fatto su di sé la traccia di un'azione – sia essa di tipo scritto od orale –, che ha il fine di esporre, convincere, discutere, polemizzare, legittimare». La domanda fondamentale che dovrebbe porsi lo storico, scrive Jaume, è: *Come dicono ciò che essi fanno?* Ogni testo politico

---

sarebbe, infatti, «un'azione che spinge all'azione», un “far fare” rivolto ad un determinato pubblico, inserito in una certa cultura politica, condivisa o meno e, ovviamente, col fine di ottenere una precisa posta in gioco, la quale può «essere compresa solo partendo dal discorso (plurale) della società. [...] solo quando il testo venga posto in relazione ai destinatari che esso «porta immaginativamente in sé» e alla cultura politica che lega l'autore (anche qualora costui la contesti) a quegli stessi destinatari». Vi è qui, in fondo, una critica rivolta alla scuola ermeneutica indirizzata alla verità; ricerca della verità che sarebbe certamente legittima quando si parla di filosofia, ma insufficiente quando si ha davanti un testo politico nei riguardi del quale ci si dovrebbe invece chiedere: *Chi è colui che lo dice? [...] Che cosa esprime, dicendo ciò che dice, nei confronti dei destinatari?*

Per altri versi, pur affermando tutto ciò, Jaume ritiene essere un atteggiamento positivista quello di ridurre un testo all'intenzione calcolata dell'autore, come se questa «si potesse *separare* [...] dalla struttura testuale e dalla struttura argomentativa che le danno corpo. Come se il linguaggio fosse, in altri termini, uno *strumento*». Egli sostiene, infatti, che il pericolo dell'anacronismo, su cui punta l'indice la scuola di Cambridge, ovvero «la proiezione non controllata del presente dell'osservatore sulla società osservata», si può evitare individuando due diverse facce della temporalità, da una parte “l'esperienza storica degli attori”, dall'altra quello che egli definisce “il presente del pensiero”, il quale è proprio del ricercatore che, nel suo tentativo di interpretare un altro pensiero, incontra aspetti familiari e costanti ed altri distanti. «Cos'altro è la coscienza storica», si chiede Jaume, «se non il confronto tra il “presente d'esperienza” (quello degli attori) ed il “presente di pensiero” – un confronto quest'ultimo, o, più precisamente, una dialettica, che organizza il nostro rapporto col testo?». L'invito dello scrittore francese, sulla scia di Gadamer, ma anche di Raymond Aron è quello di «*costruire* [...] un tempo proprio dell'intelligenza storica”, caratteristico dello storico del pensiero, “un tempo che potrebbe essere chiamato «ideale» per distinguerlo dal tempo delle cose, della società e dell'esperienza degli attori».

L'altro scrittore francese, Rosanvallon (2001), preferisce invece parlare di “storia filosofica del politico” per rimarcare il necessario ritorno alla dimensione metodologica del “politico” come superamento dell'*impasse* che le scienze sociali hanno subito negli anni Ottanta del Novecento. Lo scopo di questa prospettiva, considerata anche come “storia totale” alla Braudel, sarebbe quello di capire le modalità secondo cui i sistemi rappresentativi si sono sviluppati quali

---

strumenti volti a individuare le strade che individui e gruppi sociali hanno scelto per stabilire una vita comunitaria. Questo comporta l'analisi storica di quei «concetti che [hanno incarnato] l'auto-rappresentazione della società, come uguaglianza, sovranità, democrazia etc.», e intorno ai quali è scaturito l'ordine sociale nel passaggio da una società formata da corporazioni ad una formata da individui.

Tale approccio supererebbe quello tradizionale della storia delle idee perché ovviamente non si limiterebbe all'analisi dei grandi testi del pensiero politico, ma prenderebbe «in prestito dalla storia delle mentalità la sua propensione ad incorporare interamente quegli elementi che costituiscono quell'oggetto complesso che è la cultura politica». Questo implica certamente la lettura dei grandi testi, che sempre vanno ricondotti ad un particolare momento storico, politico o filosofico, ma anche il dedicare soverchia «attenzione ai lavori letterari, alla stampa ed ai movimenti d'opinione, ai pamphlet ed ai discorsi ufficiali, agli emblemi ed ai segni», per esercitare sul passato, come voleva Weber, una sorta di «empatia controllata», perché «comprendere il passato e investigare il presente fanno parte dello stesso processo intellettuale». L'interazione dei due elementi non può che condurre «ad una nuova forma di impegno civile». Rosanvallon vorrebbe distinguere il suo punto di vista dalla critica che gli muove Chartier, il quale lo considera «un tentativo di restaurare la vecchia filosofia del soggetto libero», mentre in realtà «la storia filosofica del politico», per Rosanvallon, vorrebbe andare «oltre le ideologie e i pregiudizi», affermando che «ci sono rappresentazioni positive che organizzano il campo intellettuale all'interno del quale sono presenti un certo numero di possibilità in un dato momento storico». Per questa ragione anche il modo in cui Foucault concepiva il politico, secondo Rosanvallon, era troppo limitato nel momento in cui lo considerava solo «in termini fisici o biologici». Per ultimo un'osservazione critica viene mossa anche nei confronti di Skinner, verso il quale egli comunque riconosce il suo debito, ma nella cui teoria mancherebbe una distinzione netta «tra il problema degli argomenti eterni in filosofia» e quello che concerne invece la risoluzione delle «questioni contemporanee rilevanti».

## 5. UN CASO PERSONALE PER CONCLUDERE

Voglio chiudere l'articolo con un esempio personale che potrebbe aiutare a capire come metodologie diverse possano interagire proficuamente. Molte delle problematiche che abbiamo sin qui analizzato mi si presentarono quando dovetti individuare, e poi successivamente affron-

---

tare, un progetto di ricerca per il perfezionamento alla Scuola S. Anna di Pisa. Il mio maestro, Domenico Settembrini, mi aveva invitato a pensare ad un classico perché solo attraverso di esso potevo “farmi le ossa” dello studioso. E la mia opzione, dopo un’oscillazione tra veri e propri filosofi della politica, e grandi scrittori che ne avevano fatto l’oggetto principale del loro interesse, cadde su Edmund Burke, preferito in ultima istanza a David Hume. Già la stessa scelta dell’ autore segnalava la necessità di prestare una stringente attenzione ai vari contesti politici ed intellettuali nei quali aveva operato durante la sua lunga carriera di parlamentare alla Camera dei Comuni inglese, ma io decisi lo stesso di rivolgere innanzitutto la mia attenzione, oltre ai suoi scritti, a una serie di interpretazioni, redatte in epoche diverse, che cercavano di dare una lettura di Burke, per usare le parole di Francis P. Lock, come se questa fosse “un vestito senza cuciture”. Mi trovai così di fronte due esegesi completamente diverse, quasi in opposizione, l’una contro l’altra, quella conservatrice e reazionaria e quella liberaldemocratica. Com’era possibile? Eppure questi due Burke erano reali entrambi, ambedue vantavano un lungo pedigree ed avevano influenzato scrittori e politici fino ad oggi. Come uscire dall’*impasse*? Forse, alla Weber, avrei dovuto semplicemente esplicitare il riferimento ai miei valori e in coerenza con questi sviluppare di conseguenza la parte ermeneutica. Poteva essere una soluzione rassicurante, non lo metto in dubbio, ma certo non ero soddisfatto, e l’autore delle *Reflections* continuava a sfuggirmi di mano. Pensai di aver bisogno di una immersione totale nel suo paese di adozione.

Il periodo del dottorato prevedeva, infatti, la possibilità di fare per un anno ricerca all’estero. Avevo programmato così di andare ad Exeter dove ancora insegna Iain Hampsher-Monk, ma lui caldamente mi invitò a recarmi a Cambridge dove avrei trovato l’ambiente ideale per i miei studi, e Cambridge, effettivamente, rappresentò per me una specie di positivo shock metodologico. Anche perché incontrai John Dunn che mi avrebbe aiutato a smussare le punte più acuminata dell’approccio allo studio del Pensiero politico lì dominante. E senza dubbio quello shock servì per inserire Burke all’interno dei densi contesti politico-culturali nei quali aveva operato, sgombrando il campo da certe forzature e fraintendimenti del suo pensiero che allignavano nelle principali interpretazioni quando si cercava di inserire il suo pensiero in stampi preconfezionati. Ma anche questa operazione, necessaria per proseguire la mia ricerca, alla fine si sarebbe rivelata insufficiente, mi avrebbe lasciato ancora, in qualche modo, inappagato. In fondo il mio maestro mi aveva insegnato a

---

rintracciare il cammino accidentato delle idee nella storia, perché attraverso la ricostruzione del loro percorso e delle loro metamorfosi, avremmo gettato uno sguardo più consapevole sul mondo attuale. Questa riflessione, pertanto, mi incoraggiò a trasferire e metabolizzare i miei travagli metodologici nella struttura stessa della tesi e del successivo libro. Per questa ragione effettuai una tripartizione del lavoro quasi come fossero tre diversi libri nello stesso volume. Il primo sarebbe stato dedicato alla fortuna ed alla ricezione del pensiero politico di Edmund Burke, un'operazione questa assimilabile a quella del circolo ermeneutico di Gadamer, che avrebbe permesso di illuminare tutti i contorni del problema interpretativo, e mettere in luce tutti i pregiudizi accumulatesi nei secoli; in un certo senso, essa avrebbe predisposto ad affrontare la lettura del suo pensiero nel contesto, come avrei cercato di fare nel secondo libro. A questo punto si sarebbe trattato di concludere aggiungendo un terzo libro dedicato ad una valutazione generale del pensiero di Burke in relazione proprio a quei temi e quelle questioni che ancora rivestivano una certa rilevanza nella polemica storico-politica contemporanea. A dire il vero, questa struttura, pur apprezzata da Settembrini per la sua originalità, non riscosse la completa approvazione di un influente membro della commissione. Nonostante ciò decisi di lasciarla tale e quale anche nel libro che doveva seguire, e tutt'oggi mi sembra un efficace modo per risolvere intrattabili problemi metodologici.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, T.W., POPPER, K., DARHENDORF, R., HABERMAS, J., ALBERT, H., PILOT, H. (1969). *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*. Torino: Einaudi, 1972.
- ANTISERI, D. (1996). *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Torino, Utet.
- (2015). *Capire e non giustificare. Ricordando Domenico Settembrini*. In R. Giannetti, M. Lenci (a cura di). *Nel labirinto delle ideologie. Scritti su Domenico Settembrini*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 107-110.
- AUSTIN, J.L. (1962). *Come fare cose con le parole*. Genova: Marietti, 1987.
- BANTI, A.M. (2000). *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini del Risorgimento*. Torino: Einaudi.
-

- (2007). Replica. *Storica*, 38 (“Leggere la nuova storia del Risorgimento: una visione dall’esterno. Una discussione con Alberto M. Banti”), 133-140.
- BARING, E. (2016). Intellectual History and Poststructuralism. In R. Whatmore, B. Young (eds.). *A Companion to Intellectual History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 48-60.
- BENIGNO, F. (2011). Una certa idea di Risorgimento: la nazione di Alberto Mario Banti. *Italianieuropei*, 5, 156-165.
- CHARTIER, R. (1992). *L’ordre des livres. Lectures, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVE et XVIIIe siècle*. Aix-en-Provence, Éditions Alinea.
- (1994). L’histoire culturelle aujourd’hui. *Genèses*, 15, 3.1994.
- COSTA, P. (2002). Postfazione. In *Iurisdicchio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano: Giuffrè Editore, LXXXIII-XCVI.
- (2005). La cittadinanza: un geschichtlicher Grundbegriffe?. In S. Chignola, G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*. Milano: FrancoAngeli, 251-262.
- CROCE, B. (1893). *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*. Milano: Adelphi, 2017.
- (1906). *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza.
- DARNTON, R. (1980). Intellectual and Cultural History. In M. Kammen (ed.). *The Past Before Us: Contemporary Historical Writings in the United States*. Ithaca: Cornell University Press, 327-354.
- DERRIDA, J. (1967). *Della grammatologia*. Milano: Jaca Books, 1989.
- DILTHEY, W. (1895). *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*. Milano: Unicopli, 1979.
- DOSSE, F. (2003). *La marche des idées. Histoire des intellectuels-histoire intellectuelle*. Paris: La Découverte.
- DUNN, J. (1993). Prolusioni-Storia delle dottrine politiche. In L. Ornaghi (a cura di). *Politica/Vocabolario*. Milano: Jaca Book, 49-66.
- FORNARI, F. (2002). *Spiegazione e comprensione. Il dibattito sul metodo nelle scienze sociali*. Roma-Bari, Laterza.
- GRICE, H.P. (1957). Meaning. *Philosophical Review*, 66, 377-388.
- (1969). Utterer’s meaning and intentions. *Philosophical Review*, 78, 147-177.
- HAMPsher-MONK, I. (2001). The history of political thought and the political history of thought. In D. Castiglione, I. Hampsher-Monk (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 167-171.
-

- 
- (2015). *Concepts and Reason in Political Theory*. Colchester: ECPR Press.
- HUNT, L., BONNEL, V. (1999) (eds.). *Beyonde the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press.
- ISABELLA, M. (2007). Intervento. *Storica*, 38 (“Leggere la nuova storia del Risorgimento: una visione dall’esterno. Una discussione con Alberto M. Banti”), 116-125.
- JAUME, L. (2005). Il pensiero in azione: per un’altra storia delle idee politiche. Un bilancio personale di ricerca. In S. Chignola, G. Duso (a cura di). *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*. Milano: FrancoAngeli, 47-63.
- KELLY, D. (2016). Intellectual history and history of political thought. In R. Whatmore, B. Young (eds.). *A Companion to Intellectual History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 141-154.
- KOSELLECK, R. (1979). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti, 1986.
- KUHN, T. (1962). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1969.
- PHILP, M. (2008). Political theory and history. In D. Leopold, M. Stears (eds.). *Political Theory. Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 128-149.
- POCOCK, J.G.A. (1990). The concept of a language and the *métier d’historien*: some considerations on practice. In A. Pagden (ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 19-38.
- REMOTTI, F. (1989). Introduzione. In Id., P. Scarduelli, U. Fabietti (a cura di). *Centri, ritualità, poteri. Significati antropologici nello spazio*. Bologna: Il Mulino, 11-44.
- RICHTER, M. (2001). A German version of the «linguistic turn»: Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts (*Begriffsgeschichte*). In D. Castiglione, I. Hampsher-Monk (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 58-79.
- (2005). Un lessico dei concetti politici e giuridici europei: opzioni e ostacoli. In S. Chignola, G. Duso (a cura di). *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*. Milano: FrancoAngeli, 15-38.
- ROSANVALLON, P. (2001). Towards a philosophical history of the political. In D. Castiglione, I. Hampsher-Monk (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 189-203.
-

- RYALL, L. (2007). Intervento. *Storica*, 38 (“Leggere la nuova storia del Risorgimento: una visione dall’esterno. Una discussione con Alberto M. Banti”), 95-105.
- , KÖRNER A. (2007). Introduzione. *Storica*, 38 (“Leggere la nuova storia del Risorgimento: una visione dall’esterno. Una discussione con Alberto M. Banti”), 91-94.
- SALVEMINI, G. (1938). *Storia e scienza*. Firenze: La nuova Italia, 1948.
- SCUCCIMARRA, L. (2007). Temporalità ed esperienza storica. Note sulla “Historik” di Koselleck. *Storica*. 38, 65-89.
- SKINNER, Q. (2001a). *Dell’interpretazione*. Bologna: Il Mulino.
- (2001b). The rise of, challenge to and prospects for a Collingwoodian approach to the history of political thought. In D. Castiglione, I. Hampsher-Monk (eds.). *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 177-181.
- WEBER, M. (1922). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Milano: Mondadori, 1980.
- WHATMORE, R. (2016). *What is Intellectual History*. Cambridge: Polity.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1999.
-



# DALLA COSCIENZA DEL TRAGICO ALLA TRAGEDIA DELLA COSCIENZA

## Evolutioni e questioni della Sociologia della conoscenza dalle origini all'inizio del XXI secolo

di Francesco Giacomantonio\*

---

### Abstract

The essay considers the evolution of the main theories of sociology of knowledge since origins to the beginning of XXI century, analysing the relationship between epistemological matters and political contexts, cultural trends and historical process. Through this approach, it is possible to focus important problems connected with this field of study also with the society of late modernity, pointing out the condition of *knowledge-society*, identity and consciousness in the contemporary age.

---

### Keywords

Sociology of knowledge, cultural process, politics, contemporary age, late modernity

---

\* FRANCESCO GIACOMANTONIO è Dottore di ricerca in “Filosofie e teorie sociali contemporanee” e ha conseguito un Master di II livello in “Consulenza etico-filosofica”. Già docente in corsi di Sociologia presso l’Università di Bari, è autore di varie monografie – *Il discorso sociologico della tarda modernità* (2007), *Minima cura. Lunario del filosofo sociale* (2008); *Introduzione al pensiero politico di Habermas* (2010); *Sociologia e sociologia. Dinamiche della riflessione sociale contemporanea* (2012); *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*, con R. D’Alessandro (2013); *Sociologia dell’agire politico. Bauman, Habermas, Žižek* (2014); *Post-strutturalismo e politica. Foucault, Deleuze, Derrida*, con R. D’Alessandro (2015); *Shooting star. Sociologia mediatica e filosofia politica di Atlas UFO Robot*, con M. Pellitteri (2017) –, saggi, contributi e recensioni su volumi collettanei e su varie riviste accademiche, cartacee e digitali.

Email: f.giacom@libero.it

---

## 1. INTRODUZIONE

La sociologia della conoscenza costituisce un particolare campo della teoria sociologica che sorge nei primi decenni del XX secolo per occuparsi non solo dell'empirica varietà di conoscenze nelle società umane, ma anche dei processi per cui qualsiasi complesso di conoscenze viene ad essere socialmente stabilito come realtà. Questa disciplina «da un lato, presuppone un radicamento delle diverse teorie filosofiche, teologiche, politologiche, scientifiche, nel contesto storico-sociale in cui esse sono venute determinandosi, dall'altro mette in evidenza come da fattori culturali emergano processualmente risultati interpretativi in grado di modificare il significato dell'agire e le stesse strutture sociali» (Crespi e Fornero 1998, 3). Gli studiosi della sociologia della conoscenza<sup>1</sup>, conseguentemente, hanno cercato, per lungo tempo, di indagare il problema del senso sociale insito in una fase storica di transizioni e profonde mutazioni politiche, culturali, esistenziali, scientifiche, tecniche ed economiche, costituendo un ambito assai sottile della teoria sociologica, che ha avuto l'ambizione di comprendere la relazione tra le teorie e il pensiero e il loro impatto sulle vicende sociali nel corso della modernità. Tale indagine ha caratterizzato l'essenza di questa disciplina, fondamentalmente almeno fino agli anni '60-'70, dopo di che, anche in conseguenza di particolari ulteriori cambiamenti socio-politici, questa sua essenza è andata scemando. Dopo gli anni Settanta, entriamo, infatti, in una fase storica in cui si affermano l'individualismo più marcato e un sostanziale disincanto culturale, ideologico e politico, associati al cosiddetto modello neoliberale<sup>2</sup> e non a caso, circa dagli anni Ottanta, la sociologia della conoscenza, accademicamente parlando, tende a trasformarsi in una più neutra sociologia dei processi culturali. Questo cambiamento di denominazione, forse, è molto più che una questione nominalistica o formale, perché sembra riflettere una trasformazione di questa disciplina nel corso della sua storia, sullo sfondo di particolari contesti politici.

## 1. ORIGINE ED ESSENZA DELLA CLASSICA SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

Se esaminiamo gli studi, che possiamo ritenere più emblematici, di so-

---

<sup>1</sup> Per una panoramica antologica dei classici contributi della sociologia della conoscenza, si può utilmente considerare Morra (1972). Crespi e Fornero (1998).

<sup>2</sup> Sul contesto sociologico e antropologico determinato dal modello di pensiero neoliberale e sulle sue implicazioni e problematiche si può utilmente suggerire la lettura di Ruggero D'Alessandro (2016).

---

ciologia della conoscenza fino agli anni '60-'70, vediamo che essi erano influenzati da una dimensione politica, storico-evolutiva e simbolica. Originariamente, la *WissensSoziologie* (il termine viene coniato per la prima volta nel 1920 da Max Scheler), sembra accompagnarsi quasi naturalmente alle prime formulazioni delle teorie della psicoanalisi e della relatività, che, al di là della loro valenza specifica, avevano posto radicalmente in discussione sia il senso della realtà umana che di quella fisica, con enormi e inevitabili ricadute filosofiche e esistenziali. A ciò si deve aggiungere che il XIX secolo aveva già prodotto costruzioni teoriche che possono essere considerate i più profondi antecedenti intellettuali della sociologia della conoscenza: *il filone marxista, quello nietzscheiano e lo storicismo*<sup>3</sup>. Da Karl Marx essa deriva un principio che le sarà basilare, quello per cui la coscienza dell'uomo è determinata dalla sua esistenza sociale, nonché concetti importanti come quelli di ideologia e falsa coscienza. Rispetto al pensiero di Friedrich Nietzsche la sociologia della conoscenza appare un'applicazione specifica della sua arte della diffidenza. Infine, la concezione indotta dallo storicismo, secondo cui nessuna situazione storica poteva essere compresa se non nei propri termini, agevolmente induceva l'attenzione sulla situazione sociale del pensiero.

Da queste basi, la sociologia della conoscenza matura la sua linea di ricerca che la porta a cercare di comprendere come il pensiero funziona nella vita pubblica e politica. Per questo motivo, un concetto su cui molti sociologi della conoscenza "classici" si sono sempre concentrati è quello delle *ideologie*, soprattutto politiche. Il concetto di ideologia<sup>4</sup> riflette una scoperta che è emersa dalla lotta politica, ossia che l'insieme delle idee dei gruppi dominanti è legato a una data situazione storica e tale da escludere qualsiasi comprensione dei fatti che potrebbe minacciare il potere di tali gruppi. La dimensione "politica" della sociologia della conoscenza è poi confermata dall'attenzione posta sulla questione della possibilità di fare politica in modo "scientifico" e sul ruolo che *gli intellettuali* devono ricoprire nella società, tutti temi tipici di uno dei primi e più importanti esponenti istituzionali della sociologia della conoscenza come Karl Mannheim (1999).

Una seconda caratteristica concettuale e metodica della disciplina risente dell'influsso della fenomenologia husserliana e assume uno

---

<sup>3</sup> Sull'influenza di questi filoni e sul loro ruolo cruciale si veda, per quanto riguarda lo storicismo, Touraine (1993). Si veda anche Crespi e Fornero (1998).

<sup>4</sup> Sul concetto di ideologia in relazione soprattutto alla sociologia teorica e alla sociologia della conoscenza, tra i numerosi riferimenti critici, si suggeriscono, indicativamente Freedon (2000), Mac Gregor Burns (1968) e Mongardini (1984).

---

stampo micro-sociale, interessandosi alla della costruzione del senso e dell'ordine nell'interazione umana. Il termine *fenomenologia*, usato da Edmund Husserl, designa l'analisi della relazione che intercorre tra gli oggetti e la loro descrizione o interpretazione da parte della coscienza (1997). Questo studio esige una "riduzione fenomenologica", ossia una sospensione (*epoché*) di qualsiasi credenza o presupposto di esistenza: poiché la coscienza può contemplare oggetti sia reali sia immaginari, la riflessione fenomenologica non presuppone l'esistenza di enti, ma implica piuttosto una "messa in parentesi dell'esistenza", cioè una sospensione della credenza nell'esistenza reale dell'oggetto. L'approccio husserliano varrà trasposto da Alfred Schutz (1974) alla struttura sociale del mondo del senso comune e della vita quotidiana. In questa particolare trasposizione, tutte le tipizzazioni del senso comune sono considerate esse stesse elementi integranti del concreto *Lebenswelt* socio-culturale storico entro cui si affermano come valide e vengono socialmente approvate: la loro struttura determina, tra l'altro, la distribuzione sociale della conoscenza, la sua relatività. Questo contesto microsociologico di analisi si trova poi ripreso nel concetto di "pratiche dell'interazione umana" di Erving Goffman, nel cui approccio confluiscono la linea fenomenologica, l'ermeneutica e, infine, il post-strutturalismo Rifiutando di farsi imprigionare dal dilemma tra teoria dell'azione e analisi strutturale sulla questione dell'ordine dell'interazione, i concetti elaborati da Goffman si ricollocano in quella dialettica tra soggettivo e oggettivo che è uno dei capisaldi più classici della sociologia della conoscenza (2001, 2002).

Possiamo osservare, dunque, che termini cruciali della sociologia della conoscenza come ideologia, conoscenza, coscienza, fenomenologia, realtà, relativismo, discendono da una parte dalla prospettiva macro-sociale e dall'altra da quella micro-sociale. Queste due prospettive convivono nell'impostazione di Peter Berger e Thomas Luckmann (1998), che assumono che la realtà e la conoscenza in generale siano una costruzione sociale, ossia il prodotto di una interazione tra individui o gruppi che progressivamente, al fine di organizzare se stessi, lenire l'insicurezza ontologica e rendersi socialmente riconoscibili e individuabili, assumono abitudini di comportamento (abituazione), rendono queste abitudini tipiche (tipizzazione), reiterate a lungo nel tempo (sedimentazione) e quindi riconosciute legittimamente (legittimazione). Le istituzioni della realtà e della conoscenza, che, una volta formate, sono guardate con rispetto e deferenza dagli esseri umani, non sono che il risultato di pratiche di interazione, condivise e legittimate dal tempo, e di una dialettica tra

---

soggettivo e oggettivo. Dunque, conoscenza, coscienza, realtà e sua rappresentazione, politica, vanno sempre considerati come fenomeni *in fieri*: quello che vediamo non è che un frammento, un istante, di un processo, di un flusso e, proprio all'interno di processi e flussi, va contestualizzato.

L'ultimo riflesso emblematico della tradizione della sociologia della conoscenza si può individuare nella teoria critica della società tecnologica a partire da Jürgen Habermas (1978, 1990). Due gli elementi di questo orizzonte che qui segnaliamo. Il primo riguarda *la condizione della conoscenza in seguito all'evoluzione delle scienze nel tardo capitalismo*, il secondo riguarda *la ricaduta che questa particolare condizione della conoscenza implica rispetto alla società tardocapitalista*. Rispetto al primo punto si afferma l'ipotesi per cui la conoscenza nella società contemporanea si sia trasformata in teoria della scienza o meglio nel metodo della scienza: questa trasformazione è vista come il prodotto di un'evoluzione del pensiero che, partendo dal positivismo, ha progressivamente condotto alla cessazione di ogni forma di autoriflessione sulla conoscenza e sul soggetto conoscente e all'affermazione dell'assunto per cui contano solo i fatti e le relazioni che essi determinano. Tale analisi critica ritiene che il processo cognitivo nella società e nella cultura contemporanea abbia subito uno slittamento sostanziale da cui deriva il carattere ideologico della scienza nel tardo capitalismo, che, risiede sia nel fatto che il progresso tecnico-scientifico programmato diventa la prima forza produttiva, che costituisce il fondamento della legittimità, sia nel fatto che questa coscienza tecnocratica elimina la differenziazione tra pratica e tecnica. In chiave di sociologia della conoscenza, queste argomentazioni colgono come la condizione tardo moderna, veicolando una dimensione cognitiva basata su una metodologia presunta scientifica, oscura l'autoriflessione e concorre a condurre a forme di crisi sociale.

Come si può notare, l'insieme di questi contributi emblematici, sia in chiave macro-sociale che micro-sociale, sottendono una attenzione cruciale alla questione della razionalità<sup>5</sup>, cogliendone l'aspetto anche

---

<sup>5</sup> Non a caso, proprio Karl Mannheim esplicitamente afferma, nel solco della sua sociologia della conoscenza, che «I problemi sorti nell'Età della Ragione come quelli di quanto la storia sia governata dalla riflessione razionale e quanto da forze irrazionali, di quanto la condotta morale può essere realizzata nella società, o di quanto siano decisive nei punti di svolta della storia le cieche reazioni istintive- tutti questi interrogativi sono ora all'ordine del giorno nell'impatto con gli attuali avvenimenti quotidiani. Oggi è possibile per noi formulare tali interrogativi con molta più precisione di prima; non ci si presentano più come temi meramente speculativi di filosofia della storia: dall'Età della Ragione abbiamo acquistato una grande capacità di introspezione sociologica e psicologica, e ciò di

---

ambiguo che essa assume nella società contemporanea, in modo piuttosto più profondo rispetto agli sviluppi successivi della sociologia dei processi culturali.

## 2. DISINCANTO E DISTACCO IDEOLOGICO

A partire dagli anni Ottanta, la coscienza politica, storica, dialettica e simbolica che, in varia misura, caratterizza i contributi che vanno da Mannheim al primo Habermas, passando per Scheler, Schutz, Berger e Luckmann, sino a Goffman, sembra svanire. Del resto la prospettiva sottesa a tutti questi contributi era stata comunque criticata: si pensi alle osservazioni indicative sviluppate da Robert Merton e Karl Popper. Merton (2000) coglieva, in modo comunque misurato, infatti, come per la sociologia della conoscenza dovesse essere importante non solo lo studio delle relazioni macro-sociali come appunto quelle legate alle ideologie e alle credenze normative, ma anche lo studio dei micro-processi socio-cognitivi che si situano tra i contesti sociali e le varie forme di conoscenza. Popper, con posizioni più drastiche, addirittura poneva in discussione<sup>6</sup> il senso stesso della sociologia della conoscenza nella sua connotazione più classica e tradizionale, da lui considerata, in termini sostanzialmente negativi, una dottrina di matrice hegeliana che doveva essere abbandonata, affinché la sociologia della conoscenza e tutte le altre scienze sociali si dedicassero ai problemi pratici del nostro tempo, attraverso una «tecnologia sociale i cui risultati possono essere controllati dall'ingegneria sociale gradualistica» (2003a, 264).

Se, dunque, proviamo a osservare quelli che possono ritenersi i contributi più rilevanti da anni Ottanta in poi, avvertiamo nitidamente il passaggio dalla connotazione più idealista e politica della sociologia della conoscenza a quella più distaccata della sociologia dei processi culturali. La sociologia contemporanea più recente ha un punto di vista in cui due aspetti cardine considerati dalla sociologia della conoscenza come quello delle ideologie e degli intellettuali assumono una rilevanza più limitata. Si coglie, infatti, non solo la fine dell'ideologie, ma anche la transizione degli intellettuali (Bauman 2007) da "legislatori" ossia organizzatori, gestori, guide per il popolo, propria dell'età moderna a "interpreti" dovuta fundamentalmente a un forte aumento della

---

cui abbiamo realmente bisogno è una struttura complessiva in cui le nuove conoscenze nei vari campi del sapere possono trovare un loro posto» (cfr. Mannheim 1972, 49).

<sup>6</sup> Si veda Popper (2003a, 2003b). Queste posizioni sulla sociologia della conoscenza si legano in definitiva al più generale dibattito tra dialettici e positivisti nelle scienze sociali: si veda al riguardo il classico *Positivismusstreit* (Adorno, Popper et al. 1972).

---

condizione di incertezza, di insicurezza, nella società contemporanea, «in cui il nuovo sapere (idee, teorie, scoperte) non rende il mondo sociale più trasparente, bensì ne altera la natura aprendo nuovi orizzonti» (Giddens 1984, 153). Inoltre, in generale, l'ordine sociale non è più fondato su un insieme di valori e significati condivisi, ma sulla mera funzionalità: l'obiettivo sembra diventare quello di costruire un ordine senza un progetto.

In questo contesto, una prima prospettiva che si afferma è quella della nuova sociologia della conoscenza basta sul cosiddetto programma forte di David Bloor (1994): la sociologia della conoscenza deve essere causale, cioè interessata alle condizioni che producono credenze o stati di conoscenza, deve essere imparziale rispetto alla verità e alla falsità, alla razionalità o alla irrazionalità, deve essere simmetrica nel tipo di spiegazione (gli stessi tipi di causa, cioè, devono spiegare le credenze vere e le credenze false), deve essere riflessiva, ossia i suoi modelli di spiegazione devono essere applicabili alla stessa sociologia. Va osservato che, in questo discorso, da una parte il programma forte sostiene che la componente sociale è sempre presente e costitutiva della conoscenza, ma non dice che è la sola componente o che è la componente che deve essere necessariamente considerata come il fattore di innesco di qualsiasi mutamento. Negli ultimi decenni a questa particolare linea teorica è venuta poi affiancandosi la prospettiva propria dell'epistemologia sociale. Per quanto i due ambiti siano evidentemente legati da un punto di vista concettuale, l'epistemologia sociale non studia la conoscenza da un punto di vista esplicativo (come fa la sociologia della conoscenza), ma lo fa da un punto di vista prevalentemente normativo. L'epistemologia sociale ha cercato quindi di porre il problema della dimensione sociale della conoscenza in un orizzonte logico, abbandonando l'elemento politico, nel senso positivo del termine.

Considerando i più recenti indirizzi di studio della sociologia della conoscenza, si può dunque vedere, come ricorda Jeff Coulter (1991), che questa disciplina si è progressivamente modificata, sia nei suoi interessi, sia nella sua strategia metodologica: dal primo punto di vista, infatti, essa si è spostata dall'interesse focale delle ideologie e dottrine specificamente politiche, a tutte le creazioni significative e ricorrenti, concettuali o epistemiche, degli agenti umani nei rapporti sociali; dal secondo punto di vista essa si è mossa dalle strategie esplicative causali verso una maggiore attenzione per la logica del conseguimento della "intelligibilità" della vita sociale. Si afferma una *sociologia epistemica*, il cui campo di indagine consiste proprio nella logica del vivere insieme e del costituire socialmente l'intelligibilità del mondo in ogni suo

---

aspetto. Nell'ultimo trentennio, il dibattito attorno alla sociologia della conoscenza, al suo status, alle sue tematiche sembra essere meno intenso rispetto al passato; questo non significa che essa sia fallita nella sua impostazione, ma valutando questa situazione, i due sociologi teorici Vincent Meja e Nico Stehr (1999) considerano l'attuale condizione della sociologia della conoscenza come un "periodo di tarda scienza normale" che è ricco di approcci teorici diversificati, rafforzati da ricerche empiricamente orientate, ma affetto dall'assenza di un affidabile modello di interpretazione.

Non ci troviamo più di fronte a ideologie o grandi narrazioni e questa fase sembra il momento delle rappresentazioni sociali e della loro espansione in molte dimensioni micro-sociali e gruppal, che originano micro-mondi di senso paralleli di influenza sempre maggiore, in contesti di razionalità meramente funzionale. Tale *problema della diffusione di micro-rappresentazioni* (Moscovici 2005) sembra l'oggetto privilegiato della più asettica sociologia dei processi culturali e comunicativi. Le rappresentazioni sociali, la riflessività, gli effetti di decenni di attività di modernizzazione nelle società occidentali, sono recentemente esplorati dalle teorie della società del rischio (impostate da sociologi come Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash). Le teorie della società del rischio sono nella loro essenza una sociologia della conoscenza perché esse interpretano l'attuale condizione sociale del sapere come "campo di conflitti delle esigenze pluraliste di razionalità" (Beck 2000; Giddens 1984; Beck, Giddens e Lash 1999). Le teorie della società del rischio però capovolgono sostanzialmente il relazionismo della sociologia della conoscenza: mentre quest'ultimo assume che nelle situazioni di classe l'essere determina la coscienza, nelle situazioni di rischio al contrario la coscienza (il sapere) determina l'essere. Gli ultimi decenni sembrano così caratterizzati da un ininterrotto gioco di immagini che rinnega la profondità, la storia, o il significato: la profondità è stata sostituita da superfici multiple; non ci sono significati nascosti, perché, comunque, non c'è nulla sotto le superfici levigate che l'epoca attuale esibisce (Griswold 1997).

### 3. CONTINGENZE E NOSTALGIE

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, in definitiva, si assiste all'accumulazione di contraddizioni che caratterizzavano il vecchio modello di regolazione sociale e si delinea così una netta e contingente separazione tra funzioni e significati, una disconnessione tra i valori collettivamente elaborati da una parte e l'organizzazione sociale

---



dall'altra (Romano 2014): in una certa misura entriamo in una nuova dimensione politica. Uno degli intellettuali più influenti del dibattito socio-politico contemporaneo come Slavoj Žižek denuncia esplicitamente questa condizione (2009, 2010), rilevando come da una parte, infatti, la politica sembra aver perso ogni riferimento ideale per ridursi a mera pratica di *governance*, peraltro spesso effimera, legata a forme di spettacolarizzazione e derive populiste, anziché alle categorie della riflessione e dell'autentica consapevolezza; dall'altra, gli individui sembrano muoversi in una completa assenza di senso, travolti da relativismo e nichilismo, in un "deserto del reale" (2002) in cui le coordinate simboliche stesse di ciò che sperimentiamo come realtà risultano sconvolte. Siamo in quello che il sociologo italiano Mauro Magatti efficacemente definisce "capitalismo tecno nichilista" (2009). Il punto è che se si determina questo vuoto di senso, la sociologia nel suo insieme ne viene inficiata, perché, in questo modo, perde la sua essenza, poiché come osservava Alvin Gouldner, «il fine ultimo della nostra teoria sociale e della nostra prassi sociale è la realizzazione e la liberazione dell'uomo, che non possiamo concepire semplicemente come liberazione della sola ragione» (1980, 757). La situazione è, dunque, tale per cui la tradizione di una certa sociologia della conoscenza non appare più, ed difficile riaffermarla per almeno due cause fondamentali: una strutturale e una teoretica. L'aspetto strutturale si lega al fatto che, in conseguenza delle nuove tecnologie di informazione e comunicazione, viviamo in un mondo in cui, progressivamente, si accorcia il ciclo di vita dei modelli sociali: questo, molto semplicemente, significa che la teoria fa fatica a stare dietro alle dinamiche sociali. L'aspetto teoretico dipende dall'attuale condizione del pensiero e della riflessione sociologica che non prevede un progetto di crescita in termini morali e di forme di autocoscienza svincolate da logiche, esasperate e fini a se stesse, di crescita, utilità e guadagno.

Considerando l'evoluzione dei concetti della sociologia della conoscenza non sembra avventato affermare che negli ultimi anni gli studiosi di sociologia della conoscenza hanno abbandonato le ambizioni dei grandiosi schemi teorici dei loro predecessori, limitandosi a indagini più facilmente maneggiabili. Si può però osservare che anche se questo nuovo approccio costituisce un antidoto contro premature generalizzazioni, d'altra parte corre il rischio di banalizzare i discorsi al riguardo e soprattutto di trascurare l'aspetto dialettico che è alla base della tradizione della sociologia della conoscenza e che comporta per gli studiosi la necessità di mantenere un equilibrio tra capacità

---

immaginativa e abilità tecnica<sup>7</sup>. Ciò significa che è forse importante per gli studiosi contemporanei tornare agli argomenti coraggiosi dei fondatori della sociologia della conoscenza, al di là di effimere nostalgie, costruendo così delle indagini più attente, ma ovviamente tale situazione non dipende solo da sforzi intellettuali, poiché è essa stessa uno sviluppo che dipende dalle condizioni della società. La società contemporanea è oggi spesso definita come società dell'informazione o società della conoscenza (*knowledge-society*)<sup>8</sup>, perché mai come in questi anni questi elementi divengono discriminanti fondamentali della vita di un numero elevato di uomini, ma, in un contesto in cui si dissolvono continuamente ideali e valori e in cui domina una cultura puramente individualista, edonista e finalizzata solo alla dimensione estetica, e si disgregano sia le piattaforme di esistenza collettiva, sia gli stessi ideali politici, resta possibile una sociologia dei processi culturali, ma assai difficilmente un'autentica sociologia della conoscenza, caduta ormai in oblio. Questo oblio può costituire un aspetto problematico, poiché porta a trascurare un punto essenziale, ossia il fatto che il nesso tra conoscenza e società va considerato nell'interdipendenza tra le due dimensioni, secondo un modello di circolarità più equilibrato e più consapevole dell'irriducibile complessità dell'agire umano, ossia, in definitiva, di quella "coscienza del tragico" che già due grandi sociologi teorici classici come Weber (2003, 2006) e Simmel (2003)<sup>9</sup> avevano acutamente colto. Sarebbe, peraltro, l'ennesimo paradosso socio-politico dell'età globale, se oggi dovessimo trovarci a passare dalla coscienza del tragico alla tragedia della coscienza.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO, T.W., POPPER, K., DARHENDORF, R., HABERMAS, J., ALBERT, H., PILOT, H. (1969). *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*. Torino: Einaudi, 1972.

---

<sup>7</sup> Su questo equilibrio epistemologico sono indicative le riflessioni di uno degli ultimi studiosi legati alla tradizione classica della sociologia della conoscenza, Charles Wright Mills (1971), il quale sottolinea la contraddizione tra razionalità sostanziale e razionalità funzionale: il ruolo delle scienze sociali che vogliono mantenersi fedeli all'originaria intenzione dell'Illuminismo può essere solo di difesa della libertà e della ragione contro il progredire della burocratizzazione. Per una lettura critica della sociologia di Wright Mills, si segnala Cassano (1971).

<sup>8</sup> Sotto molti aspetti, in realtà, al di là di queste enfatiche espressioni, la società del XXI secolo non sembra cogliere l'aspetto più profondo della conoscenza, poiché essa sembra declinarlo più che altro in termini di mere nozioni o tecnocrazia fine a se stessa.

<sup>9</sup> Per una recente lettura critica si segnala De Simone (2011).

---

- BAUMAN, Z. (2007). *La decadenza degli intellettuali*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BECK, U. (2000). *La società del rischio*. Roma: Carocci.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1999). *Modernizzazione riflessiva*. Trieste: Asterios.
- BERGER, P. LUCKMANN, T. (1998). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- BLOOR, D. (1994). *La dimensione sociale della conoscenza*. Milano: Raffaello Cortina.
- CASSANO, F. (1971). *Wright Mills: autocritica dell'ideologia americana*. In Id., *Autocritica della sociologia contemporanea*. Weber, Mills, Habermas. Bari: De Donato.
- COULTNER, J. (1991). *Mente, conoscenza, società*. Bologna: Il Mulino.
- CRESPI, F., FORNERO, F. (1998). *Introduzione alla sociologia della conoscenza*. Roma: Donzelli.
- D'ALESSANDRO, R. (2016). *L'uomo neoliberale. Capitale sociale e crisi della democrazia*. Verona: Ombre corte.
- DE SIMONE, A. (2011). *Tragitti da Simmel e Weber*. In Id., *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia*. Simmel, Weber, Habermas, Derrida. Perugia: Morlacchi.
- FREEDEN, M. (2001). *Ideologie e teoria politica*. Bologna: Il Mulino.
- GIDDENS, A. (1984). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: Il Mulino.
- GOFFMAN, E. (2001). *Frame analysis*. Roma: Armando.
- (2002). *L'ordine dell'interazione*. Roma: Armando.
- GOULDNER, A. W. (1980). *La crisi della sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- GRISWOLD, W. (1997). *Sociologia della cultura*. Bologna: Il Mulino.
- HABERMAS, J. (1978). *Teoria e prassi nella società tecnologica*. Bari: Laterza.
- (1990). *Conoscenza e interesse*. Roma-Bari: Laterza.
- HUSSERL, E. (1997). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- MAC GREGOR BURNS, J. (1968). *Ideologia politica*. In MacKenzie, N. (a cura di). *Che cosa sono le scienze sociali*. Milano: Etas.
- MAGATTI, M. (2009). *Libertà immaginaria*. Milano: Feltrinelli.
- MANNHEIM, K. (1972). *Uomo e società in un'età di ricostruzione*. Roma: Newton e Compton.
- (1999). *Ideologia e utopia*. Bologna: Il Mulino.
- MEJA, V., STEHR, N. (1999). *The Sociology of Knowledge*. 2 voll., Cheltenham (UK)-Northampton (USA): Edward Elgar Reference Collection.
-

- MERTON, R.K. (2000). *Teoria e struttura sociale. III. Sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*. Bologna: Il Mulino.
- MONGARDINI, C. (1984). *Il problema della conoscenza sociologica*. In Id., *La conoscenza sociologica*. Vol II: Epistemologia e storia, Genova: Ecig.
- MORRA, G. (1972). *La sociologia della conoscenza*. Roma: Città aperta.
- MOSCOVICI, S. (2005). *Le rappresentazioni sociali*. Bologna: Il Mulino.
- POPPER, K.R. (2003a). *La sociologia della conoscenza*. In Id., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II. Hegel e Marx falsi profeti. Roma: Armando.
- (2003b). *Miseria dello storicismo*. Milano: Feltrinelli.
- ROMANO, O. (2014). *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis*. London: Routledge.
- SCHUTZ, A. (1974). *La fenomenologia del mondo sociale*. Bologna: Il Mulino. 1974.
- SIMMEL, G. (2003). *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*. Torino: Bollati Boringhieri.
- TOURAINE, A. (1993). *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993.
- WEBER, M. (2003). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Einaudi.
- (2006). *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano: Mondadori.
- WRIGHT MILLS, C. (1971). *Saggi di sociologia della conoscenza*. Milano: Bompiani.
- ŽIŽEK, S. (2002). *Benvenuti nel deserto del reale*. Roma: Meltemi.
- (2009). *In difesa delle cause perse*. Milano: Ponte alle grazie.
- (2010). *Vivere alla fine dei tempi*. Milano: Ponte alle grazie.
-

# **IL LUOGO TERZO CAFFÈ COME SPAZIO DI INTERAZIONI**

## **Il comportamento in pubblico tra socievolezza, sfera pubblica e capitale sociale**

di *Massimo Cerulo*\*

### Abstract

---

The essay in question suggests a series of sociological reflections on the actual role played by coffee bars, referred to as “third places”. Starting from the social history of the coffeehouses and using the results of three ethnographic researches regarding face-to-face interactions that take shape in some coffee-bars in three different Italian territories, we will think about three forms of sociality that emerge in these spaces: sociability, public sphere and social capital.

### Keywords

---

Coffeehouses, sociability, public sphere

---

\* MASSIMO CERULO è ricercatore senior presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia e *chercheur associé* presso il laboratorio CERLIS dell'Università Paris Descartes, Sorbonne.

E-mail: massimo.cerulo@unipg.it

---

1. SULLA STORIA SOCIALE DELLE *COFFEEHOUSES*

Il caffè è la casa aperta, al livello della strada, luogo della socialità facile, senza responsabilità reciproca. Si entra senza necessità. Ci si siede senza stanchezza, si beve senza sete. Pur di non restare nella propria stanza. Voi sapete che tutte le disgrazie provengono dalla nostra incapacità di restare soli nella nostra stanza.

Il caffè non è un luogo, ma un non-luogo, per una non-società, per una società senza solidarietà, senza domani, senza impegni, senza interessi comuni: società del gioco. [...] Si sta lì, ciascuno al proprio tavolino, vicino alla propria tazza o al proprio bicchiere, ci si rilassa assolutamente, al punto di non sentirsi in obbligo verso niente e nessuno; ed è perché si può andare al caffè a rilassarsi che si sopportano gli orrori e le ingiustizie di un mondo senz'anima.

Il mondo come gioco, dal quale ognuno può ritirarsi per esistere solo per se stesso, luogo di dimenticanza - dell'oblio dell'altro - ecco il caffè.

É. Lévinas, *Dal sacro al santo*

«Il caffè è un' indefinibile istituzione, [...] è allo stesso tempo Borsa, foyer di teatro, gabinetto di lettura, club, confessionale» (Balzac 1839, tr. it. 1990, 90-91). Scrive così uno tra i massimi osservatori della realtà sociale, Honoré de Balzac, rendendo omaggio alle sale da caffè ottocentesche europee le quali, all'epoca, si configuravano come uno dei centri nevralgici dell'interazione sociale<sup>1</sup>.

In effetti, come si evince da diversi studi, nelle cosiddette *coffeehouses* ci si incontrava fin dal Seicento per discutere, lavorare, creare reti, fare affari, flirtare, leggere, bere, mangiare o, semplicemente, osservare (François 1993; Sennett 1976). Erano anche i luoghi in cui – tra il Sei e il Settecento – fiorì e si articolò l'idea di sfera pubblica (Habermas 1962; cfr. Jedlowski 2010; cfr. Ellis 2004). In tal senso, erano considerati spazi di democrazia, in cui – secondo la nota definizione habermasiana – individui formalmente liberi dialogavano razionalmente tra loro su argomenti di rilevanza collettiva, sottoponendo il loro giudizio, la loro proposta o la loro opinione al vaglio intersoggettivo<sup>2</sup>. Ma, come tanta letteratura insegna, i caffè erano anche luoghi in cui prendevano forma sia quella *koketterie* di simmeliana memoria (una civetteria che permetteva di partecipare al gioco della seduzione tra i presenti), sia una serie di conversazioni *socievoli*, ossia spontanee, piacevoli, fini a se stesse dove ciascun partecipante si “spogliava”

<sup>1</sup> Nello specifico, il commento di Balzac è riferito al *Caffè Florian* di Venezia. A tal proposito, oltre cento anni dopo, in un saggio inerente all'idea di Europa, George Steiner scrive che «l'Europa è i suoi caffè» (Steiner 2005, tr. it. 2006, 29).

<sup>2</sup> La definizione di Habermas è stata sottoposta al vaglio, fra gli altri, di storici e geografi che, concentrandosi sul contesto delle *coffeehouses* inglesi dell'epoca, ne hanno sottolineato peculiarità e dettagli che restavano oscuri nell'analisi del sociologo tedesco. Si vedano in particolare Laurier, Philo (2007), Ellis (2004).

del proprio status e conversava per il piacere di farlo (Simmel 1910; cfr. Sennett 1976).

Obiettivo di questo saggio è sia passare brevemente in rassegna gli studi storico-sociologici prodotti sui caffè intesi come spazi pubblici e sociali, sia riflettere su ciò che avviene oggi al loro interno.

Abbiamo detto che il caffè, inteso come luogo o istituzione, rappresenta uno degli elementi più familiari della vita urbana e della civiltà europea (Pezzl 1786). La diffusione in Europa delle *coffeehouses*, luoghi deputati alla mescolta del caffè, è legata in primo luogo al successo della bevanda (Albrecht 1980; Schivelbusch 1980). Ma la loro importanza dipende dal carattere che hanno via via assunto fino a divenire il luogo pubblico per eccellenza, in cui è possibile avere relazioni a prescindere da legami famigliari, di corporazione o di ceto (Ory 1984).

In tal senso, dalla fine del Seicento fino al Duemila i caffè si sono configurati (e in un certo senso, come vedremo, continuano a farlo) come ambiti di socievolezza (Simmel 1910), palestre di virtù civiche (Lasch 1996), centri di comunicazione commerciale e spazi di giornalismo e letteratura (Schivelbusch 1980), luoghi «del dibattito intellettuale e del pettegolezzo» (Steiner 2005, tr. it. 2006, 29), aree di «libertà e di liberi incontri» (François 1993, 59), «vettori principali di formazione dell'opinione e di aggregazione politica» (Malatesta 1997, 60).

Oggi i caffè continuano ad esistere, ma si sono modificate (e moltiplicate) le loro funzioni (cfr. Jedlowski 2010, 83-84): spesso ci si va da soli, come spazi in cui lavorare, leggere o collegarsi a internet perché dotati di rete wireless; oppure come terra di mezzo tra famiglia e lavoro dove incontrarsi per discutere (tra colleghi, amici, parenti, amanti, etc.); sempre più difficilmente, rispetto a quanto avveniva nei secoli scorsi, come luoghi “letterari”, in cui assistere a presentazioni di libri o a tavole rotonde su argomenti socio-politico-culturali. Molto spesso sono punti di riferimento in cui consumare la prima colazione, il pranzo o quell'aperitivo, nota tradizione italiana, che in tanti giorni della settimana assume la forma dell'*happy hour*<sup>3</sup>.

In ogni caso, possiamo affermare che il caffè si configura come *luogo terzo* (Oldenburg 1985) ossia come uno spazio interstiziale tra

---

<sup>3</sup> Mi sembra, quello dell'*happy hour*, un esempio della flessibilità che immagino caratterizzi molti caffè contemporanei: è quell'aspetto del luogo terzo che si adatta a una parte delle esigenze della popolazione che lo frequenta (velocità del pasto, leggerezza delle interazioni, generale uniformità della proposta inerente a cibo e bevande, etc.). In questo discorso, si tenga presente la duplice funzione svolta dal fenomeno del mangiar fuori che è «al tempo stesso una fornitura commerciale da parte di un ristoratore e un'attività di appropriazione personale da parte dei clienti» (Warde 2004, 498).

quello privato-famigliare e quello pubblico-professionale<sup>4</sup>. Si tratta dunque di luoghi pubblici che si configurano come punti di riferimento spaziali e sociali della quotidianità di molti cittadini. D'altronde, come ha scritto Cetta Berardo: «ci si appropria di una città attraverso i suoi caffè» (Berardo 2005, p. 102).

Sono diversi gli studi oggi disponibili sulla storia sociale dei caffè, la quale si configura come una parte importante della storia della cultura europea. Da quelli svolti in contesti regionali italiani (Caira 2011; Paladini 2003; Renzelli 2003; Pini 2000; Malatesta 1997; Reato et al. 1991; Belihar, Dal Falco 1989; Rossi 1988; Dissera Bragadin 1966), a quelli inerenti ai caffè centro europei (Haupt 1993; Schivelbusch 1980, tr. it. 1999) e, nello specifico, ai francesi (Grévy 2003; de Langle 1990; Agulhon 1977), agli inglesi (Ellis 2004), ai tedeschi (Schwibbe 1998; Dröge, Krämer-Badoni 1987) e ai turco-maghrebini (Ay-tar, Keskin 2005; Kömecoğlu 2005; Georgeon 1992; Carlier 1990). Bisogna poi ricordare gli studi che hanno problematizzato e riarticolato il concetto di sfera pubblica esaminando le forme di socialità presenti nei caffè (Laurier, Philo 2007), utilizzando prospettive non eurocentriche (van der Veer 1999), o ancora evidenziando come lo stesso concetto risulti soggetto a fratture sia in riferimento al genere (Caglioti 2005; Ryan 2005) che al ruolo pubblico e politico svolto dai migranti (Massari 2017; Gatta 2012; Appadurai 1996).

I caffè sono i luoghi terzi per eccellenza secondo Lasch (1996), in cui tuttavia sarebbe in corso un presunto declino dell'arte della conversazione (*Idem*) e, conseguentemente, la scomparsa dell'interazione faccia a faccia e il progressivo eclissarsi della sfera pubblica, avvolte e trasformate dal proliferare di media e nuovi media (cfr. Jedlowski, Afuso 2010; Sennett 1976).

È possibile allora porsi un paio di domande principali che guideranno la riflessione: le conversazioni che avvengono all'interno del luogo terzo caffè possiamo definirle come esempi di *socievolezza* e quindi come discorsi piacevoli col solo fine dell'intrattenimento reciproco, oppure come qualcosa caratterizzato da maggior spessore, che va a influire sulla visione della società fino a proporsi di modificare le strutture di quest'ultima, nell'ottica della costruzione di quella sfera pubblica di habermasiana memoria? Oppure ancora siamo di fronte a

---

<sup>4</sup> Con una leggera forzatura, il caffè potrebbe configurarsi anche come luogo *eterotopico*, nell'accezione foucaultiana del termine (Foucault 1998). Se si pensa ai sei principi che regolano le eterotopie enunciati dal filosofo francese, mi sembra che in particolare il terzo (un'eterotopia è un incontro di spazi diversi) e il quinto (un'eterotopia presuppone sempre un sistema di aperture di chiusure che le isola e, nello stesso tempo, le rende penetrabili) ben si confacciano ai caffè (cfr. Foucault 1998, 313, 314).

---



forme di capitale sociale (Bourdieu 1980)?

Per rispondere a tali domande utilizzerò anche i risultati ottenuti da tre ricerche etnografiche sulle interazioni faccia a faccia che prendono forma in alcuni luoghi terzi-caffè situati in contesti territoriali differenti<sup>5</sup> (Gatta 2012; Grüning 2012; Cerulo 2011).

## 2. RELAZIONI IN PUBBLICO

Osservare gli avventori che entrano ed escono da un caffè, ascoltarne le conversazioni, studiarne i comportamenti è un po' come assistere a una danza. Il luogo terzo a mo' di palco sul quale i ballerini – gli individui presenti: *spettatori* – si esibiscono. Frequentare i caffè che affollano le città contemporanee è come affacciarsi a una finestra ove osservare le molteplici forme di socialità urbana: c'è chi guarda, chi conversa, chi flirta, chi lavora, chi fa sfoggio della propria arte<sup>6</sup>.

Procediamo con ordine ma, prima di farlo, anticipiamo subito che, da quanto emerge dalle ricerche sul campo, sembra essere valida la tesi espressa da Jedlowski in proposito: «I luoghi terzi ospitano tipi differenti di conversazioni. [...] Contano il momento storico, il contesto sociale, le esigenze avvertite dai soggetti coinvolti» (2010, 90).

Ipotizzerei dunque che la pratica della conversazione continua a essere presente tuttora nei caffè, soprattutto perché si avverte, dai racconti etnografici presenti nei lavori citati, una necessità quasi terapeutica da parte dei frequentanti di raccontarsi e di trovare qualcuno che presti ascolto ai propri racconti (cfr. Jedlowski 2000). Sul punto, si pensi alla pratica del pettegolezzo, di cui le conversazioni nei caffè sono spesso infarcite. Quest'ultimo, in quanto mezzo di controllo e integrazione sociale (*Idem*), sembra svolgere diverse funzioni in termini di socialità: può rappresentare un porto sicuro ove rifugiarsi quando si è a corto di argomenti; o diventa una sorta di via di fuga per sottrarsi ad una situazione imbarazzante (invece di rispondere a domande inerenti alla propria sfera privata è comodo rivolgere

---

<sup>5</sup> Le ricerche in questione sono state svolte, rispettivamente, nei territori di Lampedusa, Bologna e Cosenza negli anni 2010-2011.

<sup>6</sup> In tal senso, la riflessione di Warde sulle pratiche sociali osservabili nei ristoranti mi sembra generalizzabile anche ai caffè: «I saperi, le procedure e le forme di partecipazione della pratica del mangiare fuori sono socialmente differenziati. Come avviene per tutti i tipi di pratica, nessuno prende parte alla pratica allo stesso modo degli altri. [...] Dal momento che i consumatori non si recano sempre a mangiare nei soliti posti, hanno bisogno di – e in certa misura acquisiscono – conoscenze versatili, e cioè quelle che Pierre Bourdieu chiamerebbe disposizioni trasportabili e che permettono loro di recarsi come sconosciuti in nuovi luoghi di consumo» (Warde 2004, 515-516).

l'attenzione verso quella di qualcun altro, magari non presente al momento); o ancora permette di commentare quanto accade intorno a sé, nello spazio comunque ristretto del luogo terzo.

Appare infatti impossibile entrare in un caffè senza guardarsi intorno. Quant'anche si fosse impegnati in una conversazione siamo costretti a guardare dove andiamo, a relazionarci col cameriere, a passare dalla cassa se intendiamo consumare, a occupare uno spazio che non disturbi o infranga quello degli altri. In termini goffmaniani, siamo tutti vincolati a quella *disattenzione civile* (Goffman 1971) che permette di non scontrarci, anche fisicamente, con altri individui o invadere la loro sfera personale<sup>7</sup>. Inoltre, quando si entra in un caffè, tutti esercitiamo quell'esercizio di *ricognizione* (*Ibidem*), ossia mettiamo in pratica una *interazione non focalizzata* (Goffman 1963) che consiste nel dare un'occhiata panoramica al luogo terzo, alla sua organizzazione spaziale e alle persone in esso presenti (soprattutto se ne cerchiamo qualcuna). Così, osservano i gestori del caffè – a mo' di "controllori" del locale (ad esempio, sono coloro che devono vigilare sul fatto che nessuno fumi all'interno) –, osservano i camerieri – spesso pronti al pettegolezzo nei confronti di un avventore conosciuto o comunque attenti a eventuali richieste provenienti dai tavoli –, osservano i clienti – chi più chi meno, a seconda della motivazione che li ha portati a essere presenti in quel luogo in quel dato momento e in base anche alla propria personalità.

In un certo senso, tutti osserviamo e siamo osservati. Ciò significa che, bramanti riconoscimento esistenziale e sociale, nei luoghi terzi forniamo spesso diverse immagini di noi stessi, a seconda del contesto ambientale, dei soggetti presenti e della motivazione per cui ci troviamo lì: «l'individuo non va in giro facendo soltanto i propri affari. Va in giro costretto a sostenere un'immagine accessibile di se stesso agli occhi degli altri. Dato che le circostanze locali si rifletteranno sempre su di lui, e dal momento che queste circostanze varieranno inaspettatamente e costantemente, saranno sempre necessarie delle acrobazie, o meglio un lavoro su di sé» (Goffman, 1971, tr. it. 2008, 154).

Da quanto emerge dai racconti etnografici delle tre ricerche citate, il caffè si configura come spazio dalle molteplici funzioni: luogo di incontro, casella postale, bacheca informativa, sala di lettura, zona di

---

<sup>7</sup> Disattenzione civile che spesso si accompagna – forse a causa dell'abitudine al pettegolezzo che sembra radicata in particolare nei contesti meridionali – a un misto di curiosità e controllo nei confronti degli altri presenti. D'altronde, come sottolinea Elias: «il vigilante autocontrollo e l'ininterrotta osservazione degli altri sono tra le premesse elementari per la conservazione del proprio prestigio sociale» (Elias 1939, tr. it. 1988, 688).

---

esposizione, campo politico, spazio di conversazione, territorio di musica, oasi di relax, area di divertimento, ambito culinario, salotto di flirt<sup>8</sup>. In altri termini, il luogo terzo in questione svolge funzione sia di ponte tra strati diversi della società, sia di esercizio del *loisir* (cfr. Bianchi 2012).

Nel caffè si trascorre del tempo. Molti tra noi, in un modo o nell'altro, lo fanno. Anche quotidianamente. E questo nonostante internet e le possibilità ubique offerte dalla rete permetterebbero, in teoria, di svolgere tutte le funzioni sopraelencate senza muoversi da casa. Certo, vi è da considerare che il contesto nel quale due delle tre ricerche sono state svolte è caratteristico del Mediterraneo (cfr. Gatta 2012; Cerulo 2011). Ossia di un territorio in cui la lentezza, intesa come capacità di «fermarsi e pensare» (Schutz 1962), diventa virtù (Cassano 2005). In questo senso, mi sembra che il caffè – così come la trattoria, la piazza, il cortile, il parco, il mercato, etc. – possa in alcuni contesti configurarsi come luogo deputato all'arte della lentezza, spazio in cui adagiarsi – anche per poco tempo – e osservare il mondo scorrere. Rinunciando per un frangente ai ritmi frettici imposti dalla contemporaneità. D'altronde, diversi studi e romanzi che descrivono i caffè di alcuni paesi del Mediterraneo stimolano a riflettere sulla differenza che intercorre con quelli mitteleuropei (cfr. Kömecoğlu 2005; cfr. al-Aswani 2007; cfr. Carlier 1990). Di sicuro, hanno ritmi più lenti e tempi maggiormente dilatati (basti pensare all'aperitivo serale a buffet, che non inizia prima delle 19:30 e si prolunga fino alle 22. Orari impensabili nei caffè del centro-nord Europa o anche Italia). Così come, a differenza di quelli, si configurano come luoghi in cui difficilmente è possibile restare da soli più di una volta senza essere sottoposti a sguardi curiosi da parte dei gestori o a domande di questi ultimi.

Detto questo, vi è da riflettere su quale forma di socialità si eserciti principalmente nei caffè, perlomeno in quelli raccontati dalle tre ricerche etnografiche.

### 3. SOCIEVOLEZZA, SFERA PUBBLICA, CAPITALE SOCIALE

Il confine tra socievolezza, sfera pubblica e capitale sociale è labile e i tre concetti risultano, nella pratica, intrecciati più di quanto la teoria

---

<sup>8</sup> Intendo il flirt in termini simmeliani, ossia come attività ludica, rappresentazione della vita che mette in scena le diverse forme che essa può assumere all'interno della relazione. Simmel sostiene che il *flirt* sia il più serio dei giochi, ma anche la più libera e creativa forma d'interazione (cfr. Turnaturi 2016).

possa lasciare supporre (cfr. Gatta 2012; cfr. Grüning 2012; cfr. Cerulo 2011).

La socievolezza – simmelianamente intesa, ossia come *forma ludica di socializzazione* che si basa sui requisiti della discrezione, della gratuità e della messa da parte degli individualismi (Simmel 1910, tr. it. 1997, 43 ss.) – è la forma di conversazione che si nota apparire e scomparire con maggiore frequenza, a testimonianza di una frammentazione contemporanea delle forme discorsive rintracciabili nei caffè (Jedlowski 2010). Alla domanda sollevata da Turnaturi sulla possibilità contemporanea della socievolezza, a fronte dell'invadenza del narcisismo, dell'arroganza e della strumentalità (1997, 21), è possibile quindi rispondere positivamente, anche se con una certa dose di prudenza. L'arte della conversazione socievole continua a manifestarsi nei caffè frequentati. Dagli incontri fugaci al banco, in cui ci si scambia un saluto accompagnato da brevi dialoghi<sup>9</sup>, ai discorsi più lunghi e articolati che avvengono ai tavoli, dove mi sembra si discuta di vari argomenti soltanto per il piacere di farlo, col puro fine dell'intrattenimento<sup>10</sup>. Senza obiettivi altri e spogliandosi del proprio status. Mettendo in atto quel piacere di conversare che si traduce in reciprocità comunicativa, la quale – essendo fine e mezzo della socievolezza – «può realizzarsi solo grazie a un'attenzione comune, alla conoscenza delle regole e ha bisogno di una regia, di una consapevolezza, di una determinata volontà di realizzazione» (Turnaturi 1997, 27). Ci si rapporta all'altro con quel *sentimento del tatto* (*Taktgefühl*) necessario alla pratica socievole e costruendosi reciprocamente una forma di realtà libera, ludica e gratuita che mette tra parentesi, oltre alla propria intimità, «ricchezza e posizione sociale, erudizione e fama, capacità eccezionali e meriti dell'individuo» (Simmel 1910, tr. it. 1997, 45).

---

<sup>9</sup> A differenza di quanto sostenuto da Simmel, che vedeva la lunghezza delle conversazioni come elemento propedeutico al manifestarsi della socievolezza, credo che di quest'ultima si possa oggi parlare anche riguardo a brevi dialoghi, in quanto forme discorsive gratuite, libere e che si instaurano per il solo piacere della conversazione, senza altri fini apparenti (Cerulo 2011).

<sup>10</sup> Proprio per il piacere di conversare senza però "appesantire" il discorso – ecco quella leggerezza necessaria alla socievolezza stessa (Simmel 1910) –, senza obblighi se non quelli inerenti al piacere di stare insieme ed evitando così di entrare nella sfera pubblica, ma soltanto sfiorandola. Ma nella socievolezza vi è un pieno coinvolgimento? O quest'ultimo è soltanto parziale? Scrive Finkelstein che «la diffusione del pranzar fuori ci fa vedere come un simulacro di socialità abbia finito per essere preferito al rigore del coinvolgimento» (1989, tr. it. 1992, 78). Secondo la sua tesi, le forme di socialità inerenti alla socievolezza sarebbero esempi di «conversazione incivile», in quanto interazioni poco profonde, dettate dalle mode e prive di riflessione, senso di coinvolgimento e sviluppo morale (*Ibidem*).

---

Il discorso cambia quando le conversazioni riguardano argomenti d'interesse comune e i soggetti partecipanti si danno da fare per proporre soluzioni a eventuali problemi o condividono le loro opinioni su un fatto di rilevanza "collettiva". In questi casi siamo di fronte all'emergere di una sfera pubblica di habermasiana memoria, ossia uno spazio in cui individui formalmente liberi dialogano razionalmente tra loro su argomenti di interesse collettivo sottoponendo la propria argomentazione al vaglio intersoggettivo (Habermas 1962), ma che somiglia più alle definizioni-perfezionamenti di Privitera: «la sfera pubblica ha a che fare con tutte le condizioni che ci aiutano a farci un'opinione ragionata assieme ad altri su problemi di interesse generale» (2001, XI); e di Jedlowski: «la sfera pubblica come rete di discorsi attraverso i quali i membri di una certa collettività discutono di questioni di rilevanza collettiva (ovvero definiscono che cosa è di rilevanza collettiva), rinunciando a imporre i propri argomenti con la forza» (2010, 82). In questo senso, la sfera pubblica è emersa più volte nel corso delle osservazioni sul campo: quando nel caffè sorge un problema (ad esempio viene meno la corrente elettrica, un soggetto migrante domanda assistenza per un problema di salute, etc.) e i presenti, gestori e camerieri in primis, si preoccupano di trovare una soluzione interagendo tra loro; quando il politico o l'amministratore di turno incontra alla luce del sole privati cittadini che gli sottopongono richieste; quando studenti universitari si riuniscono per stilare un documento inerente alla loro vita in accademia e rivolto ai soggetti istituzionali (rettore, presidi, docenti, etc.); quando studenti liceali dialogano per valutare se partecipare o meno allo sciopero indetto per quel determinato giorno; quando privati cittadini s'incontrano per discutere di problematiche inerenti alla città o al loro specifico quartiere e, da quelle riunioni, danno il là alla nascita di un'associazione civica (o politica o culturale, a seconda dell'argomento di loro interesse); quando gruppi di soggetti appartenenti a una determinata categoria (gli avvocati, i mediatori culturali, i migranti, gli appartenenti alle forze dell'ordine, gli impiegati di un'amministrazione comunale, i musicisti, i tifosi di calcio, etc.) si incontrano per discutere di problematiche inerenti al loro specifico settore, vagliando le soluzioni possibili, etc.

La sfera pubblica continua dunque a emergere nelle conversazioni nei caffè. E, mi permetto di affermare, con forza. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studi che parlano di «sfera pubblica vuota e invivibile» (Sennett 1976, tr. it. 2006, 363) e a dispetto di quanto si legge spesso sui quotidiani e da quanto riportato da diversi sondaggi su una presunta disaffezione all'aggregazione e all'impegno politico-

---

civile-sociale in Italia (cfr. Biorcio, Vitale 2016), gli individui continuano ad avvertire la necessità di incontrarsi fisicamente, d'interagire e di confrontarsi faccia a faccia, magari di fronte a una birra o a una tazza di caffè<sup>11</sup>. La sfera pubblica quindi, per quanto modificatasi nelle sue manifestazioni – si pensi, ad esempio, alla valenza e alla forza di una sfera pubblica mediata (in particolare quella *on line*) che esercita, oggi più che mai, funzioni di integrazione, coordinazione e riflessione tra individui appartenenti agli ambiti e ai territori più disparati (cfr. Tursi 2015, 2010) – continua a emergere nelle conversazioni quotidiane, così come non smette di creare integrazione tra membri della società civile<sup>12</sup>.

Alla luce di questi studi, mi spingerei dunque a proporre di articolare ulteriormente la definizione di sfera pubblica intendendola come *uno spazio discorsivo e relazionale all'interno del quale un insieme di individui, detenenti uguale diritto di parola e dotati dell'uso di un linguaggio condiviso, discute razionalmente e civilmente (ossia senza l'utilizzo della forza) di questioni per loro rilevanti (o, meglio, dalla rilevanza specifica)*.

È uno spazio *discorsivo e relazionale* perché i soggetti, se vogliono “entrare” nella sfera pubblica, sono “costretti” ad agire, a partecipare alla conversazione e, di conseguenza, a relazionarsi con gli altri partecipanti<sup>13</sup>. Sono chiamati a esprimersi, a votare, a prendere posizione e ad argomentare quest'ultima. La sfera pubblica non prevede la figura dell'inattivo o del non partecipante, verrebbe escluso dal consenso.

Siamo di fronte poi a un generico *insieme di individui* perché vi sono diverse possibilità di aggregazione: dal gruppo di ultras al caffè che organizzano la manifestazione (e in quel caso siamo in presenza di una “certa collettività”) ai partecipanti a un forum in rete, i quali po-

---

<sup>11</sup> Ciò non significa che abbiano le risorse per farlo. Resta il problema dell'accesso al caffè che, non essendo universale (c'è l'abitudine dell'obbligo della consumazione per chi si siede), si traduce nell'esclusione dei soggetti non frequentanti dalle sfere pubbliche presenti nel luogo terzo (cfr. Gatta 2012).

<sup>12</sup> Penso, a tal proposito, ai ripetuti incontri avvenuti in dicembre 2010 in un caffè cosentino fra tifosi del *Cosenza calcio*, ma non solo, inerenti all'organizzazione di una manifestazione cittadina per chiedere la riapertura del caso giudiziario “Donato Bergamini” (calciatore morto in circostanze mai del tutto chiarite nel 1989). Possiamo considerare questo come esempio emblematico della compenetrazione *tra* sfere pubbliche: le conversazioni avvenivano – a circolo continuo – sia nel caffè e di fronte ad esso, sia *on line*, sulla pagina di Facebook *Verità per Denis* appositamente creata (cfr. Cerulo 2015).

<sup>13</sup> Da questa esperienza si potrebbero poi creare reti tra i partecipanti e quindi capitale sociale. D'altronde, come puntualizza Habermas, la sfera pubblica è già «una rete per comunicare informazioni e prese di posizioni, insomma opinioni» (Habermas 1996, 427).

---

trebbero condividere nulla tra loro a eccezione della conoscenza della lingua, del programma informatico e dell'interesse per il tema.

Gli individui discutono *razionalmente*, perché si presume che sostengano le loro posizioni argomentandole logicamente e con coerenza (di nuovo, chi si rifiuta di farlo verrebbe escluso dal discorso o si troverebbe in minoranza), e *civilmente* perché vi è una rinuncia a imporre i propri argomenti con la forza<sup>14</sup>.

A differenza delle precedenti definizioni, inoltre, ci terrei a mettere in evidenza come i discorsi vertano su argomenti i quali, più che essere di “rilevanza collettiva” – definizione habermasiana a mio avviso troppo generale e fuorviante –, interessano quell'insieme determinato di persone che prendono parte alla conversazione e soltanto loro (ci può essere somiglianza tra insiemi di persone che discutono dello stesso argomento in luoghi e/o in tempi uguali o diversi, ma questo è un altro discorso). In questo senso, la rilevanza delle questioni è, a mio avviso, *specificata*. Altrimenti si corre il rischio di generare la credenza che soltanto i discorsi su argomenti di presunto “interesse collettivo” costituiscano sfera pubblica (e dai quali, inoltre, si creerebbe un'altrettanta presunta e fuorviante “opinione pubblica”<sup>15</sup>). Per fare un esempio, costituiscono allo stesso modo sfera pubblica sia i discorsi inerenti al rischio di inquinamento ambientale cui va incontro il nostro pianeta (ai quali partecipano milioni di individui del globo e può quindi apparire logico utilizzare la locuzione “interesse collettivo”), sia quelli che avvengono tra me e gli inquilini del palazzo in cui abito e inerenti alla disposizione dei posti auto nel cortile del condominio (tema, questo, di rilevanza specifica per il nostro condominio).

Fermo restando quindi che «la definizione di ciò che è di “rilevanza collettiva” [...] è ciò che i discorsi pubblici si incaricano di stabili-

---

<sup>14</sup> Intendo qui “forza fisica”, perché un minimo di forza virtuale – intesa come potere derivato dal ruolo ricoperto – potrebbe essere presente. Per questo motivo ritengo che non siano discorsi che avvengono tra pari, come Habermas sosteneva. Basti pensare all'esempio del politico-amministratore che discute con i cittadini. Per quanto la conversazione possa essere la più eguale possibile, vi è comunque uno squilibrio di status che difficilmente resterà fuori da e non peserà sull'argomentazione.

<sup>15</sup> Habermas sosteneva che la sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) generi, in un certo senso, opinione pubblica (1962). Ma su quest'ultima definizione andrei con i piedi di piombo. Forse all'epoca delle *coffeehouses* poteva essere così, ma non mi sembra lo sia oggi. Credere, *ex abrupto*, che sfera pubblica generi opinione pubblica mi sembra una visione marcatamente nomotetica su un tema intricato e dai mille rivoli. Così come è preferibile parlare di sfere pubbliche (Jedlowski 2010, 81; cfr. Calhoun 1992; cfr. Negt, Kluge 1979) è altrettanto consigliabile, a mio avviso, l'utilizzo della locuzione opinioni pubbliche *ristrette* o *specifiche*, onde evitare di cadere in trappole populistiche (e politico-giornalistiche) dalle quali metteva in guardia già Bourdieu (1976).

re» (Jedlowski 2010, 81), suggerirei di utilizzare il termine “specifica”, per una maggiore chiarezza: la questione è di rilevanza specifica *per e soltanto per* quel/gli insieme/i di individui, nel senso che può influire direttamente sullo svolgimento delle loro pratiche quotidiane – come nell’esempio della gestione dei parcheggi – o può interessarli in quanto va a toccare temi etici, morali, ambientali, etc. che stanno loro a cuore.

Corollario a questa analisi è il fatto che, nella vita quotidiana, la sfera pubblica può apparire e scomparire, o mischiarsi ad altre forme di conversazioni a seconda del contesto, dei partecipanti, delle relazioni vigenti, delle pratiche discorsive in atto in quel particolare momento. L’esclusività che caratterizza la sfera pubblica a uno sguardo analitico spesso non trova conferma quando la si analizza nei fatti, sul campo. Così, dalla socievolezza si può passare alla sfera pubblica e viceversa. Come è vero anche che le conversazioni creati in forma sia di socievolezza che di sfera pubblica, possano poi trasformarsi in capitale sociale, ossia in reti di conoscenze costruite e mantenute nel tempo (così come la detenzione di capitale sociale può favorire l’emergere di conversazioni sotto forma sia di sfera pubblica che di socievolezza).

Proprio il capitale sociale rappresenta l’ultimo punto su cui riflettere. Le forme di conversazioni e di incontri carpi in nel corso delle osservazioni nei luoghi terzi rientrano, molto spesso, nella categoria bourdieusiana del capitale sociale<sup>16</sup>. Riguardano cioè i rapporti intrattenuti dall’individuo all’interno della situazione sociale e discorsiva in cui viene a trovarsi (persone e luoghi frequentati, cerchia sociale di appartenenza, gruppo lavorativo, etc.). Rapporti che diventano risorse in quanto basate su «una rete durevole di relazioni, conoscenze e reciproche riconoscenze» (Bourdieu 1992, 87), cui è possibile attingere nei momenti di necessità (il sociologo francese direbbe nei momenti di lotta simbolica cui siamo spesso immersi durante le nostre attività quotidiane). Nel corso delle osservazioni sul campo si riscontrano forme di capitale sociale nelle conversazioni inerenti all’argomento “lavoro”; in quelle tra migranti su modalità e forme inerenti ai viaggi da intraprendere e ai documenti da procurarsi; in quelle a proposito della sfera privata-familiare (ad esempio, quando i soggetti richiedono consigli ad amici e

---

<sup>16</sup> Pur riconoscendo l’importanza, sociologica e non solo (cfr. Marini 2002), della categoria del capitale sociale e i diversi filoni di studi e teorie che l’hanno modellata (si vedano tra gli altri: Bagnasco *et al.* 2001; Pizzorno 1999; Fukuyama 1995; Putnam 1993; Coleman 1988), in questa sede faccio riferimento esclusivamente alla concettualizzazione bourdieusiana, in quanto a mio parere la più appropriata nell’interpretazione delle relazioni indagate.

---



conoscenti per risolvere problemi); ma anche in quelle tra studenti universitari (quando si trasmettono consigli inerenti ai “trucchi” per superare un esame) o tra anziani che cercano tra loro informazioni e suggerimenti per accomodare piccole criticità di vita quotidiana<sup>17</sup>.

In tal senso, riterrei la categoria del capitale sociale variamente intrecciata con quelle di socievolezza e sfera pubblica in una serie di relazioni biunivoche (cfr. Marini 2002). Ripetiamolo: la socievolezza e la sfera pubblica possono generare capitale sociale, e viceversa. Ad esempio, un discorso socievole può nascere da un incontro al caffè tra amici (capitale sociale già presente), così come gli stessi amici possono discutere di questioni pubbliche per loro rilevanti e, magari, creare un’associazione. Allo stesso modo, da un contesto di sfera pubblica possono nascere reti e conoscenze che si protrarranno nel tempo (capitale sociale generantesi) e lo stesso discorso vale per una conversazione socievole dalla quale si creano rapporti duraturi. Ma – ed è bene sottolinearlo – pur se dalle osservazioni carpite sul campo risulta frequentissimo questo intreccio fra le tre categorie, il capitale sociale può apparire anche da solo, costituendosi come categoria autonoma. È il caso di amici che discutono delle proprie relazioni sentimentali, fornendosi consigli a vicenda; oppure di politici che – forse attraverso un rapporto di scambio che potrebbe rimandare a relazioni clientelari (ma questo sarebbe un altro discorso) – incontrano un fidato elettore e gli “propongono” un posto di lavoro. Insomma, il caffè emerge anche come luogo in cui costruire, richiedere o spendere forme di capitale sociale.

In conclusione, abbiamo visto come il luogo terzo caffè continui a essere decisamente frequentato, pur svolgendo funzioni diverse da quelle dei decenni passati. Nelle osservazioni raccolte sul campo si possono notare relazioni in pubblico caratterizzate da effervescenza e vitalità, nonché – specie nel caso dei luoghi terzi di Lampedusa (cfr. Gatta 2012) – l’emergere di forme di bellicosità civico-politica contrariamente a un presunto decadimento di queste ultime caratteristiche (Sennett 2006; Malatesta 1997; Carlier 1990).

Il caffè si configura oggi come luogo dalla popolazione variegata, all’interno del quale si svolgono pratiche sociali e discorsive di vita quotidiana differenti: possiamo trovarci di fronte a forme di socievolezza, di capitale sociale o all’emersione di sfere pubbliche. In ogni

---

<sup>17</sup> Basti pensare a domande o frasi del tipo: «Conosci un buon ortopedico per mio nipote che deve effettuare un controllo?»; «Se siete interessate agli spettacoli teatrali previsti nella rassegna posso chiedere a mia figlia di trovare i biglietti: lei recita in una delle compagnie»; «Per avere informazioni precise, vai nell’ufficio X e chiedi del Dottor Y: digli che ti ho mandato io», etc.

caso, nel caffè ci si continua a incontrare, a (ri)trovare, a discutere.

Insomma, ben lungi dall'essere attività marginale, la conversazione continua a configurarsi sia come un fenomeno fondamentale della vita sociale, sia come virtù civica che permette, io credo, di accrescere il proprio spessore esperienziale.

Se alla fine degli anni Ottanta Raymond Carver profetizzava che «la conversazione è un'arte ormai morente» (2001, 61), circa venti anni dopo queste ricerche etnografiche testimoniano come della conversazione l'essere umano continui a nutrirsi. E a praticarla nelle sue molteplici forme. La danza quotidiana che avviene nei caffè è lì a dimostrarlo.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGULHON, M. (1977). *Le Cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848*. Paris: Colin.
- AYTAR, V., KESKIN, A. (2005). Istanbul: paesaggi musicali. *Equilibri*, 3, 573-600.
- AL-ASWANI, 'A. (2002). *Palazzo Yacoubian*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- ALBRECHT, P. (1980). *Kaffee. Zur Sozialgeschichte eines Getränks*. Braunschweig: Landesmuseums für Geschichte und Volkstum.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- BAGNASCO, A., PISELLI, F., PIZZORNO, A., TRIGILIA, C. (2001). *Il capitale sociale. Istruzione per l'uso*. Bologna: il Mulino.
- BALZAC, H. de (1839). *Massimilla Doni*, Palermo: Sellerio, 1990.
- BELIHAR, C., DAL FALCO, N. (1989) (A cura di). Caffè letterari. *Geodes: la terra che vive*. 7/8, 58-77.
- BERARDO, C. (2005). *Caffè da leggere*. Torino: L'ambaradan.
- BIANCHI, F. (2012). *Forme di socievolezza*. Milano: FrancoAngeli.
- BIORCIO, R., VITALE, T. (2016). *Italia civile. Associazionismo, partecipazione e politica*. Roma: Donzelli.
- BOURDIEU, P. (1992). *Risposte*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- (1980). Les trois états du capital culturel. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 30, 3-6.
- (1972). L'opinione pubblica non esiste. *Problemi dell'Informazione*. 1, 1976, 71-88.
- CAGLIOTI, D. (2005). Il pubblico e il privato. Habermas e la sfera pubblica femminile in un dibattito americano. *Contemporanea*. VIII(2), 352-358.
- CAIRA, F. (2011). *Vintage caffè. Racconto (vero) di un piccolo piacere*. Cosenza: Pellegrini.
-

- CALHOUN, C. (1992) (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- CARLIER, O. (1990). Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie XVe-XXe siècles). *Annales ESC*. 4 (45), 975-1003.
- CARVER, R. (1989). *Un nuovo sentiero per la cascata*. Roma: Minimum Fax, 2001.
- CASSANO, F. (2005). *Il pensiero meridiano*. Roma-Bari: Laterza.
- CERULO, M. (2015). Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. *Quaderni di teoria sociale*. 1(15), 61-78
- (2011). *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*. Cosenza: Pellegrini.
- COLEMAN, J.S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*. 94, 95-120.
- DE LANGLE, H.-M. (1990). *Le petit monde des cafés et débits parisiens au XIXe siècle. Évolution de la sociabilité citadine*. Paris: Puf.
- DISSERA BRAGADIN, G. (1966). La bottega del caffè. *Ateneo Veneto*. 4(1), 96-103.
- DRÖGE, F., KRÄMER-BADONI, T. (1987). *Die Kneipe. Zur Soziologie einer Kulturform*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ELIAS, N. (1939). *Il processo di civilizzazione*. Bologna: il Mulino, 1988.
- ELLIS, M. (2004). *The Coffee-house: A Cultural History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- FINKELSTEIN, J. (1989). *Andare a pranzo fuori*. Bologna: il Mulino, 1992.
- FOUCAULT, M. (1998). *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985. Milano: Feltrinelli.
- FRANÇOIS, E. (1993). *Il caffè*. In H.-G. Haupt (a cura). *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- FUKUYAMA, F. (1995). *Fiducia*. Milano: Rizzoli, 1996.
- GATTA, G. (2012). *Luoghi migranti. Tra clandestinità e spazi pubblici*. Cosenza: Pellegrini.
- GEORGEON, F. (1992). *Le café à Istanbul au XIX siècle. Études Turques et Ottomanes*, 1, 14-40.
- GOFFMAN, E. (1971). *Relazioni in pubblico*. Milano, Raffaello Cortina, 2008.
- (1961). *Espressione e identità*. Bologna: il Mulino, 2003.
- GRÉVY, J. (2003). Les cafés républicains de Paris au début de la Troisième République. Étude de sociabilité politique. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 50(2), 52-72.
- GRÜNING, B. (2012). *Atmosfere locali. Spazi e pratiche di vita urbana*. Cosenza: Pellegrini.

- HABERMAS, J. (1992). *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano: Guerini, 1996.
- (1962). *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza, 1984.
- HAUPT, H.-G. (a cura di)(1993). *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- JEDLOWSKI, P. (2010). *I caffè e la sfera pubblica*. In P. Jedlowski, O. Afuso (a cura di). *Sfera pubblica. Il concetto e i suoi luoghi*. Cosenza: Pellegrini.
- KÖMECOĞLU, U. (2005). The Publicness and sociabilities of the Ottoman Coffeehouse. *Javnost-The Public*. 2 (12), 5-22.
- LASCH C. (1996). *La conversazione e le arti civiche*. In Id., *La ribellione delle élite*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- LAURIER, E., PHILO, C. (2007). 'A parcel of muddling muckworms': revisiting Habermas and the English Coffee-houses. *Social & Cultural Geography*. 2 (8), 259-281.
- MALATESTA, M. (1997). *I caffè e l'osteria*. In M. Inseghi (a cura). *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*. Roma-Bari: Laterza.
- MARINI, M. (2002). *Luci ed ombre nel concetto di capitale sociale*. In A. Flora, a cura di. *Mezzogiorno e politiche di sviluppo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 45-58.
- MASSARI, M. (2017). *Il corpo degli altri. Migrazioni, memorie, identità*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- NEGT, O., KLUGE, A. (1975). *Sfera pubblica ed esperienza: per un'analisi dell'organizzazione della sfera pubblica borghese e della sfera pubblica proletaria*. Milano: Mazzotta, 1979.
- OLDENBURG, R. (1985). *The Great Good Place: Cafes, Community Centers, Beauty Parlors, general Stores, Bars, Hangouts and How They get You Through the Day*. New York: Paragon House.
- ORY, P. (1984). *Les métamorphoses d'une tradition culturelle*. In Y. Lequin (dir.). *Histoire des Français, XIX-XX siècles*, vol. III. Paris: Colin.
- PALADINI, F.M. (2003). Sociabilità ed economia del *loisir*. Fonti sui caffè veneziani del XVIII secolo. *Storia di Venezia – Rivista*. I, 153-281.
- PEZZL, J. (1786). *Skizze von Wien*. Graz: Leykam-Verlag, 1923.
- PINI, A. (2000). *Incontri alle Giubbe Rosse*. Firenze: Polistampa.
- PIZZORNO, A. (1999). Perché si paga il benzinaio? Note per una teoria del capitale sociale. *Stato e Mercato*. 3, 373-394.
- PRIVITERA, W. (2001). *Sfera pubblica e democratizzazione*. Roma-Bari: Laterza.
-

- PUTNAM, R.D. (1993). *La tradizione civica delle regione italiane*. Milano: Mondadori, 1993.
- REATO, D., DAL CARLO, E. (1991) (A cura di). *La bottega del caffè. I caffè veneziani tra '700 e '900*. Venezia: Arsenale-Fondazione Querini Stampalia.
- RENZELLI, A. (2003). *I due secoli del Gran Caffè Renzelli: dall'Ottocento al Duemila*. Cosenza: Le Nuvole.
- ROSSI, G. (1988). *I caffè letterari in Toscana: memorie di una civiltà*. Lucca: Fazzi.
- RYAN, M.P. (2005). Sfera pubblica: un vaso di Pandora. Genere, sesso e democrazia in America. *Contemporanea*. VIII, 2, 358-365.
- SCHIVELBUSCH, W. (1980). *Storia dei generi voluttuari. Spezie, caffè, cioccolato, tabacco, alcol e altre droghe*, Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- SCHUTZ, A. (1962). *The Problem of Social Reality*. Nijhoff: The Hague.
- SCHWIBBE, G. (1998). A cura di. *Kneipenkultur. Untersuchungen rund um die Theke*. Münster: Waxmann.
- SENNETT, R. (1976). *Il declino dell'uomo pubblico*. Mondadori: Bruno Mondadori, 2006.
- SIMMEL, G. (1910). *La socievolezza*. Roma: Armando, 1997.
- STEINER, G. (2005). *Una certa idea d'Europa*, Milano: Garzanti, 2006.
- TURNATURI, G. (2016). *Amorevoli difficili incontri*. Napoli-Salerno: Ortheses.
- (1997). *Presentazione*. In G. Simmel, *La socievolezza*, Roma: Armando, 7-27.
- TURSI, A. (2015). *Partecipiamo. Tra autorappresentazione dei media e rappresentazione dei partiti*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- (2010). *Politica 2.0. Blog, Facebook, Wikileaks: ripensare la sfera pubblica*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- VAN DER VEER, P. (1999). *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*. In P. van der Veer, H. Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- WARDE, A. (2004). La normalità del mangiare fuori. *Rassegna italiana di sociologia*. XLV, 4, 493-518.
-



## **MEDIA EDUCATION E INSEGNANTI 2.0**

di *Sandro Vannini*<sup>\*</sup>

### Abstract

---

The profound transformation of the media system forced political institutions to propose computer education interventions, especially to prevent the distorted use of the Web by digital natives. Regions with Corecom (Regional Communications Committees) have also implemented many initiatives to raise awareness and information about the risks and opportunities of the Web. Offices for web reputation and cyberbullying have been set up, student and teacher training programmes have been developed, documentaries have been produced and Vademecums and scientific research have been published. In addition, in 2014, the National Internet@minori Observatory was created as a reference point for studies and initiatives in the field of media education.

### Keywords

---

Media education, cyberbullismo, politiche istituzionali

---

<sup>\*</sup> SANDRO VANNINI è giornalista professionista. È stato Presidente del CorReCom Toscana, Coordinatore Nazionale dei Corecom Italiani e attualmente è Difensore civico della Toscana.

Email: sandrinovannini@alice.it

---

## 1. LA SFIDA FORMATIVA

I crescenti episodi di reati in Rete, sia che riguardino i minori che gli adulti, hanno accelerato il processo normativo volto a prevenire e, altresì, reprimere le diverse fattispecie comportamentali. Se il reato di adescamento dei minorenni è stato introdotto come tale dalla legge italiana nel 2012<sup>1</sup>, con la recente legge n. 71/2017<sup>2</sup> si prevedono chiare disposizioni, a tutela dei minori, per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del *cyberbullismo*.

La legge nazionale presenta spiccati elementi per la tutela del minore con la possibilità dell'ultraquattordicenne o del suo genitore di inoltrare al titolare del trattamento o al gestore del sito *Internet* o del *Social Media* un'istanza per l'oscuramento, la rimozione o il blocco di qualsiasi dato personale del minore diffuso nelle Rete nei casi vi ricorrano atti riconducibili al *cyberbullismo*, con termini perentori e il coinvolgimento, in seconda istanza, del Garante della Privacy. Inoltre, è previsto anche un tavolo tecnico per la prevenzione e il contrasto al *cyberbullismo* presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri, il coinvolgimento dell'Autorità per le Garanzie delle Comunicazioni (Agcom) all'interno di un piano di azione integrato e la riattualizzazione dell'istituto dell'ammonimento, già previsto nella legge del 2009 sul reato di *stalking*, da parte del Questore nei confronti del soggetto incriminato del comportamento. Con la legge n. 71/2017 è stabilito che il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca e la Polizia Postale siano in sinergia per le azioni di formazione del personale scolastico con l'istituzionalizzazione di un insegnante referente informatico per ogni autonomia scolastica. Previsione questa che conferma che le iniziative di *media education* rivolte agli insegnanti, svoltosi diffusamente negli anni precedenti all'uscita della legge 71/2017 e promosse da diverse istituzioni, siano state prodromiche alle finalità della citata disposizione normativa.

Infatti, in questi anni si è assistito a varie ed articolate azioni di *media education* nelle scuole a favore sia dei minori sia dei loro genitori, promosse da varie istituzioni dello Stato (Polizia Postale e delle Telecomunicazioni, Questura e Arma dei Carabinieri) e dalle Ammi-

---

<sup>1</sup> La nuova fattispecie incriminatrice rappresenta un'assoluta novità nell'ordinamento giuridico italiano. È stata introdotta dall'articolo 4 lettera z) della legge del 1 ottobre 2012 n. 172, in attuazione alla c.d. Convenzione di Lanzarote in materia di «protezione dei minori dallo sfruttamento e dagli abusi sessuali», sottoscritta nell'ambito del Consiglio d'Europa il 25 ottobre 2007 (Cfr. Vizzardi, 2015).

<sup>2</sup> Legge n. 71 del 29 maggio 2017 «Disposizioni a tutela dei minori per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del *cyberbullismo*», in vigore il 18 giugno del 2017.

---



nistrazioni Regionali, tramite i Comitati Regionali delle Comunicazioni (Corecom), in sinergia con l'Agcom, in considerazione che la materia della comunicazione rientra tra quelle a potestà legislativa concorrente<sup>3</sup>.

## 2. IL RUOLO DEI CORECOM

Proprio i Corecom italiani si sono resi protagonisti, fin dal 2012, di iniziative per la sensibilizzazione e l'informazione sui rischi e sulle opportunità del *Web*. Su iniziativa volontaria, in quanto non previsti da nessuna norma cogente, sono stati promossi gli Sportelli per la *Web Reputation* e per il *Cyberbullismo* per supportare, informare ed assistere i cittadini e i minori sulle azioni di tutela della loro dignità nel *Web*<sup>4</sup>. Da segnalare anche le varie progettualità promosse, sotto il brand Generazioni Connesse, dal Safer Internet Centre Italiano, cofinanziato dalla Commissione Europea e coordinato dal Miur, in partenariato con la Polizia Postale e delle Comunicazioni e l'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza, con cui taluni Corecom si sono, talvolta, interfacciati in termini collaborativi. I Corecom hanno realizzato pubblicazioni con diverse finalità, da "Facebook: genitori alla riscossa" (2012) in Abruzzo, al "Vademecum Internet@minori@adulti" (2015) in Toscana per gli studenti delle scuole medie inferiori e superiori, fino "Naviganti allerta" (2013) in Sicilia, questo finalizzato agli studenti delle scuole elementari. Strumenti divenuti d'uso comune da parte dei Corecom italiani che hanno saputo mettere, appunto, a sistema le loro *best practices*.

La *media education* è stata, dunque, l'esperienza più qualificante e penetrante dei Corecom Italiani con le azioni didattiche di formazione nelle scuole elementari, in quelle secondarie di primo e secondo grado che hanno permesso l'interfaccia con i minori, recependo preoccupazioni, sensibilità, curiosità e casistiche tanto che, nel 2014, il Coordinamento Nazionale dei Corecom<sup>5</sup>, decise di costituire l'Osservatorio

---

<sup>3</sup> La materia della comunicazione è tra quelle a potestà legislativa concorrente di cui all'articolo 117 della Costituzione. Riguardo all'impegno dei Corecom per la prevenzione informatica questo è legittimato dal rapporto che li lega all'Agcom, Autorità per le Garanzie nelle Comunicazioni, istituita dalla legge Maccanico nel 1997.

<sup>4</sup> A titolo di esempio è particolarmente attivo lo Sportello Web Reputation del Corecom Lombardia [www.corecomlombardia.it/opencms/attivita/WebReputation](http://www.corecomlombardia.it/opencms/attivita/WebReputation). Hanno seguito il virtuosismo della Lombardia anche il Corecom Abruzzo e il Corecom Lazio.

<sup>5</sup> L'articolo 2, comma 4 dello Statuto della Conferenza dei Presidenti delle Assemblee legislative delle Regioni e delle Province autonome, approvato all'unanimità dall'Assemblea plenaria del 5 ottobre 2006, riconosce e istituisce il Coordinamento dei Comitati re-

---

Nazionale Internet@Minori, punto di riferimento per gli studi e le iniziative nell'ambito della *media education*.

### 3. IL CORECOM TOSCANA

Oltre il Coordinamento nazionale dei Corecom, tra i protagonisti della costituzione vi è l'Istituto degli Innocenti di Firenze e, soprattutto, il Corecom Toscana con l'Agcom che concede l'alto patrocinio. A fine maggio 2017<sup>6</sup> i citati soggetti attualizzano la convenzione, includendo tra i promotori anche il Consiglio Regionale della Toscana. La scelta dell'Istituto degli Innocenti tra i promotori avviene in considerazione che è un'azienda pubblica di servizi alla persona (ASP) e, ai sensi dell'art. 32 della legge regionale toscana n. 43/2004, opera senza fini di lucro e con personalità giuridica di diritto pubblico nel sistema regionale integrato degli interventi e dei servizi sociali ed educativi nel campo dello studio, della ricerca, della documentazione, dell'analisi, della sperimentazione, della formazione e dell'informazione in tutti i campi riguardanti l'infanzia, l'adolescenza, le famiglie, la maternità e la condizione della donna<sup>7</sup>. Oltretutto l'Istituto gestisce le attività del Centro nazionale di documentazione e analisi per l'infanzia e l'adolescenza<sup>8</sup> e, in accordo con la Convenzione Onu per i diritti del fanciullo del 1989, ha con il tempo individuato nuovi ambiti di tutela

---

gionali per le comunicazioni. L'istituzione di forme di coordinamento tra i Corecom è funzionale a fornire alla Conferenza dei Presidenti delle Assemblies legislative delle Regioni e delle Province autonome un supporto tecnico e specialistico nelle diverse sedi istituzionali in tema di comunicazione. Cfr. Coordinamento Nazionale dei Corecom italiani. Consultabile sul sito: [www.corecomitalia.it](http://www.corecomitalia.it).

<sup>6</sup> Rinnovo con convezione che è sottoscritta in data 30 maggio 2017 tra Coordinamento nazionale Corecom, Corecom Toscana, Istituto degli Innocenti, Consiglio Regionale della Toscana e Agcom. La convezione prevede la formalizzazione di un Comitato di Indirizzo, i cui componenti sono designati dai vertici degli enti.

<sup>7</sup> La legge regionale toscana n. 31/2000 prevede che la Regione si avvale dell'Istituto degli Innocenti per la realizzazione di attività e per l'esercizio di compiti inerenti «la documentazione, l'informazione, l'analisi, l'innovazione e la sperimentazione delle politiche d'intervento rivolte all'infanzia e all'adolescenza, dell'organizzazione dei relativi servizi, dei profili professionali degli operatori e dei relativi percorsi di formazione e aggiornamento professionale» (art. 2, comma 1). Tale legge prevede inoltre: «all'Istituto sono affidati ai sensi delle leggi regionali 72/97 e 22/99 compiti relativi: a) all'organizzazione e allo svolgimento [...] delle attività di osservazione, raccolta ed elaborazione di dati e informazioni, studio e analisi della condizione di vita dei minori e inerenti le problematiche dell'infanzia, dell'adolescenza e delle famiglie» (art. 2, comma 2).

<sup>8</sup> Centro istituito in attuazione della legge 451/1997, in virtù di rapporti convenzionali con la Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per le Politiche della Famiglia e con il Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali.

---

dei diritti dei minori, ricomprendendovi il diritto alla partecipazione, alla libertà di espressione e alla corretta informazione. E' un'istituzione di livello nazionale ed internazionale con sede a Firenze, ottimo *partner*, per le finalità dell'Osservatorio, considerando che gli Innocenti, in attuazione dell'art. 17 della convenzione di New York, che sancisce il "diritto dei minori ad accedere a un'informazione adeguata" e in collaborazione con alcune realtà del territorio toscano, aveva da anni intrapreso varie attività di educazione ai media per bambini e ragazzi, tra queste il progetto "Trool - Tutti i Ragazzi Ora On Line"<sup>9</sup>.

Molto più agevole la motivazione dei Corecom, quali soggetti capofila dell'Osservatorio. Ricordiamo che il loro impegno per la prevenzione informatica è legittimato dal rapporto che li lega all'Agcom, istituita dalla legge Maccanico nel 1997. Sono organi decentramenti dell'Authority nelle Regioni e rappresentano un esempio di federalismo amministrativo in quanto svolgono, in materia di comunicazione, funzioni regionali, delegate dall'Agcom e, altresì, derivanti dalla legislazione nazionale e per conto del Ministero dello Sviluppo Economico. Tra le sette funzioni delegate dall'Agcom ai Corecom vi è il monitoraggio dell'emittenza radiotelevisiva locale che riguarda quattro ambiti di vigilanza: gli obblighi di programmazione; la pubblicità; pluralismo politico-istituzionale; la tutela dei minori (pornografia, contenuti lesivi dello sviluppo fisico e psichico, film vietati). Pertanto i Corecom, d'intesa e su indicazione dell'Agcom, hanno attualizzato l'ambito di vigilanza sulla tutela dei minori, ampliandolo alla Rete con le azioni di *media education*.

Nonostante le ampie finalità dell'Osservatorio, sancite nel protocollo d'intesa<sup>10</sup> la sua attività si è concentrata, dal 2014 al 2017, sulla formazione degli insegnanti, di ogni ordine e grado, sulla tematica del-

---

<sup>9</sup> Il progetto "Trool - Tutti i Ragazzi Ora On Line" è volto ad assicurare l'uso sicuro e consapevole di Internet fra i bambini ed i ragazzi, mettendo in rete i bambini delle scuole primarie e i ragazzi delle scuole secondarie di primo grado, i loro insegnanti e genitori, attraverso un portale web 2.0 dedicato ai ragazzi, laboratori didattici e interventi formativi.

<sup>10</sup> Protocollo d'intesa del 30 settembre 2014 - articolo 2 (Obiettivi) a) documentazione su progetti di ricerca, progetti educativi sul territorio nazionale sul tema minori e nuove tecnologie; b) definizione di strumenti di valutazione rispetto all'efficacia di progetti educativi e strumenti per l'educazione digitale (ad esempio, aule digitali, social network, repository, contenuti educativi); c) realizzazione di campagne di informazione e sensibilizzazione sul tema minori e nuove tecnologie sul territorio nazionale; d) realizzazione di corsi di formazione per educatori ed insegnanti e di percorsi educativi e formativi per ragazzi delle scuole di ogni ordine e grado presso gli spazi fisici dell'Osservatorio; e) realizzazione di ricerche e monitoraggi anche in collaborazione con partner italiani ed europei; f) creazione di reti europee al fine di partecipare a progetti e accedere a linee di finanziamento nazionali e dell'Unione Europea.

---

la prevenzione informatica. Fin dal 2015 si è tenuto, ogni mese, uno *short course*, accreditato al Miur, articolato in dodici ore totali, di cui otto con didattica frontale e quattro a distanza.

I contenuti didattici dei workshop formativi per la formazione degli insegnanti sulla *media education*, le nuove tecnologie e l'educazione alla cittadinanza digitale si basano sulla consapevolezza che spesso gli insegnanti, immigrati digitali, si sentono talvolta impreparati nel processo educativo, interagendo con i nativi digitali che hanno una concettualizzazione d'uso dei diversi *device* e del *Web*, da loro distinta e distante. Pertanto, i workshop hanno inteso orientare gli insegnanti alle nuove sfide e alle opportunità educative rappresentate dal *Web* e dalle nuove tecnologie, per sostenere e promuovere la cultura della cittadinanza digitale e favorire l'utilizzo delle nuove tecnologie nella didattica.

Tra gli obiettivi del centro di formazione, vero cuore pulsante dell'Osservatorio in questi anni, vi è stato quello di aggiornare le conoscenze e le competenze degli insegnanti sull'utilizzo dei media, delle nuove tecnologie e del *Web* a fini educativi e didattici. Inoltre, favorire la capacità degli insegnanti di orientarsi in modo critico nel *Web*, individuando potenzialità, possibili criticità legate alla sicurezza e, soprattutto, le opportunità informative e, infine, cercare di rendere gli insegnanti una sorta di mediatori culturali tra i ragazzi e le nuove tecnologie.

Gli *workshop* sono stati, altresì, differenziati a seconda del *target*, il primo destinato agli insegnanti delle scuole secondarie di primo grado, il secondo a quelli delle scuole secondaria di secondo grado.

Riguardo ai contenuti, i corsi di formazione sono stati organizzati per moduli, il primo relativo all'approccio critico nei confronti dei contenuti online, al tema della cittadinanza digitale, all'accesso all'informazione e alle fonti. Sono stati trattati anche elementi giuridici (sicurezza e privacy, diritto d'autore, copyright e copyleft). Il secondo modulo ha attenzionato gli insegnanti sui metodi educativi che utilizzano le nuove tecnologie, sulla metodologia didattica, i software e le App per l'educazione, le piattaforme online e il metodo Trool<sup>11</sup>. Infine, il terzo modulo ha posto l'attenzione sulle problematiche emergenti nei minori quali la loro partecipazione e la loro espressione nel *Web*, i fenomeni di *hate speech*, bullismo e *cyberbullismo*, ma anche argomenti quali *citizen journalism*, il giornalismo partecipativo, *storytelling* e *blog*.

Con la partecipazione in questi anni di oltre trecento insegnanti

---

<sup>11</sup> Metodo Troll per la *media education*.

---

delle diverse scuole della Toscana, sono state acquisite informazioni tecniche sui rischi della navigazione per i minori ma anche sulle opportunità della Rete. L'esperienza formativa a favore degli insegnanti è stata essa stessa un vero e proprio "osservatorio" delle diverse casistiche, problematicità e preoccupazioni, emerse nel confronto, nelle discussioni e negli *history case*. I *workshop* formativi sono stati tenuti da docenti con specifiche competenze. Per le tematiche sulla navigazione protetta e i rischi delle Rete, da professori universitari ed avvocati specializzati sulla *media education* e sulla sicurezza e *privacy*, mentre per le potenzialità del *Web* e l'approccio critico ai contenuti, da accademici e giornalisti. Infine, i tecnici dell'Istituto degli Innocenti hanno illustrato la parte relativa al progetto Troll, sopra richiamato e la formazione a distanza.

Un confronto, quindi, tra esperti e ed insegnanti, finalizzato a ridurre il *gap* di asimmetria informativa tra nativi e immigrati digitali, ma soprattutto per fornire elementi di certezza e consapevolezza dei rischi delle Rete e delle ideone forme di comunicazione che gli insegnanti dovrebbero possedere per rappresentare ai minori le potenzialità e i rischi del *Web*.

Dall'esperienza triennale sono emerse varie considerazioni e spunti di riflessione che, di seguito, sono brevemente rappresentati per linee tematiche. Gli insegnanti, in questa fase evolutiva sotto il profilo tecnologico, sembrano non avere contezza della completa percezione del ruolo che i diversi devices hanno, in modo attivo o passivo, nella loro attività. Sembrano più subirli che gestirli, soprattutto nel rapporto nativo digitale/immigrato digitale. Da più parti provengono sollecitazioni in direzione di una modifica sia delle istituzioni dell'educazione dell'era digitale sia del profilo professionale del docente che non può più limitarsi a essere semplice erogatore di informazioni (Macrì, 2012). Tanto che, mentre nella maggioranza dei Paesi europei, prevale l'approccio all'insegnamento di tipo costruttivista, nelle valutazioni degli insegnanti italiani di scuola secondaria sembra prevalere quello di tipo tradizionale con il taglio "direttivo", ossia di indicare agli studenti gli obiettivi dell'apprendimento, fare il sommario della lezione precedente; controllare i compiti a casa. Con tale impostazione basti immaginare la conseguente complessità nell'interlocuzione docente/discente sull'uso e, sulle precauzioni d'uso, dei nuovi strumenti di comunicazione.

Riguardo ai docenti come utilizzatori del *Web* per la preparazione delle lezioni sulle diverse tematiche, con il citato approccio tradizionale, taluni dati sono interessanti, dimostrando che questi sono utilizza-

---

tori attivi della Rete più di informatori delle sue potenzialità che dei rischi<sup>12</sup>. Dall'esperienza dell'Osservatorio e da quelle di altre iniziative (Vannini, Amalfitano, 2017) emergono diverse tipologie di insegnanti: insegnante 2.0; tecno; professore; demistificatore; contrario. Le prime categorie hanno rappresentato, secondo i riscontri con i docenti formatori, la parte prevalente degli insegnanti partecipanti ai workshop formativi. Sono delle categorie alle quali gli insegnanti vi possono appartenere non in maniera esclusiva ma multipla. Il profilo più ricorrente è quello dell'insegnante "professore", quello tradizionale, sempre attento a bilanciare l'entusiasmo per i media e la tecnologia, con i suoi standard didattici. Si tratta di un insegnante che usa i media e la tecnologia in aula per migliorare le lezioni, senza possibilità di esplorare percorsi di apprendimento poco strutturati con un tipo di lezione sempre unidirezionale. Ma esiste anche la categoria del "demistificatore", poco propensa e poco presente ai workshop, composta da quegli insegnanti che tendono da un lato ad evidenziare ciò che c'è dietro a certe produzioni, preoccupati più degli aspetti economici che a quelli istituzionali dei media e del mondo che li circonda.

La migliore interfaccia insegnante/discente è certamente quella degli "insegnanti 2.0". L'obiettivo dei workshop e dell'Osservatorio è sempre stato quello di avere la crescita di questa tipologia quali mediatori culturali nelle scuole e divulgatori della corretta cultura informatica. Sono quelli che auspicano l'ora settimanale di educazione informatica nelle scuole, quelli cui la legge 71/2017 istituzionalizza come "insegnanti referenti informatici" per ogni autonomia scolastica<sup>13</sup>. L'insegnante 2.0 è capace di ben assumere il ruolo di promotore e divulgatore della cultura informatica nelle scuole per la prevenzione e il contrasto del *cyberbullismo*. Si tratta di un profilo diffuso tra gli insegnanti più giovani d'età, mentre gli insegnanti "tecno", anch'essi gio-

---

<sup>12</sup> Dall'azione di monitoraggio, condotta con "Famiglie digitali in Toscana" (prima annualità 2014 e seconda annualità 2015) dal Corecom Toscana e l'Istituto degli Innocenti, emerge che le attività più diffuse da parte degli insegnanti sono il documentarsi su Internet per preparare la lezione (69%) e usare la rete per informarsi e consultare informazioni di carattere organizzativo con il 61% di insegnanti che rispondono di farlo almeno settimanalmente. A parte la partecipazione a corsi di formazione on line che non viene svolta che qualche volta all'anno o mai (il 29%), l'attività meno frequente è usare le ICT per comunicare con altri docenti, studenti e contribuire con materiali in rete poiché solo il 34% degli intervistati svolge questa attività settimanalmente.

<sup>13</sup> Legge n. 71 del 29 maggio 2017 "Disposizioni a tutela dei minori per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del cyberbullismo", entrata in vigore il 18 giugno del 2017. Art. 4 Linee di orientamento per la prevenzione e il contrasto in ambito scolastico" 2° e 3° comma.

---

vani d'età, sono anche giovani come anzianità di servizio, invece, utilizzano tendenzialmente l'approccio costruttivista e hanno vari strumenti tecnologici che usano e sanno usare, in autonomia, sia per prepararsi che in classe e sono percepiti dagli alunni come molto tecnologici, tanto da rivolgere loro suggerimenti e consigli. Si tratta di una fattispecie residuale, d'avanguardia.

#### NOTA CONCLUSIVA

In conclusione, dall'esperienza dell'Osservatorio nazionale ma anche dalla diverse azioni di media education, svolte direttamente nelle scuole da parte del Corecom Toscana (Vannini, Amalfitano, 2017)<sup>14</sup> e dagli altri Corecom italiani<sup>15</sup> è, altresì, emerso un alto livello di consapevolezza da parte degli insegnanti, degli adolescenti e dei loro genitori sulle opportunità e sui rischi delle tecnologie. Ma mentre gli insegnanti non immaginano una scuola più tecnologica, gli adolescenti la auspicano convintamente e, in sinergia, con gli insegnanti 2.0, avanzano spesso richieste di modernizzazione; ma sono una minoranza a fronte di una prevalenza di insegnanti che, sfiduciati, si limitano a proposte episodiche.

Gli insegnanti 2.0 sono quelli che stimolano i *teen ager* all'uso coscienzioso e consapevole delle nuove tecnologie della comunicazione, per adesso sono una minoranza ma hanno tutto il vigore e l'energia per addivenire, presto, maggioranza. L'osservatorio nazionale Internet@Minori spera di aver, in piccola parte, contribuito.

---

<sup>14</sup> Il Corecom Toscana ha svolto azioni di media education all'interno delle scuole della Toscana nel periodo dal 2013 al 2017. Nel 2013 è stato realizzato, con le Università degli Studi di Siena e di Pisa, il vademecum Internet@minori@adulti, che fornisce informazioni preziose ai minori e alle loro famiglie per una navigazione consapevole sul web. Nel periodo 2013/2017 sono state effettuate oltre trenta azioni nelle scuole secondarie di primo e secondo grado, coprendo tutte le aree della regione, da Aulla fino a Santa Fiora, interfacciandosi con oltre tremila studenti e con le loro famiglie. Il Corecom Toscana con le Università è stato nelle scuole con docenti, esperti informatici, avvocati ed hacker per illustrare, senza allarmismi di sorta, i rischi e i pericoli di Internet, ma anche le potenzialità creative e di sviluppo delle capacità comunicative e relazionali che la rete può offrire ai minori.

<sup>15</sup> I Corecom italiani sono stati protagonisti di azioni di media education nelle scuole. Tra i più attivi: Corecom Abruzzo, Corecom Lombardia, Corecom Basilicata, Corecom Val d'Aosta, Corecom Calabria, Corecom Sicilia, Corecom Puglia, ecc.

---

## RIFERIMENTI NORMATIVI, BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI

- AGCOM AUTORITÀ PER LE GARANZIE NELLE COMUNICAZIONI.  
[www.agcom.it](http://www.agcom.it)
- ANDALORO, F., PALMA, A. (2013). *Naviganti allerta*. Diffuso dal Corecom Sicilia, Palermo: Officine Grafiche soc. coop.
- CONSIGLIO D'EUROPA (2017). Convenzione di Lanzarote in materia di "Protezione dei minori dallo sfruttamento e dagli abusi sessuali", del 25 ottobre 2007.
- CONSIGLIO REGIONALE DELLA LOMBARDIA. Sportello Web Reputation del Corecom Lombardia ([www.corecomlombardia.it/opencms/attivita/WebReputation](http://www.corecomlombardia.it/opencms/attivita/WebReputation)) all'interno del sistema della comunicazione decentrata regionale rappresentata dai Corecom (Comitati Regionali per le Comunicazioni).
- COORDINAMENTO NAZIONALE CORECOM ITALIA. [www.corecomitalia.it/](http://www.corecomitalia.it/)
- CORTE DI GIUSTIZIA DELL'UNIONE EUROPEA (2015). Decisione del 13 maggio 2015, C- 131/12 sul diritto all'oblio.
- DE PAULIS GIANMARIA (2012). *Facebook: genitori alla riscossa*. Galaad Edizioni. Diffuso dal Corecom Abruzzo e altri Corecom italiani.
- GOVERNO ITALIANO (2003). Decreto legislativo 30 giugno 2003, n. 196 – "Codice in materia di protezione dei dati personali".
- GOVERNO ITALIANO (2009). Decreto Legge 23 febbraio 2009, n. 11 – "Misure urgenti in materia di sicurezza pubblica e di contrasto alla violenza sessuale, nonché in tema di atti persecutori".
- GOVERNO ITALIANO (2016). Decreto Legislativo 15 gennaio 2016, n. 8 – "Disposizioni in materia di depenalizzazione".
- MACRÌ F. (2012). *Quale scuola, quale docente nell'era digitale*. Education 2.0, 9.10.2012. Sito internet: <http://www.educationduepuntozero.it/tecnologie-e-ambienti-di-apprendimento/quale-scuola-quale-docente-era-digitale-4052017294.shtml?print=pdf>
- MANETTI, M., VANNINI, S. (2015). *Vademecum Internet@minori@adulti*. Corecom Toscana, stampato dal Consiglio Regionale della Toscana.
- MINISTERO SVILUPPO ECONOMICO (2019). [www.sviluppoeconomico.gov.it/index.php/it/ministero/organismi/area-tutela-minori](http://www.sviluppoeconomico.gov.it/index.php/it/ministero/organismi/area-tutela-minori).
- PARLAMENTO ITALIANO (1997). Legge Maccanico n. 249 del 31 luglio 1997 – "Istituzione dell'Autorità per le garanzie nelle comunicazioni e norme sui sistemi di telecomunicazioni e radiotelevisivo".
- PARLAMENTO ITALIANO (2012). Legge n. 172 del 1 ottobre 2012 – "Ratifica ed esecuzione della Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei minori contro lo sfruttamento e l'abuso sessuale, fatta a Lanzarote il 25 ottobre 2007, nonché norme di adeguamento
-



dell'ordinamento interno”.

PARLAMENTO ITALIANO (2017). Legge n. 71 del 29 maggio 2017 – “Disposizioni a tutela dei minori per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del cyberbullismo”.

REGIONE TOSCANA (2000). Legge regionale 20 marzo 2000, n. 31 – “Partecipazione dell'Istituto degli Innocenti di Firenze all'attuazione delle politiche regionali di promozione e di sostegno rivolte all'infanzia e all'adolescenza”.

REGIONE TOSCANA, ISTITUTO DEGLI INNOCENTI, FONDAZIONE SISTEMA TOSCANA, STUDIO KILOMETRO ZERO, Il progetto Trool – Tutti i Ragazzi Ora On Line. Sito internet: [www.trool.it](http://www.trool.it)

VANNINI, S., AMALFITANO, G., (2017). *Corecom Toscana: 2012...2017 – Cinque anni di comunicazione*. Firenze, Corecom Toscana, stampato dal Consiglio Regionale della Toscana.

---



**Franco La Cecla**

**ELOGIO DELL'OccIDENTE**

Elèuthera, Milano, 2016, 173 pp.

di Irene Paganucci\*

*Elogio dell'Occidente*, edito da elèuthera, è l'ultimo provocatorio pamphlet di La Cecla. Provocatorio nell'ottica di un certo tipo di pubblico, un certo tipo di sinistra a cui il testo è rivolto. Un titolo che *provoca* un riflesso nel lettore: un sentimento di fastidio e di leggero disagio che sembra quasi anticipare, e in parte dimostrare, l'atteggiamento di pregiudizio che sarà il tema del libro. L'autore se la prende con l'attitudine manichea di chi colloca e scarica tutto il male in Occidente, l'atteggiamento di disprezzo dell'Occidente verso se stesso che finisce col rinnegare i privilegi di cui gode. Una diffusa tendenza anti-europea e anti-occidentale che, pur con motivazioni diametralmente opposte, accomuna i più diversi attori sociali: da una sinistra «militante, localista, populista» a una destra localista ma d'impronta razzista. Intendiamoci, La Cecla – e lo chiarisce sin dall'incipit – non esita un solo istante a condannare l'Occidente, la sua storia «di prevaricazione, di assoggettamento, di schiavismo, di distruzione delle culture e delle economie altrui». Un passato «imperdonabile» e un presente imbarazzante da cui c'è la tentazione di *chiamarsi fuori*, di una presa di distanza – un non «entrarci per nulla» – senza voler riconoscere di *dimorarci dentro*. L'operazione antropologica portata avanti in questo “elogio” è

franco la cecla  
elogio  
dell'occidente



elèuthera



---

\* IRENE PAGANUCCI è Dottoranda in Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa.

Email: ire\_paga@yahoo.it

---

un esercizio riabilitativo *nonostante* tutto: il racconto di chi vede che «l'Occidente è il male, e al contempo la costante opposizione a esso», il recupero cosciente di una storia parallela che ci parla di principi e diritti fondamentali, di un'idea di umanità e di convivenza pacifica, di libertà religiosa e laicità dello Stato.

Il testo è articolato in trentacinque capitoli, trentacinque brevissime cartoline dal mondo che l'autore ha spedito dai suoi viaggi all'estero e che tracciano un percorso intellettuale e fisico di andate e ritorni fuori e dentro l'Occidente. La quantità e varietà degli argomenti trattati – spesso solo toccati, a malapena sfiorati – ne rendono difficile un resoconto ordinato, una rassegna anche solo lontanamente esaustiva. L'antropologo esplicita, nelle pagine iniziali, l'equivoco sotteso alla miopia che contesta: confondere l'Occidente come blocco politico con l'Occidente come «eccezione» geografica e culturale. C'è una specie di unicità che appartiene all'Europa e che riguarda la qualità della sua geografia, l'infinita ricchezza delle lingue e dei costumi e insieme il progetto di un universalismo autentico, la costruzione di un'etica nel rispetto dell'*altro*. Unicità che distingue l'Europa dall'America e che si fonda su ciò che Brague (1992) ha definito *secondarietà*: la coscienza di trovare la propria origine altrove, di sapersi eredi, ed è il caso dei romani, di una cultura *altra* come quella greca. È da qui che germogliano il relativismo culturale e le condizioni per un vero e solido universalismo.

Lo spiazzamento a cui il volume intelligentemente induce è un *guardarsi da fuori* senza chiamarsi fuori: il patrimonio geografico, storico, culturale che l'Occidente fatica a riconoscersi da dentro è lo stesso che spinge migliaia di persone a lasciare la propria casa per raggiungere l'Europa. Chi decide di partire sopportandone l'incognita non lo fa solo per fame, guerre o carestie, ma lo fa perché intravede – molto meglio di chi è dentro – quegli aspetti “eccezionali” che La Cecla mette a fuoco. Un'analisi sottile e uno sguardo non banale che non solo suggeriscono uno scarto prospettico ma forniscono lo spunto per riflessioni più ampie: ogni storia migratoria, con le sue difficoltà, è in sé l'affermazione di un qualche tipo di *agency*, l'espressione di un progetto, un desiderio, una visione. Non ci è dato di comprendere seriamente l'immigrazione se continuiamo a schiacciarla, nel migliore dei casi, sul versante emergenziale e unicamente contingente spogliandola di una propria e precisa intenzionalità, di quegli aspetti che rimandano a una dimensione progettuale. È senz'altro uno dei meriti del presente contributo l'aver messo *a lavoro* le categorie correnti, spostato con acume i termini del discorso nella direzione di una seria assunzione di responsabilità rispetto a ciò che siamo stati, ciò che siamo e vogliamo essere.

---

Come un merito è il rinvio ad autori fondamentali a cui ancora troppo poco si concede la parola: è il caso del poliedrico René Girard – il Girard del desiderio come *desiderio mimetico* (1972) – e dello psicoanalista martinicano Frantz Fanon (1952), che su una linea molto simile ha interpretato il colonialismo. La Cecla recupera, applicandola all'Occidente, l'idea di Girard del desiderio mimetico, un desiderio che desidera solo in seconda battuta e che si esprime desiderando il desiderio dell'altro: «C'è un'invidia mimetica volta al contrario che fa sì che il disprezzo nei confronti dell'Occidente sia imitato [...] tanto da chi sente di farne parte quanto da chi non sente di farne parte». Una rincorsa all'accusa e alla palma del martire che ricorda il meccanismo del Triangolo di Karpman (1968): un "gioco" in cui carnefice, vittima e salvatore si sostengono l'un l'altro in un doloroso copione.

Torna in mente anche il pregevole intervento della Ronchey (2017) – filologa, accademica e bizantinista italiana – all'ultima edizione dei "Dialoghi sull'uomo" (il Festival culturale di antropologia del contemporaneo che si svolge ogni anno nella città di Pistoia). La Ronchey ripercorre in una digressione storica la distruzione dei patrimoni artistici dell'umanità – come palazzi, templi, statue e santuari – perpetrata ai danni di una cultura condivisa sia per motivi politici che religiosi. Rifacendosi agli esempi tristemente noti degli attacchi a Ninive, Palmira, Mosul, la studiosa riconosce in quelle devastazioni non tanto un fantomatico dogmatismo religioso, quanto la volontà di natura politica di distruggere il passato in vista di un nuovo ordine. Gli assalti dell'Isis ai siti archeologici hanno poco a che fare con la religione islamica, bensì con l'intento, di matrice ideologica, di cancellare per sempre la memoria storica. Ed è qui che ci sembra di scorgere un nesso tra il pensiero di La Cecla e quello della Ronchey: il tipo di amnesia agita dagli estremisti è in parte l'incarnazione di uno spettro occidentale, l'imitazione crudele di una tendenza all'oblio che ci riguarda da vicino e ci tocca dall'interno. L'Isis drammatizza il nichilismo occidentale di chi suicida l'Occidente con la sua parte sana. Prendere coscienza di una tale complessità è un atto dovuto, nonché responsabile, al fine di scongiurare semplicismi nocivi che innocentizzano un mondo per colpevolizzarne un altro: dall'islamofobia all'anti-occidentalismo, dagli orientalisti spiccioli ai beceri imperialismi.

Il campo disciplinare da cui La Cecla proviene dà un taglio preciso all'intero volume, che se da un lato propone una tesi generale di stampo globale e apertamente geopolitico, lo fa su una base di dati antropologici raccolti dall'osservazione delle pratiche quotidiane, delle realtà degli incontri, delle adiacenze e convivenze. Lo si respira molto bene nei

---

capitoli sull'India, dedicati non solo all'immagine dell'India costruita dall'Occidente nel corso della storia, ma viceversa anche allo sguardo dell'India sull'Occidente, in un discorso interessato ai rispecchiamenti reciproci.

Gli aspetti del contributo riuniti in questa sede hanno provato a dare conto della sua originalità: la proposta e l'esercizio di uno sguardo che migra – di un'*epoché* fenomenologica anziché scettica –, capace di entrare e uscire dai suoi confini per produrre un pensiero mai banale o sclerotizzato. In questo senso ci ricorda lo sguardo del traduttore, costantemente impegnato in spostamenti e negoziazioni, consapevole delle proprie categorie di partenza e al contempo profondamente desideroso di allontanarsene per realizzare un sincero lavoro di traduzione. *Elogio dell'Occidente*, nel suo intento divulgativo, pecca forse talvolta di uno stile tranchant. La volontà di fornire una visione d'insieme e la natura stessa del genere pamphlet non hanno favorito un ritratto dettagliato delle singole questioni affrontate nel testo, rendendo sbrigativi numerosi passaggi che avrebbero meritato di essere approfonditi. Resta indubbio l'intuito di Franco La Cecla nel cogliere i contorni di un clima di disprezzo che va in giro con le vesti del nichilismo stanco o con quelle moraliste del politically correct. C'è un'Europa da salvare da questo untuoso disprezzo, ed è l'«Europa delle persone, [...], delle contiguità di strada», del vivere responsabile, della solidarietà. La stessa Europa che Zanzotto, in un suo saggio sulla traduzione, ha immaginato come un frutto: «melograno di lingue».

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BRAGUE, R. (1992). *Europe, la voie romaine*. Paris: Criterion.
- GIRARD, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- KARPMAN, S. (1968). Fairy tales and script drama analysis. *Transactional Analysis Bulletin*, 7(26).
- ZANZOTTO, A. (1995). *Europa, melograno di lingue*. Venezia: Società Dante Alighieri.
- RONCHEY, S. (2017). *Contro la cultura: distruggere il passato*, in "Dialoghi sull'uomo". Pistoia: Festival culturale di antropologia del contemporaneo.
-

**Anselm Strauss**

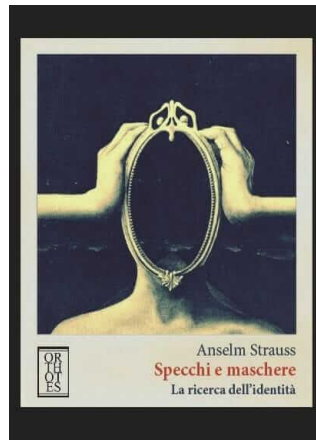
### **SPECCHI E MASCHERE**

#### **La ricerca dell'identità**

Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2017, 276 pp.

di *Luca Ciccarese*<sup>1</sup>

A seguito della prima edizione italiana del bel manuale “Symbols, Selves and Social Reality”, a cura di Cirus Rinaldi, la corrente dell’Interazionismo Simbolico torna a popolare il catalogo di Orthotes Editrice, attraverso la prima pubblicazione italiana a quasi sessanta anni dalla sua pubblicazione americana (Cersosimo, 2017, 29), di un saggio che lo stesso Strauss definì come fondamentale in relazione allo sviluppo e alla maturazione effettiva del suo pensiero sociologico su diverse direttrici. In effetti, il lavoro di Strauss, nella sua versione italiana, mantiene comunque una struttura piuttosto eclettica e aneddotica che accompagna il lettore in un argomentare che cresce esponenzialmente di livello e di ampiezza. Il sottotitolo del saggio, “la ricerca dell’identità”, è particolarmente emblematico in relazione all’operazione conoscitiva che Strauss intende condurre. Lontano da attitudini manualistiche, il lavoro si caratterizza infatti come percorso argomentativo ed esplorativo, entro il quale lo stesso concetto di identità è reso oggetto mobile e dinamico di indagine qualitativa, piuttosto che



---

<sup>1</sup> LUCA CICCARESE è PhD Student dell’Università di Pisa. Si interessa di interazionismo simbolico, *grounded theory* e rappresentazione dei giovani NEET.

Email: [luca.ciccarese@for.unipi.it](mailto:luca.ciccarese@for.unipi.it)

---

concetto definitivo sul quale elucubrare e successivamente riferire. Questa riflessione è corroborata dalla preziosa prefazione ad opera di Kathy Charmaz e Adele E. Clarke, tradotta ottimamente – così come l'intero saggio – da Giuseppina Cersosimo. Le due studiose statunitensi evidenziano la natura “sensibilizzante”<sup>2</sup> del concetto di identità per come viene trattato da Strauss, ed identificano il percorso condotto dall'Autore come un modello di esplorazione dell'identità da una prospettiva sociologica. Questa operazione ha senso soprattutto se il lavoro viene contestualizzato nei contesti accademici statunitensi negli anni cinquanta e sessanta, che vedono da un lato un predominio delle teorie struttural-funzionaliste in ambito sociologico, e dall'altro la trattazione peculiare ed esclusiva dei temi dell'identità ad opera delle scienze psichiatriche e psicologiche. Strauss utilizza il concetto di identità in forma sensibilizzante al fine di porre, indirettamente, un'argomentazione alternativa a quelle prodotte in ambito struttural-funzionalista, le quali, notoriamente, prediligevano una trattazione statica e meccanicistica dei sistemi sociali. Al contempo, il tema dell'identità viene condotto al di fuori dei paradigmi classici di riferimento, come la psichiatria e la psicologia in senso stretto, così da porre le basi per la germinazione di una psicologia sociale sociologica, che abbia caratteristiche proprie. In questo senso, Strauss riesce ad integrare il concetto stesso di identità in maniera fluida e continua su coordinate situazionali e spazio-temporali mobili, estendendolo su ambiti che oltrepassano l'attore: dal linguaggio al gruppo sociale, dall'organizzazione all'elemento storico. Questo è coerente con l'approccio stesso che Strauss svilupperà ed affinerà nel corso della sua carriera, segnata da una profonda attenzione ai temi dell'organizzazione sociale e della struttura, che egli peraltro sintetizzerà e argomenterà attraverso la concezione sorprendente dell'*ordine negoziato* (Strauss *et al.*, 1963) metafora di successo che inquadra l'idea di una costante interpenetrazione tra strutture e processi sociali. Per tutta questa serie di ragioni, in *Specchi e Maschere: La ricerca dell'identità*, Strauss integra il concetto stesso di identità all'interno di una interpretazione fluida della struttura sociale e dell'ordine, che di fatto si contrappone alla concezione struttural-funzionalista di un ordine come dato.

Affinché questa operazione possa svilupparsi adeguatamente, nel

---

<sup>2</sup> Il riferimento è ovviamente ai concetti sensibilizzanti, che Blumer (1954) contrappose ai concetti definitivi, in relazione alla capacità dei primi di indicare al ricercatore una direzione verso la quale osservare. Questa caratteristica avrebbe potuto offrire agli studiosi la possibilità di essere “sensibili” ed aperti ai processi della realtà sociale, limitando la preponderanza dell'approccio ipotetico-deduttivo e la tendenza a sovrastimare corrispondenze e individuare conferme tra proposizioni concettuali e livelli empirici.

---



primo capitolo del saggio viene trattato il linguaggio con le sue implicazioni sull'azione, e di riflesso sull'identità. Il focus sulla nominazione e sulla classificazione è uno spunto utile per iniziare a svelare la natura mobile di tutto quanto inerisca l'ambito sociale, identità comprese. In linea col pensiero pragmatista (Dewey, 1910), Strauss evidenzia il ruolo centrale e situato delle operazioni di nominazione e classificazione, e di come esse siano necessariamente intrecciate alla valutazione e pertanto all'azione. Nella trattazione del linguaggio costruita da Strauss è implicita la riflessione sulla indeterminatezza come carattere peculiare delle identità, a partire dalla consapevolezza per cui «dare nome o identificare le cose è [...] un problema continuo, mai completo e definitivo» (93). L'incompletezza e la natura incessante dell'identificazione sono, dunque, per Strauss, metafora perfetta per l'incompletezza e la natura incessante e dinamica delle identità, che viene trattata e approfondita nei capitoli che seguono. A tale proposito il capitolo successivo rafforza le argomentazioni con un ulteriore tassello, inerente continuità e imprescindibilità del cambiamento nell'ambito della realtà sociale. Postulando, implicitamente, l'interazione sociale come il meccanismo principale attraverso cui questo imprescindibile "cambiamento" segna i ritmi del mondo sociale, Strauss dedica proprio ad essa il terzo capitolo del volume. Anticipando di decenni temi ormai consolidati e raffinati nella cornice dell'Interazionismo Simbolico, l'Autore intreccia costantemente, nel suo argomentare, livelli macro e micro, strutture e processi, identità e interazioni, identità e collettività, cercando di mantenere una continuità, e tentando di offrire al lettore l'immagine di un'integrità naturale del mondo sociale. L'interazione è altamente inclusiva, persino rispetto alle strutture, che in essa si integrano necessariamente in modalità descritte da particolarmente complesse e multifaccettate, che oltrepassano le rappresentazioni più semplicistiche della sociologia del tempo; si tratta di temi prototipici, che a partire dall'opera di Strauss sull'*ordine negoziato*, verranno poi ripresi da autori come Maines (1982) nell'ambito della costruzione del concetto di *mesostruttura*. La trattazione, molto densa, di questi temi è necessaria per il prosieguo dell'argomentazione e l'esplorazione che l'Autore percorre. Questo in quanto i due capitoli a seguire vengono indirizzati all'esplorazione delle transizioni e dei mutamenti identitari, che Strauss si preoccupa di smarcare dal dominio delle teorie sullo sviluppo personale, in quanto generalmente limitate all'area pedagogica, ossia incentrate su una preponderante attenzione al passaggio all'età adulta suddiviso per fasi. Viceversa, per Strauss il sociologo deve essere interessato al mutamento in sé, inteso in senso trasversale più che

---

teleologico guardando ai “mutamenti nelle persone, e nel loro senso di identità, nel loro spostarsi in dentro e in fuori, in su e in giù nelle strutture sociali” (161). A questo proposito, nel quarto capitolo vengono mostrati i limiti e le implicazioni di un’idea di sviluppo teleologica e finalizzata, che tende a concepire il mutamento e la transizione in termini univoci, direzionati, suddivisibili in fasi susseguenti su cui si collocano i diversi attori. Al contempo, egli intende superare anche un’ulteriore idea di sviluppo, di carattere *essenzialista* per cui lo sviluppo personale è limitato dall’idea di un nucleo identitario incorruttibile; in tal senso, le variazioni personali rappresenterebbero increspature più o meno marcate che possono alterare soltanto parzialmente la natura essenziale ed originaria della persona. A queste idee di sviluppo, considerate limitanti, Strauss intende contrapporre un’idea di mutamento maggiormente trasversale, incessante ed esplosiva, legata al «carattere illimitato, provvisorio, esploratorio, ipotetico, problematico, equivoco, variabile, e solo parzialmente unificato dei percorsi umani» (163). In effetti, l’Autore illustra nelle pagine successive le diverse e numerose forme – istituzionali, controllate o più indefinite – che il mutamento può assumere, per poi evidenziare nel capitolo che segue – il quinto – come si debba postulare un’idea di cambiamento e mutamento personale ben più complessa, sfaccettata e incessante di quella che generalmente viene offerta in letteratura, che rischia di uscirne sottostimata in termini di entità e valore esplicativo. Anzi, le stesse operazioni cognitive e psicologiche degli attori sociali concorrono a dare l’illusione di una presunta scarsità o debolezza del cambiamento, proprio in virtù del fatto che i soggetti reinterpretano, riassemblano e ricompongono organicamente le loro passate esperienze; questo al fine di costruire un senso di unicità e continuità personale, al netto dei numerosi mutamenti che esperiscono nel corso della loro vicenda biografica. Il sesto capitolo è, infine, il tentativo di Strauss di connettere identità personale alla appartenenza plurima a molteplici gruppi sociali, differenziati non solo in base ai loro concetti e linguaggi di riferimento, ma anche in relazione ad un passato comune, ad una storia condivisa, capace di attraversare generazioni. Per questa ragione, una delle suggestioni che l’Autore offre è relativa alla possibilità di problematizzare «l’impatto della storia sull’identità» (240) nell’ambito della costruzione di una psicologia sociale sociologica, includendo in essa i anche metodi e strumentari per l’analisi storiografica. Questo perché la necessità di indagare identità e memorie collettive e condivise, estese sull’asse del tempo, può essere dettata dalla modalità stessa attraverso cui gli attori sociali esprimono e narrano la loro identità personale,

---

definendone, costruendone e ricostruendone i legami o le dissonanze col passato, con la storia e l'identità collettiva.

*Specchi e Maschere: La ricerca dell'identità* è un libro denso, da esplorare con attenzione e quiete, dal momento che offre al lettore una vastità di spunti e una varietà di riflessioni che possono orientare in molteplici direzioni. È in questo senso che si concretizza la sua natura "sensibilizzante", che lo caratterizza come un metaforico incipit della vicenda interazionista e del suo sviluppo successivo. Strauss realizza in quest'opera una riflessione estesa e magmatica sul tema dell'identità in area sociologica, ponendo le basi per temi che la letteratura interazionista approfondirà solo nei decenni a seguire. In questo, Strauss può stimolare da un lato, così come contrariare dall'altro; soprattutto laddove non si disponga almeno di una conoscenza pregressa inerente i caratteri peculiari dell'Interazionismo Simbolico e le sue coordinate storico-sociali. Va compreso dunque come l'opera si collochi in un momento di affinamento e definizione embrionale del pensiero interazionista in direzione di una sua efficace utilizzabilità empirica. Per questo, la "ricerca dell'identità", ben fissata nel titolo da uno Strauss inquieto, è anche ricerca di quadri e cornici attraverso cui poter almeno immaginare un percorso di empiria possibile per l'approccio interazionista, ossia un percorso indirizzato allo studio sociologico dell'azione sociale. Non è casuale che questa direttrice di sviluppo metodologico venga poi sancita da Glaser e Strauss in "The Discovery of Grounded Theory", nel 1967 – otto anni dopo *Specchi e Maschere: La ricerca dell'identità* –, a seguito dell'indagine empirica condotta dai due autori per la costruzione di "Awareness of Dying" nel 1965. Peraltro, all'effervescenza argomentativa di Strauss si sostituirà, negli anni una maggior sistematicità e organizzazione di pensiero, rinvenibile nei suoi numerosi lavori inerenti l'illustrazione approfondita della metodologia della *grounded theory*, con le sue tecniche, pratiche e presupposti (Strauss, 1987; Strauss & Corbin, 1990; 1997). Per questa serie di ragioni, leggere *Specchi e Maschere: la ricerca dell'identità* a circa sessant'anni dalla sua prima pubblicazione americana, può rappresentare un'occasione di incontro con l'effervescenza e l'entusiasmo di un pensiero paradigmatico in gestazione. La densità con cui Strauss argomenta – anche attraverso il ricorso a numerose situazioni empiriche – pone anzi le basi per ulteriori affinamenti e direttrici possibili di sviluppo sia teorico che empirico, rendendo il saggio un'opera ancora oggi preziosa e curiosa nella sua indole magmatica e sensibilizzante.

---

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BLUMER, H., (1954). What is Wrong with Social Theory. *American Sociological Review*. 19(1), 3-10.
- CERSOSIMO, G., (2017). Introduzione. Noi pensavamo che l'interazionismo fosse la sociologia. In Anselm L. Strauss, *Specchi e Maschere. La ricerca dell'identità*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 29-65.
- DEWEY, J., (1910). *How we think*. Boston (D.C): Heath & Company.
- GLASER, B., STRAUSS, A.L., (1965). *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- , — (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- MAINES, D.R., (1982). In Search of Mesostructure: Studies in the Negotiated Order. *Urban Life*, 11, 267-279.
- SANDSTROM, K.L., LIVELY, K.J., MARTIN, D.D., FINE, G.A., (2010). *Simboli, Sé e Realtà sociale. L'approccio interazionista simbolico alla psicologia sociale e alla sociologia*, a cura di Cirus Rinaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014.
- STRAUSS, A.L., (1987). *Qualitative Analysis for Social Scientists*. New York: Cambridge University Press.
- , CORBIN, J., (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park (CA): Sage Publications.
- , — (1997). *Grounded Theory in Practice*. Thousand Oaks (CA): Sage Publications.
- , SCHATZMAN, L., BUCHER, R., EHRLICH, D., SABSHIN, M., (1963). The Hospital and Its Negotiated Order. In E. Freidson (ed.). *The Hospital in Modern Society*. New York: The Free Press, 147-168.
-

Numero chiuso il 21 marzo 2018

---

---

2017, 3 (luglio-settembre)

---

1. NICOLÒ PENNUCCI, *La teoria della dominazione in Gramsci e Bourdieu. Una lettura critica*;
2. MARCO CHIUPPESI, *Pragmatismo, emergenza e relatività. Concetti cardine nella visione teorica complessiva di G.H. Mead*;
3. MARIA CARMELA CATONE, PAOLO DIANA, *The employability skills of young offenders. Evidence from a European project*;
4. ALEJANDRO ARZE ALEGRÍA, *La reproducción de desigualdades sociales en el trabajo asalariado del Hogar. Estudio de caso sobre la situación boliviana*;
5. GERARDO PASTORE, *Pratiche di conoscenza negli spazi della pena. Uno studio sui Poli Universitari Penitenziari*;
6. ALESSANDRA SANNELLA, *Uliano Conti, Lo spazio visuale: Manuale sull'utilizzo dell'immagine nella ricerca sociale*;
7. ILARIA BOIANO, *Populismo penale. Una prospettiva italiana, di Stefano Anastasia, Manuel Anselmi e Daniela Falcinelli*.

---

2017, 4 (ottobre-dicembre)

---

1. GIOVANNI ZANOTTI, *Adorno's negative dialectics as a philosophy of real possibility*;
2. LUCA CORCHIA, *La critica di Adorno alla popular music*;
3. MAURIZIO MERICO, *Futuri in movimento. Prospettive temporali e orientamenti al futuro dei giovani*;
4. SERENA QUARTA, *Il genere dei neet. Uno sguardo di genere sui giovani che non studiano e non lavorano*;
5. ELENA GREMIGNI, *ICTs e Istruzione. Qualche considerazione in merito al Piano Nazionale Scuola Digitale*;
6. FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Ruggero D'Alessandro, Per una nuova teoria critica della società. Jürgen Habermas prima dell'agire comunicativo*.
7. DEBORA SPINI, *Rahel Jaeggi, Forme di vita e capitalismo. A cura di Marco Solinas*;

---

2018, 1 (gennaio-marzo)

---

1. FEDERICO SOFRITTI, *Pitirim Aleksandrovich Sorokin. Ascesa, declino e ritorno di un maestro del pensiero sociologico*;
  2. MAURO LENCI, *Considerazioni sul metodo storico-sociale. Problemi di storia intellettuale e del pensiero politico*;
  3. FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Dalla coscienza del tragico alla tragedia della coscienza. Evoluzioni e questioni della sociologia della conoscenza*;
  4. MASSIMO CERULO, *Il luogo terzo caffè come spazio di interazioni. Il comportamento in pubblico tra socievolezza, sfera pubblica e capitale sociale*;
  5. SANDRO VANNINI, *Media education e insegnanti 2.0*;
  6. IRENE PAGANUCCI, *Franco La Cecla, Elogio dell'Occidente*;
  7. LUCA CICCARESE, *Anselm Strauss, Specchi e maschere. La ricerca dell'identità, a cura di Giuseppina Cersosimo*.
-