

# **LQ** *The Lab's Quarterly*

---

**2024 / a. XXVI / n. 3 (luglio-settembre)**

---

**DIRETTORE**

Andrea Borghini

**VICEDIRETTRICE**

Roberta Bracciale

**COMITATO SCIENTIFICO**

Françoise Albertini (Corte), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Massimo Cerulo (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Ricardo A. Dello Buono (New York), Teresa Grande (Cosenza), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Massimo Pendenza (Salerno), Eleonora Piomalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Simon Susen (London), Giovanni Travaglini (London).

**COMITATO DI REDAZIONE**

Antonio Martella (Segretario), Junio Aglioti Colombini, Andrea Borghini, Roberta Bracciale, Enrico Campo, Cristopher Cepernich, Luca Corchia, Cesar Crisosto, Roberta Teresa Di Rosa, Alice Fubini, Giovanna Gianturco, Elena Gremigni, Romina Gurashi, Grazia Moffa, Melissa Mongiardo, Gerardo Pastore, Giuseppe Ricotta, Vanessa Russo, Vincenzo Scalia, Emanuela Susca, Simona Tirocchi.

**CONTATTI**

[thelabs@sp.unipi.it](mailto:thelabs@sp.unipi.it)

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review. La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): [cris.unipg.it](http://cris.unipg.it)

I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista.

Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista:

<https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 2035-5548 | 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons  
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale



“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.





## **MONOGRAFICO**

Modernità e modernizzazione in un mondo in cambiamento: nuove sfide teoriche

Francesco Antonelli	<i>Introduzione. Modernità e modernizzazione in un mondo in cambiamento: verso una terza modernità?</i>	7
Francesco Antonelli	<i>Perché non possiamo non dirci moderni. saggio sull'attualità e i dilemmi di una categoria fondante</i>	15
Liana M. Daher	<i>La modernità è finita? Ipotesi di continuità</i>	33
Emiliano Bevilacqua	<i>Autoritarismo e modernità. Forme sociali e limiti politici del razionalismo</i>	47
Mauro Magatti	<i>Digitalizzazione e sostenibilità: vivere nella supersocietà</i>	61
Onofrio Romano	<i>Per una demodernizzazione ecologica</i>	73
Laura Leonardi	<i>Modernità e modernizzazione nella colonialità del sapere sociologico: il contributo delle semi-periferie e periferie dell'Europa</i>	87
Mirella Giannini	<i>Genere e modernità patriarcale</i>	97

## **LIBRI IN DISCUSSIONE**

Barbara Bastos	Paola Imperatore, Emanuele Leonardi (2023, eds), <i>L'era della giustizia climatica. prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso</i>	111
----------------	--	-----

**MONOGRAFICO**

*Modernità e modernizzazione in un mondo in cambiamento: nuove sfide  
teoriche*

A cura di Francesco Antonelli (Università degli Studi “Roma Tre”)

## **INTRODUZIONE. MODERNITÀ E MODERNIZZAZIONE IN UN MONDO IN CAMBIAMENTO: VERSO UNA TERZA MODERNITÀ?**

*di Francesco Antonelli\**

### **Abstract**

---

*Introduction. Modernity and modernization in a changing world: towards a third modernity?*

Are the ideas of modernity and modernisation even now effectiveness to discuss the main issues of contemporary societies? Are we about to experience a “third modernity”? The paper introduces the special issue focused on such questions.

### **Keywords**

---

Modernity, Post-modernity, Social Theory

\* FRANCESCO ANTONELLI è Professore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi “Roma Tre”, Dipartimento di Scienze Politiche, e Coordinatore della Sezione Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS).

Email: francesco.antonelli@uniroma3.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/8hd8-4n60>

## 1. DALLA MODERNITÀ ALLA POSTMODERNITÀ

**I**l presente numero tematico raccoglie, in forma rielaborata, gli interventi alle sessioni plenarie del convegno “Modernità e modernizzazione in un mondo in cambiamento: nuove sfide teoriche” (AIS-TSTS) organizzato dalla Sezione “Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali” dell’Associazione Italiana di Sociologia che si è svolto il 30 novembre e il 1 dicembre 2023 nel Dipartimento di Scienze Politiche, Università “Roma Tre”.

I grandi cambiamenti che si stanno verificando sotto i nostri occhi (digitalizzazione, cambiamento climatico, ritorno delle tensioni tra le grandi potenze) e che sembrano scardinare nelle fondamenta il progetto globalista che ha guidato il modello di sviluppo e la strutturazione dei rapporti di forza tra gli Stati e le classi sociali, al livello planetario, dalla fine della Guerra fredda ad oggi, richiamano alla mente la nota definizione di crisi di Antonio Gramsci: “La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati” (Gramsci, Q 3, §34, 311). In un tale contesto la riflessione collettiva della Sezione AIS-TSTS si è indirizzata verso la reinterrogazione di quella categoria fondante le nostre società e lo stesso discorso sociologico: la “modernità”.

La categoria di modernità, sfuggente e polisemica eppure onnipresente, è stata fatta, almeno dagli Settanta del XX secolo ad oggi, oggetto di innumerevoli critiche: tutto il discorso sul post-moderno ne è una chiara testimonianza. La tesi principale così sviluppata è che con l’avvento della società post-industriale e poi con la globalizzazione, le nostre società avrebbero imboccato una traiettoria di sviluppo completamente nuova che rompeva, in modo più o meno esplicito, con quelle logiche sociali, culturali e politiche del moderno che avevano dominato il lungo sviluppo della società industriale: dalla normalizzazione ed evaporazione del movimento operaio alla fine delle ideologie storiche, dalla rinnovata centralità del soggetto-individuale all’aumento esponenziale della differenziazione socioculturale, tutto sembrava annunciare l’evaporazione delle istituzioni e del progetto stesso della modernità. Dal punto di vista politico-culturale questa chiave di lettura assumeva un significato profondamente ambivalente: da una parte essa annunciava – e auspicava – la fine di quella carica intrinsecamente totalitaria riconosciuta in una modernità tutta centrata sull’ossessione dell’ordine, della razionalizzazione e del controllo sociale – la *reductio ad unum* di comitiana memoria; dall’altra, essa costituiva obiettivamente una rilegittimazione del nuovo

---



ordine sociale e politico centrato sul primato del capitalismo globalizzato e sul trionfo della società dei consumi e dei media (Jamenson, 2015). Il “pensiero debole” si trasformava nell’indebolimento della critica e nella normalizzazione delle scienze sociali. L’orizzonte di liberazione promesso dal superamento del moderno si rovesciava così nel suo contrario: l’opera complessiva di Michel Maffesoli costituisce forse l’esempio migliore e più compiuto di tutto questo (Antonelli, 2007).

## 2. IL RITORNO DEL MODERNO E IL TRIONFO DEL DISINCANTO: GUARDARE ALLA CRISI CONTEMPORANEA

Alla fine del XX secolo, nella fase piena di ottimismo che ha accompagnato l’espansione della globalizzazione, tra i teorici sociali è stato Anthony Giddens quello che meglio ha colto quanto tale posizione fosse, da una parte, troppo sbrigativa per analizzare e comprendere ciò che stava accadendo; e, dall’altra, una fuga prospettica in grado di cogliere, comunque, alcuni elementi oggettivi e inquietanti di crisi e trasformazione, al di là dell’orizzonte della modernità. Scrive Giddens:

la rottura con le visioni provvidenzialistiche della storia, la scomparsa del fondamentalismo, insieme all’affermarsi di un pensiero condizionale orientato al futuro e allo ‘svuotamento’ del progresso attraverso i continui cambiamenti, sono a tal punto lontani dalle idee portanti dell’Illuminismo da legittimare l’idea che siano avvenute transizioni di vasta portata. Ma identificare queste ultime con la postmodernità è un errore che ostacola una giusta comprensione della loro natura e delle loro implicazioni. Le cesure verificate si vanno piuttosto intese come il risultato dell’auto-chiarificazione del pensiero moderno [...] Non abbiamo superato la modernità; al contrario, siamo nel mezzo di una fase di radicalizzazione della modernità (Giddens 1994: 57).

In altre parole, il ragionamento di Giddens è centrato sulla constatazione che l’insieme dei soggetti e delle istituzioni che hanno animato e costruito la modernità hanno, allo stesso tempo, assunto un atteggiamento più disincantato rispetto ai presupposti stessi del loro agire; si sono completamente secolarizzati, liberati dall’orizzonte metafisico, fideistico, provvidenzialistico che, ereditato dall’*Ancien Régime*, avevano trasfigurato nella modernità. Ciò che ci troviamo di fronte alla svolta del secolo è, per il sociologo inglese, un processo di de-tradizionalizzazione della modernità, la fine del pensare e dell’agire appellandosi alla modernità come fosse una tradizione; cioè in termini dogmatici. Il corrispettivo materiale e sociale del trionfo di questo disincanto è stato, nell’arco del trentennio che ci separa dall’analisi di Giddens, il graduale declino dell’egemonia

---

occidentale e americana mentre le istituzioni moderne si espandevano al livello mondiale. La modernizzazione sotto forma di globalizzazione si separava dall'occidentalizzazione, rendendo viva la traiettoria della modernizzazione multipla di Eisenstadt (2003) o la polverizzazione della modernità di Appadurai (2012). È all'interno di tutto questo che, paradossalmente, quelli che possiamo definire come processi di postmodernizzazione (o di de-modernizzazione) – e con essi l'analisi postmodernista – acquistano un rinnovato valore prospettico. Scrive ancora Giddens:

Che dire delle altre serie di cambiamenti sovente legati in un senso o in un altro alla postmodernità, come la formazione di nuovi movimenti sociali e la nascita di nuovi programmi politici? [...] Anche se non viviamo ancora in un universo sociale postmoderno, già scorgiamo segni concreti dell'affermarsi di modi di vita e di forme di organizzazione sociale che si discostano da quelli prodotti dalle istituzioni moderne (Giddens, op. cit.: 58)

Nell'interregno che stiamo vivendo si impone allora la necessità di riprendere il filo di queste osservazioni, chiedendoci che cosa ne è sia del mondo disegnato dalla radicalizzazione della modernità; sia dei processi di postmodernizzazione che delineano scenari altri.

Il saggio da me scritto e che apre la sezione tematica, cerca di riordinare le diverse teorie sulla modernità elaborate dalla sociologia, mostrandone i legami con i dibattiti e i problemi più urgenti delle nostre società: la digitalizzazione, il cambiamento climatico, il ridefinirsi dei rapporti tra i popoli e gli Stati del mondo. La tesi sostenuta è che siamo ancora immersi pienamente nell'orizzonte del moderno e che senza una nuova reinterrogazione critica delle stesse potenzialità emancipatorie in esso contenute, non è possibile fronteggiare i rischi di regresso, barbarie e involuzione che ci troviamo di fronte. Un'idea sviluppata anche nel contributo di Liana M. Daher dove il confronto con l'ipotesi postmoderna si fa serrato e incalzante. Il saggio di Emiliano Bevilacqua tocca un problema centrale all'interno di questo percorso: il rapporto tra modernità e autoritarismo e come la riproduzione del razionalismo nelle società contemporanee riproponga ancora il pericolo di un rilancio di questo rapporto. I quattro articoli successivi si concentrano sulle questioni chiave che agitano il dibattito contemporaneo e il rapporto con la modernità: Mauro Magatti, attraverso la sua teoria della super-società, analizza le sfide lanciate dai processi di digitalizzazione e dalla questione ecologica; questione ecologica che, assieme ad una più ampia riflessione sui limiti stessi dell'idea dello sviluppo e sui processi di de-modernizzazione, è al centro del contributo di Onofrio Romano. Laura Leonardi, con il suo scritto ci fa invece vedere come sia necessario rilanciare una reinterrogazione

---

dell'idea di modernità che tenga conto non solo dell'asse "nord" "sud" globale ma anche "est" "ovest", rimettendo in discussione l'idea classica di modernizzazione. Infine, il contributo di Mirella Giannini si concentra sul decisivo rapporto tra modernità e genere, mediante una discussione critica della nozione di patriarcato e del modo in cui, nella sociologia, essa è stata tematizzata.

### 3. GUARDARE OLTRE LA SOGLIA: VERSO UNA TERZA MODERNITÀ?

Dalla lettura dei saggi non viene fuori un'idea unitaria di quale sia il "destino" della modernità all'interno del passaggio d'epoca che stiamo vivendo né, tantomeno, del nostro. Da essi, invece, emerge una cosa ben più preziosa ed utile, sia scientificamente che culturalmente, che possiamo cogliere facendo riferimento al bellissimo romanzo autobiografico di Lea Ypi *Libera. Diventare grandi alla fine della storia* (2022). Al centro della trama del libro, infatti, si colloca il drammatico passaggio dall'autocrazia socialista che aveva governato l'Albania per decenni, alla democrazia liberale e, soprattutto, all'economia di mercato. Lea Ypi è una bambina e la sua vita è scandita dalle promesse del socialismo di Stato: un futuro preordinato, in cui si può crescere al sicuro tra compagni entusiasti. Tutto vero, fino al giorno in cui Lea si ritrova aggrappata a una statua di pietra di Stalin, appena decapitata dalle proteste degli studenti. Il comunismo non era riuscito a realizzare l'utopia. Il mondo attorno inizia a crollare. Lea non sa che quando i suoi genitori parlano di amici "appena laureati" si riferiscono in realtà a persone internate in campi di concentramento. Lea sa che esiste la Coca-Cola solo perché nel mercato nero girano alcune lattine vuote, che diventano suppellettili rarissime. Con una nonna elegante, intellettuale e francofona, un padre che crede nei movimenti sociali del Sessantotto e una madre thatcheriana ultraliberista, Lea Ypi cresce attraversando questi tempi di rivoluzioni e di grande disorientamento, che porteranno allo sfaldamento della sua famiglia. La sua è una storia di faticosa liberazione dalle menzogne: quelle del regime comunista, quelle che la sua famiglia le racconta per proteggerla. Ma la menzogna più dolorosa è quella che si svela con il crollo del regime: la promessa di libertà segna invece l'inizio di un conflitto sanguinario, prodotto di una maxitruffa nella quale, negli anni Novanta, cadde l'intera Albania. Il tentativo difficilissimo di entrare in Occidente è dunque l'abisso di tutte le illusioni. Il Novecento è tramontato, ma dopo non c'è più nulla. La sensazione è straniante: il progetto di costruzione di una società giusta è degenerato nella dittatura, ma la fine della dittatura non corrisponde, automaticamente, alla libertà:

---

la lotta per il riconoscimento che un altro analista della fine della Storia, Francis Fukuyama (2017), mette al centro della sua analisi, si riaccende e pur essendo più disincantata non è meno spietata.

Ecco, è esattamente questa soglia oltre la fine della storia, verso una probabile “terza modernità” che i saggi contenuti in questa sezione tematica indicano, ricostruendo alcuni lineamenti del paesaggio che vi si scorge al di là: tuttavia, l’attraversarla o meno, per impegnarsi nella costruzione di un mondo al sicuro dalla barbarie oppure per rimanere invischiati in una nuova distopia realizzata, non riguarda più il sociologo o la sociologa. Ma ciascuno di noi come persone umane e come cittadini che vivono, lottano ed amano giorno dopo giorno.

### BIBLIOGRAFIA

- ANTONELLI, F. (2007). *Caos e postmodernità. Un’analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*. Roma: Philos.
- APPADURAI A. (2012). *Modernità in polvere*. Milano: Raffaello Cortina Editore [ed. orig. 1996].
- EISENSTADT S.N. (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- GIDDENS A. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino [ed. orig. 1990].
- GRAMSCI A. (2014). *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- JAMESON F. (2015). *Postmodernismo: Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi [ed. orig. 2007].
- YPI L. (2022). *Libera. Diventare grandi alla fine della storia*. Milano: Feltrinelli [ed. orig. 2021].
-

**SAGGI**



## PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI MODERNI. SAGGIO SULL'ATTUALITÀ E I DILEMMI DI UNA CATEGORIA FONDANTE

di Francesco Antonelli\*

### Abstract

*Why we cannot but call ourselves modern. Essay on the actuality and dilemmas of a foundational category*

The thesis supported in this contribution is that it is not possible to think and define contemporaneity without building some kind of comparison with modernity. In the first part of the paper the analysis aims to build an ideal type of modernity: rationalization, subjectivation and sociocultural hybridization are the points of arrival of the analysis. In the second part of the paper, instead, we will draw attention to how the comparison with modernity is still at the basis of the articulation of the most important debates on the transformations in progress: digitalization, the consequences of climate change and the relationships between peoples and states of the global world. These three major issues can be related to four discourses: the weakening of modernity, the modernization of modernity, the decolonization of modernity, the re-traditionalization of first modernity. Main conclusion of the paper is that we are still modern. Consequently, the classical (modern) dilemma between “open” and “closed” society is also relevant.

### Keywords

Modernity, Postmodern, Reflexivity, Sociological Theory

\* FRANCESCO ANTONELLI è Professore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi “Roma Tre”, Dipartimento di Scienze Politiche, e Coordinatore della Sezione Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS).

Email: francesco.antonelli@uniroma3.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/tgh7-1y49>

## 1. INTRODUZIONE

**L**a tesi sostenuta in questo contributo è che non è possibile pensare, definire e agire sulla contemporaneità – soprattutto con obiettivi emancipativi – senza costruire un qualche genere di confronto con quel complesso di pratiche socioculturali e di idee che definiamo “modernità”: da questo punto di vista non possiamo non definirci ancora moderni.

Durante un recente convegno, uno dei più stimati e autorevoli sociologi italiani appartenente alla generazione immediatamente successiva a quella dei Ferrarotti e dei Gallino pose, ad un certo punto del suo intervento, una serie di domande: ma perché alcuni continuano ad organizzare seminari e lezioni dedicati alla modernità e alla modernizzazione? Non è forse passata definitivamente l'epoca – e l'epopea – del moderno, tanto che ormai, anche chi come Alain Touraine (2019) si è proclamato difensore della modernità ha in realtà contribuito a mostrare l'esaurimento di tutte le sue possibilità? Si tratta non solo di quesiti enormi nella loro portata ma anche, a ben vedere, piuttosto ricorrenti; almeno negli ultimi quarant'anni: l'affermarsi stesso di un vasto movimento culturale che si è definito “post-moderno” e poi, durante gli anni Ottanta del Novecento, l'ingresso di questa categoria nelle scienze sociali per sintetizzare le enormi trasformazioni socioculturali maturate dopo il declino della società industriale, testimoniano esattamente questo. Tuttavia, da Habermas (1997) sino a Bauman (2000) – che pure aveva attivamente partecipato al movimento post-modernista – solo per citare alcuni dei maestri del pensiero sociologico contemporaneo, altrettanto ricorrente è stata la risposta negativa a queste interpretazioni “dopo-moderne”: la modernità, sia come progetto sia come condizione, forma di civiltà, referente di senso ecc., continua ad essere viva e vegeta. E come proteo assume mille forme diverse persino “radicalizzandosi”. Ovviamente, questo ribadire la centralità del progetto moderno come della modernità quale complesso di istituzioni, processi e valori non deve farci dimenticare le contraddizioni che ciò porta con sé: se da una parte la modernità è stata levatrice e vettore della democrazia, dell'emancipazione umana, dei diritti, del pacifismo – cioè dell'ascesa della dignità e del riconoscimento del soggetto personale – dall'altra ha anche rappresentato la matrice fondamentale del totalitarismo, dello sfruttamento capitalistico, del dominio coloniale, dello sviluppo delle più terribili armi – cioè della costruzione del controllo e disciplinamento sociale. Così, a ben vedere, possiamo

---



concepire la modernità anche come un campo di lotta tra attori diversi che mentre definiscono loro stessi in rapporto a quella, entrano in conflitto – spesso una lotta mortale – per imporre un determinato senso – il loro senso – in un certo contesto e momento storico, al progetto astratto e universale della modernità: è questo ciò che Alain Touraine (1975) definiva “storicità” delle società moderne.

I dibattiti pubblici e scientifici che si svolgono nelle scienze sociali, nella maggior parte dei casi, terminano non perché si giunga ad una soluzione oppure perché una delle parti in causa prevale definitivamente sull'altra: semplicemente, si esauriscono perché studiose e studiosi passano ad altri *hot topics*; condizione sempre più frequente in una società altamente mediatizzata come la nostra dove, in più, chi fa ricerca ha bisogno di finanziamenti e quindi di rimanere aderente alle urgenze (o mode?) del momento. Ma anche uno schema del tutto normale per discipline che hanno come missione quella di analizzare il presente e chiedersi, tutt'al più, “dove stiamo andando”: l'autoreferenzialità che sempre l'accademia si porta dietro ha qui un limite salutare. Tutto questo sembra accaduto anche nel caso dei dibattiti intorno al moderno ormai, per lo più, canonizzati e inclusi nella “storia” più che nella “sistematica” della sociologia. Un processo che è stato reso possibile dal crollo del socialismo reale e dall'ascesa della globalizzazione che si è presentata sia come progetto interno al moderno sia come “fine stessa della storia” (Fukuyama, 2020): la lotta politica per il senso da attribuire alla modernità e quindi per la direzione da far intraprendere alla società avrebbe decretato la vittoria definitiva – di fatto e di principio – della democrazia liberale e dell'economia capitalistica di mercato. Tuttavia, già Fukuyama avvertiva a conclusione della sua analisi – più citata che letta a fondo – che questo orizzonte che si proponeva come definitivo non aveva però spento le lotte per il riconoscimento; il *thymòs*, da cui la storia stessa – compresa quella della modernità – aveva preso avvio. La “fine della storia” poteva dunque essere una fine illusoria, pronta a far riemergere nuove volontà di potenza e nuove lotte mortali. La modernità, la lotta per il senso del moderno, poteva dunque essere richiamata in causa in ogni momento.

Ecco perché, come la vecchia talpa di Marx, il dibattito sul moderno oggi ritorna prepotentemente protagonista: dal momento che scienze sociali – e in particolare sociologia – e modernità sono genealogicamente legate, nel senso che le prime si sono date e prodotte solo nel moderno come una delle sue più significative espressioni, più le urgenze del presente sono drammatiche e dirompenti (pensiamo alla digitalizzazione o al cambiamento climatico) al punto da indicarci delle significative

---

discontinuità storiche, più si ritorna a reinterrogare la modernità; e il nostro posizionamento rispetto ad essa. Insomma, le riflessioni e le analisi sulla modernità stanno alla sociologia – e alle nostre società – come la Grecia classica sta alla filosofia. Si tratta quindi di un ineludibile problema epistemologico che ha ricadute fondamentali sul piano politico e sostantivo: basti pensare al programma della sociologia pubblica lanciato a suo tempo da Micheal Burawoy (2007) e altri come reazione al neoconservatorismo e alla guerra in Iraq scatenata nel 2003 dagli USA. Tale sociologia si propone, infatti, un uso pubblico del discorso sociologico e dei risultati della ricerca empirica volto a:” rappresentare gli interessi dell’umanità – interessi a tenere a bada sia il dispotismo di Stato che la tirannia del mercato” (Burawoy, op. cit: 36). Cioè a richiamare in causa i valori universalistici al centro della versione illuminista del progetto moderno.

Senza alcuna pretesa di esaustività, cercheremo dapprima di ricostruire un idealtipo della modernità: razionalizzazione, soggetto e ibridi socioculturali saranno i punti di arrivo della nostra analisi. Nella seconda parte del paper, invece, richiameremo l’attenzione su come il confronto con la modernità è ancora alla base dell’articolarsi dei più importanti dibattiti sulle trasformazioni in corso: la digitalizzazione, le conseguenze del cambiamento climatico e i rapporti tra i popoli e gli Stati del mondo globale, in corso di dissoluzione. Queste tre grandi problematiche possono essere messe in relazione con quattro discorsi: il depotenziamento, la radicalizzazione, la decolonizzazione e, infine, la tradizionalizzazione della prima modernità. Ciascuno di essi porta all’interno del campo di lotta sulla storicità delle nostre società una diversa opzione politica.

## 2. LA COMPLESSITÀ DEL MODERNO

Comparsa per la prima volta nel latino medievale, etimologicamente modernità vuol dire “ciò che appartiene al presente” come si rinviene nell’*Epistulae Pontificium* di Gelasio, del V secolo, volta a definire la rottura che l’ascesa del cristianesimo aveva introdotto rispetto al mondo pagano: modernità è quindi un termine coniato dalla tradizione, un’espressione di cui i moderni si appropriarono via via che dovranno non solo definire il nuovo mondo che stava emergendo nel XVIII e nel XIX secolo; ma anche – e forse soprattutto – segnare la loro discontinuità rispetto alla società tradizionale, al mondo del vecchio regime: modernità, insomma, è “presentismo” e dunque presa di distanza – una distanza critica se non distruttiva – verso un certo passato. Non è dunque un caso

---

che il termine *modernité* entri definitivamente nell'uso comune con il saggio del 1863, *Le peintre de la vie moderne*, nel quale Baudelaire la definì come ciò che è: “transitorio, fugace, fortuito, la metà dell'arte di cui l'altra metà è l'eterno e l'immutabile” (Baudelaire 1999: 34), tra fascinazione – quella verso il dinamismo della grande città, Parigi, capitale del XIX secolo, per dirla con Benjamin (2010) – e orrore.

Come soggettività e condizione obiettiva che classicamente si associa all'ascesa della scienza e della tecnica, al razionalismo, all'industrializzazione, all'urbanizzazione, alla nazionalizzazione e alla secolarizzazione, la modernità è ovviamente stata analizzata in tanti modi diversi e sarebbe probabilmente inutile farne una rassegna. Ciò che conta è invece comprendere le nuove epistemologie e metodologie che vengono mobilitate, innanzitutto, per definirla e per guidarne l'ascesa, sempre nel segno della continuità con l'antropocentrismo ereditato sia dal mondo greco-romano che da quello cristiano: le epistemologie costruite attorno alle scienze sociali che ad esempio Foucault (1969) – come faranno in tanti prima e dopo di lui – riconosce come fondamentale nell'affermazione della modernità. Non si può dunque dire il moderno senza le scienze sociali e in particolare la sociologia. Una situazione che crea da una parte un nuovo sistema di opposizione tra scienze sociali e letteratura – parallela a quella tra scienze naturali e discipline umaniste (Snow, 1965); e, dall'altra, tra “integrati” e “apocalittici” del moderno. Tutto questo è stato studiato e messo in luce in modo molto convincente da Lepenies (1987) il quale afferma che, dai tempi di Comte a quelli di Weber e Durkheim – circa settant'anni, dalla metà del XIX secolo alla fine della Grande Guerra – “la sociologia, che volle farsi scienza, fu sempre costretta a misurarsi con la letteratura” (Lepenies 1987: 14). Il conflitto in questione non è epistemologico ma addirittura ontologico ed etico-politico: esso riguarda due modi diversi di rintracciare la verità del mondo moderno, stabilendo fini e valori della società – quella nuova dimensione del vivere collettivo che era emersa e apparsa come una realtà a sé stante rispetto allo Stato, solo poco prima<sup>1</sup>. È lo scontro tra due autorità culturali di cui quella delle scienze sociali era nuova e si basava sull'applicazione di un certo ideale (prima che un metodo), quello della scienza moderna, ai “fatti umani”; e l'altra, molto più antica, quella della letteratura, che si ridefiniva come coscienza critica del proprio tempo: il

<sup>1</sup> Ad esempio, come ricorda Raymond Aron: “le tre parole sociale, socialismo e sociologia sono di uso recente. A metà del XVIII secolo, la famosa *Encyclopédie*, o *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) di Diderot e d'Alembert, definisce nei termini seguenti il concetto di sociale: ‘ parola recentemente introdotta nella lingua per designare le qualità che rendono un uomo utile alla società, atto al commercio degli uomini: virtù sociali’” (Aron 1991: 23).

romanzo borghese diventa così, rapidamente, il romanzo sulla crisi del mondo borghese e sull'avversione, di vario segno, verso di esso. Se all'interno di questo solco diversi letterati – soprattutto conservatori, si pensi a Maurras che detestava Durkheim quanto ammirava Comte – prenderanno di mira la sociologia “scientifica” come una delle peggiori espressioni della degenerazione umana e culturale introdotta dalla modernità (borghese), alla fine i due ambiti finiranno per fecondarsi a vicenda: nei temi, nelle sensibilità, nello sdoganamento di tecniche e strategie di ricerca più “qualitative”, per la sociologia, di modalità narrative, per la letteratura. E, naturalmente, di sensibilità critica per le scienze sociali di fronte a quello che è il loro baricentro tematico e identitario, appunto la modernità.

In questo intreccio, sei appaiono essere le caratteristiche che via via vengono attribuite al moderno dal discorso della sociologia, soprattutto quello sviluppato dai classici, da Marx a Weber, da Durkheim a Simmel, senza che se ne tragga un'unica e coerente immagine ma, piuttosto, una sorta di variegata “Costituzione del moderno”: a) la discontinuità della nuova era rispetto alle società tradizionali espressa, in particolar modo, da quello che sarà ad un certo punto definito processo di secolarizzazione. L'emergere quindi di un tipo di società che, per dirla con Franco Ferrarotti, è:

storicamente tanto ardimentoso e irresponsabile da rinunciare alle certezze ricevute dal passato per esprimere da sé, dal proprio interno, i propri valori, operando la transizione dal concetto di società come dato imm modificabile di natura a quello di società come progetto razionale e come “prodotto” di cultura (Ferrarotti 1997: 13).

b) Una gerarchia assiologica di ere, popoli, soggetti: la convinzione – già espressa nel tardo Illuminismo, si pensi a Condorcet e a Turgot – che i “moderni” siano superiori agli “antichi” ma anche ai “popoli selvaggi”, poiché essere moderni diventa sinonimo di “civilizzati”, di “razionalità” – e dunque di “uomo”, a cui viene attribuita questa caratteristica, rispetto alla “donna”, indicata invece come irrazionale – e poi di maggior efficacia nell'azione e nell'organizzazione grazie alla tecnoscienza. c) L'orientamento verso il futuro, il cambiamento, la distruzione creatrice (Schumpeter, 2023), la crescita, il mutamento, il progresso, dei quali la politica diventa una fondamentale camera di compensazione – o, talvolta, di vera e propria costruzione. d) La centralità della liberazione e dell'emancipazione dei soggetti personali e sociali rispetto sia ai contesti tradizionali di vita sia rispetto alle disuguaglianze e alle forme di dominio che la stessa modernità porta con sé. Non solo, quindi, il contrasto tra

---

libertà e eguaglianza ma anche il modo diverso di intendere e praticare entrambe, anche nell'azione collettiva, come base della "coscienza di sé" (Mannheim 2020; Touraine 2019). e) L'ossessione per l'ordinamento e la classificazione chiara degli esseri, umani e non-umani, indipendentemente dalla loro "natura" secondo il noto motto: "un posto per ogni cosa e ogni cosa al suo posto". Base tanto dello sviluppo del diritto positivo e del suo intreccio con la statistica quanto, come messo in luce da una certa tradizione critica di pensiero sociale – dalla Scuola di Francoforte (Fazio, 2020) sino a Bauman (2010) – del totalitarismo, dei genocidi, della segregazione. f) L'essere sia una "qualità" della vita contemporanea che una nuova dimensione estetica, fondata sulla novità contingente, effimera ed eccitante del presente, sulla metamorfosi costante delle cose alla superficie dell'esistenza quotidiana. La modernità, quindi, come esperienza discontinua e disgregatrice di un tempo transitorio, di uno spazio fugace (mobile, frammentato), e di costellazioni fortuite o arbitrarie di eventi non più legati da nessi causali nonostante il culto ufficiale del razionale.

### 3. SOGGETTIVAZIONE, RAZIONALIZZAZIONE, IBRIDAZIONE

Per trasformare questo discorso meramente descrittivo in una teoria della modernità e della modernizzazione, la sociologia ha proceduto per via additiva: prima ha messo al centro il termine-chiave "razionalizzazione"; poi a questo è stato affiancato – e talvolta dialetticamente contrapposto – il concetto di "soggettivazione"; quindi, in una fase a noi più prossima, è comparso un terzo termine: "ibridazione".

Con la sua teoria delle *pattern variables* Talcott Parsons (1965) ha offerto la versione più compiuta e più organicamente legata alla sociologia classica<sup>2</sup> della prima soluzione, quella centrata sulla razionalizzazione. Parsons era un difensore della modernità e credeva che la civiltà moderna, con la sua tecnologia e le sue istituzioni in costante mutamento, fosse ben salda ed essenzialmente orientata verso il progresso. L'idea di base di Parsons era semplice: mentre la tradizione era incentrata sulla "comunità", la modernità lo era sulla "società". Se dalla personalità individuale scaturiva una certa volontà di azione, nella sua realizzazione quest'ultima era vincolata dal sistema sociale (norme) e culturale (valori): in sintesi e ragionando per tipi ideali, nella "modernità societaria" ciò significava che l'interazione era plasmata dai codici della razionalità; vale a dire dall'orientamento acquisitivo, dall'universalismo, dalla neutralità

---

<sup>2</sup> Sociologia classica che, tra l'altro, il sociologo americano ha contribuito in maniera determinante a canonizzare.

affettiva, dall'orientamento al Sé individuale e dalla specializzazione dei compiti. La razionalizzazione era la grande forza alla base della modernizzazione. Tuttavia, come già rilevato da Durkheim, ciò poteva condurre alla disgregazione della società: la grande sfida intellettuale di Parsons fu sino alla fine quella di individuare strade e meccanismi attraverso i quali le forze coesive tipiche della comunità potessero essere incluse nella modernità senza pregiudicarne il dinamismo e la razionalità. Il concetto di "comunità societaria" (Parsons 1966), uno dei più controversi della sua produzione teorica, serviva esattamente a questo scopo: mostrare che la lealtà e la condivisione dei valori – che nella modernità si facevano sempre più astratti e formali, si pensi all'uguaglianza davanti alla legge o alla libertà di espressione – erano la vera pietra angolare del tutto. Dal punto di vista dei componenti, la comunità societaria – distinta eppure intrinsecamente legata all'organizzazione politica di una società – è una categoria dell'impegno reciproco dei membri e nei confronti della collettività in cui sono associati. Essa è la base per definire quelle regole del gioco fondamentali per l'espressione degli interessi individuali mantenendo, ad un tempo, l'integrazione (Bortolini, 2005).

Questa posizione che identificava modernità e razionalità senza essere in grado di mostrare i limiti e gli effetti perversi che questa "accoppiata" aveva nei fatti prodotto, così come di spiegare adeguatamente il ruolo che i conflitti sociali svolgevano nella dinamica storica e sociale della modernità, fu radicalmente messa in discussione tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Ottanta: alla vecchia dialettica "comunità" "società" subentrò ben presto una nuova dicotomia che relativizzava il ruolo della razionalità in nome di una nuova centralità dell'individuo. Alain Touraine fu uno degli studiosi più rappresentativi della nuova teoria del moderno in sociologia. Sin dal suo fondamentale saggio del 1992 *Critica della modernità* il sociologo francese ha chiamato in causa la dialettica tra due figure o meglio processi: la razionalizzazione e la soggettivazione. Infatti:

la modernità ha infranto il mondo sacro, che era naturale e divino al tempo stesso, trasparente alla ragione e creato. Essa non l'ha sostituito con quello della ragione e della secolarizzazione, rinviando i fini ultimi in un mondo che l'uomo non potrebbe più raggiungere; essa ha imposto la separazione tra un soggetto sceso dal cielo sulla terra, umanizzato, e il mondo degli oggetti, manipolato dalle tecniche. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità razionalizzazione e soggettivazione (Touraine 1997: 12).

La soggettivazione è secondo il sociologo francese soprattutto una tendenza alla presa di distanza dal ruolo socialmente imposto, in nome

---

del proprio desiderio di auto-determinazione e di riappropriazione dell'Io. Questo processo ha un retroterra culturale profondo: l'agostinismo nel medioevo cristiano ha rappresentato la tendenza all'emersione e all'affermazione della coscienza individuale come punto di riferimento fondamentale del dialogo interiore tra Dio e il mondo. Tale tendenza, ossificata nel luteranesimo, trova nel pensiero di Descartes la sua riformulazione moderna, l'idea di un soggetto che, pur scisso tra corpo e mente, afferma il suo primato di creatività e libertà rispetto alla presunta oggettività del mondo. Nel corso degli anni Novanta, questa capacità individuale che Touraine chiama "soggetto" si identifica prevalentemente con "l'Io penso, dunque sono", cioè è in primo luogo razionalità, storicità – intesa come possibilità di auto-trasformazione che dalla società transita all'individuo. In questo primo schema di ragionamento, razionalizzazione e soggettivazione non costituiscono solo i due poli del moderno: essi sono una coppia ambivalente poiché l'uno ha permesso l'altro. Nella sua produzione successiva, Touraine (2008; 2009) è invece spinto sempre più a identificare la soggettivazione con il processo di costruzione di un *soggetto personale* che fa appello alla propria dignità e ai valori universali dell'umanesimo in contrapposizione sia ad un sistema politico-economico globale che aspira a dominare e manipolare completamente le persone; sia ad una società in dissoluzione al cui posto subentra la doppia trappola dell'atomismo e del comunitarismo intollerante. Se ricomporre questa separazione nel segno dell'egemonia della soggettivazione sulla razionalizzazione è al fondo uno dei possibili compiti che la sociologia può assegnare a sé stessa nel moderno – che Touraine (2019) considera, alla fine della sua produzione, come l'unico orizzonte socioculturale dove è possibile costruire reali percorsi di emancipazione – tale prospettiva risulta però troppo limitante. In un mondo sempre più dinamico, complesso e differenziato – cioè di fronte al trionfo e all'ipertrofia di quella che Popper aveva definito la "società aperta" (Popper, 2004) – occorre riconoscere che le molteplici forme di rapporto e conflitto creato dai due macro-processi avevano aperto nella modernità uno spazio nuovo, non riconosciuto – né forse riconoscibile – dal posizionamento teorico di Touraine: quello degli ibridi non assimilabili, delle "cose grige" non riconducibili pienamente alla soggettivazione e alla razionalizzazione ma, in un certo senso, ad entrambe. Nasceva una nuova teoria della modernità incentrata sull'ibridazione e ancora più radicalmente critica verso la razionalizzazione come forza integratrice univocamente benefica.

Nel suo lavoro seminale *Non siamo mai stati moderni* (1991), Bruno Latour affronta proprio questa tematica mostrandoci come la sociologia

---

classica, nel costruire quella complessa e contraddittoria “Costituzione della modernità” alla quale ci siamo riferiti nel paragrafo precedente, ha fatto soprattutto appello allo spirito di ordinazione e classificazione – esso stesso uno degli elementi fondamentali di tale Costituzione: la sociologia classica come altre forme di pensiero moderno hanno separato e quindi riunito in compartimenti stagni orientamenti e oggetti resi diversi e inconciliabili dalla rigida applicazione (teorica) dell’aristotelico principio del terzo escluso. Così facendo si sono affermati e teorizzati, in modo più o meno latente, tre dimensioni in cui il reale della modernità si articolerebbe: a) il dominio degli esseri umani, nel quale al primato dell’uomo – neutro universale coincidente in realtà con il maschio bianco, cristiano ed eterosessuale – si accosta anche il suo superamento, la sua morte ontologica e il suo dissolvimento nelle forme dello strutturalismo e dei collettivi [Cultura, Società, Politica; Generi; Classi; Razze e Popoli]. b) Il dominio dei non-umani, fatto dalla natura e dalle cose “inanimate”, producendo una serie di dualismi tutti basati sull’antropocentrismo: quello tra Natura e Cultura; tra Naturale e Artificiale; tra Scienza e Superstizione. c) Il dominio del Dio fuori gioco, barrato, cancellato eppure invitato di pietra in ogni ambito che si rivela nel desiderio mimetico e onnipresente di sacro e sacralizzazione riemerso, in parte, con le grandi ideologie del Novecento che alcuni, tra cui Voegelin (1968), definiscono efficacemente religioni secolari. Così: “la modernità sorge dalla creazione congiunta di questi tre elementi, quindi dall’occultamento di questa triplice nascita e dal trattamento separato delle tre comunità” (Latour 2018: 28). Ma per inerzia, come effetto emergente e continuamente rinnovantesi del dinamismo stesso della modernità, si continuano a sviluppare ibridi che attraversano e invalidano tutti questi ordini o regni:

Le pagine di economia, politica, scienze, libri, cultura, religione e varie si scambiano di posto sul menabò come niente fosse. Il minuscolo virus dell’AIDS vi fa passare dal sesso all’inconscio, all’Africa, alle culture di cellule, al DNA, a San Francisco, ma gli analisti, i pensatori, i giornalisti e chi dovrebbe prendere le decisioni suddivideranno la rete sottile disegnata dal virus in tanti piccoli scomparti [...] Questo filo fragile che collega il tutto sarà spezzato in tanti segmenti quante sono le discipline pure (Latour, 2018: 13).

Mentre rivendica la necessità di sviluppare nuove epistemologie e nuove metodologie, l’analisi di Latour consente di vedere come la modernità e la modernizzazione, a dispetto delle divisioni categoriali introdotte e rivendicate, ha in realtà creato enti – da lui definiti attanti, quindi sia oggetti sia soggetti – che mischiano i caratteri di diversi regni

---



epistemologici e che sono definiti solo all'interno delle reti complesse che li uniscono l'uno all'altro: le religioni politiche, i computer, i limiti dello sviluppo, la politica scientizzata sono tutti esempi di enti ibridi che vanno al di là della dicotomia sociologica soggetto/razionalità strumentale – ma anche di quelle soggetto/oggetto, natura/cultura, naturale/artificiale.

Nella società contemporanea, la tematizzazione riflessiva e le nuove pratiche che si generano intorno ai concetti chiave sinora discussi, definiscono la postura assunta intorno a tre grandi dibattiti o problemi: la digitalizzazione, le conseguenze del cambiamento climatico e i rapporti tra i popoli e gli Stati del mondo globale – in corso di dissoluzione. Senza una corrispondenza biunivoca, queste tre grandi tematiche possono essere messe in relazione ad altrettanti posizionamenti rispetto alla modernità e, dunque, a razionalizzazione, soggettivazione e ibridazione: il depotenziamento, la modernizzazione della modernità, la decolonizzazione del moderno. Tutti e tre questi discorsi assumono come punto di partenza il già citato orizzonte della fine della storia: mercato, democrazia e società aperta – cioè liberale – sono assunti ad un tempo come oggetti di studio e come presupposti normativi via via da accogliere oppure, più spesso, da migliorare eticamente. Infine, mentre ciascuno di questi discorsi assume progressivamente il riferimento alla modernità in senso positivo e quello alla tradizione – invariabilmente identificata con la modernità espressasi con la società industriale – in senso negativo, un quarto discorso, incentrato sulla contrapposizione generalizzata ad essi, inverte e ridefinisce la polarità: in questo caso l'ipostatizzazione e la mitologizzazione della società industriale viene positivamente assunta come “tradizione” e la necessità di un certo ritorno ad essa, contrapposta a tutto il resto. Definiremo questo discorso di stampo politico conservatore o, addirittura, reazionario, “tradizionalizzazione della prima modernità”.

### 3. MODERNITÀ E CONTEMPORANEITÀ: QUATTRO DISCORSI

#### 3.1 Depotenziare

Il primo discorso, quello centrato sul depotenziamento della costituzione del moderno, si lega al filone post-strutturalista, post-moderno e del pensiero debole. Come abbiamo già detto in un precedente contributo (Antonelli, 2007), una tale prospettiva è in realtà profondamente differenziata al suo interno, tanto che lo stesso termine post-moderno deve essere assunto come un lemma *omnibus* intrinsecamente polisemico. Tuttavia, come insieme di teorie sociali e sociologiche che

---

pretendono, soprattutto dalla fine degli anni Settanta di cogliere aspetti emergenti della realtà sociale – si pensi ai lavori di Vattimo e Rovatti (1985), Maffesoli (2004), Jemson (2007) o Lyotard (1997) – dobbiamo riconoscere che tutte partono dall'assunto che la Costituzione del moderno dominata dalla logica del terzo escluso e dell'ordinazione/categorizzazione del mondo, non corrisponde più né alle pratiche sociali né alla narrazioni costruite su di esse dagli attori sociali.

Questo riconoscimento della sfumattizzazione del mondo che rimanda all'emergere della logica fuzzy<sup>3</sup> si traduce sia in un atteggiamento analitico che in uno normativo: l'ibridazione viene messa al centro della scena e travolge con il suo fluire la razionalizzazione e la soggettivazione. Ne deriverebbe, quindi, la necessità di assecondare questo movimento, in grado di spazzare via, in teoria, le tentazioni totalitarie che invece caratterizzavano la modernità classica, quella legata alla società industriale. Mentre come discorso di rottura e anche matrice ideologica quello sul depotenziamento della Costituzione del moderno ha ormai perso appeal rientrando nel senso comune tanto degli attori sociali quanto delle scienze sociali – e il senso comune è sempre il deposito dei simboli depotenziati di trasformazione sociale, immessi in una fase precedente o anche antica dalla teoria, dagli intellettuali e dall'ideologia (Geertz 2001) – esso si esprime oggi prevalentemente nei termini di un discorso sulla complessità. Morin (2017), Latour (2020) e tanti altri studiosi – assumono le sfide e i problemi suscitati in particolare dai processi di digitalizzazione, dall'ascesa dell'intelligenza artificiale ma anche del

---

<sup>3</sup> La logica *fuzzy* è innanzitutto una teoria matematica che nasce nell'ambito dell'ingegneria ad opera di Zadeh nel 1965. Su cosa si basa la logica *fuzzy*? Fondamentalmente, essa si basa sulla rimozione del principio del 'terzo escluso' tipico della logica aristotelica e guarda al mondo non più in termini di bianco e nero, ma in modo più complesso e sfumato; all'alternativa fra 0 e 1, la *fuzzy logic* oppone un intervallo di infiniti punti compresi fra questi due estremi, che corrisponde ai diversi stati del mondo reale. In questo senso, la logica *fuzzy* mira ad avvicinare le costruzioni, le misurazioni e le *classificazioni* della scienza al senso comune, che pensa il mondo in termini di grigio; il seguente esempio può chiarire queste affermazioni. Se un fruttivendolo ricevesse una cassetta di mele mezzette rosse e mezzette gialle e gli si chiedesse di dividerle in base al criterio del colore – le rosse in una cassetta e le gialle in un'altra – è evidente che la sua divisione non potrebbe rispettare il criterio della logica binaria, poiché nessuna delle mele apparterebbe completamente ad *uno e uno solo* degli insiemi creati; qualunque divisioni egli effettui, condurrà sempre ad una situazione nella quale le mele, *in una certa misura* (compresa fra 0=mele gialle ed 1=mele rosse) apparterranno sempre ad entrambi gli insiemi: la logica *fuzzy*, è la formalizzazione matematica di questo mondo sfumato – anziché la sua forzatura –, in cui le cose non sono – se non in casi estremi – tutte bianche o tutte nere, ma diverse sfumature di grigio. La realtà infatti, è complessa, ambigua e multiforme, fatta di sovrapposizioni e contraddizioni; per darne conto occorre così adottare modelli logici che riescano a rappresentare in modo efficace e credibile questa complessità. Per una trattazione più approfondita di tutti questi aspetti, *cfr.* Veronesi, 2000.

---

cambiamento climatico, come necessità di confrontarsi con un mondo post-dicotomico nel quale gli ibridi devono avere una rappresentazione e, addirittura, una rappresentanza all'interno degli stessi processi decisionali. In questo quadro, il ripensamento dell'educazione e delle pedagogie svolge un ruolo fondamentale per assecondare il cambiamento e generare opportuni processi di adattamento soggettivo ed istituzionale. Di conseguenza, i luoghi della politica si spostano in basso, nel corpo sociale, nella vita quotidiana e nelle sue istituzioni mentre la "politica di palazzo" è intrinsecamente svalutata: l'originaria carica anti-totalitaria è dunque ricalibrata nella sfera socioculturale.

### 3.2 *Radicalizzare*

Il secondo discorso è fortemente intrecciato con quella che si può ormai chiamare "teoria canonica della globalizzazione" e mette al centro l'idea che nel passaggio alla società post-industriale e, poi, al mondo globale, la modernità ha radicalizzato ulteriormente i propri presupposti mentre la globalizzazione è vista la principale (e contraddittoria) manifestazione di questa "modernizzazione della modernità". Giddens (1994) e Beck (2000) – ma, per certi versi, lo stesso Bauman dopo la pubblicazione di *Modernità liquida* (1999) – sono senz'altro gli studiosi più rappresentativi di tale filone che incrocia, a tratti, altre riflessioni come quella della teoria critica – in particolare i contributi di Habermas – ma anche della sociologia del soggetto di Touraine e della sua scuola. La modernizzazione della modernità comporta sia effetti perversi (come l'individualizzazione, la precarietà, l'accentuarsi delle disuguaglianze, il declino del sociale, la moltiplicazioni di rischi e pericoli incontrollabili) che nuovi orizzonti di emancipazione (cosmopolitizzazione, europeizzazione, affermazione della dignità e dei diritti umani, maggiori gradi di libertà personale): in altre parole, questa chiave di lettura politicamente orientata in senso riformista guarda all'orizzonte della modernità come l'unico in cui realizzare un autentico progresso sociale, a patto di fare i conti con i cambiamenti strutturali nel frattempo verificatisi e, quindi, di liberarne il potenziale positivo. L'abbandono della centralità dello Stato-nazione viene visto – con uno sguardo, in verità, eccessivamente eurocentrico – sia come un dato di fatto sia come una prospettiva desiderabile, data l'incapacità di questa istituzione di far fronte a tutti i problemi e le sfide messe in moto dalla "modernità liberata" dalla stessa globalizzazione. In questo quadro, il processo di ibridazione non è in verità riconosciuto in tutta la sua portata mentre l'orizzonte della ricomposizione viene limitato alla dialettica tra razionalizzazione e soggettivazione: in fondo, questo

---

discorso finisce per rilanciare il classico antropocentrismo della modernità, indicandola come la dimensione ancora valida per affrontare sia i problemi generati dai nuovi rapporti tra popoli e nazioni; sia per sciogliere e governare il nodo dei cambiamenti climatici. Il pluralismo sociale e istituzionale, la dialettica tra società civile transnazionale e istituzioni, tra movimenti sociali e governo, tra “politica della vita” e “politica sul sistema” è vista come la quintessenza di un ripensamento complessivo della politica volto a far fronte e ad adattarsi proattivamente alle sfide e alle contraddizioni messe in moto dalla globalizzazione neoliberale.

### 3.3 *Decolonizzare*

Infine, l'ultimo discorso preso in considerazione si incentra sul tentativo di decolonizzare la modernità, mondarla dalla sua carica totalitaria senza rinunciare alla sua spinta emancipatrice, per riconoscere il decentramento in atto, la de-occidentalizzazione, i limiti dello sviluppo, il superamento del sessismo, dell'etnocentrismo ecc. Politicamente orientata in senso radicale, tanto da aver ispirato l'orientamento *woke* (“stare svegli”, “stare all’erta” di fronte alle discriminazioni e ai soprusi) questa chiave di lettura condivisa dai *post-colonial studies*, dai *queer studies*, dai *global south studies* che riconosce tra le sue origini culturali sia i movimenti libertari degli anni Sessanta e Settanta sia il pensiero di studiosi come Antonio Gramsci – in verità riletto e reinterpretato in modo piuttosto creativo – ha in figure come Appadurai (2012) o Connell (2007) alcuni dei suoi esponenti più significativi. In questo caso, il processo d'ibridazione torna ad essere il grande protagonista della teoria e, addirittura, esso viene elevato a verità essenziale dello stesso processo di globalizzazione: il meticciato, il mescolamento, il superamento di tutti i binarismi e di tutte le gerarchie che essi si portano dietro, sono visti sia come un irreversibile processo in atto; sia come un flusso che va liberato, sdoganato, riconosciuto e difeso in modo da favorire processi di soggettivazione diffusi al livello planetario. È insomma la voce di quei gruppi che la modernità classica ha relegato a minoranze e subalterni che rivendicano e lottano – praticamente e teoricamente – per l'uscita definitiva dallo stato di minorità. Proponendosi anche una trasformazione del mondo sociale in grado di ridefinire sia i rapporti tra popoli e nazioni; sia il nostro posizionamento rispetto al cambiamento climatico. In questo caso è la razionalizzazione – spesso identificata semplicemente con il capitalismo globale oppure con le dinamiche di dominio – ad essere messa in mora, stigmatizzata o a volte ignorata da questo discorso che tende, per contro, a super-determinare il ruolo e l'impatto di ibridazione e soggettivazione. Anche in questo caso, la politica viene ripensato come uno sforzo e un processo che si

---

dipana dal basso e che investe, con la sua forza, le istituzioni favorendone il cambiamento.

### 3.4. *Ri-tradizionalizzare*

Superando l'idea ottocentesca che per tradizione si debba intendere la società pre-moderna e comunitaria che ha segnato la nascita e il posizionamento del discorso sociologico classico, questo filone che ha in Roger Scruton (2007) uno dei suoi esponenti più significativi, punta ad esaltare tutte le principali idee, istituzioni e valori che avevano caratterizzato la società industriale: la sovranità nazionale, lo Stato, la famiglia eterosessuale fondata sul matrimonio, la difesa dei confini, un certo equilibrio tra religione, politica e società, il primato morale dell'Occidente rispetto al resto del mondo. La "prima modernità", la "modernità solida" viene così eretta a nuovo e perduto orizzonte tradizionale che la globalizzazione – ma anche i precedenti discorsi, intesi come forme diverse di un eguale globalismo *déraciné* – tende a minacciare con la propria spinta frammentatrice, alienante e mistificante. Il "popolo" – inteso come l'insieme dei minacciati e degli sconfitti della globalizzazione e della globalità – viene indicato come il principale referente di una nuova politica di massa che, sterilizzate le conseguenze più nefaste del liberalismo, dovrebbe accudirlo e proteggerlo. Di questa chiave di lettura del rapporto tra modernità e contemporaneità esiste anche una versione progressista: quella incentrata su un anticapitalismo che passa per la rivalutazione della comunità e il rifiuto, neo-materialistico, della politica dell'identità (Formenti, 2018).

## 4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La breve analisi che abbiamo svolto ci consegna innanzitutto la consapevolezza che "modernità" è un termine evocativo che indica non solo una dinamica di scomposizione e ricomposizione di elementi caratteristici, qui sintetizzati sotto il richiamo alla razionalizzazione, la soggettivazione e l'ibridazione; soprattutto, essa è una modalità pratica e teorica sorta ad un certo momento dello sviluppo storico, di operare questa scomposizione/ricomposizione mettendo al centro il movimento, il cambiamento, la storicità come base della società. E, dunque, di attivare processi di riflessività che, innanzitutto, sono modalità di presa di distanza critica da sé stessi e dal proprio ambiente, visto sempre più come una creazione in gran parte umana. Non possiamo non dirci ancora moderni innanzitutto, per questo nostro

---

essere ancora pienamente inseriti in questa sensibilità e in una tale traiettoria di sviluppo; ma anche perché, corrispondentemente, la tematizzazione e la costruzione delle pratiche intorno alle grandi sfide che caratterizzano le nostre società – e dunque la definizione della stessa contemporaneità – non può non passare per il confronto e l'interrogazione su cosa sia stata la modernità e cosa possa ancora essere – con tutte le sue contraddizioni – come condizione e forma di trasformazione sociale. Ad essere ancora una volta in gioco è quindi il dilemma di fondo che ha assillato le nostre società negli ultimi due secoli: cercare di costruire una società davvero aperta e inclusiva, con tutte le incertezze e le insicurezze che questo comporta; oppure, rinchiuderci in un'apparentemente più semplice e rassicurante società chiusa, con i rischi che questo rappresenta per le nostre libertà.

#### BIBLIOGRAFIA

- ANTONELLI, F. (2007). *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*, Roma: Philos.
- APPADURAI A. (2012). *Modernità in polvere*, Milano: Raffaele Cortina [ed. orig. 1996].
- ARON R. (1991). *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Roma: Armando [ed. orig. 1984].
- BAUDELAIRE C., (1999). *Le peintre de la vie moderne, in Curiosités esthétiques: l'art romantique*, Paris: Garnier [ed. orig. 1863].
- BAUMAN Z. (2000). *Modernità liquida*, Roma-Bari: Laterza [ed. orig. 1999].
- BAUMAN Z. (2010). *Modernità e olocausto*, Bologna: il Mulino [ed. orig. 1989].
- BECK U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci [ed. orig. 1986].
- BENJAMIN W. (2010). *I passages di Parigi*. 2 volumi, Torino: Einaudi [ed. orig. 1982].
- BORTOLINI M. (2005), *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Milano, Meltemi.
- BURAWOY M. (2007), Per la sociologia pubblica. *Sociologica*, 1.
- CONNELL R.W. (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, London & New York: Routledge.
- FAZIO G. (2020). *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Roma: Castelvecchi.
- FERRAROTTI F. (1968), *Trattato di sociologia*, Torino: UTET.
-

- FERRAROTTI F. (1997). *Manuale di sociologia*, Roma-Bari: Laterza.
- FORMENTI C. (2018). *Il socialismo è morto. Viva il socialismo! Dalla disfatta della sinistra al momento populista*, Milano: Meltemi.
- FUKUYAMA F. (2020), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Torino: UTET [ed. orig. 1992].
- GEERTZ C. (2001). *Antropologia interpretativa*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1983].
- GIDDENS A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1990].
- HABERMAS J. (1997). *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza [ed. orig.1985].
- JAMESON F. (2007). *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano: Garzanti [ed. orig.1989].
- LATOUR B. (2018). *Non siamo mai stati moderni*, Milano: Elèuthera [ed. orig.1991].
- LATOUR B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano: Meltemi [ed. orig.2020].
- LEPENIES W. (1987). *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, Bologna: il Mulino [ed. orig.1985].
- LYOTARD J.F. (1997). *La condizione postmoderna. Rapporto sullo statuto del sapere*, Milano: Feltrinelli [ed. orig.1979].
- MAFFESOLI M. (2004). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano: Guerrini & Associati [ed. orig.1988].
- MANNHEIM K. (2020). *In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936*, Milano: Meltemi.
- MORIN E. (2017). *La sfida della complessità*, Firenze: Le lettere [ed. orig.2011].
- PARSONS T. (1965). *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità [ed. orig. 1951].
- PARSONS T. (1966). PARSONS, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Upper Saddle River, NJ., PRENTICE-HALL.*
- POPPER K. (2004). *La società aperta e i suoi nemici, 2 vol.*, Roma, Armando [ed. orig. 1945].
- SCHUMPETER J.A. (2023). *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano: Mimesis [ed. orig.1942].
- SCRUTON R. (2008). *Manifesto dei conservatori*, Milano: Raffaello Cortina [ed. orig. 2007].
- SNOW C.P (1965). *Le due culture*, Milano: Feltrinelli [ed. orig.1959].
- TOURAINÉ A. (1975). *La produzione della società*, Bologna: il Mulino [ed.
-

- orig. 1973].
- TOURAINÉ A. (1997). *Critica della modernità*, Milano: Il Saggiatore [ed. orig.1992].
- TOURAINÉ A. (2008). *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza [ed. orig. 2006].
- TOURAINÉ A. (2009). *Il pensiero Altro*, Roma, Armando editore [ed. orig. 2007].
- TOURAINÉ A. (2019). *In difesa della modernità*, Milano: Raffaello Cortina [ed. orig.2018].
- VATTIMO G., P.A. ROVATTI (a cura di) (1985). *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.
- VERONESI G. (2000). *Logica fuzzy*, Milano: Franco Angeli.
- VOEGELIN E. (1968). *La nuova scienza politica*, Roma: Borla [ed. orig.1968].
-



## **LA MODERNITÀ È FINITA?** **Ipotesi di continuità**

di *Liana M. Daher*\*

### **Abstract**

---

*Is Modernity Over? Perspectives of continuity*

Is modernity a socio-historical period that can be said to be definitively concluded for sociological studies? If so, can we describe it as being temporally and spatially defined, or is it feasible to point to a series of consequences that are directly linked to modernity and the related course of modernisation as they are processes that have not yet been completed? The aim of the article is to discuss the temporal and spatial domains of what is sociologically defined as modernity in the long term, in order to examine the legacies of sociological theories of the modern era.

### **Keywords**

---

Modernity, post modernity, modernization, social change, sociological theory

\* LIANA MARIA DAHER è Professore ordinario presso il Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi Catania. Maggiori informazioni sono reperibili a questo link: <https://www.disfor.unict.it/docenti/liana.maria.daher>

Email: [liana.daher@unict.it](mailto:liana.daher@unict.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/fge4-6k54>

## 1. MODERNITÀ: MULTIPLE DEFINIZIONI, MULTIPLE CONSEGUENZE

**L**e definizioni sociologiche del concetto di modernità sono molteplici, si collocano in uno spazio temporale ampissimo e introducono un elevato grado di complessità definitoria.

Gli albori della modernità sembrano avere una precisa collocazione in Occidente, ma non nel resto del mondo. Gli studi sociologici evidenziano la presenza di un modello, rilevabile principalmente nelle società occidentali, che colloca le sue origini in alcuni fondamentali processi di svolta che caratterizzano e circoscrivono il cambiamento sociale e il passaggio dal premoderno al moderno, dalla dimensione della comunità a quella della società. La cosiddetta società moderna è, infatti, inizialmente delinente attraverso riferimenti etnocentrici; tale definizione richiamava alcune caratteristiche tipiche del mondo occidentale industrializzato e vedeva il moderno coincidere con la modernizzazione, il modernismo estetico o il progetto storico, come indicato da Habermas (1981, tr. it. 2019).

La modernità segna il passaggio ad una fase che appariva come transitoria, ma che poi si rivelò duratura dove «Tutto si trasforma in maniera palesemente più veloce di quanto fino a quel momento ci si potesse aspettare o di quanto fino a quel momento si potesse esperire» (Koselleck, 2010: 136-137). È forse per tale motivo che in questo tempo emersero numerose le primordiali teorie sul processo di modernizzazione con l'obiettivo di indagare l'evoluzione delle società in maniera sistematica: un lungo e graduale processo di cambiamento sociale e culturale, esaminato attraverso il filtro della differenziazione, che ha caratterizzato il pensiero sociologico del diciottesimo secolo con l'obiettivo di fondare una scienza dell'uomo e della società (Bock, 1979: 70).

Le origini dei diversi filoni che ricadono sotto l'espressione "teorie della modernizzazione"<sup>1</sup> si possono, infatti, rintracciare negli approcci evolucionisti e diffusionisti collocabili tra la fine del '800 e il primo trentennio del '900, riferiti i primi ad un fenomeno di sviluppo progressivo che si verifica in alcuni luoghi, ma non sempre né in tutti, e i secondi concentrati sulla trasmissione di artefatti culturali, o di altri tratti, da una comunità, o territorio, all'altra (Leaf, 1979: 164). Le prime teorie erano, inoltre, caratterizzate da un'enfasi sulla naturalezza e sull'inevitabilità di tali cambiamenti. Il cambiamento era visto come continuo, lento e manifesto a tutti coloro che possedevano le "chiavi" scientifico-sociali per comprenderlo (Bock, 1964).

---

<sup>1</sup> Per una panoramica sintetica ma in chiave critica si veda Tipps (1973).

La modernità apre una fase nuova per le scienze umane in generale, e per la sociologia in particolare, la cui sfida è fornire interpretazioni della trasformazione di una società che non è più comunità. Senza addentrarsi in questa prima fase di cambiamento, largamente esplorata dalla letteratura classica e contemporanea, tale contributo ha l'obiettivo di discutere e di proporre un'interpretazione del concetto di modernità come processo ancora in corso; rappresenta un invito a superare le numerose etichette linguistiche attribuite a quelle che possono essere individuate come conseguenze del periodo moderno e non processualità a sé stanti, indipendenti da esso.

Si rileva nel linguaggio sociologico un abuso di termini e concetti che, a partire dalle grandi trasformazioni del moderno – il cui inizio è identificabile nelle grandi rivoluzioni portate dai processi di industrializzazione e democratizzazione (Nisbet, 1977) e da una crescente urbanizzazione –, sembrerebbero segnare l'inizio di nuove ere e periodi sociali, ma che di fatto restano fortemente legati ai contenuti della stessa modernità.

Emergono così una serie di interrogativi che orienteranno questa breve riflessione speculativa: cosa significa post-moderno nel linguaggio sociologico? Il post-moderno si contraddistingue in concreto come processo autonomo con caratteristiche del tutto nuove, ovvero è rappresentabile tramite una o più linee di continuità rispetto alla primordiale metamorfosi da comunità a società e attraverso una disamina degli elementi definitivi concettuali originari che ne confermino l'attuale valenza euristica? Tali quesiti saranno discussi, senza pretesa di fornire una proposta univoca, ma con l'obiettivo di guardare alla modernità come a un processo non ancora compiuto (Habermas, 1981, tr. it. 2019), ancora in essere attraverso contraddizioni, conseguenze e soprattutto lasciti, e che pertanto non necessiti di essere concettualmente ridenominato creando una certa *anarchia* nella comunicazione sociologica.

### *1.1 Modernità senza interruzione di continuità: snodi, peculiarità e lasciti*

Se la sociologia si è posta l'obiettivo di comprendere e/o spiegare gli snodi trasformativi alle fondamenta delle società moderne, è utile chiedersi se tali momenti di svolta abbiano prodotto contraddizioni e conseguenze ancor oggi in corso e in continuità con gli originari mutamenti. La modernità ha segnato l'inizio di una progressiva complessità nella vita sociale, un ampio spazio per l'eterogeneità come differenziazione, entro cui per l'individuo vivere la molteplicità dei propri ruoli sociali può diventare una vera e propria sfida.

---

In questa cornice di cambiamento epocale i padri della sociologia hanno svelato la modernità attraverso snodi e peculiarità ancor oggi in essere, concetti che sono ancora ampiamente utilizzati per spiegare e interpretare, in maniera proficua, la contemporaneità. È possibile, pertanto, affermare che concetti come quello di alienazione, anomia, ambivalenza e gabbia d'acciaio<sup>2</sup> siano ancora oggi elementi esplicativi utili a comprendere la quotidianità della contemporaneità, così come lo erano agli albori del moderno?

Dalle riflessioni di seguito proposte sembrerebbe che, sebbene in un altro secolo, molto diverso anche a causa di alcuni processi sociali invadenti e determinati in termini di mutamento sociale, economico e culturale, come ad esempio la globalizzazione e la digitalizzazione, alcuni concetti sociologici forgiati per interpretare la modernità siano ancora adattabili a un tempo storico e sociale che si pone in continuità o come sua immediata conseguenza.

In primo luogo, il tanto discusso ma al tempo stesso utilizzato, anche nel linguaggio comune, concetto di alienazione<sup>3</sup> pone un grande interrogativo in tal senso. L'ipotesi, e l'evidenza, secondo la quale il lavoratore viva, nella relazione con il prodotto del suo lavoro, una condizione di estraneità è così avulsa dalle condizioni lavorative odierne?

Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, e mi sta di fronte come una potenza straniera, a chi esso appartiene allora? Se la mia propria attività non mi appartiene, ma è estranea e coartata attività, a chi appartiene allora? A un ente altro da me. Chi è questo ente? [...] L'ente estraneo, al quale appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, può essere soltanto l'uomo stesso (Marx, 1844, tr. it. 1968: 197).

Il contesto storico-sociale e le condizioni in cui l'operaio lavora nelle fabbriche è stato senz'altro rivoluzionato dalle azioni di sindacati e movimenti operai che dal 1968 al 1972 hanno operato sulla scena politica-sociale al fine di difendere i diritti umani dei lavoratori (Pizzorno *et al.*, 1978), non è però possibile affermare che la catena di produzione non conduca più a determinazioni psichico-sociali come quelle poco sopra citate; la percezione di estraneità è oggi una delle caratteristiche tipiche dell'alienazione: perdita di senso, di autonomia e di relazione, all'interno di un mondo paradossalmente interconnesso.

---

<sup>2</sup> Si richiamano solo alcuni dei concetti chiave con cui i classici hanno spiegato le dinamiche della modernità perché utili alle argomentazioni speculative di seguito prodotte.

<sup>3</sup> Ci si riferisce in questo contributo precipuamente alla definizione marxista del primo periodo, e non alle proposte successive, anche in ambito neomarxista.

---

L'alienazione indica, ancora oggi, una condizione in cui il lavoratore non si riconosce più nel processo produttivo in cui è coinvolto, avvertendo così il proprio lavoro come qualcosa di estraneo a sé stesso. Le cause sono le stesse e, in un mondo scansito da tempi e spazi differenti, rileviamo le medesime dinamiche: mansioni ripetitive, impoverite, prive di senso in una catena di montaggio; lavoro precario e discontinuo o altamente professionalizzato dove non si distingue tra tempo di lavoro e tempo di vita (Jaeggi, 2020); si osserva come nelle nuove forme di organizzazione del lavoro, l'alienazione non sia scomparsa, ma piuttosto ben camuffata dallo stesso sistema che la produce (Demichelis, 2018). Inoltre, sebbene i diritti umani apparissero rispettati, come conseguenza delle rivendicazioni sopra richiamate, recenti casi di incidenti e morti sul lavoro sembrano rievocare alcuni passi a latere della nota definizione marxiana: «L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea merci» ovvero «L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza» (Marx, 1844, tr. it. 1968: 95). Tali affermazioni, che si pensavano obsolete e non utili a definire le nuove relazioni nel mondo del lavoro dell'odierna società, sembrano ancora trovare ampio spazio soprattutto in ambiti di povertà e marginalità sociale<sup>4</sup>.

Anche il concetto di anomia, che ha avuto ampio risalto e utilizzo nella letteratura sociologica classica e, com'è noto, in particolare nelle teorie di Durkheim e di Merton, sembra mantenere ancor oggi un ruolo in interpretazioni più recenti e dimostrare la sua efficacia nell'attualità. Parlare di anomia oggi non richiama solo uno stato di carenza normativa a livello strutturale e morale, e dunque una mancanza di regole volte a limitare i comportamenti individuali, né esclusivamente una tensione tra i diversi elementi di un sistema sociale strutturalmente ambivalente, si tratta di una rielaborazione del concetto più complessa che vede intersecarsi elementi strutturali relativi alle norme giuridiche e sociali e bisogni soggettivi di riconoscimento, in gruppi di riferimento stabili, e di appartenenza, attraverso comuni tratti identitari e riferimenti normativi univoci. Un concetto di anomia, quello applicabile alle dinamiche della società contemporanea, che dialoga fortemente con la nozione di ambivalenza, non solo nell'accezione mertoniana. Se poi intrecciata con il vasto tema della globalizzazione, l'anomia oggi prende forma nei nuovi tipi di esclusione sociale evidenziati da Dahrendorf nel 1995 (pp. 34-37), nelle nuove forme di disegualianza

---

<sup>4</sup> Si pensi al recente caso di Satnam Singh, bracciante agricolo indiano, lasciato agonizzante in strada dopo aver perso il braccio destro in un incidente sul lavoro nell'azienda in cui prestava servizio.

e di marginalità sociale, nell'imposizione di stili di vita privi di identificazione culturale soggettiva (Melucci, 1994: 27). L'anomia è dunque strutturale e individuale, si definisce attraverso un gioco di intrecci tra i livelli micro, meso e macro della società. Fare riferimento all'anomia nella società contemporanea significa non considerare tale concetto come definitorio di tutto e del contrario di tutto (Besnard, 1987: 379), ma piuttosto richiamare un'idea di disorientamento sociale e individuale per mancanza di norme interiorizzate che servano da guida nell'azione e un "male di infinito", che si traduce in un'altalenante condizione di precarietà e di assenza di punti di riferimento a livello individuale e strutturale, che «non rischia più di portare semplicemente disordine nella società costituita, quanto piuttosto di condurre al suo annientamento» (Izzo, 1998: 78-79). Esempio calzante è il dilagare di un'ingiustizia sociale come conseguenza della globalizzazione e del modello culturale di modernizzazione occidentale, secondo il quale i paesi più ricchi attuano modelli economici, comportamentali e di consumo dannosi per i paesi più poveri.

Il concetto di ambivalenza, chiamato già in causa con riferimento all'anomia e alle teorie mertoniane, ben si presta al suddetto ragionamento, indicando una prospettiva non lineare e non deterministica dei processi sociali e restituendo una visione multidimensionale basata sulle interrelazioni tra azioni (individuali e collettive) e fenomeni all'interno della società. La vita sociale moderna può ancor oggi essere letta attraverso la lente dell'ambivalenza in una definizione affatto lontana da quelle proposte da Simmel e da Merton. Il primo nel considerare lo stesso essere umano attraverso una rappresentazione ambivalente: «un essere per essa [la società] e un essere per sé» (Simmel, 1908, tr. it. 1998: 35); il secondo focalizzando su questioni/conflitti strutturali «aspettative normative incompatibili rispetto ad atteggiamenti, credenze e comportamenti attribuite ad uno status (cioè, posizione sociali) o categorie di status [ovvero] aspettative normative incompatibili interne ad un *singolo* ruolo o ad un *singolo* status sociale» (Merton e Barber, 1976: 6), ma comunque riferiti all'individuo. Entrambe le definizioni richiamano percorsi di vita tipici delle società contemporanee: individui incerti sulla strada da prendere, sul comportamento da attuare, sempre alla ricerca di un equilibrio tra poli opposti irriducibili e irrinunciabili; identità frammentate, continuamente sottoposte a processi di fluttuazione e di fluidificazione, come direbbe Bauman (2003), per usare concetti che richiamano interpretazioni contemporanee ma che sembrano ancorate, in soluzione

---

di continuità, con le *key words* che hanno definito la società agli albori della modernità.

*Last but not least*, la metafora della cosiddetta gabbia d'acciaio utilizzata da Weber per descrivere il processo di razionalizzazione del mondo moderno dove regole e procedure si pongono, talvolta, in posizione diametralmente opposta all'interesse generale e al raggiungimento degli obiettivi collettivi. Tale metafora, sebbene di complessa applicazione in alcune società come quella americana (Kalberg, 2005), presenta degli evidenti tratti predittivi e di contemporaneità perché rilevata come *guscio* che costringe l'individuo in uno spazio di autodeterminazione progressivamente sempre più ristretto e osservata attraverso l'emergenza di processi di razionalizzazione/burocratizzazione sempre più disumanizzati:

Nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti o una rinascita di antichi pensieri e ideali o, qualora non avvenga né l'una cosa né l'altra, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanicizzazione, che pretende di ornarsi di un'impronta che essa stessa nella sua febrilità si attribuisce (Weber, 1934, tr. it. 1960: 306).

Raffigurazioni che in termini esemplificativi ci vengono restituite da alcune procedure amministrative e burocratiche tipiche della società odierna, improntate su un rigoroso rispetto di criteri formali, spesso informatizzate o gestite attraverso l'intelligenza artificiale. L'istantanea, quella scattata da Weber, di un processo di razionalizzazione occidentale che ha avuto conseguenze a livello strutturale e individuale, ancora oggi in essere attraverso elementi cruciali e tipici dell'epoca contemporanea<sup>5</sup>.

### *1.2 Esiti, ripercussioni e unanticipated consequences di una processualità ancora in essere*

La teoria sociologica ha trovato i suoi albori nel moderno, ed è nel tempo moderno che molti concetti e processi sono stati elaborati; oggi ereditiamo una serie di suggestioni che sono dai più contemporanei rielaborate e modificate di fronte ad un panorama del sociale solo in apparenza

---

<sup>5</sup> Non a caso Aron, nel suo celebre *Le tappe del pensiero sociologico*, annovera il processo di razionalizzazione, descritto da Weber come «destino dell'uomo con il quale è vano ribellarsi e al quale nessun regime sfugge», come uno dei principali temi che rivela la contemporaneità dell'autore (Aron, 1989: 517-518).

completamente diverso. Non è difficile infatti concordare, anche sulla scorta delle suddette riflessioni, con la seguente affermazione:

la modernità che stiamo vivendo non si presenta con i caratteri di una cesura netta rispetto alla prima modernità, bensì come un approfondimento e una accentuazione di alcune sue caratteristiche essenziali (Longo, 2005: 105).

Le esemplificazioni sopra discusse vanno di certo in tale direzione, così come molti altri processi di costruzione del sociale, che hanno trovato il loro avvio in quella che abbiamo appena denominato prima modernità, e che oggi sono analizzabili in una “seconda modernità”, per dirla alla maniera di Beck (2003), come ripercussioni o conseguenze di processi situabili agli albori del moderno. Ancora una volta, a fare da sfondo, rinveniamo il processo scientifico (tecnologia e industrializzazione), i processi politici e le trasformazioni culturali e comportamentali, richiamando così le trasformazioni rivoluzionarie indeterminate da Nisbet (1977) come basi della modernità. Se la sociologia del XIX secolo segnava, come rilevato da Aron (1989: 22), «un momento di riflessione degli uomini su sé stessi» attraverso lo studio della società, la conoscenza e il progresso scientifico continuano ad emergere come centrali creando connessioni storico-sociali tra le diverse modernità.

Non è necessario richiamare il noto volume di Giddens (1994) per rilevare che il moderno ha prodotto conseguenze ancora oggi in essere e non ancora risolte a livello di processualità. Non occorre altresì richiamare i contributi di Bauman o di Beck per cogliere una continuità tra gli esiti sociologici della prima modernità e quelli caratterizzanti questo secondo periodo, che non sembra apparire in totale rottura con il primo come nel caso del passaggio tra premoderno e moderno, che registrava una vera e propria rivoluzione in tutti i settori della società.

La proposta giddensiana di utilizzare una “doppia ermeneutica” al fine di rendere complessa una concezione di riflessività troppo semplice per studiare le azioni dei soggetti nella condizione della modernità esprime un modello di analisi secondo il quale:

*Il sapere sociologico entra ed esce come una spirale dell'universo della vita sociale, ricostruendo sia se stesso che l'universo come parte integrante di questo processo* (Giddens: 1994: 27, corsivo originale).

Puntando così su un dinamismo sociale che consideri: la separazione e ricombinazione di tempo e spazio, il *disembedding* dei sistemi sociali e l'ordinamento e il riordinamento riflessivo alla luce delle continue innovazioni/trasformazioni. Senza voler scendere nei dettagli, anche per

---



esigenze di spazio, questo comporta l'ipotesi di osservare la modernità come processo senza interruzioni tali da dover essere definito con termini di rottura, ma che senz'altro richiede l'aggiunta di aggettivi (come seconda, radicale, fluida, ecc.) che ne definiscano l'estensione.

Di certo il termine conseguenza, o in alcuni casi *unanticipated consequence*, esprime bene l'aspetto di continuità tra il primo periodo del moderno e i successivi; e ben delinea la centralità dei processi di mutamento nello studio delle società. Il concetto di conseguenza richiama la nozione di continuità, ma a tempo stesso di trasformazione, rappresentando ciò che deriva da una precedente condizione, ma diversa dalla stessa. Tiene conto di un riaggiustamento dell'analisi considerando gli eventi all'interno di una dimensione temporale longitudinale dove il rapporto causa-effetto non può essere stabilito a priori, ma indagato attraverso connessioni e ripercussioni non sempre lineari o esplicite.

È d'altro canto innegabile che processi e categorie sociali risultino spesso i medesimi; senza voler scendere nel dettaglio, quella portata dalla modernità è una complessità che crea, in interazione con le inclinazioni individuali, frammentazione identitaria e biografica e precarietà dei riferimenti sociali e delle appartenenze cruciali per l'individuo e gruppi sociali.

A rendere ancor più flessibile/transitorio il suddetto stato le eventuali *unanticipated consequences* o *effetti perversi* che, sia nella definizione di Merton che in quella di Boudon<sup>6</sup>, contribuiscono alla condizione di insicurezza e di riduzione di fiducia evidenziata da Giddens (1994), ma anche da altri sociologi contemporanei, come conseguenza della modernità.

## 2. MODERNITÀ O POSTMODERNITÀ, QUESTO È IL DILEMMA

Le suddette riflessioni richiamano una prospettiva teorica importante, che vede la sociologia e i sociologi più vicini all'epoca contemporanea situarsi dalla parte della modernità e spesso rifiutare, talvolta in modo discreto, talvolta deciso, l'utilizzo del concetto di postmodernità e i significati a questo connessi. Nel considerare, senza pretesa di esaustività,

---

<sup>6</sup> Come evidenziato da Merton (1936) e in seguito da Boudon (1981) con la nota nozione di effetto perverso, sebbene da prospettive paradigmatiche diametralmente opposte, le *unanticipated consequences* pongono l'accento sull'indeterminatezza dell'azione e delle strutture. Esse rappresentano, inoltre, una contraddizione o sorpresa rispetto all'intenzionalità del soggetto che agisce al fine di raggiungere uno scopo e derivano dalla complessità sociale e dalla circostanza secondo la quale ogni causa produce multipli effetti all'interno di un ambiente strategicamente limitato (Daher, 2002).

l'ampio panorama letterario sul tema, sembrerebbe infatti che la spinta verso l'esistenza, e dunque la necessità di analisi, della cd. "condizione postmoderna", provenga solo parzialmente, e non sempre con convinzione, da quella sociologia che ha segnato l'analisi della contemporaneità.

Una concezione di postmodernità emerge dai famosi e diffusi scritti filosofici di Lyotard e Vattimo, sostituendosi alla sociologia e «ricorrendo ad una scorciatoia un po' sociologizzante, che la riduce e ne definisce il campo» (Lyotard, 1979, tr. it. 1981: 8), supponendo una fine della modernità in senso nichilistico (Vattimo, 1985) o una sua presunta crisi (Harvey, 1989, tr. it. 1993), per ricordare solo alcuni dei celebri e citatissimi volumi che introducono nel linguaggio delle scienze sociali il concetto di postmodernità al fine di studiare la società post-Sessantotto e la contemporanea condizione delle società più sviluppate.

Meno famosa invece, e di conseguenza meno citata, la curatela di Melucci che si interroga, nel 1998, insieme a molti altri sociologi italiani, sulla possibile fine della modernità. Il quesito riguarda l'ipotesi secondo la quale una realtà così qualitativamente diversa non consentirebbe l'utilizzo delle cosiddette categorie moderne per la sua interpretazione e, quindi, così come precedentemente argomentato in questo contributo, si discute la possibilità di discontinuità/continuità ponendosi il seguente interrogativo:

Se assumiamo in modo esplicito l'ipotesi della discontinuità, il fatto cioè che ci troviamo di fronte a fenomeni qualitativamente diversi da quelli della società moderna, che cosa accade ai nostri modi di pensare il sociale e agli stessi fenomeni osservati? (Melucci, 1998: 16).

Se esiste un passaggio d'epoca, rispondeva lo stesso autore, di questo bisogna darne un fondamento. Non potendo per ragioni di spazio addentrarci in ampie e utili dissertazioni comparative, un contributo al discorso potrebbe scaturire dalle riflessioni in risposta ai seguenti interrogativi: (relativi al tempo) è possibile indicare con sufficiente precisione la fine della modernità e l'inizio la postmodernità? Esistono degli specifici momenti/eventi di frattura che circoscrivono temporalmente questo passaggio? (relativi allo spazio) rilevando la condizione postmoderna come tipica delle società occidentali, qual è invece lo stato delle altre società? Ha senso questa differenziazione spaziale in epoca globale? O sarebbe vantaggioso puntare su altre categorie esplicative.

---

### 3. HA SENSO DUNQUE PARLARE DI POSTMODERNITÀ? BREVI CONCLUSIONI

Quello di postmodernità sembra essere un concetto controverso: rappresenta la dissoluzione del moderno o è una nuova epoca, successiva a quella moderna e in radicale discontinuità con la precedente? Ovvero, si tratta di un periodo storico-sociale che, ponendosi in continuità con il precedente, ne valorizza i numerosi elementi e ne capitalizza i precedenti esiti in termini di risultati raggiunti dalla sociologia nello studio della società?

Dalle suddette riflessioni sembra emergere una certa propensione verso l'ultima ipotesi che non sconfessa né le grandi tradizioni sociologiche né alcune più recenti suggestioni. Rievocando un'impostazione habermasiana: la modernità «è ricostruzione del passato in vista del futuro» (Ceppa, 2019: 25), ambito processuale che ripropone un'idea di continuità e di non compiutezza del tempo del moderno.

Si potrebbe oggi acquisire come utile al linguaggio sociologico, perché pregna di significati, la nozione di modernità estrema o di radicalizzazione della modernità, che sottolinea il forte cambiamento tipico delle società contemporanee tenendo però ben saldi i punti di riferimento originari. Tale proposta andrebbe inquadrata entro una prospettiva di continuità secondo la quale:

Dire che la postmodernità soppianta la modernità è come appellarsi proprio a ciò che si dichiara (ora) impossibile: attribuire una qualche coerenza alla storia e individuare il posto che noi vi occupiamo (Giddens, 1994: 54).

In quanto processi caratterizzante l'epoca odierna, sia la globalizzazione, incidendo sugli stili di vita e sulle scelte culturali quotidiane, che la digitalizzazione, causa di una quotidianità sempre più iperconnessa, hanno introdotto una forte accelerazione dei processi avviati nella modernità, tale da creare innumerevoli tendenze, forze attrattive e forze repulsive, che sembrano reclamare sostanziali ripensamenti concettuali e terminologici, ma al tempo stesso chiedono di rieditare esiti già raggiunti che, se capitalizzati, potrebbero condurre a risultati ancor più convincenti.

Di certo, come si è argomentato, l'eredità delle teorie sociologiche moderne sembra ancora utile all'interpretazione di alcuni fenomeni e processi, come ad esempio la disuguaglianza e la marginalità, sebbene attraverso una attualizzazione dei concetti e degli strumenti e con particolare attenzione alla radicalizzazione dei divari e delle contraddizioni del presente.

---

**BIBLIOGRAFIA**

- ARON, R. (1989). *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano: Mondadori.
- BAUMAN, Z. (2003). *Intervista sull'identità*. Roma-Bari: Laterza.
- BECK, U. (2003). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- BESNARD, P. (1987). *L'anomie: ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BOCK, K. (1964). Theories of progress and evolution. In W. Cahnman, A. Boskoff (eds), *Sociology and History: Theory and Research* (pp. 21-41). New York: Free Press.
- BOCK, K. (1979). Theories of progress, development, evolution. In T. B. Bottomore, R.A. Nisbet (eds), *A History of Sociological Analysis* (pp. 39-79). London: Heinemann.
- BOUDON, R. (1981). *Effetti perversi dell'azione sociale*. Milano: Feltrinelli.
- CEPPA, L. (2019). Il Moderno – un conto ancora da saldare. *The Lab's Quarterly*. XXI (1): 23-29.
- DAHER, L.M. (2002). Le Unanticipated Consequences dei movimenti sociali: considerazioni teoriche e relative alla ricerca sul campo. *Studi di Sociologia*. 3: 509-526.
- DAHRENDORF, R. (1995). *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*. Roma-Bari: Laterza.
- DEMICHELIS, L. (2018). Alienazione e nuove forme di lavoro. *Economiaepolitica*. 16(2): <https://www.economiaepolitica.it/lavoro-e-diritti/alienazione-e-nuove-forme-di-lavoro/>
- GIDDENS, A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*. Bologna: il Mulino.
- HABERMAS, J. (1981). Il Moderno – un progetto incompiuto. *The Lab's Quarterly*. XXI(1): 7-22, 2019.
- HARVEY, D. (1989). *La crisi della modernità*. Milano: Il Saggiatore, 1997.
- IZZO, A. (1998). Globalizzazione e anomia. *Studi di Sociologia*. 36(1): 19-34.
- JAEGGI, R. (2020). *Nuovi lavori, nuove alienazioni*. Roma: Castelvecchi.
- KALBERG, S. (2005). Il mondo moderno come una monolitica gabbia d'acciaio? Usare Max Weber per definire le dinamiche interne della cultura politica americana di oggi. *Studi di Sociologia*. 1: 75-80.
-

- KOSELLECK, R. (2010). Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit (1978). In Id. (Hg.), *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten* (pp. 131-150). Berlin: Suhrkamp.
- LEAF, M.J. (1979). *Man, Mind and Science: A History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- LONGO, M. (2005). *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*. Lecce: Manni.
- LYOTARD, J-F. (1979). *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, trad. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli, 1981.
- MARX, K. (1844). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968.
- MELUCCI, A. (1994). *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*. Milano: Feltrinelli.
- MELUCCI, A. (1998). Moderno, troppo moderno: fine della modernità o nascita del sociale? In Id. (a cura di), *Fine della modernità?* (pp13-28). Milano: Guerini Studio.
- MERTON, R.K. (1936). The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action. *American Sociological Review*. 1: 894-904.
- MERTON, R.K., BARBER, E. (1976). Sociological Ambivalence. In R.K. Merton, *Sociological Ambivalence and other Essays* (pp. 3-31). New York: The Free press.
- NISBET, R.A. (1977). *La tradizione sociologica*. Scandicci: La Nuova Italia.
- PIZZORNO, A., REYNERI, E., REGINI, M., REGALIA, I. (1978). *Lotte operaie e sindacato: il ciclo 1968-1972 in Italia*. Bologna: Il Mulino (voll. I-VI).
- SIMMEL, G. (1908). *Sociologia*. Torino: Edizioni di Comunità, 1998.
- TIPPS, D. C. (1973). Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. *Comparative Studies in Society and History*. 15(2): 199-226.
- VATTIMO, G. (1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- WEBER, M. (1934). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze: Sansoni, 1960.
-



## **AUTORITARISMO E MODERNITÀ.** **Forme sociali e limiti politici del razionalismo**

di *Emiliano Bevilacqua\**

### **Abstract**

---

*Authoritarianism and Modernity: Social Forms and Political Limits of Rationalism*

Heinrich Popitz suggests that freedom is a disposition to act derived from the need for social recognition and near-term future orientation; power, consequently, operates on the values that guide behaviors within both relational and historical contexts. Since modern social order motivates action based on instrumental rationality, presenting a singular value model, modern rationalism can be considered an authoritarian matrix if it sacrifices the subject's emotional dispositions by imposing univocal behavioral regularities that predispose individuals to aggression. We will highlight Weberian reflections on the relationship between subjectivity and power in Calvinist ethics to point out how Wilhelm Reich's contribution serves as an invitation to consider the excesses of power as a consequence of the repressive regulation of body and emotions at work in the process of civilization. The relevance of a social theory that preserves the political value of reason while investigating authoritarianism through a sociological analysis of cultural phenomena is confirmed in light of the democratic crisis characterizing the present.

### **Keywords**

---

Power, Rationalism, Authoritarianism, Subjectivity, Emotions

\* EMILIANO BEVILACQUA è Professore associato di sociologia generale presso l'Università del Salento.

Email: [emiliano.bevilacqua@unisalento.it](mailto:emiliano.bevilacqua@unisalento.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/khfm-zk69>

## 1. INTRODUZIONE

La società moderna nasce politicamente attorno alle implicazioni della Rivoluzione inglese e di quella francese e rivendica per sé, in termini culturali e di diritto, un ideale di autodeterminazione individuale che giungerebbe al suo definitivo compimento grazie alle garanzie politiche offerte dalla progressiva istituzionalizzazione dello Stato liberale. La modernità, dunque, è una società di cittadini liberi, ovvero di individui capaci di coltivare sé stessi - così da essere in grado di esercitare responsabilmente la propria libertà - e di cooperare reciprocamente - così da adoperarsi socialmente in vista di un futuro prospero e giusto. Prosperità e giustizia si fondano sulla ragione, che il diritto di essere liberi riposa giustappunto sulla convinzione per la quale gli umani siano in grado di governarsi da sé con l'ausilio della razionalità, tratto specifico e distintivo della specie. La ragione è fondamento di libertà poiché consente un agire responsabile ed è, allo stesso tempo, garanzia di sicurezza in quanto rende intelligibili i costi della sopraffazione e i benefici di una pacifica convivenza (Kant, 2021; Taylor, 2005).

La società moderna, tuttavia, ha offerto numerose dimostrazioni di come gli individui operino contro questa visione rendendo possibili soluzioni politiche nelle quali la libertà non trova spazio mentre la prosperità e la giustizia sono neglette. È difficile indagare gli esiti illiberali della modernità senza considerare le manifestazioni storicosociali del potere. La teoria sociale ha mostrato opportunamente come le istituzioni possano condurre a diseguaglianze, comportamenti conflittuali e valori autoritari che esercitano un'influenza decisiva, aprendo la strada a fenomeni autoritari e profondamente irragionevoli. In questi casi, le fondamenta razionali della libertà sembrano dissolversi mentre si spalancano le porte a soluzioni che fuoriescono dai confini della politica democratica.

Illustreremo come la fisiologia del potere renda possibili soluzioni politiche irrazionali che coartano la libertà individuale; al contempo, osserveremo come una più attenta considerazione delle disposizioni emozionali degli individui possa preservare la democraticità del potere moderno. Sebbene libertà e razionalità abbiano costituito un binomio relativamente virtuoso, l'esperienza storica suggerisce di attribuire un rilievo crescente alla socializzazione delle emozioni e alla teoria sociale che ne sottolinea il rilievo. Utilizzeremo, dunque, l'eredità di Max Weber e di Heinrich Popitz per evidenziare come le analisi centrate sulla razionalità del moderno siano esse stesse in grado di segnalare i limiti politici della ragione e ci rivolgeremo a Wilhelm Reich per mostrare come sia possibile

---



prospettare una razionalità emotiva che supporti istituzioni politico-sociali più umane.

## 2. RAZIONALITÀ STRUMENTALE E POTERE MODERNO

Popitz introduce il suo *Fenomenologia del potere* delineando “forme” antropologiche e “premesse” storiche del potere, utili per comprendere le difficoltà della libertà in un contesto sociale di tipo moderno. Le forme antropologiche sono di carattere metastorico ma ciò non significa che esse non esercitino una loro influenza nel nostro tempo (Williams, 2018). Egli afferma che “[I]n un senso antropologico generale, la parola *potere* fa riferimento a qualcosa che l’uomo è in grado di fare, alla sua capacità di imporsi su forze estranee” (Popitz, 1992: 16), per trarne subito dopo la conclusione che “[L]’agire umano coincide sempre più con la facoltà di definire in modo nuovo la propria situazione. In questo senso molto ampio della capacità di trasformare, la storia del potere coincide con la storia dell’agire umano” (Popitz, 1992: 17). Se è vero che un tratto distintivo della specie umana è il bisogno e la capacità di modificare continuamente la natura dei propri processi vitali, tanto economici quanto culturali, allora non sorprende che Popitz sottolinei la tensione tra la tendenza pragmatica degli umani e le costrizioni sociali che ne ostacolano le realizzazioni. Egli precisa la sua argomentazione osservando che “[L]e radici del potere sociale risiedono nella corrispondenza tra dipendenze vitali e facoltà di agire costitutive dell’uomo” (Popitz, 1992: 24).

Il sociologo tedesco delinea quattro tipologie di potere: quello di offendere, il più immediato e intuitivo derivando dalla vulnerabilità del corpo e delle proprietà; quello tecnico, legato alla capacità degli artefatti di vincolare i comportamenti individuali; quello strumentale e quello di autorità, laddove il primo ha a che fare con la possibilità di dare o togliere qualcosa agli altri e il secondo con il bisogno di legittimazione sociale che caratterizza gli umani (Garrett, 2018). Tralasciando le prime forme, vorrei richiamare l’attenzione proprio sulle ultime due per sottolineare come il potere strumentale sia efficace in quanto “[...] sfrutta la tensione verso il futuro, la preoccupazione per il futuro dell’agire umano” (Popitz, 1992: 24) e come il potere d’autorità tragga la propria forza dal fatto che la nostra autostima discende essenzialmente dal giudizio altrui. Il potere strumentale e il potere d’autorità, dunque, evidenziano come la forza del potere risieda nella possibilità di ostacolare il bisogno umano di guardare avanti con l’appoggio dei propri simili. Non a caso Popitz sottolinea come “la preoccupazione del futuro” (Popitz, 1992: 24) e “il bisogno di norme

---

e riconoscimento” (Popitz, 1992: 24) siano tra le dipendenze vitali che caratterizzano gli umani.

Se volgiamo lo sguardo alle “premesse storiche” del potere constataiamo come la modernità sia il tempo in cui gli individui avvertono con maggiore intensità la dialettica tra propensione alla libertà e dipendenza dal contesto. Le rivoluzioni moderne - scrive il sociologo tedesco - riprendono dalla greicità classica proprio “[L]’idea che gli ordinamenti sociali siano un prodotto dell’uomo” (Popitz, 1992: 10) poiché “[C]on questo concetto, che certamente merita più degli altri l’appellativo di ‘idea del politico’, l’ordinamento inclusivo, politico della convivenza umana ci viene restituito come qualcosa di plasmabile e trasformabile” (Popitz, 1992: 10): come qualcosa, dunque, interamente nelle nostre mani. I fenomeni di individualizzazione e di mobilità verticale che accompagnano la nascita della modernità, inoltre, accentuano la consapevolezza della dipendenza dagli altri, alimentando una visione della società come conflitto quotidiano tra aspirazioni soggettive e vincoli strutturali. Queste considerazioni di Popitz segnalano che la ricerca della libertà può essere interpretata come una disposizione antropologica la cui regolazione storica è variabile in quanto dipendente dal contesto sociale.

Max Weber ha esplorato il nesso moderno di libertà e potere con riferimento alla razionalità strumentale e al suo impatto sul soggetto e la società. Egli non considera il potere moderno come razionale-legale per delimitarne una volta per tutte il profilo quanto piuttosto per segnalare come il suo esercizio si fondi essenzialmente su una teleologia razionale delle aspirazioni soggettive, frutto di un cambiamento storico che ha modificato gli assetti dell’ordine sociale. La notissima definizione weberiana di potere legittimo e razionale suggerisce che esso poggi “[...] sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi” (Weber, 1995 I: 210), laddove l’elemento della razionalità torna con forza nei suoi presupposti: ovvero, ad esempio, “che qualsiasi diritto possa esser statuito razionalmente rispetto al valore o rispetto allo scopo (o a entrambi)” (Weber, 1995 I: 212) o che ogni diritto, oltre ad essere fondato su regole astratte e dunque impersonali, dia vita ad un’amministrazione che ne curi razionalmente gli interessi.

È essenziale la constatazione weberiana per la quale il potere plasma un modello di soggettività che appare orientato da una valutazione “economica” dei corsi dell’azione, ovvero tendenzialmente predisposto a piegare in senso utilitaristico le scelte individuali. Il sistema delle aspettative conduce ad una costellazione di interessi e di valori che si compattano attorno alla razionalità strumentale, ovvero alla “gabbia di acciaio” che

---

caratterizzerebbe il capitalismo novecentesco (Weber, 1994: 240). La ragione, dunque, è principio ispiratore della modernità ma il suo sviluppo storico tende ad assolutizzarne la logica piegandola nella direzione della razionalità strumentale. Il concetto weberiano di *Beruf* - alla base della correlazione tra etica protestante e spirito del capitalismo - rivendica la sua razionalità nella misura in cui rinvia all'ambito di significato della vocazione-professione ed "esprime il valore dato all'impegno razionale nel lavoro e quindi anche all'attività capitalistica acquisitiva come adempimento di un compito voluto da Dio" (Weber, 1997: 256). E proprio da questo orizzonte valoriale, come è noto, emergerà l'idea di dovere professionale che informa la modernità: "quell'idea peculiare del dovere professionale, che oggi è così corrente eppure è tanto poco ovvia, in verità - l'idea di un dovere che l'individuo deve sentire e sente nei confronti del contenuto della sua attività 'professionale', quale che possa essere, e, in particolare, indipendentemente dalla necessità che essa possa appaia, a una sensibilità ingenua, come pura valorizzazione della propria forza-lavoro o persino solo del suo possesso materiale (come 'capitale')" (Weber, 1994: 77).

Che *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* mostri la correlazione tra la formazione di una nuova soggettività e la nascita di un nuovo ordine, entrambi all'insegna del razionalismo, richiama l'attenzione sulle fondamenta individuali del potere, ovvero sull'iscrizione del potere nell'interiorità attraverso il lievito di nuovi valori e nuovi interessi. Quando Weber sostiene che il problema della genesi della borghesia occidentale e della genesi del razionalismo occidentale rappresentano due facce della stessa medaglia segnala il nesso che lega l'agire degli attori sociali alla loro visione del mondo. Non stupisce, così, che la sua indagine sul capitalismo intrecci trasformazioni soggettive quali l'emergere di un'etica individualistica e obbligatoria, orientata esteriormente al puro guadagno in termini di «vocazione», a più articolati mutamenti strutturali, quali ad esempio la nascita di un'organizzazione razionale del lavoro (formalmente) libero. Poiché Weber considera la libertà dei moderni come un'impresa ragionevole ma profondamente contraddittoria, è interessante richiamare l'attenzione sul suo interesse per le costrizioni emotive e sensoriali proprie della cultura protestante (Bevilacqua, Borrelli, 2021: 87-116). Quest'ultima, infatti, sviluppa una socialità impersonale che discende dalla proiezione relazionale di una soggettività estremamente trattenuta, così che un "[...] ethos dalla coloritura utilitaristica" (Kalberg, 2015: 47) si diffonde dalle sette protestanti all'intera società per alimentare la "[...] repressione della tendenza a operare in base ad impulsi emotivi" (Poggi, 2004: 77), incentivando, ad esempio, un "[...]

---

atteggiamento negativo verso l'arte, la sensualità e l'amicizia" oppure una "[...] sfiducia nei rapporti umani" (Bendix, 1960: 278-279).

La ricerca weberiana prospetta una modernità nella quale i valori enfatizzano le propensioni razionalistiche e formali a discapito dell'espressione sensoriale ed emotiva (Kalberg, 2015: 48-55; Lowy, 2020; anche, naturalmente, Sombart 1978). Questa configurazione culturale, in ultima analisi, si rivela come un potere di regolazione sociale e di influenza soggettiva che promuove lo sviluppo economico moderno: perdendo di vista le ragioni religiose e morali di cui si è inizialmente nutrito, il capitalismo moderno diviene fine a sé stesso e spinge gli individui verso una alienante coazione a ripetere. La libertà dell'azione individuale si allontana dall'obiettivo religioso della salvezza personale per affidarsi alla dimensione puramente formale di un agire orientato al solo profitto. L'irrazionalità delle dell'economia moderna appare, infine, come un paradosso a fronte dell'idealizzazione della ragione che caratterizza la nostra epoca.

Un aspetto determinante del potere d'autorità discusso da Popitz risiede propriamente nella capacità di guidare la disposizione antropologica alla libertà agendo strumentalmente sui valori. Egli sottolinea che il bisogno di riconoscimento sociale, e dunque l'esigenza di condividere i riferimenti morali che informano i giudizi altrui, plasma le nostre azioni dando vita ad un movimento circolare che struttura dal basso l'ordine sociale. Il riconoscimento diviene, in questa prospettiva, "[...] il successo sociale della nostra autocoscienza" (Popitz, 1992: 94): "[È] dunque solo con la nostra aspirazione al riconoscimento (da parte degli altri e da parte di noi stessi) che noi produciamo in genere effetti di autorità e creiamo il vincolo con le persone dotate di autorità" (Popitz, 1992: 93). Questa meccanica non si distanzia eccessivamente dal potere strumentale nella misura in cui quest'ultimo - poggiando su dipendenze quali il bisogno di norme e riconoscimento e la preoccupazione del futuro - agisce attraverso un gioco di promesse e minacce la cui efficacia si fonda in buona parte sulla dipendenza dal giudizio altrui, al di là di un'eventuale mancanza di risorse socioeconomiche.

Vorrei sottolineare quella che Popitz definisce la "redditività" delle minacce in quanto questo aspetto permette di comprendere la forza invisibile del potere ma anche la sua configurazione culturale. A parere del sociologo tedesco, una volta che le minacce siano andate a segno producono un effetto cumulativo che consente di limitare le promesse senza mettere in pericolo il potere, poiché "[I]n caso di conformità le minacce sono convenienti e le promesse costose" (Popitz, 1992: 75). Sebbene quest'ultima considerazione possa apparire controintuitiva, essa si chiarisce osservando il ruolo essenziale giocato dalle promesse nel caso in cui

---

la mancanza di socializzazione esponga l'autorità ad una critica costante, ad esempio nel rapporto tra adulti e bambini. Popitz generalizza le sue conclusioni proprio a partire da questo caso, osservando come “[S]olitamente le minacce, e in primo luogo quelle forti e pericolose, sono associate a situazioni drammatiche, ma il loro campo d'azione più vero è la sfera del non-eccezionale. È proprio laddove tutto segue il proprio corso normalmente che la minaccia è di casa” (Popitz, 1992: 76). Da qui sia il frequente ricorso alle promesse nell'educazione dei bambini sia il loro declino nel governo degli adulti, laddove le norme della vita sociale risultano oramai introiettate sia come indistinto timore dell'autorità sia come acuta consapevolezza della sua efficacia. Il sociologo tedesco ritiene che ciascun individuo si adatti con facilità al particolare equilibrio di promesse e minacce che caratterizza una determinata società: “poiché ogni sistema culturale plasma timori e speranze in un modo specifico, ogni cultura è anche una sistematizzazione del modo in cui specifiche opportunità, minacce e promesse vengono impiegate come strumenti di potere. Ogni trasformazione culturale modifica tali opportunità” (Popitz, 1992: 83).

Possiamo interpretare l'analisi di Popitz come un invito a prendere in considerazione le specifiche economie di speranza e paura che caratterizzano i diversi sistemi culturali, osservando come le ricerche weberiane mostrino come il potere moderno traduca un determinato equilibrio di promesse e speranze nel linguaggio razionale ed utilitaristico del rapporto tra costi e benefici.

### 3. PROCESSI POLITICI TRA AUTORITARISMO E SOGGETTIVITÀ

La discussione sociologica del potere ha offerto prospettive stimolanti per indagare la relativa facilità con cui le istituzioni democratiche vengono messe in crisi da comportamenti collettivi all'insegna dell'irrazionalismo politico. Un'acquisizione di rilievo riposa sulla relativizzazione della ragione quale fondamento della libertà, senza con ciò sottovalutare il ruolo essenziale che essa svolge nella riflessività individuale e nella discussione pubblica (Habermas, 1981; Giddens, 1994). Sebbene la regolazione politica delle decisioni collettive abbia un'indubbia rilevanza, i processi socioculturali che influenzano la formazione della soggettività e la riproduzione delle istituzioni aiutano la spiegazione dell'irrazionalismo autoritario, fin dentro la storia più recente della modernità. Esiste una teoria sociale che relativizza l'idea secondo cui gli umani correlerebbero mezzi e fini con modalità inevitabilmente razionali, laddove i fini siano per di più presupposti sulla base di una vita guidata dai valori dell'umanesimo

---

(Arendt, 1958); una teoria sociale, ad esempio, che cerca di evitare la declinazione marxista della critica alle ingiustizie capitalistiche, basata sul cambiamento degli obiettivi dell'organizzazione socio-economica ma altresì fondata sulla rivendicazione della forma razionale del loro perseguimento (Castoriadis, 2022: 39-128). Un buon esempio di ricerca sociale che discute tanto variabili istituzionali quanto disposizioni soggettive e presta attenzione alle contraddizioni che storicamente affliggono le istituzioni politiche emerse dal razionalismo moderno è offerto dalle opere di Wilhelm Reich.

Il sociologo e psicoanalista austriaco sviluppa il tema freudiano dei desideri pulsionali mostrando come la necessità di sublimarne la forza per rendere possibile una vita sociale rispettosa dell'altro sia ostacolata proprio dai processi di socializzazione messi in atto dalle principali istituzioni della modernità, dal mercato del lavoro alla famiglia fino allo stato (Reich, 1992: 97-157; Reich, 1993: 181-360; Reich, 2002: 216-300; 384-423); egli, inoltre, valorizza la critica marxiana al capitalismo per illustrare come un'organizzazione istituzionale finalizzata all'accumulazione del profitto pieghi la soggettività in direzione delle sole propensioni individualistico-competitive, così da rendere impossibile sia l'esercizio sociale della libertà sia una gestione serena e razionale delle pulsioni desideranti (Reich, 2002: 301-383). Un ordine diseguale come quello capitalistico veicola una regolazione disciplinare di corpo e sentimenti attraverso processi di socializzazione all'insegna della competitività e dell'autoritarismo, costringendo in una sola direzione la tendenza plurivoca al fare che caratterizza, secondo Popitz, l'antropologia umana. Il potere moderno, di conseguenza, sollecita la formazione di una morale fondata su valori astratti e disincarnati - ben esemplificati dalle ideologie patriarcali, nazionalistiche e di mercato: la frustrazione, la rabbia e l'aggressività che ne derivano, diretta conseguenza dell'interiorizzazione di norme repressive che impediscono una soggettivazione libera e responsabile, divengono infine i riferimenti di una società che nega le disposizioni onnilaterali del soggetto (Reich, 2002: 3-110). Questo processo socioculturale, sostiene Reich, giustifica l'evidenza di individui che promuovono con attivismo irrazionale le pratiche più antisociali che la ragione moderna vorrebbe espunte dalla storia. Non si tratta, dunque, di considerare l'autoritarismo come inevitabile conseguenza di un'aggressività umana da tenere sotto controllo attraverso una dura imposizione normativa ma, al contrario, "la vita pulsionale inconscia dell'uomo odierno è un prodotto della regolazione morale e può decadere solo insieme a quest'ultima" (Reich, 1992: 76): che la morale autoritaria sia la causa delle pulsioni asociali che legittimano un ordine sociale diseguale appare una conclusione

---

eminentemente sociologica, nella misura in cui le analisi reichiane sollecitano una socializzazione amorevole che ostacoli la personalità autoritaria e favorisca l'esercizio di una libertà responsabile. Il tema, del resto, rinvia alla questione di filosofia politica individuata da Etienne de la Boétie già sul finire del '500 (De la Boétie, 2014) e richiamata da Gilles Deleuze e Felix Guattari proprio nel loro commento all'opera di Wilhelm Reich (Deleuze Guattari, 1975: 24-38), ovvero l'esigenza di spiegare il rifiuto della libertà che proviene proprio da coloro i quali, privati e indifesi, ne avrebbero più bisogno. Che gli eccessi del potere si riproducano per il tramite di una diffusa partecipazione popolare diviene, nell'opera di Reich, qualcosa di più di una semplice tautologia nel momento in cui l'attenzione viene posta sulle forme sociali che sovrintendono alla trasmissione di comportamenti e valori irrazionalmente antisociali.

Le opere di Reich sono un esempio di critica del potere che, senza stigmatizzare la storia sociale della ragione, sviluppa un'analisi sociologica in grado di interrogare la propensione individuale verso l'irrazionalismo autoritario. Egli mostra come il potere si accompagni, per utilizzare l'impianto categoriale di Popitz, ad un equilibrio di paure e speranze che può condurre ad una particolare configurazione culturale - ovvero tanto ad un governo irrazionale e autoritario, che Reich definisce "mistico" (Reich, 2002: 122-178), quanto ad un corrispondente modello di soggettività, che il sociologo austriaco chiama "armatura caratteriale" (Reich, 1993: 262-347). Gli elementi di costrizione morale che caratterizzano lo spirito del capitalismo, così ben descritti da Weber e oggetto di analisi assai variegata (Elias, 1988; Foucault, 2013, 2014, 2015; Harvey, 2015), vengono imputati ad un eccesso di regolazione razionalistica della soggettività, spostando l'attenzione dalle forme politiche del potere ai processi socioculturali che ne determinano le realizzazioni storiche. Il rifiuto soggettivo della libertà assume un rilievo che interroga la critica weberiana alla razionalità strumentale per evidenziare come la regolazione utilitaristica e repressiva del corpo e dei sentimenti conduca all'irrazionalità antisociale dell'autoritarismo moderno. Reich spiega i rovesci della libertà nel mondo moderno attribuendone la causa ad una difficoltà del potere nel conciliare la natura ragionevole e le disposizioni emozionali degli umani. È il corto circuito tra razionalismo strumentale e desideri pulsionali a spiegare, per il tramite di successive mediazioni istituzionali, il rifiuto della libertà proprio della politica autoritaria.

È noto come questa sensibilità si sia affacciata nella sociologia del Novecento, anche e soprattutto attraverso la tradizione di ricerca rappresentata dalla Scuola di Francoforte (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1973; Horkheimer, Adorno, 1966; Marcuse, 1964;

---

Robinson, 1970). Altrettanto rilevante appare l'attualità di una tradizione che - muovendosi a partire dalla riflessione sul potere svolta dalla sociologia classica - si concentra sulle motivazioni all'agire che oltrepassano la dimensione razionale e che hanno recentemente acquisito piena dignità scientifica, strutturando tra l'altro il campo della sociologia delle emozioni. Reich mostra come le istituzioni moderne plasmino la personalità favorendo modelli comportamentali distruttivi che rinviano ai limiti formali del potere, ragionevole nella sua stilizzazione teorica ma irrazionale negli esiti politici autoritari derivanti dalla manipolazione dei corpi e delle emozioni. Il caso del fascismo, con il suo portato di esaltazione idealistica e di disastrose implicazioni umane, è stato il più trattato nel tentativo di descrivere come l'aggressività che deriva da un ordine sociale diseguale, al livello di gruppi primari così come sul piano organizzativo, abbia conseguenze drammatiche nella formazione di individui propensi alla violenza (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson, Sanford, 1973; Fromm, 2002; Reich, 2002). Reich prospetta l'eventualità che la fonte dell'irrazionalismo politico sia il potere stesso, combinato disposto di razionalità strumentale e repressione emozionale; quello stesso potere democratico, cioè, che rischia di divenire vittima di sé stesso nel momento in cui le forze distruttive dell'irrazionalismo prendono il sopravvento.

#### 4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

I limiti della razionalità strumentale quale fondamento del potere moderno, dunque, suggeriscono di prestare attenzione ai processi storici che ne favoriscono la nascita così come ai processi di socializzazione che ne riproducono la forza. Weber mostra come la diffusione dell'etica protestante accompagni lo spirito del capitalismo e dimostra come l'introiezione di una nuova morale modifichi in profondità la vita quotidiana, concludendo in una compressione delle disposizioni umane alla socievolezza e alle emozioni che sfociano in una coazione a ripetere rigidamente utilitaristica. Riflettere sulle minacce alla libertà in una società guidata dalla razionalità strumentale significa, di conseguenza, integrare il profilo politico della discussione sull'autoritarismo per interrogare il potere dal punto di vista sociale. Reich evidenzia come una regolazione morale repressiva conduca ad esiti illiberali, rovesciando così le aspirazioni della modernità in direzione della ragione e della libertà; la sua ricerca si confronta con le conseguenze più drammatiche della crisi della razionalità politica, conducendo la teoria sociale a confrontarsi con un passaggio storico di cui Weber non è stato testimone. È possibile, dunque, che il rapporto di mezzi e fini che guida la logica del politico abbia molto da

---



guadagnare nel caso in cui le emozioni vengano valorizzate e discusse nel processo socioculturale che conduce alle decisioni collettive. Popitz ritiene, ad esempio, che non sia possibile spiegare l'autoritarismo nei termini semplicistici di una crisi della ragione che apre la strada alla deriva emozionale degli istinti: mentre nel mondo animale è possibile circoscrivere le situazioni che espongono al rischio di un'aggressione istintiva altrettanto non è possibile per gli umani, i quali ad esempio evidenziano una tendenza violenta che non è immediatamente correlabile a "dispositivi situazionali scatenanti" (Popitz, 1990: 40). Le manifestazioni politiche del male, dunque, non si esauriscono nella sola dimensione residuale di un'emotività governabile con l'ausilio della ragione ma interrogano inevitabilmente tanto i fenomeni storici che hanno condotto al razionalismo quanto il deficit di razionalità emotiva che potrebbero rivelare.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT H. (2017). *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani [ed. or. 1958].
- ADORNO T., FRENKEL-BRUNSWIK E., LEVINSON D., SANFORD N. (1973), *La personalità autoritaria*. Milano: Edizioni di Comunità, vol. III [ed. or. 1950].
- BEVILACQUA E., BORRELLI D. (2021). *Gemelli diversi. Processi di soggettivazione ed economia di mercato*. Roma: DeriveApprodi
- BENDIX R. (1984), *Max Weber. Un ritratto intellettuale*. Bologna: Zanichelli [ed. or. 1960].
- BERLIN I. (2010). Due concetti di libertà. In I. Berlin, *Libertà* (pp. 169-222). A cura di H. Hardy. Milano: Feltrinelli [ed. or. 1958].
- CASTORIADIS C. (2022). *L'istituzione immaginaria della società*. Milano: Mimesis [ed. or. 1975].
- DE LA BOÉTIE E. (2014). *Discorso della servitù volontaria*. Milano: Feltrinelli [ed. or. 1853].
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi [ed. or. 1972].
- ELIAS N. (1988). *Il processo di civilizzazione*. Bologna: il Mulino [ed. or. 1969-1980].
- FROMM E. (2002). *Fuga dalla libertà*. Milano: Mondadori [ed. or. 1941].
- FOUCAULT, M. (2013, 2014, 2015). *La volontà di sapere. Storia della sessualità I-II-III*. Milano: Feltrinelli.
-

- GIDDENS G. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino [ed. or. 1990].
- GARRETT, H. (2018). Heinrich Popitz and the Power of Violence and Technical Action in the Revolutionary and Information Ages. *Human Studies*. 41(3):493-502.
- HARVEY, D. (2015). *La crisi della modernità*. Milano: il Saggiatore [ed. or. 1989].
- HABERMAS, J. (1997). *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: il Mulino [ed. or. 1981].
- HONNETH A. (2002). *Lotta per il riconoscimento*. Milano: il Saggiatore [ed. or. 1992].
- HORKHEIMER M., ADORNO T. (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi [ed. or. 1944].
- KALBERG S. (2015). *Leggere Max Weber*. Bologna: il Mulino [ed. or. 2008].
- KANT I. (2021). *Critica della ragion pratica*. Milano: UTET [ed. or. 1788].
- LÓWY, M. (2020). Max Weber: Capitalism as the Iron Cage. *Max Weber Studies*. 20(2): 250-251.
- MARCUSE H. (1964). *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi [ed. or. 1955].
- POGGI G. (2001). *Forms of Power*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.
- POGGI G. (2004). *Incontro con Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- POPITZ H. (1990). *Fenomenologia del potere*. Bologna: il Mulino [ed. or. 1986].
- REICH W. (1996). *Analisi del carattere*. Milano: Sugarco [ed. or. 1933].
- REICH W. (1992). *La rivoluzione sessuale*. Roma: Erre emme edizioni [ed. or. 1936].
- REICH W. (1992). *Psicologia di massa del fascismo*. Torino: Einaudi [ed. or. 1933].
- ROBINSON P.A. (1970). *La sinistra freudiana. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Roma: Astrolabio [ed. or. 1969].
- SOMBART W. (1978). *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*. Milano: Longanesi [ed. or. 1913].
- TAYLOR C. (2005). *Gli immaginari sociali moderni*. Roma: Meltemi [ed. or. 2003].
- WEBER M. (1994). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli [ed. or. 1934].
- WEBER M. (1997). *Storia economica. Lineamenti di una storia universale dell'economia e della società*. Roma: Donzelli [ed. or. 1923].
-

- WEBER M. (1995). *Economia e società*. Torino: Comunità, vol. I [ed. or. 1922].
- WILLIAMS, J. (2018). The Philosophical Anthropology of Heinrich Popitz. *Human Studies*. 41(3):503-511.



## **DIGITALIZZAZIONE E SOSTENIBILITÀ: VIVERE NELLA SUPERSOCIETÀ**

di Mauro Magatti\*

### **Abstract**

---

*Digitalization and sustainability: living in the supersociety*

The paper starts from the observation that the economic growth of the last two centuries has translated into “more life” for a growing number of individual human beings around the world. The success has been of such proportions that it has upset the entropic balance between organized human life and the natural environment. Within this scenario, two factors are actively shaping the current transformation: digitalization and sustainability. This dual transformative matrix marks the increasingly marked passage towards the “supersociety”. The supersociety involves a higher level of complexity and interaction between different aspects of social life (technical, anthropological, environmental). The paper focuses on the three possible and different directions along which the supersociety could develop.

### **Keywords**

---

Sustainability, Entropy, Digitalization

\* MAURO MAGATTI è Professore Ordinario di Sociologia Generale presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell'Università Cattolica di Milano.

Email: [mauro.magatti@unicatt.it](mailto:mauro.magatti@unicatt.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/m7qn-hd44>

## 1. INTRODUZIONE

**N**egli ultimi decenni con la globalizzazione, la vita sociale - cioè la sua organizzazione - ha fatto un salto di qualità: liberando il desiderio e aumentando la produzione, si è assistito a un aumento spettacolare delle possibilità di vita per miliardi di individui. Questo aumento si manifesta innanzitutto nella crescita della popolazione (da 1 a 8 miliardi dall'inizio del XX secolo a oggi), nell'allungamento dell'aspettativa di vita, nel miglioramento dell'alimentazione e, più in generale, nell'aumento della varietà di attività quotidiane che ogni individuo può svolgere.

Concretamente, la crescita economica degli ultimi due secoli si è tradotta in "più vita" per un numero crescente di singoli esseri umani in tutto il mondo.

Il successo è stato di proporzioni tali da sconvolgere l'equilibrio entropico tra la vita umana organizzata e l'ambiente naturale.

Come sappiamo, entropia significa decadimento verso il disordine, cioè verso stati "più probabili" ("con più stati microscopici"). La vita per mantenersi neghentropicamente, scambia con l'ambiente (Maturana, Varela, 1987). Ma in questo modo produce entropia.

Ciò significa che l'evoluzione dell'organizzazione sociale - cioè, concretamente, la crescita delle possibilità di vita umana sulla terra - si associa all'aumento dell'entropia: produzione di CO<sub>2</sub> e di rifiuti; riduzione della biodiversità, esaurimento delle materie prime, squilibri atmosferici.

È interessante notare che tale fenomeno non riguarda solo la questione ambientale. Gli stessi effetti entropici sono infatti osservabili anche sulla vita sociale in termini di disuguaglianze, squilibri demografici e territoriali, migrazioni, ecc. È quindi importante riconoscere che gli effetti entropici prodotti dall'aumento delle possibilità di vita individuali sono esattamente gli stessi sia sul versante dell'ambiente che su quello della vita sociale e psichica (Manghi 2004).

A questo proposito si possono distinguere quattro principali effetti che ritroviamo sia sul versante ambientale che su quello sociale:

- disorganizzazione delle forme organizzate della materia/frammentazione sociale, e disorientamento culturale;
  - produzione di rifiuti materiali e di scarti umani;
  - perdita della biodiversità naturale e della diversità culturale, con effetti di standardizzazione e omologazione culturale;
  - creazione di disordine e disequilibri dei sistemi, come nel caso dei cambiamenti climatici e dei conflitti geopolitici
-

## 2. EFFETTI ENTROPICI

La produzione di effetti entropici associata all'aumento delle possibilità di vita per miliardi di individui e all'origine della serie di shock più o meno gravi (ambientali, sanitari, economici, tecnologici, politici, culturali, ecc.) che hanno colpito e stanno colpendo l'organizzazione sociale su scala globale e locale (Giaccardi Magatti 2024).

Negli ultimi anni, il sommarsi di questi effetti collaterali della crescita ha raggiunto un livello tale da "metastabilizzare" gli assetti strutturali delineati a partire dagli anni Ottanta.

Ciò tende a deprimere e addirittura a spegnere la spinta che ha alimentato l'enorme sviluppo avvenuto alla fine del XX secolo - l'economia libidica della società consumeristica neoliberista votata ad una crescita continua e tendenzialmente esponenziale. L'idea di una crescita infinita su un pianeta finito rivela ora tutta la sua incongruenza ed è considerata come non credibile da un numero crescente di persone.

Riconoscere che l'aumento delle possibilità di vita non può essere raggiunto senza considerare la sua compatibilità entropica - che è il senso della sostenibilità - ha conseguenze di vasta portata che le nostre società faticano a cogliere.

La crisi è talmente vasta e multidimensionale che è ragionevole affermare che ci troviamo di fronte a una biforcazione (Stiegler, 2023).

Nel senso di Ilya Prigogine (2003), il termine biforcazione dice che esiste una soglia oltre la quale il sistema non è più in grado di adattarsi, cioè di dissipare entropia per mantenere l'equilibrio e la crescita. Di fronte a shock forti e prolungati, i sistemi che sperimentano una grande instabilità entrano in uno stato di forte fluttuazione.

Il problema nasce dalla sistematica negazione da parte della organizzazione sociale contemporanea di alcune dimensioni della realtà che finiscono per ritorcersi contro di essa, innescando shock, incidenti, emergenze che sconvolgono l'ordine esistente.

Ciò crea una situazione sempre più grave che richiede una risposta adattiva, cioè un salto di complessità. Di cui però, per il momento non siamo in grado di delineare i tratti costitutivi.

## 3. SOSTENIBILITÀ E DIGITALIZZAZIONE

All'interno di questo scenario, due fattori stanno attivamente plasmando l'attuale trasformazione.

La digitalizzazione costituisce indubbiamente un acceleratore dell'innovazione tecnica, destinato a incidere profondamente sulla stessa valorizzazione umana. Questo nuovo ambiente o infrastruttura tecnologica è

---

infinitamente più potente dei suoi predecessori e, soprattutto, è in grado di accelerare la mediazione tecnica in molti campi (ad esempio quello medico o biologico).

Di fatto, oggi non abbiamo argomenti sufficientemente solidi per controbilanciare l'efficienza come criterio di valutazione generale. E la digitalizzazione - che significa letteralmente ridurre tutto a una stringa di cifre - incoraggia una grande spinta in questa direzione.

D'altra parte, la questione della sostenibilità - definita come interesse generale per la vita sulla terra - fa sempre più parte del nuovo discorso economico, così come della sua retorica.

A quanto pare, oggi tutti sono a favore della sostenibilità. Basta dare un'occhiata alle pubblicità che circolano quotidianamente sui principali canali di comunicazione: la gara è per accreditarsi come più "sostenibili" degli altri. Ma il significato di questo termine - e degli impegni che lo accompagnano - rimane estremamente vago. Per dirla con Luc Boltanski e E. Chiappello (2014) il capitalismo si evolve incorporando e distorcendo le critiche. Ed è esattamente quello che sta accadendo con la sostenibilità.

In realtà la transizione è un processo di estrema complessità, enormemente costoso e destinato a determinare effetti molto profondi della struttura sociale e la redistribuzione del reddito.

C'è, innanzitutto, un problema di tempi. Come gestire la trasformazione di cui abbiamo bisogno.

In secondo luogo, c'è un problema di costi della transizione. La sostenibilità è sì ambientale. Ma anche sociale, demografica e, non da ultimo, economica. È nazionale e globale. Il mondo è in fiamme e la transizione verso la sostenibilità rischia di far esplodere una rabbia già molto forte.

In terzo luogo, c'è una questione culturale. La sostenibilità richiede infatti di andare oltre una pura razionalità strumentale: è incorporando i vincoli (e i benefici) derivanti dalla logica della vita, nella sua complessità ecosistemica, che si può immaginare un'idea di crescita più qualitativa e relazionale. Da questo punto di vista, i processi in atto stanno ridefinendo, un'altra volta ancora, i confini di natura e cultura (Descola 2021).

In realtà, questa duplice matrice trasformativa - digitalizzazione e sostenibilità - segna il passaggio sempre più marcato verso la supersocietà (Giaccardi Magatti, 2023).

Con tale termine si vuole dire che, nella situazione attuale, il termine "società" - affermatosi nei secoli della formazione degli Stati nazionali e dell'industrializzazione per indicare l'insieme dei rapporti tra gli

---



umani e le loro istituzioni - non è più adeguato per trattare le questioni “sociali” del del nostro tempo. Come hanno mostrato da prospettive teoriche diverse B. Latour (2022) e B. Stiegler (2022), il mondo che si è configurato negli ultimi decenni ha compiuto un salto di complessità che ci obbliga a considerare contemporaneamente tre dimensioni: la tecnosfera - costituita dal sistema tecno economico planetario - la biosfera - sempre più interconnessa con le attività umane - e la noosfera - relativa ai processi di formazione e circolazione delle

La supersocietà emerge quando l'intreccio tra la tecno-sfera globale la bio-sfera e la noosfera - strutturate su spazi diversi, ma comunque sovranazionali, raggiunge un nuovo livello di complessità nel contesto di una crescente antropizzazione del pianeta.

La nozione di supersocietà ha tre elementi qualificanti.

Il primo ha a che fare con l'estensione e la densità della mediazione tecnica che è diventata planetaria e pervasiva (24/7) (Crary, 2015, Rosa 2015). La mediazione tecnica non è certo una novità. Ma dopo la globalizzazione e ora con la digitalizzazione, la tecnosfera sta coprendo l'intero pianeta e mediando quasi tutte le relazioni umane sociali, economiche e istituzionali. È sempre più difficile sfuggire alla mediazione tecnica e gli attori sociali - a ogni livello della vita sociale - sono sempre più coinvolti in sistemi, feedback, reti che non controllano, non comprendono e non governano.

In secondo luogo, la super-società è definita in relazione alla destabilizzazione della biosfera prodotta dalla nostra azione umana organizzata e all'aggiustamento geologico che ne consegue. Le questioni ecologiche planetarie (compresa la questione demografica/popolazione) non sono più una minaccia per le generazioni future, ma hanno implicazioni e impatti immediati sulla vita sociale. È ormai impossibile andare avanti senza considerare la questione ambientale/biologica.

In terzo luogo, la supersocietà è qualificata dal cambiamento radicale dei processi di produzione e circolazione dei significati, nell'incrocio tra i processi di democratizzazione e di mutamento del sistema mediatico. O. Roy (2023) parla a questo proposito di “deculturalizzazione” per indicare l'impossibilità di ogni deposito culturale causato dalla iperproduzione e ipermobilità dei significati che si producono nella organizzazione sociale contemporanea. Poiché la sfera tecnologica e la biosfera sono sempre più integrate, la supersocietà è definita dalla formazione di una nuova noosfera. Da un lato, big data, ai, conoscenza scientifica pretendono di esaurire la conoscenza; dall'altro, culture diverse, con visioni del mondo e tradizioni religiose radicalmente differenti, entrano in contatto, dovendo imparare a vivere insieme, a condividere lo

---

stesso spazio ecologico e a confrontarsi con lo stesso ambiente tecnologico. Con le inevitabili tensioni a livello geopolitico.

La questione della supersocietà nasce dunque dalla crescente sovrapposizione tra una tecno-sfera pervasiva, una biosfera destabilizzata e una noosfera colonizzata. Il problema è gestire questa nuova complessità senza aggravare gli effetti entropici/antropici che stiamo già affrontando. Una via è possibile solo se la pluralità all'interno della noosfera (artistica, spirituale, intellettuale, scientifica) viene salvaguardata e alimentata.

La società è quindi “super” almeno in un triplice senso:

- nella misura in cui è caratterizzata dalla ricerca dell'efficienza, dell'eccellenza, della crescita, della performance, cioè da un “oltre” intramondano di natura tecno-economica. Non c'è più un “fuori” (Dio, la natura, l'utopia, ecc.) da cui sviluppare una critica, un senso del limite, un'idea di trascendenza rispetto all'ordine sociale esistente e al suo imperativo di continuo cambiamento;

- nella misura in cui è superiore a qualsiasi sovranità - pubblica o privata, individuale o collettiva, territoriale o organizzativa - alla quale detta criteri di funzionamento, organizzazione, riproduzione, rendendo così ogni sovranità dipendente da essa. Questo pone la questione della sovranità prima e della regolazione poi. Nella supersocietà dobbiamo comprendere le nuove tensioni strutturali e le nuove logiche di dominio, disuguaglianza, integrazione, conflitto;

- nella misura in cui integra l'intera vita - biologica e sociale, locale e universale, individuale e collettiva - nella propria dinamica - basata sulla moltiplicazione dei mezzi, sulla specificazione degli obiettivi, sul cambiamento continuo - all'interno di un'unica realtà ibrida, immersiva, complessa e persino contraddittoria, da cui derivano le sfide del nostro tempo, dalle disuguaglianze al post-umano, che necessitano di nuove categorie interpretative e soluzioni. livello raggiunto nella capacità di autoproduzione dell'uomo. La soggettività si è sempre costituita all'interno di un determinato mondo sociale. Dagli studi antropologici sappiamo che in tutte le culture ed epoche il corpo stesso è stato scolpito da riti e pratiche sociali. La novità è che la supersocietà tende a incorporare l'intero organismo umano, in tutte le sue dimensioni biologiche e cognitive, all'interno delle proprie dinamiche. In un mondo di prosperità materiale, il bene più prezioso da produrre e vendere è la vita: salute, longevità, sicurezza. Ma anche forma fisica, bellezza, capacità cognitive. La bolla digitale anticipa e assorbe ogni nostro pensiero, mentre la rapida diffusione della “riproduzione assistita” tende a trasformare la stessa generazione biologica in produzione. Tutto ciò pone domande

---

impegnative perché il soggetto umano sta diventando sempre più oggetto di produzione sociale attraverso l'applicazione diretta della tecnologia sull'essere umano (Harari 2018). L'essere umano può e deve essere migliorato: dobbiamo essere più efficienti non solo nel lavoro, ma nella vita in generale. Dobbiamo aggiornare e ottimizzare l'essere umano per affrontare il mondo avanzato che abbiamo creato. Qualsiasi altro tipo di conoscenza (pratica, locale, ecc.) è inutile?

#### 4. LA SFIDA DELLA COMPLESSITÀ

A differenza della globalizzazione, la supersocietà non indica una direzione verso cui ci staremmo muovendo, ma piuttosto la nuova condizione in cui si svolge la nostra vita sociale. Essa comporta un livello più elevato di complessità e di interazione tra diversi aspetti della vita sociale (tecnici, antropologici ambientali). Come tale, essa non è una forma univoca né una struttura rigida, ma un nuovo quadro entro il quale si svolgono le dinamiche del nostro tempo. La supersocietà è una dinamica di integrazione non lineare che, se da un lato spinge verso una maggiore verticalizzazione, dall'altro aumenta le disuguaglianze e apre nuovi conflitti.

Non c'è alcun determinismo circa i mondo in cui il nuovo salto di complessità comportato dalla supersocietà si realizzerà.

Si possono immaginare almeno tre direzioni diverse lungo le quali la supersocietà potrebbe svilupparsi.

Una prima ipotesi è che il salto di complessità possa fallire. Ciò comporterebbe un periodo di conflitti nazionali e internazionali in un nuovo quadro di incertezza e tensione.

Come è evidente, il livello di conflittualità è molto alto in tutto il mondo. La guerra in Ucraina è gli scontri in Palestina rischiano di degenerare in una nuova guerra mondiale. In realtà, gli assetti geopolitici, dopo la globalizzazione, necessitano di una profonda ristrutturazione. La convivenza tra culture e religioni diverse è molto problematica. Il rischio di una nuova guerra fredda tra democrazie e autocrazie è molto reale. La povertà sta aumentando in molte parti del mondo. I problemi causati dai cambiamenti ambientali si acuiscono ovunque, producendo migrazioni e rivolte.

Una seconda ipotesi è quella di gestire la sfida attraverso la verticalizzazione, accentuando la pretesa della tecnosfera di controllare la biosfera. Nella supersocietà, il rapporto metastabile Io-Società rischia di sbilanciarsi a favore del secondo polo. Il rischio è che una situazione deteriorata porti alla verticalizzazione. La sostenibilità può essere una chiave per mitigare gli effetti più pericolosi dei processi sociali

---

contemporanei. Ma può anche costituire una giustificazione per la sorveglianza. Se, come recita un recente payoff pubblicitario, “la sostenibilità è performance”, l’alleanza con la digitalizzazione apre possibilità inedite di efficienza e verticalizzazione basate sul controllo, grazie al ruolo emergente delle grandi piattaforme. Nella prospettiva sempre più urgente di un potenziamento della stessa specie umana.

Dal lato dell’individuo, questa alleanza offre nuovi argomenti per uno sforzo ancora più urgente verso l’ottimizzazione del sé individualizzato, coerente con un’organizzazione sociale ancora più avanzata, necessaria per affrontare il vincolo della sostenibilità.

Da un punto di vista sociologico, la supersocietà pone una questione cruciale: nel quadro della crescente polarizzazione individualizzazione-totalizzazione (espressione di M. Foucault) che caratterizza i tempi in cui viviamo, ciò che chiamiamo “valorizzazione umana” va nella direzione di un progressivo assorbimento del primo polo nel secondo. Ciò comporta un nuovo rischio di riduzione/scomparsa della tensione costitutiva della stessa vita sociale, come insegnava Simmel (2007, 2008 e Martinelli 2014).

È in gioco, ancora una volta, la complessa relazione tra autonomia ed eteronomia.

La società che prende il sopravvento sulla soggettività dà origine a un mondo distopico. La fine stessa dell’umano e del sociale, così come li conosciamo.

L’ultima ipotesi è quella di sfruttare l’opportunità associata alla crescente complessità come occasione per un deciso miglioramento che parta dal superamento delle contraddizioni dell’epoca moderna. Ciò significa nuove forme sociali che, consapevoli del loro intreccio con la biosfera (che include la vita umana), siamo capaci di riprogettare la tecnosfera. Creando nuove condizioni per una convivenza tra diversi. Mantenendo e anzi potenziando gli elementi plurali, concreti e incarnati della noosfera.

## 5. UNA DIVERSA EPISTEMOLOGIA

L’avvenire non è predeterminato. È piuttosto il frutto delle risposte trasduttive che l’organizzazione sociale è in grado di dare alle sfide della supersocietà.

Per andare in questa direzione, occorre una nuova prospettiva epistemologica, in grado di superare le chiusure e le fratture delle forme della conoscenza e dell’azione contemporanee. E questo costituisce un compito precipuo della sociologia contemporanea.

---

Nella prospettiva teorica sviluppata in questi anni, svolge un ruolo prezioso la prospettiva teorica della generatività sociale che si pensa come risposta anti-entropica alla crisi attuale che è determinata dai caratteri gravemente entropici del modello di crescita degli ultimi decenni.

La generatività è un paradigma e non un modello: una matrice aperta di possibilità che richiede impegno, immaginazione, creatività, pensiero, capacità contributiva. In grado di mettere in campo una nuova economia libidica, cioè una relazione diversa tra desiderio, conoscenza e azione.

La generatività sociale è una forma di autorealizzazione - cioè di individuazione - in cui l'individuo agisce in modo positivo e creativo, contribuendo alla produzione del proprio ambiente attraverso la promozione della realizzazione di altri individui. L'azione generativa è caratterizzata da un triplice arricchimento:

- la capacitazione, nel senso di Amartya Sen (2014);
- la soddisfazione dell'individuo che realizza un desiderio interiore esercitando la propria creatività, come H. Arendt ho sostenuto:
- il miglioramento del contesto sociale e tecnico, di cui gli individui si prendono cura collettivamente, in vista delle generazioni future. Processo dinamico e collettivo che si svolge in una varietà di organizzazioni, attraverso il quale il gruppo dà il suo contributo originale al mondo e lascia una traccia del suo passaggio, l'azione sociale generativa permette di combattere gli effetti entropici dell'istituzionalizzazione, producendo novità sulla base di un entusiasmo condiviso.

Attraverso le dinamiche generative empiricamente rilevabili, gli individui psichici scoprono che la propria realizzazione contribuisce alla realizzazione degli altri: alla loro libertà - al di là di ogni logica di controllo o di dominio. Rafforzando così le dinamiche neghentropiche che permettono di contrastare le potenti spinte entropiche.

La generatività sociale individua le forme di autorealizzazione, di divenire se stessi in cui gli individui agiscono in modo positivo e creativo, grazie a un'eredità ricevuta (di pensiero, di linguaggio, di competenze, di conoscenze, di saper fare, di beni) che viene metastabilizzata e rigenerata in modo tale da trasformare le apparenti incompatibilità (ad esempio, il trauma e la vita piena, il profitto aziendale e il rispetto per l'ambiente e per i lavoratori) in forme nuove e trasduttive. Dove la

---

trasduzione, nelle parole di G. Simondon (2020), è il processo di differenziazione da un sistema pre-individuale metastabile, denso di tensioni, di cui l'individuo rappresenta una fase di sviluppo.

Poiché rafforza il legame tra i contemporanei e tra le generazioni, e poiché è una dinamica di individuazione e co-individuazione che valorizza l'unicità e poi favorisce la pluralità, la generatività sociale può essere vista come una dinamica neghentropica - o per meglio dire sintropica, per sottolineare i suoi effetti positivi, creativi e simbolici sia di ricomposizione che di differenziazione, di aumento della varietà e della pluralità - in grado di contrastare l'entropia (e l'antropia).

La generatività sociale favorisce un regime di individuazione concreto, relazionale, processuale, transindividuale, in cui i soggetti si individuano attingendo - e dando forma - al mondo che li circonda, come punto di partenza per ulteriori dinamiche di individuazione.

Si tratta di una dinamica relazionale in cui le relazioni non sono solo interpersonali, ma intertemporali e transindividuali.

Mentre la libertà individualista significa moltiplicare il numero di scelte individuali (più opzioni ho, più sono libero), la libertà generativa è qualitativa: non consiste nello scegliere tra ciò che c'è già, ma nel portare all'esistenza ciò che non esiste ancora. Nel portare qualcosa di nuovo nel mondo, contribuendo così alla sua varietà e pluralità. Una libertà contributiva piuttosto che consumistica. Un modo di partecipare, secondo le parole di Simondon: "Partecipare significa essere un elemento di un processo di individuazione molto più ampio".

La libertà generativa è la capacità trasduttiva che apre la possibilità di fare altrimenti, di biforcarsi. È un antidoto alla sindrome immunitaria che vediamo così pervasiva. La libertà di progettare un futuro diverso (biforcarsi) da quello che viene presentato come ineluttabile.

La generatività sociale è un modo che, riconoscendo l'interdipendenza, alimenta le condizioni che mantengono libertà e legame in tensione positiva.

## BIBLIOGRAFIA

- BOLTANSKI C., CHIAPPELLO E. (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano: Mimesis
- CRARY J. (2012), 24/7. *Il capitalismo all'assalto del sonno*. Einaudi
- GIACCARDI C. MAGATTI M (2023). *Supersocietà*. Bologna: Il Mulino
- GIACCARDI C. MAGATTI M. (2024). *Generare libertà*, Bologna: Il Mulino
- HARARI Y. N. (2018), *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Milano:
-

Bompiani.

- LATOURE B. (2022). *Riassemblare il sociale*. Milano: Meltemi.
- MANCHI S., (2004). *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- MARTINELLI M. (2014). *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*. Genova: Il Melangolo.
- MATURANA H., VARELA F. (1987). *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana*. Milano: Garzanti.
- PRIGOGINE I. (2003), *Il futuro è già determinato?* Roma: Di Renzo Editore.
- ROSA H. (2015). *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica nella tarda modernità*. Bologna: Il Mulino.
- ROY O (2024). *The crisis of culture*. London: Hurst.
- SEN A. (2014). *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. Milano: Mondadori.
- SIMMEL G. (2007). *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*. Milano: Abscondita.
- SIMMEL G. (2008). *Kant e Goethe*. Como: Ibis.
- SIMONDON G. (2020). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*. Milano: Mimesis.
- STIEGLER B. (2015). *La società automatica*, Milano: Meltemi
- STIEGLER B. (2022). *La miseria simbolica. Vol. 1, L'epoca iperindustriale*, Milano: Meltemi.
-





## PER UNA DEMODERNIZZAZIONE ECOLOGICA

di Onofrio Romano\*

### Abstract

---

#### *Towards an ecological demodernization*

The answers to the ecological unsustainability of the modern regime could be grouped around two fundamental intellectual postures: reflexive modernization and post-developmental de-thinking. The first aims to provide subjects with an amplified reflexivity, the second on the defusing of modern agency. Against the political inconclusiveness of these two perspectives, the essay proposes to relocate the ecological question within the process of demodernization that has developed since the fall of the Wall, betting on its politicization.

### Keywords

---

Demodernization, ecological question, reflexive modernization, post-development, new materialisms

\* ONOFRIO ROMANO è professore associato di Sociologia generale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi Roma Tre, dove insegna *Introduzione alle Environmental Humanities e Post-development sociology*.

Email: [onofrio.romano@uniroma3.it](mailto:onofrio.romano@uniroma3.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/wvwa-6j12>

## 1. I MODERNI E LA QUESTIONE ECOLOGICA

**L**e risposte all'insostenibilità ecologica del regime moderno che, secondo i promotori della nozione di antropocene (Benner, 2021; *contra* Moore, 2017; Armiero *et al.*, 2021), vede l'umano accedere allo statuto di forza geologica, potrebbero essere raggrumate attorno a due fondamentali posture intellettuali: la modernizzazione riflessiva e il depensamento post-sviluppista. Due opposte ma speculari dichiarazioni d'impotenza.

### 1.1 *La modernizzazione riflessiva*

L'orientamento della modernizzazione riflessiva, diffuso in particolare tra i "classici contemporanei" della sociologia (Beck *et al.*, 1994), si fonda sull'idea che le repliche prodotte dallo scatenamento moderno debbano essere gestite attraverso un'intensificazione della stessa logica moderna, ossia con una sua duplicazione riflessiva.

La razionalità che per decenni è stata impiegata per rastrellare e sfruttare nella maniera più efficiente possibile le risorse del pianeta deve essere ora rivolta a fronteggiare gli effetti perversi della valorizzazione, senza rinunciarvi (Giddens, 2013). Occorre cioè non soltanto agire, sulla base di un modello di razionalità strumentale, per lo sfruttamento delle risorse, ma anche retro-agire, sulla base di una razionalità sostanziale, per porre rimedio ai guasti suscitati dallo scatenamento (Beck, 1995a; 1995b). Lo schema non mette dunque in discussione la modernità, ma la attrezza per nuove sfide (Giddens, 1990; Beck, 1992).

A questo filone si ricollegano la strategia della crescita verde e della transizione ecologica: si pensi, in particolare, al *green deal* europeo o al *green new deal* americano, che hanno comunque caratteri ben differenziati, sia riguardo ai soggetti promotori, sia rispetto alle finalità e all'ampiezza del progetto (Pettifor, 2019; Rifkin, 2019; Mastini *et al.*, 2021; Pianta e Lucchese, 2020). La transizione ecologica costituisce, insieme alla digitalizzazione, l'asse portante del PNRR.

L'orientamento, pur invocando un raddoppio di razionalità, fonda necessariamente su un'istanza extra-razionale di fiducia: l'innovazione tecnologica promessa dal futuro sarà in grado di sanare i guasti prodotti dallo scatenamento tecnologico nel presente (Giaccardi e Magatti, 2022).

Resta che, al momento, i risultati prodotti grazie alle strategie messe in campo dalle istituzioni che si ispirano al paradigma della modernizzazione riflessiva sono lontanissimi dagli obiettivi minimi indicati dalla

---

comunità scientifica per evitare danni irreparabili alla vita sul pianeta (Giaccardi e Magatti, 2022; Pellizzoni, 2023).

La modernizzazione riflessiva non coincide necessariamente con una postura riformista, ma assume anche declinazioni politiche radicali. La decrescita è una di queste (D'Alisa *et al.*, 2014; Latouche, 2014). La fiducia nelle magnifiche sorti e progressive della tecnologia, però, è qui obliterata in favore di una battaglia culturale per l'adozione di stili di vita, di produzione e di consumo a basso impatto sul metabolismo sociale, attraverso esperienze di "semplicità volontaria" che dovrebbero fungere da modelli prefigurativi per la generalità (Alexander, 2013; Wright, 2010). Anche in questo caso siamo di fronte a strategie che, quand'anche efficaci, richiederebbero tempi incompatibili con le urgenze ambientali.

### *1.2 Post-sviluppo e nuovi materialismi*

A questo primo modello basato sull'intensificazione del moderno, ossia su un incremento di razionalità e di distanza riflessiva dal mondo, si oppone frontalmente l'atteggiamento di coloro che puntano sulla fuoriuscita dal paradigma della modernità, attraverso l'abolizione della distanza tra soggetto e oggetto (natura) e il contestuale sgonfiamento della coscienza riflessiva.

I curatori del "dizionario del post-sviluppo" (Kothari *et al.*, 2019) sostengono, ad esempio, che l'Occidente non è riuscito a mantenere la sua promessa di sviluppo, soprattutto nei territori extra-occidentali, producendo al massimo "malsviluppo". A fronte di questo, le comunità locali si riorganizzano per auto-garantirsi la sopravvivenza, recuperando quadri simbolici tradizionali impostati su canoni oppositivi rispetto a quelli della modernità sviluppatista, ossia centrati sulla cura del contesto relazionale e del rapporto tra le comunità umane e l'ambiente naturale. Quadri, vale a dire, non dualistici, che finiscono tuttavia per fare spazio naturalmente alle sensibilità della modernità "buona", fondata sui diritti dell'uomo, sulla parità di genere, sulla democrazia, sull'uguaglianza e sul rispetto reciproco. L'alternativa, dunque, sorge spontanea dal basso come pratica di resilienza al fallimento del regime moderno dello sviluppo: la riflessione e l'azione politica da parte dei "moderni" non è più necessaria, poiché la salvezza può essere conquistata ponendosi "sulle spalle dei nani", ossia delle redivive culture vernacolari, localmente radicate, che ritrovano la propria virtuosa autonomia.

Il perfezionamento teorico di questo modello dismissivo viene operato dai "nuovi materialismi" (Coole e Frost, 2010). La condanna dei dualismi moderni (natura/cultura, mente/corpo, informazione/materia,

---

parole/cose, organico/inorganico, maschile/femminile ecc.) conduce ad una sorta di riassorbimento dell'intenzione e dell'azione soggettiva dentro un'indistinta ontologia *flat* (Latour, 2005). La distinzione simmeliana tra fatti e valori, cui è presupposta la separazione tra mondo oggettivo e mondo soggettivo, si stempera e il politico viene completamente disciolto nel reale (Mol, 1999). Gli attori umani sono deprivati di agentività (ridotti a terminali di processi materici ed energetici pre-esistenti), mentre l'inorganico viene dotato di agentività.

Il paradosso è che questa mossa teorica implica la scomparsa del limite. Il mondo diventa un crogiolo di forze in continuo divenire, la cui logica sfugge alle armature del soggetto cosciente e proiettato verso delle finalità elette. La natura va avanti da sé senza alcun criterio, né di ordine né di disordine (Meillassoux, 2012). Dal momento che siamo determinati da Gaia (Latour, 2020) o da Chthulu (Haraway, 2016), le nostre coscienti determinazioni rispetto alla gestione della natura diventano del tutto irrilevanti. Una prospettiva caratterizzata da una spiccata inconcludenza politica e che, soprattutto, finisce per coinvolgere a giuste nozze, come rileva in maniera molto vivida Pellizzoni (2023), col dominio neoliberale della natura, il quale si differenzia rispetto al tradizionale dominio liberale proprio per la cancellazione del concetto di limite. La questione ecologica, entrata dalla porta, fuoriesce dalla finestra.

A nostro avviso, per giungere ad una risposta efficace occorre invece ricollocare la sfida nella cornice dei processi di demodernizzazione all'ordine del giorno. Più precisamente, occorre provare a politicizzare la demodernizzazione.

## 2. ECOLOGIA POLITICA DELLA DEMODERNIZZAZIONE

### 2.1 Della demodernizzazione

Se ci si guarda attorno, è difficile riconoscere nel presente i segni di una crisi di vocazione allo sviluppo. Le campane funerarie fatte risuonare con troppa fretta dai post-sviluppisti stridono clamorosamente con l'apparizione sulla scena economica internazionale di grandi paesi dalle dimensioni continentali, la cui avanzata sulla via dello sviluppo sembra inarrestabile e scandita da ritmi ben più accelerati a paragone degli attuali tassi di crescita dei paesi occidentali. Più che la resistenza dei vecchi "nani", quel che si dà è l'offensiva dei nuovi "giganti". E a seguito dei loro exploit sul terreno produttivo, i BRICS assumono progressivamente la consapevolezza di poter giocare anche una partita geo-politica su scala globale, ri-articolando le sfere di influenza in direzione di un assetto

---

multipolare. L'effervescenza sviluppatista e modernizzatrice, insomma, lungi dall'estinguersi, infiamma nuove regioni del globo, che finiscono per insidiare l'egemonia occidentale sul suo stesso terreno. Fukuyama (1992) aveva sicuramente torto nel decretare "la fine della storia" a seguito della vittoria dell'Occidente sui regimi di socialismo reale. La generalizzazione del modello liberal-democratico come traguardo finale nel percorso storico di ricerca del sistema istituzionale più adatto alle esigenze dell'umanità chiaramente non si è data. Ma se guardiamo le cose da un altro punto di vista, Fukuyama non aveva tutti i torti. L'Occidente ha attirato dentro la sua orbita, gravitante attorno al fulcro della crescita economica e assistita dall'uso intensivo della tecnologia e della razionalità strumentale nel governo dei processi sociali, vaste aree del pianeta, fino a ieri stazionarie.

Scendendo più in profondità, potremmo dire che l'idea di vita buona, la visione del mondo, dell'uomo e della società squadernata dall'Occidente si è imposta pressoché universalmente, a dispetto di ogni velleitario mascheramento retorico. Il parka "Loro Piana" da dodicimila euro indossato da Vladimir Putin durante la kermesse bellica allo stadio di Mosca, poco tempo dopo l'invasione dell'Ucraina, è molto più eloquente della sua intemerata contro i paesi Nato scandita nell'occasione: la sua esibita subalternità ai "valori" dettati dall'Occidente ribalta ed è più forte di ogni baldanza nazionalista o confessionale.

Il regime democratico-liberale è rimasto al palo, ma il modello di vita a cui esso viene automaticamente associato – consumismo, centralità del comfort materiale e del godimento personale, mediazione tecnologica ecc. – ha trionfato universalmente.

Questa notazione, tuttavia, coglie solo la pelle degli eventi senza dirci nulla di quel che accade in profondità. Occorre perciò intendersi bene sulla natura del trionfo occidentale. In che senso l'Occidente ha vinto? Quale Occidente ha vinto?

Per rispondere, occorre a nostro avviso tornare a riflettere su quel frangente cruciale della nostra storia recente, il cui senso è stato troppo frettolosamente rubricato e archiviato: la caduta dei regimi di socialismo reale, anticipata a Ovest dallo smantellamento, meno fragoroso ma non meno rilevante, dei regimi socialdemocratici, cui è succeduto il cosiddetto neoliberalismo (Moini, 2020). La nostra ipotesi è che quel mutamento sia stato male interpretato, per lo meno nel suo significato "socio-culturale".

Da un punto di vista regolativo-istituzionale è apparsa chiara la sconfitta del dirigismo, ossia dell'idea di pianificazione centralizzata dei processi sociali ed economici. Ha (ri)preso sopravvento invece l'auto-

---

regolazione di mercato, carburata dal *self-interest*, ossia, ad un livello più allargato, l'idea di "autonomia del sociale", di primazia della dimensione orizzontale della società.

L'indiscutibile mutamento regolativo in direzione del modello democratico-(neo)liberale ingenera un fatale fraintendimento sul senso culturale della transizione. Questo assetto istituzionale, infatti, viene associato immediatamente ad un preciso universo simbolico. Come afferma Castoriadis (1975: 171-190), è un significante che rimanda ad una serie di significati, di visioni del mondo, dell'uomo, della società. Rimanda, nella fattispecie, alla primigenia modernità individualista, alla centralità dell'autodeterminazione soggettiva contro ogni forma di inquadramento da parte della tradizione e delle istituzioni, al progressivo affrancamento del soggetto da ogni assemblaggio comunitario nonché dalla subalternità alle proprie stesse emozioni, in direzione di un'autonomia riflessiva fermentata guidata dalla logica razionale. Questo rimando è – lo ripetiamo – fuorviante. La nostra ipotesi è che la nuova era, scaturita dal crollo dei regimi socialdemocratici a Ovest e di socialismo reale a Est, sia segnata da una "disgiunzione simbolica" tra assetto economico-funzionale e assetto culturale. Lungi dalla radicalizzazione della modernità originaria, quel che si è dato sul piano culturale è il consolidamento di un processo di demodernizzazione.

Già negli anni settanta del secolo scorso, Daniel Bell (1976) ha messo a tema la progressiva biforcazione tra i fondamenti strutturali della macchina tecno-economica e gli statuti immaginari della cultura occidentale. I primi restano modulati secondo i canoni capitalistici classici dell'accumulazione e del profitto, della razionalità strumentale rispetto allo scopo e della centralità del lavoro produttivo. Nella sfera dell'immaginario, invece, si assiste al passaggio "dalla morale protestante al bazar psichedelico". Lo stile bohémien anti-borghese dei giovani intellettuali d'inizio secolo, ispirato alle filosofie di stampo vitalistico, diventa sul finire degli anni sessanta un fenomeno di massa puntellato da alcune parole d'ordine ricorrenti: il "nuovo", a contrasto dell'unidimensionalità della procedura razionalistica, la "sessualità", contro la temperanza e la repressione dei desideri, la "liberazione" come affrancamento dalla rigidità dei modelli disciplinari della società borghese. Risuona ovunque l'invito a indulgere alle proprie passioni momentanee, a ricercare costantemente il piacere dei sensi, a coltivare illimitatamente le pratiche edonistiche.

Il concetto di demodernizzazione, propriamente detto, è apparso probabilmente per la prima volta in *The homeless mind* (Berger *et al.*, 1973). Gli autori lo hanno riferito a quella sorta di reversione del processo di modernizzazione culturale intrapresa a cavallo tra gli anni sessanta e

---

settanta dai protagonisti della *youth culture*, i quali dietro gli striscioni ostentati durante le rivolte urbane come paraventi emancipativi nascondevano in realtà un desiderio di ritorno ad una qualche forma di “home”, invertendo così la plurisecolare traiettoria di affrancamento individuale dagli aggregati collettivi che aveva connotato la prima modernità (Elias, 1969), riassunta nel concetto di *homeless mind*.

Il *feeling*, la simpatia emozionale, scalza la *functional rationality* come ingrediente privilegiato nella saldatura delle relazioni con gli altri. La *laziness*, il tono passivo, sostituisce la *makeability* (l’incessante tensione alla trasformazione della materia) nel rapporto tra il soggetto e il mondo. L’enfasi sul *now*, ossia la ricerca di soddisfazione nel qui e ora, oblitera la *progressivity*, intesa come vocazione allo sforzo progettuale di lungo periodo in nome di una prodigalità futura.

Già all’inizio degli anni cinquanta, del resto, David Riesman (1950) aveva intravisto con grande lungimiranza la nuova temperie, decretando l’avvento del tipo di conformità *other-directed* a scapito del soggetto *inner-directed*. Il nuovo soggetto sacrifica la sua foga realizzatrice e produttivistica, i suoi fini a lungo termine, gli interventi di riplasmazione del mondo, le brame acquisitive e di illimitata auto-promozione per smarrirsi nella *douceur* della dimensione collettiva. L’habitus psicologico del tipo *inner-directed* aderisce alla metafora del «giroscopio», uno strumento che permette all’attore di mantenere costantemente la rotta prescelta in vista del conseguimento degli scopi che fin dall’infanzia si è posto, resistendo alle sollecitazioni contrarie provenienti sia dall’esterno (i richiami della socialità) sia dall’interno (i moti pulsionali ed emozionali). Un altro strumento, sempre in senso metaforico, forgia invece la disposizione del soggetto *other-directed*: il «radar», atto a captare e immagazzinare i segnali provenienti dall’intorno socialitario. Fini e valori non vengono più scelti autonomamente dall’individuo e fissati una volta per tutte, ma sono dettati dalle cerchie comunitarie cui esso provvisoriamente aderisce. Maffesoli riassumerà il senso della nuova stagione evocando un vero e proprio tribalismo di ritorno:

contrariamente a coloro che continuano ad analizzare le nostre società in termini d’individualismo e di disincanto, ho già mostrato che quel che pareva essere all’ordine del giorno rinviava piuttosto a una sorta di tribalismo, che aveva come accessorio un vero e proprio reincantamento del mondo... Questa forza di unione, questo "mana" è quotidiano, si vive qui e ora, trova la sua espressione in una trascendenza immanente dalla colorazione fortemente edonista. Così che non è più l’individuo, isolato nella fortezza della sua ragione, a prevalere, ma piuttosto l’insieme tribale che comunica intorno a un insieme di immagini che consuma con voracità (Maffesoli 1996, 123).

---

Come abbiamo provato a verificare con una ricerca sul campo all'epoca della transizione (Romano, 1997; 1999), l'Occidente universalmente oggetto di desiderio non è quello della modernizzazione (ossia della temperanza razionalistica e del soggetto auto-responsabile), bensì quello dello sbraco antropologico, della de-razionalizzazione, della fusione con l'oggetto di consumo e con l'altro in una logica neo-tribale (Maffesoli, 1988). Ha vinto, dunque, una specifica declinazione interna alla cultura occidentale, sviluppatasi nel corso del Novecento e che per molti versi si oppone a quella originaria. La fine del socialismo reale nonché la crisi delle socialdemocrazie in Occidente hanno sancito il distacco dalla *Zivilisation* moderna, soppiantata dalla vendetta di una sorta di *infra-Kultur*, che a momento debito si è posta come sintesi rappresentativa di tutte le culture devitalizzate dalla modernizzazione. Se così stanno le cose, il frame liberal-democratico non è un obiettivo in sé, ma soltanto un "mezzo" di accesso all'Occidente della demodernizzazione. Il problema è che nel breve volgere di pochi decenni questo assetto istituzionale si è rivelato inidoneo a realizzare le promesse della demodernizzazione.

A tal proposito, è necessario evocare un'altra accezione (successiva) del concetto di demodernizzazione, riconsiderandola alla luce della nostra diagnosi. Alain Touraine (1997: 33-71) riferisce il termine non ad un'evoluzione tutta interna alla cultura della modernità, bensì semplicemente alla conclamata disgiunzione tra apparato sistemico-funzionale e identità culturale (su cui già Bell si era soffermato, come abbiamo visto), una volta venute meno le logiche e le strutture di mediazione socio-politica tra le due dimensioni. La demodernizzazione, quindi, è per Touraine una sorta d'incoerenza sistemica che si allarga progressivamente nel cuore delle società moderne. Questa tesi verrà rilanciata dieci anni più tardi da Mauro Magatti (2009; Giaccardi e Magatti, 2022): il capitalismo "tecno-nichilista" mostra, da un lato, un'inscalfibile omogeneità planetaria a livello sistemico-funzionale, con un unico "macro-sistema tecnico" (MST) e una costellazione di "sfere istituzionali funzionalizzate" (SIF) omologate, che funzionano in maniera auto-referenziale e non rispondono ad alcun valore o sovranità collettiva; dall'altro, un'esplosione di segni, significati, stili e valori dentro la sfera culturale – lo "spazio estetico deterritorializzato" SED (Magatti, 2009) o "mediatizzato" SEM (Magatti, 2012) –, i quali restano del tutto svincolati dalla macchina tecnoeconomica, completamente incapaci di determinarla.

Ebbene, alla luce degli effetti dell'odierna pluricrisi (economico-finanziaria, sociale, sanitaria, bellica), il rapporto tra le due dimensioni qui evocate si mostra completamente ribaltato. All'ordine del giorno non vi è (più) un impasto di omogeneizzazione sistemica e di diffrazione

---



culturale, bensì quasi l'opposto. Dietro l'esplosione di colori culturali d'ogni varietà vi è al fondo, come abbiamo provato ad argomentare sopra, l'aspirazione ad un unico modello di vita. Questa notazione potrebbe risultare bizzarra alla luce delle reversioni religiose e nazionalistiche che rivendicano sempre più ostentatamente una sorta di irriducibilità a qualsiasi forma di universalismo culturale. Riteniamo, tuttavia, che, come nella favola della volpe e l'uva, queste ultime siano nella più parte dei casi espressioni culturali di "secondo livello", non valide per se stesse ma adoperate strumentalmente nella battaglia per l'accaparramento delle risorse necessarie a carburare il medesimo stile di vita, coincidente con la demodernizzazione. Questo impianto unico e omogeneo continua a sedurre i popoli del mondo, assicurando una sotterranea e inconsapevole integrazione "culturale". La varietà millantata, sia all'interno dell'Occidente con la diffrazione postmoderna dei segni, sia al di fuori di esso con l'aggressività delle culture revansciste, fa velo ad un'omogeneità di fondo.

La varietà, al contrario di quanto diagnosticato da Touraine e Magatti, si fa strada, invece, nella dimensione sistemico-funzionale. Il nuovo *self-regulating market* impostosi a livello planetario all'indomani della caduta dei verticalismi novecenteschi si dimostra sempre più inadeguato a riprodurre le condizioni strutturali che consentono di accedere al paradiso della demodernizzazione, dentro e fuori le mura dell'Occidente<sup>1</sup>. L'omogeneità sistemica s'incrina, dunque, sempre più chiaramente nel passaggio da una logica di "flessibilità" (tipica del mercato) ad una logica di "anticipazione" (Donolo, 2021). Detto altrimenti, le istituzioni pubbliche (statali o macro-regionali) riprendono, con varie modalità, le redini dello sviluppo sociale ed economico, aderendo ad uno schema neo-verticale. È qui che cade l'ipotesi di Fukuyama. Il regime liberal-democratico mostra la corda. L'Occidente continua ad attirare i popoli del pianeta dentro la sua orbita culturale (ormai demodernizzata e senza guadagnarne in

---

<sup>1</sup> Non si capisce il perché di questa inefficacia se non si inquadra adeguatamente l'avvento del nuovo *self-regulating market* come soluzione palliativa alla crisi dei regimi socialdemocratici. Esso ha un senso molto diverso rispetto a quello del liberalismo classico ottocentesco. La stessa forma traduce in realtà funzioni completamente diverse. Il nuovo liberalismo non serve a liberare l'individuo dalle armature del governo verticale, bensì a ri-disciplinare il soggetto con la mannaia della competizione e della precarizzazione esistenziale dopo una stagione nella quale il regime socialdemocratico ha garantito ai cittadini occidentali una reale liberazione dal bisogno. Il mercato, quindi, non interviene a sancire la vittoria della soggettività moderna, libera e individualizzata, bensì la sua sconfitta, la sua insostenibilità sociale. Con il mercato, il soggetto torna a esser schiavo dei suoi bisogni e ad attivarsi spasmodicamente per soddisfarli. Il neoliberalismo è un rimedio al fallimento della modernità occidentale, fondata sulla centralità dell'individuo. Da qui derivano buona parte delle impasse all'ordine del giorno.

---

termini di egemonia e di leadership), ma non è più un punto di riferimento sul piano dell'integrazione socio-sistemica: su questo fronte, esso non assicura equamente e universalmente la riproduzione del mondo che promette, ingenerando strutturalmente fenomeni di anomia, come incongruenza tra le mete indicate dalla società e le vie effettivamente percorribili dai soggetti per raggiungerle.

Le forme di verticalismo istituzionale adottate da Cina e Russia si dimostrano ben più efficaci nel garantire a quote crescenti di popolazione l'accesso allo stile di vita demodernizzato. La Cina continua a realizzare percentuali medie di incremento del Pil ben al di sopra degli standard occidentali e ha tratto fuori dalla povertà oltre ottocento milioni di persone. Nella gestione della pandemia, i rigidi protocolli cinesi, pur deprecati in Occidente, hanno sortito risultati impressionanti, anche al netto di ogni ipotesi di maquillage statistico. Sul fronte bellico, la Russia pare aver buon gioco in Ucraina, dove l'Ue non fa che riprodurre lo stesso modello di policy adottato internamente in tema di sviluppo: invece di operare direttamente sui nodi strutturali che generano gli squilibri territoriali, si elargiscono fondi agli attori affinché si auto-mobilino dal basso. *Mutatis mutandi*, si evita un coinvolgimento diretto nella guerra all'invasore russo, elargendo soldi e armi agli invasori, con i medesimi risultati fallimentari.

La risposta dell'Occidente all'avanzata dei nuovi giganti sulla scena internazionale, invece che per un rafforzamento dei codici e delle ricette democratico-liberali, passa sempre più per atteggiamenti mimetici, ossia volti all'adozione delle stesse strategie di arroccamento, politicizzazione e verticalizzazione attribuite agli avversari: si pensi al fenomeno del *friendshoring* o dei dazi sull'importazione di prodotti cinesi (Brancaccio *et al.*, 2022).

Quello che, di fatto, i paesi emergenti stanno realizzando è un riallineamento tra le istituzioni funzionali e il simbolico. Stanno cioè sanando la schisi, generatasi all'alba della globalizzazione neoliberale, tra regime liberal-democratico e demodernizzazione.

## 2.2 Verso una demodernizzazione ecologica

Tra le due opposte forme di inconcludenza (modernizzazione riflessiva e depensamento post-sviluppista) si staglia l'alternativa della demodernizzazione. È solo dentro questo *frame* che è possibile immaginare una politica ecologica, attraverso la restaurazione di un regime anticipatorio. Certo, al momento, l'assetto fondato su pluralità sistemica e omologazione infra-culturale è deleterio per gli equilibri ambientali, nonché

---

foriero di conflitti internazionali dai risvolti imprevedibili e, comunque, molto preoccupanti, poiché si compete per l'accaparramento delle risorse necessarie a realizzare uno stile di vita che può essere molto dispendioso. L'Occidente (e l'Europa in particolare), tuttavia, non può che giocare all'interno di questo *frame* la sua partita, provando anch'esso come stanno facendo le altre potenze regionali a riallineare gli assetti istituzionali con la demodernizzazione. Dopotutto, quest'ultima è nata e si è sviluppata qui. Non solo. L'Europa ha accumulato grande esperienza nella gestione verticale delle istituzioni durante l'era del grande welfare. Si tratta di accantonare una volta per tutte la fiction della modernità individualista recuperando un senso di comunità più adeguato al nuovo universo simbolico e che riagganci la questione ecologica. Questo recupero può avvenire attraverso istituzioni verticali che, anziché al servizio dello sviluppo, lavorino a beneficio degli equilibri ecologici, non attraverso logiche di privazione ma investendo sulla disattivazione antropologica insita nella demodernizzazione, sulla *laziness*. L'iniziativa economica va completamente sottratta ai singoli, affinché le istituzioni collettive possano gestire l'intero processo socio-economico, in ossequio ai limiti di emissione e alla velocità di rigenerazione delle risorse, nonché assicurando alla generalità dei cittadini standard vitali universali. Solo così l'Europa e l'Occidente potranno auspicabilmente assumere un vero ruolo egemonico, attraendo nella propria orbita di stazionarietà festiva i soggetti piagati in altri regimi verticali dalla coazione produttiva.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, S. (2013). Voluntary simplicity and the social reconstruction of law: Degrowth from the grassroots up. *Environmental Values*. 22: 287-308.
- ARMIERO M., GIARDINI F., GENTILI D., ANGELUCCI D., BALICCO D., BUSSONI I. (eds) (2021). *Environmental Humanities vol. 1. Scienze sociali, politica, ecologia*. Roma: DeriveApprodi.
- BECK, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- BECK, U. (1995a), *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*. New Jersey and London: Humanitiy Press International.
- BECK, U. (1995b). *Ecological Politics in an Age of Risk*. Cambridge UK: Polity.
- BECK U., GIDDENS A., LASH S. (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*.
-

- Redwood City CA: Stanford University Press.
- BELL, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- BENNER S., LAX G., CRUTZEN P. J., PÖSCHL U., LELIEVELD J., BRAUCH A. G. (eds) (2005). *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History*. Berlin: Springer.
- BERGER P. L., BERGER B., KELLNER H. (1973). *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York: Penguin Books.
- BRANCACCIO E., GIAMMETTI M., LUCARELLI S. (2022). *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*. Milano: Mimesis.
- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- COOLE D., FROST S. (eds) (2010). *New Materialism*. Durham NC: Duke University Press.
- D'ALISA G., DEMARIA F., KALLIS G. (eds) (2014). *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*. London and New York: Routledge.
- DONOLO, C. (2021). *Su ponti leggermente costruiti. Considerazioni intermedie su menti e istituzioni*. Milano: FrancoAngeli.
- ELIAS, N. (1969). *Il processo di civilizzazione*. Bologna: Il Mulino.
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of the History and the Last Man*. London: Penguin Books.
- GIACCARDI C., MAGATTI M. (2022). *Supersocietà. Ha ancora senso scommettere sulla libertà?*. Bologna: Il Mulino.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- GIDDENS, A. (2013). *The Politics of Climate Change*. Cambridge UK: Polity.
- HARAWAY, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham NC: Oxford University Press.
- KOTHARI A., SALLEH A., ESCOBAR A., DEMARIA F., ACOSTA A. (eds) (2019). *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tuika Books.
- LATOUCHE, S. (2014). *La scommessa della decrescita*. Milano: Feltrinelli.
- LATOUR, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano: Meltemi.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*. Roma: Armando.
-

- MAFFESOLI, M. (1996). *La contemplazione del mondo. Figure dello stile comunitario*. Genova: Costa & Nolan.
- MAGATTI, M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Milano: Feltrinelli.
- MAGATTI, M. (2012). *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*. Milano: Feltrinelli.
- MASTINI, R., G. KALLIS, J. HICKEL (2021). A Green New Deal without Growth?. *Ecological Economics*. 179: 106832.
- MEILLASSOUX, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Milano: Mimesis.
- MOINI, G. (2020). *Neoliberismo*. Milano: Mondadori Università.
- MOL, A. (1999). Ontological Politics. A word and some questions. In J. Law, J. Hassard (eds). *Actor Network Theory and After*. (pp. 74-89). Oxford: Backwell.
- MOORE, J.W. (2017). *Antropocene o capitolocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*. Roma: Ombre Corte.
- PELLIZZONI, L. (2023). *Calvalcare l'ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialism*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- PETTIFOR, A. (2019). *The Case for the Green New Deal*. London: Verso.
- PIANTA, M., M. LUCCHESI (2020). Rethinking the European Green Deal: An Industrial Policy for a Just Transition in Europe. *The Review of radical political economics*. 52 (4): 633–641.
- RIESMAN, D. (1950). *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.
- RIFKIN, J. (2019). *The Green New Deal*. New York: St. Martin's Press.
- ROMANO, O. (1997). La demodernizzazione. Un'indagine sul mutamento socio-culturale in Albania. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 3: 313-342.
- ROMANO, O. (1999). *L'Albania nell'era televisiva. Le vie della demodernizzazione*. Torino: L'Harmattan Italia.
- TOURAINÉ, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard.
- WRIGHT, E. O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.
-



**MODERNITÀ E MODERNIZZAZIONE NELLA  
COLONIALITÀ DEL SAPERE SOCIOLOGICO****Il contributo delle semiperiferie e periferie dell'Europa**

di Laura Leonardi \*

**Abstract**

*Modernity and modernization in the coloniality of sociological knowledge: the Contribution of Europe's semi-peripheries and peripheries*

Sociological knowledge of modernity and modernization elaborated in the Western area and the Global North has been criticized by various sources and disciplines. In this article I consider the critical discourse of the so-called “peripheries and semi-peripheries of Europe”, in which theoretical tools and methods adopted and developed in Western Europe are questioned. In post-Soviet societies, which have experienced a road to modernity and modernization absolutely singular compared to our own, sociological knowledge has also developed original trajectories, while partially sharing a common starting heritage. In light of the major transformations in the contemporary world, Eastern sociology could offer us alternative categories for understanding the phenomena we face with inadequate conceptual tools.

**Keywords**

Modernization, coloniality, peripheries, Europe

\* LAURA LEONARDI, professoressa ordinaria di Sociologia generale, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università degli Studi di Firenze.

Email: [laura.leonardi@unifi.it](mailto:laura.leonardi@unifi.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/8j1g-bk51>

## 1. INTRODUZIONE

**L**a conoscenza sociologica della modernità e della modernizzazione elaborata nell'area occidentale e nel Nord del Mondo è stata criticata da parte di varie fonti e discipline. Vorrei cogliere la sfida emergente da queste critiche, non tanto in riferimento agli studi coloniali e post-coloniali (Chakrabarti, 2016; De Sousa Santos, 2014), anche se è inevitabile un intreccio con quel tipo di letteratura, concentrandomi invece sulle cosiddette "periferie e semiperiferie dell'Europa", in cui vengono messi in discussione strumenti teorici e metodi adottati e sviluppati nell'Europa occidentale. Perché questa scelta è particolarmente rilevante? Perché nelle società post-sovietiche, che hanno esperito una strada alla modernità e alla modernizzazione assolutamente singolare rispetto alla nostra, la conoscenza sociologica ha anche sviluppato traiettorie originali, pur condividendo parzialmente un patrimonio comune di partenza. Alla luce delle grandi trasformazioni del mondo contemporaneo, la sociologia orientale potrebbe offrirci categorie alternative per comprendere i fenomeni che ci troviamo oggi ad analizzare con strumenti concettuali non adeguati (Minakov, 2018; Worschech, 2018). D'altra parte, in questa operazione, il riferimento teorico generale è senza dubbio Shmuel Eisenstadt, che possiamo considerare il sociologo delle periferie per eccellenza, ebreo eterodosso, che affonda le sue radici culturali nell'Europa centro-orientale, ma anche nel vicino Oriente in quanto israeliano (Spohn, 2011).

Dato che ci muoviamo sul terreno della conoscenza, è necessario fare una premessa, ricordando l'accezione di cultura di Karl Mannheim (2000): ogni cultura è ramificata e collegata alla collocazione spaziale, temporale e sociale di un particolare gruppo. I membri di una comunità si formano in contesti esperienziali di convivenza, agiscono attraverso la comprensione e la realizzazione dei significati culturali condivisi, realizzandoli nelle loro azioni e modificandone i significati. La cultura, quindi, è uno spazio sociale strutturato che è anche luogo di creatività individuale e permea una rete complessa e diversificata di significati (Wessley, 1993:72).

La conoscenza che deriva dall'esperienza personale è valida nella forma e nello spazio esperienziale condiviso in cui la fusione del sé e dell'Altro crea la sfera del Noi. La conoscenza ovviamente non può essere limitata alla sfera del Noi, ma d'altra parte il suo uso del linguaggio rimane legato alla struttura dell'esperienza. Mannheim in questo caso parla di conoscenza congiuntiva. Egli ritiene che in tutte le società

---



moderne esistano gruppi congiuntivi di dimensioni, portata e potere condivisi che creano le loro identità a partire dalla loro esperienza comune. Perché il bagaglio culturale comune possa arricchirsi del contributo di ciascuno dei gruppi congiuntivi, portatori delle loro esperienze maturate in contesti culturali diversi, ci vuole un salto di qualità, un rinnovamento del tipo di conoscenza culturale e di comunicazione. Infatti, sottolinea Mannheim, ogni individuo ha solo una visione situazionale e prospettica delle istituzioni sociali condivise, cioè da una posizione di potere e subordinazione. Il riconoscimento della differenza tra Noi e loro, tra immagini di chi sta sopra e chi sotto, porta solo alla sintesi delle esperienze personali, tutt'al più porta ad un livello di conoscenza supercongiuntivo e ad un linguaggio di comunicazione intergruppi. La comunicazione tra comunità congiuntive si ottiene invece sviluppando un *linguaggio di contatto intersociale*. E qui si colloca il ruolo di chi è capace di trasmettere il sapere esperenziale oltre i confini dello spazio condiviso. La cultura è polifonica, dialettica, e riproduce al suo interno una molteplicità di punti di vista in competizione tra loro.

Mannheim è un riferimento comune della sociologia europea nelle sue componenti, occidentali e centro-orientali. A mio parere costituisce anche la premessa da cui partire per affrontare la questione della colonizzazione culturale all'interno del sapere sociologico e di un suo superamento.

## 2. LA CECITÀ DEL SAPERE COLONIALE E IL RINNOVAMENTO EPISTEMOLOGICO DELLA TEORIA SOCIOLOGICA

La colonialità del sapere si collega direttamente alle norme e dalle regole create dalla modernità occidentale a partire dal XVI secolo, e esportate in altri contesti come universali a prescindere dagli spazi condivisi ed esperiti. La distinzione tra colonialità globale e colonialismo contribuisce a decostruire i fondamenti epistemici e discorsivi della modernità occidentale ancora pienamente operanti nella produzione e nella distribuzione di un sapere decontestualizzato, uniformante e basato sul traiettorismo (Appadurai, 2013: 223). Spivak (1999: 164) ha sintetizzato le basi cognitive di questo fenomeno nei termini di “ignoranza sanzionata” dell'Occidente nei confronti del non-Occidente, che porta alla banalizzazione di qualsiasi conoscenza prodotta al di fuori dell'Occidente, in particolare al di fuori del contesto anglo-americano dominante.

È proprio questa “ignoranza sanzionata” ad avere limitato per molto tempo la conoscenza della e nella modernità: infatti, altri sistemi di

---

conoscenza sono stati ritenuti arbitrariamente al di fuori della modernità e non riconosciuti.

La critica alla colonialità del sapere porta a riflettere su un altro aspetto fondamentale per interpretare la modernità nella sua complessità: la geopolitica della conoscenza, che si riferisce alle sue basi e manifestazioni nel tempo e nello spazio, in riferimento alla località. Non soltanto è rilevante infatti il contesto locale in termini di geografia e storia, ma anche come “correlazione epistemica con il corpo che percepisce il mondo a partire da una particolare storia locale” (Tlostanova, 2015:41).

Madina Tlostanova (2015) esemplifica questo aspetto con il concetto di intersezionalità, che è passata “da un discorso radicale del punto di vista delle femministe nere (Hull et al., 1982) a una reinterpretazione sfocata e depoliticizzata all’interno del femminismo mainstream europeo contemporaneo” (2015: 44). Il concetto di intersezionalità, che era nato per svelare le asimmetrie di potere nelle relazioni tra generi, è stato spogliato dalla sua connotazione e sganciato da qualsiasi località, diventando meramente descrittivo della mera distribuzione delle risorse.

### 3. STORIE PLURALI: IL PENSIERO SOCIOLOGICO EUROPEO TRA OCCIDENTE E ORIENTE

I contributi molto eterogenei e il discorso critico sviluppato all’interno delle periferie o semi-periferie possono contribuire a rinnovare approcci epistemologici e metodologici nel mondo occidentale proprio a partire dal patrimonio intellettuale comune, sviluppato però attraverso storie del pensiero completamente differenti (Bartha e Eröss, 2015: 4-5). Sicuramente, in questo contesto, la teoria delle modernità multiple di Eisenstadt (2002) costituisce un riferimento imprescindibile, poiché essa, già di per sé, ha operato una rivoluzione epistemologica che decostruisce l’Eurocentrismo e l’occidentalismo.

Una riflessione fondamentale va fatta in riferimento alla storia del pensiero sociologico, che coincide con vie alla modernizzazione affatto diverse nelle regioni centro-orientali rispetto a quelle occidentali. Lo sviluppo delle scienze sociali nel contesto storico sociale centro-orientale viene interpretato da Anna Wessely (1996 [1991]) in riferimento al concetto eliasiano di “Kultur” (contrapposta alla civiltà) e a quello di “semi-periferia” di Wallerstein (in contrapposizione sia al centro che alla periferia). Inoltre, il processo di modernizzazione che vi si è realizzato ha avuto traiettorie strutturalmente differenti dall’occidente europeo: basti pensare al ruolo dello Stato preponderante e al mancato o parziale sviluppo della società civile. Questo particolare tipo di modernizzazione ha

---

plasmato le esperienze di vita e la cultura di questi paesi, e si riflette nelle prospettive epistemologiche degli scienziati sociali. Bartha e Eröss (1995) ritengono che si siano sviluppate delle relazioni sociali che corrispondono a quelle dello “straniero” secondo Simmel: “gli europei dell’Est in generale hanno sperimentato la coesistenza secolare di varie comunità etniche, religiose e linguistiche sui territori di Stati nazionali evoluti tardivamente - una situazione che ha generato un intento terapeutico espresso attraverso linguaggi di traduzione come la sociologia della conoscenza di Mannheim, la psicoanalisi di Freud e la filosofia dei giochi linguistici di Wittgenstein, che si riferiscono tutti a uno sfondo pre-teorico, sia esso *Weltanschauung*, *Lebensform* o *Unbehagen*” (Ivi: 5). Un ruolo singolare nello sviluppo delle scienze sociali soprattutto in Polonia, Ungheria e Romania ha avuto la storiografia, come metodo che si contrappone alle regole della scienza sociale accademica. Un metodo che sviluppa un intreccio tra ricerca, narrativa e pamphlet politico, che è stato definito “orientato al problema”, in opposizione ai metodi scientifici “orientati al paradigma” di stampo occidentale (*ibidem*). Proprio questo aspetto è stato rivendicato con forza dagli scienziati sociali centro orientali, in quanto strumento di sociologia pubblica che ha preceduto di decenni la sua teorizzazione da parte dei sociologi occidentali (Burawoy, 2005).

L’esempio emblematico di questa posizione è quello degli scienziati sociali-attivisti dediti allo studio dell’emancipazione dei Rom in Ungheria e altrove, attivi come ricercatori, esperti e intellettuali pubblici allo stesso tempo, sia prima che dopo il 1989. Tuttavia, dopo questa data, il mancato riconoscimento di questo filone cognitivo da parte della scienza sociale di derivazione occidentale, ne ha anche oscurato la rilevanza e il potenziale (Ivi: 5), “colonizzandone” approcci epistemologici e metodi d’indagine. Infatti, i concetti sviluppati per analizzare i fenomeni sociali nelle realtà occidentali vengono proposti come strumenti “neutri”, in modo decontestualizzato e astorico per lo studio delle società orientali, con il risultato di non considerarne le specificità e complessità. Un’operazione che prescinde proprio da quel concetto di cultura di Mannheim, sopra richiamato, di fatto ignorando le differenti traiettorie della storia di queste aree geografiche e politiche, che hanno prodotto molteplici costellazioni istituzionali, valoriali e di interessi, con una produzione variegata di significati e di linguaggi, anche proprio in relazione alla sociologia e alla sua applicazione.

In occidente, con lo sviluppo dello stato sociale nel contesto delle economie di mercato, la sociologia è stata applicata all’analisi del rapporto tra individuo, Stato e mercato e considerata funzionale a sviluppare un

---

sapere utile ai policy maker. Ben diversa la traiettoria ad Est, dove il marxismo leninismo dominante e la sua eredità ha impedito per molto tempo lo sviluppo autonomo della disciplina, tanto che i sociologi hanno costituito un'importante componente dei gruppi di intellettuali dissidenti riformisti in quei paesi. Ovviamente non possiamo qui ripercorrere la storia della sociologia all'Est e all'Ovest, ma quello che emerge è che l'agenda critica emersa ad Est è stata trascurata mentre potrebbe essere utile alla sociologia occidentale per superare la sua crisi attuale, a fronte dei grandi cambiamenti strutturali che si sono verificati negli ultimi quarant'anni: per esempio, la crisi dello stato sociale e l'apertura alla regolazione del mercato anche di molte sfere della vita sociale. Purtroppo, ancora oggi, non si è arrivati allo sviluppo di un linguaggio di interscambio: I sociologi occidentali continuano a cercare gli elementi di uniformità che possono assimilare le società orientali a quelle occidentali, considerando residuale e retaggio del passato qualsiasi peculiarità della condizione post-socialista.

Un esempio emblematico, a parere di Norbert Petrovici (2015): 80-102), si trova nell'etichettatura dell'economia socialista come economia della carenza, pertanto residuale e superata. Questa formazione economica non rientrava in nessuno dei quadri concettuali occidentali consolidati, ed è stata sbrigativamente messa da parte senza che se ne considerassero le potenzialità per l'analisi sociologica. Infatti, nel contesto dell'economia pianificata, la seconda economia non poteva essere considerata un *mercato* vero e proprio, anche se funzionava in modo simile al mercato. La componente culturale e di agency da parte dei cittadini, necessaria per lo sviluppo di questa seconda economia, non è stata colta come uno sforzo di adattamento alla modernizzazione in opposizione anche allo stato pianificatore.

L'analisi della seconda economia condotta dai sociologi orientali ha invece prodotto tre risultati fondamentali: “il primo è stato una reinterpretazione della nozione di *modernizzazione*; il secondo è stato un nuovo inquadramento della *piccola imprenditorialità*; il terzo è stato, ancora una volta, il concetto di *cittadinanza* - ma in questo caso soprattutto evidenziando gli aspetti storico-culturali del concetto” (Szalai, 2015: 18).

Concepita come “trasformazione dal basso” e come via peculiare alla modernizzazione, lo studio di questa formazione economico sociale mostrava possibili traiettorie di sviluppo che gli occidentali non potevano cogliere, concentrando la loro ricerca sulla privatizzazione nelle sue forme classiche, e considerando la seconda economia come qualcosa che si sarebbe naturalmente estinto. Szalai, invece, mette in luce la peculiare via all'imprenditorialità e alla cittadinanza che trova radici

---

nell'esperienza e la cultura maturate nell'ambito della seconda economia; infatti ne è emersa una classe imprenditoriale sui generis: "imprenditori con tratti da consumatori, modernizzatori nello stile di vita e consumatori nell'ambito dell'imprenditoria [...]. In breve, la categoria consolidata di imprenditorialità non poteva essere applicata al loro caso" (Ivi: 19).

Le imprese familiari informali ereditate dal periodo socialista hanno sviluppato elementi culturali modernizzati di accordi e contratti di produzione che si sono poi rivelati utili nel periodo post-socialista, contribuendo ad ammortizzare i rischi di disoccupazione nei primi anni della transizione e di trasformazione economica. Allo stesso tempo, sono state mostrate anche le debolezze della cittadinanza. Poiché nella seconda economia si erano strutturate delle diseguaglianze di classe attraverso la distribuzione differenziata di risorse materiali e di esperienze culturali, durante il periodo post-socialista, le persone e le famiglie dei livelli più bassi della struttura sociale, precedentemente escluse dalle relazioni economiche della seconda economia, sono state anche limitate nell'accesso ai nuovi diritti di *welfare*.

Questi esempi mostrano che, al di là della parzialità e inadeguatezza di concetti e metodologie occidentali preconfezionati, è possibile un uso critico delle teorie occidentali, riformulandole in modo innovativo, per adattarle all'analisi comparativa dei fenomeni sociali. E qui alla diagnosi di colonizzazione, come suggerisce Szalai (Ivi: 20), subentra la diagnosi di incertezza; "Mentre la 'diagnosi di colonizzazione' invita a combattere la subordinazione e lo status di secondo piano degli 'orientali' principalmente su basi politiche, la 'diagnosi di incertezza' suggerisce il rafforzamento delle 'posizioni orientali' attraverso una ricerca innovativa e anche attraverso l'esplorazione delle potenzialità della solidarietà est-est" (*ibidem*). Una parte influente della sociologia occidentale è diventata insicura nell'applicare i propri concetti e metodi in presenza della crisi duratura dello Stato sociale e delle ambivalenze che accompagnano la nozione di cittadinanza. Se si pensa che gran parte della fortuna della sociologia è legata proprio all'esistenza del welfare state, queste trasformazioni ne hanno anche indebolito il ruolo pubblico.

Concludendo, possiamo osservare che vi sono spazi significativi per i singoli ricercatori in grado di influenzare e orientare i discorsi disciplinari su teoria, concetti e metodi, a condizione che le incertezze siano riconosciute da tutti come un fronte comune da cui partire per un confronto cooperativo e di mutuo riconoscimento. Il risultato raramente è il cambiamento immediato del modo di pensare e di agire tradizionale, tuttavia, da questo confronto possono nascere nuovi risultati e, cosa forse ancora più importante, può nascere uno scambio che, ritornando a Mannheim,

---

servirebbe a sviluppare quel *linguaggio di contatto intersociale* che permette di trasmettere il sapere oltre i confini dello spazio esperenziale condiviso. Si tratta di cogliere la sfida delle differenze per tradurla in una ricchezza anche nel campo della conoscenza sociologica. Il dibattito sulla modernità e sulla modernizzazione si è rivelato ed è tuttora un terreno fertile per cominciare a sviluppare questo linguaggio.

## BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, A. (2013). *The Future as a Cultural Fact*. London-New York: Verso.
- BARTHA, E., ERŐSS, G. (2015). Fortress, Colony or Interpreter? Re-viewing Our Peers. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 1(2): 4-11. DOI: <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i2.115>.
- BURAWOY, M. (2005). For Public Sociology. *American sociological review*, 70(1): 4-28.
- CHAKRABRATI, D. (2016). *Provincializzare l'Europa*, Milano: Meltemi.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, London: Taylor & Francis Ltd.
- EISENSTADT, S. (2002). *Multiple Modernities*. London-New York: Routledge.
- MANNHEIM, K. (2000). *Sociologia della conoscenza*. Bologna: Il Mulino.
- MINAKOV, M. (2018). *Development and Dystopia. Studies in Post-soviet Ukraine and Eastern Europe*. Stuttgart: Ibidem.
- PETROVICI, N. (2015). Framing Criticism and Knowledge Production in Semi-peripheries: Post-socialism Unpacked. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 1(2):80-107. <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i2.105>.
- SPIVAK, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SPOHN, W. (2011). An Appraisal of Shmuel Noah Eisenstadt's Global Historical Sociology. *Journal of Classical Sociology*, 11(3): 281-300. DOI: 10.1177/1468795X11406025.
- SZALAI, J. (2015). Disquieted Relations: West Meeting East in Contemporary Sociological Research. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 1(2): 12-37. DOI: <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i2.73>.
-

- TLOSTANOVA, M. (2015). Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 1(2): 38-58. DOI: <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i2.38>.
- WESSLEY, A. (1993). Il conoscitore o il sapere congiuntivo nella società moderna. *Rassegna sociologica*, 3-4: 71-79.
- WORSCHER, S. (2018). The 'Making' of Europe in the Peripheries: Europeanization through Conflicts and Ambivalences. *Culture, Practice & Europeanization*, 3(3): 56-76.
-





## GENERE E MODERNITÀ PATRIARCALE

di Mirella Giannini\*

### Abstract

---

#### *Gender and patriarchal modernity*

The paper aims to answer the following question: are we really out of patriarchal modernity? Even today, the issue is the subject of feminist debate, because society has certainly evolved from the point of view of women's emancipation, but the decline of patriarchy, as a fundamental feature of modernity, does not seem to be fully established. This question is analyzed and developed starting from the reflections of George Simmel and his comparison with Marianne Weber and then continuing with the analyses of Pierre Bourdieu on the submission of women to patriarchal hierarchy and with those of Alain Touraine on women as fundamental agents of change in social organization. In its final part, the paper focuses on contemporary feminism and the prospects of fighting patriarchy.

### Keywords

---

Patriarchy, Gender, Feminism

\* MIRELLA GIANNINI è stata docente di Sociologia dei Processi Economici e del Lavoro presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli "Federico II".

Email: mirellagiannini48@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/mr93-fa62>

## 1. INTRODUZIONE

**S**iamo davvero fuori della modernità patriarcale? Ancora oggi la questione è oggetto di dibattito femminista, perché la società certo si è evoluta dal punto di vista dell'emancipazione femminile, ma non sembra sancito del tutto il declino del patriarcato, quale connotato fondamentale della modernità.

Invero, nella storia, il femminismo attivo è stato un grande protagonista del cambiamento sociale, modulandosi in diverse ondate, lottando da prima per il diritto all'eguaglianza e alle pari opportunità per donne e uomini, e poi per il riconoscimento delle differenze di genere e delle identità differenti (Fraser, 2014 e Butler, 2013, 2014). Finalmente, oggi, appare che le libertà femminili siano esercitate in tutti i settori della società, che le qualità maschili siano sempre meno connesse alle posizioni dominanti nella società e che ci sia sempre più spazio per le donne persino nei posti di comando. Eppure, nonostante il visibile engendering del sociale e del culturale (citiamo dal titolo di Marshall e Witz, 2004), il patriarcato resiste anche assumendo forme diverse da quella originaria moderna, si sta trasformando insieme alle trasformazioni sociali e culturali.

È indubbio che non stiamo più vivendo in quella fase della modernità in cui il patriarcato poteva essere considerato un "fatto sociale totale", nel senso dato da Marcel Mauss, cioè un fenomeno relazionale che si manifesta in forme pervasive tali da caratterizzare l'intero sistema sociale. Lo rileviamo dai classici della sociologia che, osservando la realtà e spesso connettendo la riflessione teorica al coinvolgimento politico, ci fanno comprendere come l'occidente si sia proprio costruito sul modello patriarcale. Infatti, proprio dalle loro analisi apprendiamo quanto la cultura sociale moderna sostenga la maschilità e anzi l'assuma come valore fondante delle istituzioni sociali e politiche, che sono organizzate sulla base di relazioni gerarchiche dove il maschile è dominante.

Questioni di genere nella prima modernità patriarcale

Simmel è certo il maggiore teorico della prima modernità, in particolare per quanto riguarda la caratteristica patriarcale. La analizza mettendo l'enfasi sull'oggettivazione delle interazioni umane nelle specifiche forme culturali, e sul carattere maschile di questo processo in cui le donne hanno un posto assegnato e una morale conseguente (Simmel, 1904, 1911, 1923). Per lui, il dualismo tra la cultura umana soggettiva e i suoi prodotti trasformati in una cultura oggettiva finisce per generare una opposizione tragica. L'oggettivazione autonoma della cultura soggettiva è difficoltosa, la modernità è alienante e non risolve il paradosso secondo

---

cui gli individui, da un lato, hanno bisogno di internalizzare i valori culturali esterni per sviluppare la propria creatività, il proprio conatus, dall'altro, non possono assimilarli pienamente perché l'accentuata divisione e frammentazione del lavoro sociale aumenta l'alienazione.

Come nelle analisi dei suoi referenti e dei suoi contemporanei, anche in Simmel appare il parallelismo tra privato e pubblico, anzi la funzionalità dell'ambito familiare a quello sociale. Infatti, nel mondo tutto al maschile del lavoro e dell'economia industriale, la connessione tra oggettivazione/divisione del lavoro/esperienza di vita gioca nella relazione tra dominati e subordinati, che si movimenta nel tempo verso la liberazione dal dominio. Nell'ambito domestico è diverso, il *pater familias* ha una responsabilità, non esercita l'autoritarismo del padrone, ma svolge una specie di lavoro da manager (Simmel 1895), che ha il compito di salvaguardare gli interessi familiari. Nel tempo, la relazione asimmetrica tra uomo e donna si evolve dal possesso alla fedeltà, e, se è vero che alla base c'è sempre l'amore, d'altronde metafisico e inspiegabile, sono i doveri reciproci che assicurano le funzioni sociali della famiglia.

Secondo l'ottica femminista, Simmel offre le basi all'essentialismo di genere perché distingue la femmina per natura interessata al focolare, quindi associata alla domesticità, dal maschio quale breadwinner associato alla produttività del mercato, che è il regno della tragedia della modernità. Così, per la supposizione che la cultura domestica porti le donne a seguire un'etica privata differente da quella pubblica maschile, rimangono sopite le contraddizioni che emergono nello sviluppo culturale qualora si parta dalle esperienze di vita dell'essere umano, in quanto tale. Pertanto, è abbastanza evidente che Simmel finisca per fondare una ontologia maschile del sociale nella forma dell'apriori (in senso Kantiano), e da questo sociale le donne sono esiliate (termine usato da Anne Witz, 2001), lasciate esterne e indifferenti alla modernità tragica.

Invero, già all'epoca una simile critica è mossa da Marianne Schnitger, moglie di Max Weber che è poi mentore di Simmel. Oscurata, come altre raffinate filosofe e sociologhe, dalla fama egemonica degli uomini della cerchia culturale dell'epoca (Piccone Stella 2006, Giannini e Minervini 2017, Grüning 2018), la sua valutazione dell'approccio simmeliano è in un certo senso ancora attuale nelle sue determinanti analitiche. Marianne Weber offre la sua prospettiva sociologica in alcuni saggi dal 1904 al 1919 (Geser, 2003), decostruendo i fondamenti metafisici della disuguaglianza di genere e, quasi allineandosi alle attuali categorie femministe (Wobbe, 2004). In sintesi fa notare non solo come la domesticità può funzionare come uno degli imperativi culturali, per cui può essere percepita come una norma a cui adeguarsi, ma anche che la naturalizzazione

---

del posto delle donne nella società può portare di conseguenza ad interiorizzarlo. Secondo lei, inoltre, sono proprio le trasformazioni della società moderna che offrono alle donne nuove forme di partecipazione alla produzione culturale nello spazio pubblico.

Confrontandosi con Simmel, Marianne Weber (1913) mette, quindi, in discussione non solo la prospettiva essenzialista con cui si guarda al genere femminile ma la tesi centrale di Simmel per cui la donna inserita per natura nella sfera della domesticità è estranea alla crisi della modernità che separa cultura soggettiva e cultura oggettiva, e di conseguenza spazio privato e spazio pubblico. Sostiene che così Simmel le allontana non solo dal protagonismo storico ma, come non vorrebbe Kant, le riduce a puri strumenti, le confina a un ruolo ancillare di cura per l'uomo, il solo tragicamente ferito e lacerato dalla modernità. Gli suggerisce di porre attenzione al processo di legittimazione del patriarcato e di non ontologizzare troppo la relazione tra genere e modernità.

Marianne Weber da indicazioni molto importanti per le analisi del patriarcato, specie quando afferma che proprio la relazionalità asimmetrica di genere può essere considerata la base di partenza per comprendere le trasformazioni culturali che riguardano le donne nella società. E invece questo suggerimento non viene colto neanche dai successivi sociologi che pure hanno la relazionalità al centro della loro epistemologia. Come Pierre Bourdieu, il quale tratta del dominio maschile nella società moderna ma non svela che la relazione di genere è uno spazio sociale generativo di possibili percorsi emancipatori delle donne.

## 2. LA SOTTOMISSIONE DELLA DONNA ALLA GERARCHIA PATRIARCALE E LA CONQUISTA DELLA LIBERTÀ

Trattando ora di Bourdieu e dei suoi scritti sul genere (1990, 1998), si può dire che la sua concezione della mascolinità e del patriarcato, come istituzione moderna, riproponga l'analisi del potere che diventa dominio quando è istituzionalizzato. In ciò Bourdieu segue Weber, ma poi va oltre connettendo la forza simbolica del dominio alla soggezione doxica, cioè all'interiorizzazione che rende incapaci di svelarne l'arbitrio. In questa conformazione relazionale ci sono i margini di autonomia critica, che tuttavia si restringono a causa dell'accordo tacito tra i dominanti, che vogliono essere accreditati nell'esercizio del potere, e i dominati che condividono, consciamente e inconsciamente, legittimazione e consenso. Nello specifico, se, da un lato, il potere maschile agito mutualmente nelle relazioni sociali diventa la condizione del dominio maschile, dall'altro, il

---

potere maschile istituzionalizzato è legittimato e interiorizzato, e tuttavia poiché necessita di consenso, può provocare resistenza.

Inoltre, per Bourdieu, oggettivando nelle pratiche le reazioni alle logiche del potere, gli individui costruiscono uno spazio di relazioni gerarchiche tra dominanti e dominati. Nel processo di incorporazione che oggettivizza l'ineguaglianza dei ruoli sociali, si forma una specie di script pre-coscienziale della relazione di dominio che è nella formazione dell'habitus maschile e dell'habitus femminile. La rappresentazione della mascolinità e della femminilità è incorporata nelle percezioni soggettive come differenze, ed è così oggettivata nelle strutture sociali in cui la distinzione si identifica con la gerarchia. Siamo così abbastanza fuori dalla visione essenzialista, attribuita a Simmel, perché il maschio dominante è differente dalla donna subordinata per il modo genderizzato di distribuzione del capitale culturale formatosi nelle traiettorie individuali e strettamente correlato alla posizione nello spazio sociale.

Anche Bourdieu tratta dell'esclusione delle donne dalla libido dominandi, che è maschile, e che ha a fondamento quell'illusio costitutiva della mascolinità, quel sentimento originario che è una predisposizione e che diventa il motore umano di azioni virili nel rapporto tra habitus e struttura delle relazioni sociali. Con lo sguardo simmeliano ma anche con la lettura di *Al Faro* di Virginia Woolf, in questa esclusione Bourdieu vede la causa di una sorta di lucidità, di una distanza morale dai meccanismi del dominio maschile. Tuttavia finisce per bloccare le donne nella parte costitutiva della relazione asimmetrica, e sospenderle nei giochi di potere, a cui pur se partecipano lo fanno per procura, per solidarietà affettiva (Giannini, 2017, Giannini e Minervini, 2017, 2018)

Bourdieu, pur accusato dalle agguerrite femministe francesi di auto-referenzialità androcentrica, si rivolge ai movimenti femminili indicando una strada "scientifica" per la liberazione dal dominio maschile, nello specifico dalle strutture incorporate e oggettivate che impongono il dominio. E gli uomini dovrebbero accompagnare le donne in questo sforzo di liberazione perché anche loro sono condizionati da quelle stesse strutture che testimoniano l'interiorizzazione delle gerarchie di genere. In effetti, Bourdieu scrive sull'esercizio del potere maschile attraverso il simbolismo dominante sia sulle donne che sugli stessi uomini, ma lascia poi che il dominio patriarcale appaia parzialmente autonomo, confinato all'interno dei processi di legittimazione e riproduzione del potere, piuttosto che vederne la possibile resistenza come incisiva sulle trasformazioni delle relazioni di genere.

Dal punto di vista femminista, a Bourdieu si obietta che ogni habitus è costantemente agito in uno spazio di possibilità, ma l'habitus di genere

---

resta bloccato perché agisce in uno spazio di riferimento privilegiato per gli uomini. Qui le donne, se non escluse del tutto, restano comunque in posizione asimmetrica perché interiorizzano, così come gli uomini, quella cultura patriarcale dominante che non riescono a contrastare. Nelle relazioni di genere intese come spazio di possibilità, le donne rimangono lì solo “per sottrazione” (McNay, 1999, 2000). La questione è che Bourdieu non considera le soggettività, che, incorporate attraverso esperienze di emancipazione, finirebbero per oggettivarsi in situazioni relazionali, cioè in spazi di “intersoggettività situate”.

Il concetto di soggettività, invece, è centrale nell’epistemologia femminista, e su questo ruota tutto il movimento che vede le donne come protagoniste di negoziazioni e di lotte nelle relazioni di genere, nel privato e nel pubblico, in un contesto sociale e istituzionale in cui la resistenza al patriarcato sembra ancora essere l’obiettivo rivoluzionario. Alain Touraine, il sociologo definito come uno dei più influenti sulla concezione della modernità (Antonelli, 2009; 2017), è forse quello che più di ogni altro analizza il processo di costruzione del genere attraverso la prospettiva della soggettività.

Infatti, Touraine (2006) riconosce proprio le donne come agenti di cambiamento dell’organizzazione sociale, avendo già asserito che la modernità, pur da lui criticata, ha comunque aperto gli spazi per l’emancipazione dal dominio. Sostiene che in questo mondo “iper-moderno” sono decisamente le “attrici” ad essere in grado di fare una rivoluzione culturale e sociale, affermando la specificità del soggetto femminile, che si contrappone all’uomo, cioè al soggetto che è identificato con la modernità, con la razionalità, con la superiorità umana, con il potere e la potenza, e ha mantenuto tutto il resto in uno stato di inferiorità e dipendenza.

Touraine fa notare che conquistando i diritti connessi alla parità e sposando i valori democratici e solidali, ora le donne intendono capovolgere la logica patriarcale nel processo relazionale di genere e nell’intera società. E quando si caricano del compito di rendere universali i valori di uguaglianza e libertà, vanno oltre il particolarismo di genere diventando così soggetti propulsori di un nuovo paradigma sociale. Con la forza data dall’essere un movimento sociale protagonista, e soprattutto dopo una storia di marginalità e di lontananza dai poteri decisionali, le donne affermano la propria soggettività sessuata rivoluzionaria. Touraine, come ha fatto anche Bourdieu, vede nella distanza dai meccanismi del dominio patriarcale la capacità femminile di capire gli effetti di implicazione e di capovolgerli. È il privilegio dello “sguardo obliquo” simmeliano, la valorizzazione della marginalità proposta dalla pioniera e icona del pensiero femminista bell hooks (1998), la quale definisce il “margine” come

---

“luogo di radicale possibilità, spazio di resistenza” da cui “guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi”.

Touraine sicuramente va più avanti e specifica che ora le donne oltre ad affermare la propria soggettività sessuata che notifica la consapevolezza di soggetti affrancati da qualsiasi tipo di dominio, intendono annientare anche il carico di sessualità gerarchica e binaria che il patriarcato ha portato con sé. A differenza di Bourdieu che resta all'interno della visione delle opposizioni sociali, e quindi del binarismo di genere, Touraine sostiene che le donne cercano di superare quelle dicotomie, così come definite dalla modernità, proprio perché vogliono vivere la libertà dell'essere umano in quanto tale. È così vicino alle tematiche delle femministe, che da sociologo offre una solida base analitica alle loro prospettive di cambiamento sociale ispirate a quei valori universalistici di libertà e solidarietà umana.

### 3. IL FEMMINISMO E LE PROSPETTIVE DI LOTTA AL PATRIARCATO

Invero, il femminismo contemporaneo sta affrontando la questione del patriarcato interrogandosi soprattutto sul perché la gerarchia patriarcale resista nella nostra società, dove, per alcuni versi, non sono più così evidenti le criticità di genere proprie della prima fase moderna. L'argomentazione delle femministe appare abbastanza comune quando si analizzano le forme pubbliche e private in cui si manifesta ancora la logica patriarcale e pertanto la subordinazione, l'emarginazione e l'esclusione delle donne. Ma ciò che appare insieme insolita e innovativa, e comunque non rara, è l'ipotesi che l'amore possa essere non solo un fattore di resistenza al patriarcato e di riscatto femminile, ma persino un fattore universalistico di cambiamento sociale.

Il primo importante punto che si tiene ben presente è che la concezione dell'amore come possesso è il fondamento dell'organizzazione patriarcale della famiglia, e che, se continua ad essere così, inevitabilmente la relazione di genere implica la perdita della libertà individuale con il trionfo dell'egoismo autoritario (Pulcini, 2003, 2009). Meno costrittivo e compromissorio appare il dovere di fedeltà che è poi l'evoluzione moderna del possesso della donna visto che l'uomo è stato istituzionalmente legittimato ad esigerlo fino ad un tempo recente. Se, sulla scia di Simmel, la fedeltà, pur connessa all'amore, sembra che giochi piuttosto come elemento organizzativo che rende le relazioni familiari funzionali al mantenimento della società patriarcale, per il femminismo è valorizzata soprattutto come fedeltà a se stesse.

---

Invece, dell'amore nella relazione di genere ne parla Bourdieu, e non della sex ratio del maschio dominante, ma di quell'emozione che assume la forma dell'amor fati, l'amore come dominio accettato, misconosciuto come tale e praticamente riconosciuto nella passione, felice o infelice. Citando la Woolf, si domanda se l'amore non sia un'eccezione alla legge del dominio maschile, una messa tra parentesi della violenza simbolica, o la forma suprema, perché la più sottile, la più invisibile, di tale violenza. Touraine, al contrario, rimette l'amore al centro della costruzione del sé nel processo sociale e relazionale, dove è inteso quasi come un mezzo di comunicazione all'altro della soggettività femminile. Per questo l'amore spazia dalla relazione eterosessuale o dall'afflato romantico per raggiungere la grandezza dell'amore che permette la crescita soggettiva.

In realtà, dell'amore si parla poco in sociologia e in filosofia perché, come dice la grande femminista afroamericana bell hooks (2000), lo sguardo maschile è predominante e così il discorso disciplinare si limita all'esperienza del ricevere amore mentre per il pensiero femminile l'amore spazia da quello coniugale a quello erotico, comprende l'amore fraterno, amicale, verso i conoscenti ma anche verso gli sconosciuti, e in tutti i casi esclude qualsiasi forma di dominio o di violenza. Si tratta della forma di amore che Alain Touraine interpreta come strumentale all'affermazione della soggettività delle donne, ma che le femministe caratterizzano come fondamento di una relazione di cura con una forza trasformativa che destabilizza l'etica patriarcale consolidata nel tempo nella nostra società.

È con questo approccio, allora, che la femminista storica Carol Gilligan (insieme a Naomi Snider, 2021) spiega la resistenza del patriarcato, perché la vede collegata non solo all'interesse delle forze politiche, ma soprattutto alla protezione offerta perennemente ai soggetti della relazione amorosa. L'amore, lei dice, fa cadere le difese più comuni che fanno spazio alla paura della perdita che rende vulnerabili, e poi nella costruzione intima della relazione amorosa si ha paura, anche inconsciamente, di esporre la propria vulnerabilità, ed è questa che il patriarcato protegge. Questo può valere sia per l'uomo che per la donna ma la gerarchia patriarcale mette una corazza all'uomo, in modo che non vengano esposti il desiderio d'amore e il bisogno di cura connesso alla vulnerabilità.

Sulla vulnerabilità, quindi, discute il femminismo della cura di Nancy Fraser (2016) o di Elena Pulcini (2009, 2020), il cui riferimento è la stessa Gilligan. La vulnerabilità è una caratteristica di uomini e donne, non è femminile ma umana, ed è riconosciuta nel momento in cui si entra nella relazione sociale. Il presupposto è che l'essere umano è un essere-con;

---



quindi, un soggetto di una relazione in cui l'agire di cura scaturisce dal riconoscimento del sé e dell'altro come soggetti vulnerabili. E secondo Gilligan che l'essere umano sia relazionale e bisognoso di reciproca cura lo dimostra la storia dell'evoluzione.

Nel femminismo della cura appare evidente il sovvertimento della maschilità, con i suoi connotati di forza e di potenza, così come è stata dominante nella modernità. Siamo all'opposto dell'archetipo del maschio dominante, che non può essere concepito come vulnerabile, dal momento che il vulnus è una ferita o un fallimento. Il riconoscimento della vulnerabilità e del bisogno di cura, affrancandosi dai confini del femminile e includendo i soggetti maschili nel più ampio territorio della socialità umana, diventa la base universalistica della costruzione di una relazione reciproca, solidale e amorosa, in quanto tale opposta a quella relazione tra individui razionali e egoistici, strumentale alla gerarchia di genere, cioè patriarcale.

Oggi, questa prospettiva rivoluzionaria della lotta femminista al patriarcato trova un argine nella violenza di genere, segnale di quella logica di dominio che è ancora radicata nella società. La violenza fisica, economica o psicologica appare come la gestione patriarcale dei soggetti vulnerabili, come un vero e proprio capovolgimento della relazione libera, solidale amorosa.

Come uscire dal patriarcato?

Gilligan sostiene che è necessario realizzare una società di relazioni umane dove tutti abbiano voce, dove risuoni non solo la voce differente delle donne, comunque protagoniste, ma non esclusive, del cambiamento sociale.

## BIBLIOGRAFIA

- ANTONELLI F. (2009). *La modernità in transito. Movimenti sociali, elites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine*. Milano: Franco Angeli
- ANTONELLI F. (2017). Il ritorno della nazione e il futuro del Soggetto. Colloqui con Alain Touraine. *Democrazia e Sicurezza*, 1:355- 364.
- BELL HOOKS (1998). *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Milano: Feltrinelli.
- BELL HOOKS (2000). *Tutto sull'amore. Nuove visioni*. Milano: Feltrinelli
- BOURDIEU P. (1998). *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli
- BOURDIEU P. (1990). La domination masculine, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 84 (1): 2-31.
- BUTLER J. (2014). *Fare e disfare il genere*. Milano: Mimesis
-

- BUTLER J. (2013). *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Roma Bari: Laterza.
- FRASER N. (2016). *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Milano: Mimesis.
- FRASER N. (2014). *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberalista*. Verona: Ombrecorte.
- GESER H. (2003). *La sociologia culturale del genere di Georg Simmel*. Istituto Sociologico università di Zurigo.
- GIANNINI M. (2017). *Scienza e libido nel campo accademico. Riflessioni intorno allo "sguardo androcentrico" di Pierre Bourdieu*. In Susca E. (a cura di), *Pierre Bourdieu, Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Salerno: Orthotes Editrice.
- GIANNINI M., MINERVINI D. (2017). A Relational Approach for the Understanding of the Hegemonic Masculinities. Insights from Pierre Bourdieu, Georg Simmel and Marianne Weber. *AG About Gender*, 6 (11): 1-28.
- GIANNINI M., MINERVINI D. (2018). *Bourdieu, genere e libido accademica*. In Antonelli F. (a cura di) *Genere, sessualità e teorie sociologiche*, Milano: Wolters Kluwer Cedam.
- GILLIGAN C., SNIDER N. (2021). *Perché il patriarcato persiste?* Milano: Vanda Edizioni.
- GRÜNING, B. (2018) (a cura di). *Marianne Weber, La donna e la cultura: questione femminile e partecipazione pubblica*. Roma: Armando
- LOVELL T. (2002). Thinking Feminism with and against Bourdieu. *Feminist Theory*, 1 (1): 11-32.
- MARSHALL B.L., WITZ A. (2004) (EDS). *Engendering the Social. Feminist Encounters with Sociological Theory*. Maidenhead Berkshire: Open University Press McGraw-Hill.
- MCNAY L. (2000). *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- MCNAY, L. (1999). Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity. *Theory, Culture and Society*», 16(1): 95-117.
- PICCONI STELLA (2006). Lo sguardo di Marianne. *Rassegna Italiana di Sociologia*», 47 (3): 489-502.
- PULCINI E. (2003). *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino: Bollati Boringhieri.
- PULCINI E. (2009). *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- PULCINI E. (2020). *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
-

- SIMMEL G. (1895). On the Sociology of the Family. *Theory, Culture & Society*, 1998, 15 (3-4): 283-293.
- SIMMEL G. (1904). *Frammenti di una psicologia delle donne*. In Antinolfi G. (2004) (a cura di), Simmel Georg, *Filosofia e sociologia dei sessi*, Napoli: Cronopio
- SIMMEL G. (1911). *The female culture*. In Oakes G. (1984) (ed. by), *George Simmel on Women Sexuality and Love* (pp. 65-101). New Haven: Yale University Press.
- SIMMEL G. (1923). *The Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes*. In Oakes G. (1984) (ed. by), *George Simmel on Women Sexuality and Love* (pp. 102-132). New Haven: Yale University Press,
- TOURAINÉ A. (2006). *Il mondo è delle donne*. Milano: il Saggiatore
- WEBER M. (1913). Die Frau und die objektive Kultur Weber. *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, 4 (3): 328–363.
- WITZ A. (2001). Georg Simmel and the Masculinity of Modernity. *Journal of Classic Sociology*, 1(3): 353-370.
- WOBBE T. (2004). *Elective Affinities: Georg Simmel e Marianne Weber on Gender and Modernity*. In Marshall, B., Witz, A. (eds.), *Engendering the Social. Feminist Encounters with Sociological Theory*, Berkshire England and New York USA: Open University Press, McGraw-Hill
-



## **LIBRI IN DISCUSSIONE**



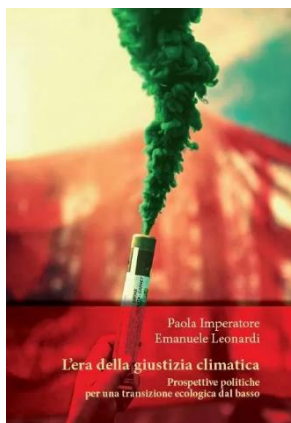
LIBRI IN DISCUSSIONE

**Paola Imperatore, Emanuele Leonardi**  
**L'ERA DELLA GIUSTIZIA CLIMATICA. PROSPETTIVE**  
**POLITICHE PER UNA TRANSIZIONE ECOLOGICA DAL BASSO**  
Napoli, Orthotes, 2023, 164 pp.

di *Barbara Bastos\**

Il cambiamento climatico è una sfida epocale che richiede una nuova articolazione di idee, discorsi, strategie e pratiche politiche. In questo contesto, la giustizia climatica è emersa alla fine del XX secolo “come una critica principalmente geopolitica che si occupa soprattutto della responsabilità storica per l'accumulo di emissioni e del (pagamento del) debito climatico” (p.47). Tuttavia, l'anno 2019 ha visto una stagione di mobilitazioni climatiche (scioperi climatici globali - *global climate strikes*) che hanno inaugurato in tutto il mondo una nuova fase storica, chiudendo un

ciclo di “prossimità critica” tra la giustizia climatica e la governance climatica transnazionale (sistema delle COP), ponendo una “contestazione aperta” alle negoziazioni multilaterali e ai meccanismi di mercato che non solo si sono dimostrati incapaci di ridurre le emissioni, ma hanno anche visto un aumento delle stesse in termini assoluti e relativi, aggravando il problema e portandolo nella direzione opposta a quella desiderata. Secondo le parole di Greta Thunberg, nota attivista climatica, «non è un segreto che la COP26 sia un fallimento. Dovrebbe essere ovvio che non si può risolvere una crisi con gli stessi metodi che



\* BARBARA BASTOS is a postdoctoral researcher at the Faculty of Political and Social Sciences of the Scuola Normale Superiore. She works in the field of sociology of the environment, in particular on environmental justice, extraction and just transition.

Email: [barbara.bastossergiodonascimento@sns.it](mailto:barbara.bastossergiodonascimento@sns.it)

DOI: <https://doi.org/10.13131/yaa1-a098>

ci hanno portato alla crisi stessa»<sup>1</sup>.

L'anno 2019 ha aperto una possibilità trasformativa nel campo della giustizia climatica, una che mette in discussione la legittimità dei quadri negoziali globali e che vede crescere in tutto il mondo alleanze a sostegno di una transizione ecologica giusta e dal basso, in grado di imporre alle istituzioni nuove domande.

È a partire dall'analisi di questa metamorfosi della giustizia climatica che Imperatore e Leonardi affrontano il tema lungo 5 capitoli, che si propongono di contribuire al dibattito sulla *climate justice* nato all'interno dei movimenti sociali e di riflettere sui significati politici di tali trasformazioni. Attraverso una panoramica multiscalarare della giustizia climatica che muove dal globale e per tornare poi al contesto italiano, il loro lavoro evidenzia l'intersezionalità della giustizia climatica, le cui dimensioni intrecciano il territorio, la decolonialità, la "razza", il genere e la classe sociale, a cui appartengono i soggetti più colpiti dalle ingiustizie climatiche.

Nei primi due capitoli, Imperatore e Leonardi propongono ricostruzioni genealogiche e critiche. Nel primo capitolo, tratteggiano una genealogia della transizione ecologica dall'alto e della governance climatica transnazionale. Attraverso una ricostruzione storica, identificano che una presa di coscienza collettiva sul potenziale dannoso del riscaldamento globale può essere fatta risalire agli anni '70, con la pubblicazione del rapporto del Club di Roma noto come "Limits to Growth". Negli anni '80, emergono a loro volta i paradigmi dello sviluppo sostenibile e dell'economia verde, ancorati all'idea che sia possibile mantenere il paradigma della crescita e dell'accumulazione capitalistica. Nello stesso decennio viene fondato il Gruppo Intergovernativo sul Cambiamento Climatico (IPCC). A partire dal 1992, quando è stato firmato il trattato noto come "Quadro delle Nazioni Unite sul Cambiamento Climatico", entra nella discussione l'idea delle responsabilità comuni ma differenziate tra i paesi sviluppati e in via di sviluppo riguardo al riscaldamento globale. Infine, Imperatore e Leonardi suggeriscono che le Conferenze delle Parti (COP) hanno avviato una serie di meccanismi e strumenti, con particolare rilievo per quelle di Kyoto nel 1997 (COP 3) e di Parigi nel 2015 (COP 21). La COP 3 è stata segnata dal primo accordo legalmente vincolante tra i paesi firmatari sul riscaldamento globale, che ha fondato il "mercato del carbonio". Diversamente, la COP 21 ha cercato di rilanciare il processo di mercificazione della lotta contro il riscaldamento globale, presentando

<sup>1</sup> <https://earth.org/greta-thunberg-quotes-speeches-to-inspire-climate-action/> [2022]  
Traduzione mia.



“obiettivi ambiziosi” e “impegni insufficienti”, poiché da allora l'ascesa dei negazionisti e una geopolitica indebolita hanno contribuito a delegittimare il sistema delle COP.

Nel secondo capitolo, viene esaminata la transizione ecologica “dal basso”, la cui cornice temporale è rappresentata dagli scioperi climatici del 2019 e dalle convergenze delle lotte a partire dal 2022. In contrasto e rottura rispetto alla transizione ecologica dall'alto, tali movimenti si impegnano a risolvere la crisi climatica attraverso il contrasto delle disuguaglianze sociali, evidenziando esplicitamente il nesso tra giustizia climatica e giusta transizione. Il capitolo dedica particolare attenzione alla genesi del concetto di transizione giusta, che non solo pone al centro l'intersezione tra la questione sociale e ambientale, esplicitando come la *green economy* neoliberale conduca a un processo di marginalizzazione del lavoro e a una deindustrializzazione dannosa, ma trae le sue origini dal movimento sindacale statunitense che per primo ha posto al centro l'esigenza di una conversione ecologica della produzione. Per questo motivo, «la lotta sindacale è un elemento essenziale della transizione ecologica dal basso» (p. 75), e l'articolazione tra la protezione ambientale e il protagonismo del lavoro si trasforma in un elemento che distingue le attuali transizioni ecologiche “dal basso”.

Nel terzo capitolo, Imperatore e Leonardi esplorano retrospettivamente le lotte ambientaliste che, radicando la politica ecologica nella vita quotidiana, hanno dato origine alla giustizia climatica in Italia. I movimenti per la giustizia ambientale, nati negli Stati Uniti negli anni '70 all'interno della classe lavoratrice e delle comunità etniche, sono stati capaci di evidenziare l'intersezione tra discriminazione sociale ed ecologica. In Italia, tale paradigma risale alle lotte nelle fabbriche degli anni '60/'70 e successivamente a quelle in difesa del territorio, che a partire dagli anni '90 hanno guadagnato maggiore risonanza. Da allora, sia nelle fabbriche che nei territori, gli operai pongono domande sulle connessioni tra lavoro, salute dell'ambiente e smantellamento della sanità pubblica, mentre nei territori, i movimenti contro grandi opere e industrie riflettono processi di violenza lenta e conflitti ecologici distributivi. Tale scenario precede l'emergere della giustizia climatica italiana che

emerge come esito di processi molteplici, eterogenei e talvolta paralleli, che nel corso degli anni hanno trovato nel campo dell'intersezionalità e della convergenza uno spazio comune di elaborazione e azione (p. 97).

Le assemblee transfemministe *Non Una di Meno* nate nel 2016, pur non adottando inizialmente il lessico della giustizia climatica, hanno presentato una prospettiva situata che sarebbe stata rivendicata tra il 2018

---

e il 2019 nei cicli delle nuove manifestazioni ecologiste italiane. Si evidenzia che i movimenti come *Fridays for Future* e *Extinction Rebellion*, i collettivi di Ecologia Politica e i campeggi climatici, sfuggono alle dicotomie che separano la questione sociale da quella ecologica, riconoscendo l'origine comune tra violenza ambientale e di classe, "razza" e genere.

Nel quarto capitolo, Imperatore e Leonardi esaminano in dettaglio le caratteristiche distintive della giustizia climatica, identificandone quattro. Il primo riguarda l'orizzonte decoloniale, che riconosce l'esistenza di zone di sacrificio e forme di colonialità del potere. In Italia, tale concetto è dimostrato dalle disuguaglianze tra il Nord e il Sud del paese, in cui le industrie del primo hanno costantemente inquinato e impoverito le popolazioni del secondo, rivelando processi di colonialismo interno. Il secondo tratto riguarda il genere, poiché è il genere femminile quello maggiormente colpito dalle ingiustizie climatiche, nonostante sia anche quello che si occupa principalmente della cura. Il terzo tratto è caratterizzato dalla forte componente di giustizia sociale, poiché «non possono essere le fasce della popolazione più colpite dalla crisi economica, dalle disuguaglianze sociali e dal surriscaldamento globale a pagare il prezzo delle politiche climatiche» (p. 122). Infine, il quarto tratto riguarda la partecipazione dal basso, poiché i soggetti della giustizia climatica sono le comunità territoriali e la classe lavoratrice. In questo contesto, la partecipazione diretta e la giustizia epistemologica giocano un ruolo fondamentale, consentendo agli altri saperi e alla conoscenza popolare di guadagnare spazio.

Infine, nell'ultimo capitolo viene esaminato il caso del Collettivo di Fabbrica GKN e le proposte di riconversione sociale, ecologica e solidale della fabbrica, dimostrando come la transizione ecologica dal basso sia possibile, una transizione radicata nella lotta operaia e nella convergenza che «salda in maniera definitiva l'alleanza tra classe lavoratrice e galassia ecologista» (p. 136). Dopo aver ricostruito il caso, Imperatore e Leonardi individuano ciò che sarebbe un piano operaio di transizione ecologica e identificano quattro caratteristiche chiave. La prima riguarda la partecipazione, poiché il caso dell'ex-GKN ha dimostrato che le lavoratrici e i lavoratori sono in grado di essere la classe dirigente. La seconda si riferisce all'oggetto della transizione ecologica, che mette in discussione «cosa, come, quanto, dove e per chi» (p. 142) serve la produzione industriale. Il terzo punto riguarda il modello di democrazia operaia, mentre il quarto si esemplifica attraverso la giustizia epistemologica, poiché le conoscenze operaie erano al centro del processo di reindustrializzazione autogestita della fabbrica.

In conclusione, Imperatore e Leonardi riflettono che

i movimenti per la giustizia climatica esplosi a partire dal 2019 siano ben consapevoli della posta in gioco: legare il contrasto al riscaldamento globale alla lotta per l'uguaglianza sociale, partendo dall'evidenza empirica che il tentativo di fare della riduzione delle emissioni il fulcro di una strategia di crescita economica è miseramente fallito (p. 159).

In sintesi, l'analisi ambiziosa di Imperatore e Leonardi riesce sia a compiere un percorso focalizzato sull'esperienza italiana, contestualizzata rispetto alla discussione globale, sia a sostenere che la giustizia climatica è ricca di potenzialità perché enfatizza la convergenza tra l'ecologia radicale e il mondo del lavoro.

In questo senso, suggerisco che un concetto ampliato di ecologia radicale debba riconoscere che «le popolazioni indigene rappresentano il 5% della popolazione mondiale e insieme proteggono circa l'80% della biodiversità»<sup>2</sup>, e che quindi la convergenza debba manifestarsi anche nel difendere e imparare da coloro che hanno sopravvissuto a violenti processi di colonizzazione, rendendo obsoleto il cinico opportunismo che prevale nei quadri di governance transnazionale del clima.

Infatti, l'emergenza climatica rappresenta un punto di rottura con le strutture economiche e politiche coloniali e capitaliste che l'hanno generata. Come sottolineato da Simpson e Pizarro Choy (2023), le strategie prevalenti per risolvere questa emergenza tendono a rafforzare e perpetuare le stesse istituzioni di capitalismo razziale e dominio coloniale che l'hanno causata. Questo porta alla necessità di costruire movimenti trasformativi che possano affrontare queste strutture in modo efficace. Tuttavia, tali movimenti rischiano di replicare, sia deliberatamente che involontariamente, le dinamiche coloniali e ingiuste che cercano di superare. Imperatore e Leonardi enfatizzano l'importanza di una giustizia climatica che riconosca e affronti le “zone di sacrificio” e le forme di colonialità del potere, evidenziando come in Italia le disuguaglianze tra Nord e Sud del paese riflettano un colonialismo interno. Pertanto, per una vera transizione ecologica, è fondamentale un approccio che non solo critichi ma anche decolonizzi le istituzioni esistenti, favorendo modalità di governance alternative che includano le conoscenze indigene e locali.

Inoltre, Reibold (2022) evidenzia che il cambiamento climatico rende visibili le ingiustizie coloniali persistenti, in particolare attraverso

---

<sup>2</sup><https://sumauma.com/o-que-o-desaparecimento-da-amazonia-tem-a-ver-com-o-desaparecimento-de-veneza/> [2023]. Traduzione mia.

l'imposizione di concetti coloniali di terra e autodeterminazione sui popoli indigeni negli stati colonizzatori. Se tali quadri coloniali non vengono affrontati, il progredire del cambiamento climatico peggiorerà altre ingiustizie coloniali, limitando ulteriormente le capacità di autodeterminazione delle popolazioni indigene. Questo risuona con l'analisi di Imperatore e Leonardi, che sottolineano l'importanza di una giustizia climatica intersezionale che abbraccia non solo le dimensioni territoriali, ma anche quelle di razza, genere e classe sociale.

## BIBLIOGRAFIA

- IMPERATORE, P., LEONARDI, E. (2023). L'era della giustizia climatica: Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso. Napoli: Orthotes.
- REIBOLD, K. (2022). Settler colonialism, decolonization, and climate change. *Journal of Applied Philosophy*. 39(1):1-15. <https://doi.org/10.1111/japp.12457>
- SIMPSON, M., PIZARRO CHOY, A. (2023). Building decolonial climate justice movements: Four tensions. *Dialogues in Human Geography*, 13(2), 1-4. <https://doi.org/10.1177/20438206231174629>

---

Numero chiuso 30/09/2024

---