

Crisi dell'immaginario: oltre retoriche che trovano il mondo che lasciano

di *Andrea Cerroni*

Sociologo della conoscenza, Università degli Studi di Milano-Bicocca

Sommario

Le *crisi* nascondono fenomeni morbosi nell'interregno fra un vecchio e un nuovo modo di pensare e agire. Hobbes identificò i mostri che assediano la modernità in Leviatano e Behemoth. Utilizzando lo schema di *immaginazione sociologica*, individuiamo altre due coppie di 'mostri' moderni: *riduzionismo/olismo* e *assolutismo/relativismo*. Sviluppiamo qui alcune idee per il loro superamento, ben consci del carattere sistemico del problema.

Parole chiave

immaginazione sociologica, riduzionismo, olismo, assolutismo, relativismo, complessità, relatività, politica-storia.

Summary

Crises conceal morbid phenomena in the interregnum between an old and a new way of thinking and acting. Hobbes identified the monsters that besiege modernity in Leviathan and Behemoth. Using the sociological imagination framework, we identify two other pairs of modern "monsters": reductionism/holism and absolutism/relativism. Here we develop some ideas for overcoming them, well aware of the systemic nature of the problem.

Keywords

sociological imagination, reductionism, holism, absolutism, relativism, complexity, relativity, politics-history.

La parola crisi è ormai tanto diffusa da essere divenuta un 'termine-ombrello' sotto il quale mettere a riparo situazioni psicologiche, economiche e valoriali quasi fossero dati di fatto da affrontare con 'resilienza'. Affrontare una crisi comporta non assuefarsi a uno stato di 'crisi permanente', non solo per la scomodità della vita sotto quell'ombrello, ma perché sotto c'è sempre qualcosa di più profondo.

Se ogni cosa umana attraversa 'crisi' di cambiamento, è opportuno non sottovalutare la questione perché si tratta di situazioni in cui: "*il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati*". (Gramsci 1929-1935, *Quaderno 3*, §34, pag. 311). Se tutto prima o poi 'muore' e prima o poi

‘rinasce, i ‘fenomeni morbosi’ dell’intertempo generano patologie che possono diventare pericolosamente croniche e meritano, dunque, una attenta considerazione.

Tra questi fenomeni va registrata una doppia retorica da cui guardarsi perché blocca l’avvio della critica. Da un lato, ogni volta che c’è una ‘crisi’ si sente evocare la resa al rimpianto di tempi che però, in effetti, sono irripetibili e mai, in verità, meritevoli di essere rimpianti. Dall’altro, si sentono intonare altrettanto spesso peana alle magnifiche sorti e progressive del cambiamento per il cambiamento perché ‘così va il mondo’, ma in realtà così continua ad andare se lo lasciamo alle logiche attuate e propagandate da chi oggi se ne avvantaggia. E siccome ‘modernus’ significa *secondo l’uso presente*, invocare la modernizzazione significa lasciar correre le cose secondo la logica che si sta affermando, e dunque troppo nuovo non può essere.

Quella resa e questi peana, insomma, consegnano la ‘crisi’ a una retorica che lascia il mondo che trova. La questione è sempre questa: fino a che punto si accetta di affrontare la ‘crisi’ aprendosi al nuovo, ovvero *che cosa si è disposti a mettere in crisi* per disinnescare i mostri che visitano il sonno della ragione (critica).

Ma quali sono i mostri della contemporaneità? Al principio di tutto vi sono quelli che siedono al portale della nostra modernità, già rilevati da Hobbes che li ha battezzati evocando mostri biblici: Leviatano e Behemoth. Il primo rappresenta un potere che instaura e difende strenuamente un (presunto) ordine armonioso, trattenendo anche con dispotica violenza le forze caotiche che possano minacciarlo. Il secondo, invece, rappresenta la moltitudine caotica di individui che assedino le mura del castello dove si tirano le fila della storia per raggiungere la (giusta) eguaglianza, in cui gli è diventato lecito sperare proprio attraverso il sovvertimento dell’ordine esistente.

Ognuno di noi vive ancora oggi sulla propria pelle la contraddizione esistenziale tra le infinite potenzialità che si continuano ad aprire grazie all’indiscutibile progresso tecnico e le possibilità realizzative sempre frenate e oggi in evidente contrazione, con l’aggiunta degli effetti perversi di quel progresso su scala globale, il cui governo esalta la duplice esigenza di controllo e di trasparenza. Ma quei due mostri si accompagnano oggi ad altri fenomeni morbosi di un immaginario più articolato.

1. Immaginazione sociologica

Bisogna però intendersi su cosa è il nostro l’immaginario. È possibile utilizzare a questo scopo il concetto di *immaginazione sociologica* coniato da Charles Wright Mills che possiamo sviluppare anche con il contributo dello storico francese Fernand Braudel. Si tratta dello schema mentale con il quale leggiamo le tre dimensioni, fra loro strettamente interconnesse, sulle quali si svolge la vita sociale: quella dell’*individuo*, della *specie* (sociale) contingente e della proiezione storica del *genere* (umano).

La *dimensione individuale o biografica* è data dalla serie degli accadimenti nel corso della vita del singolo individuo, colorati dalle sue aspettative, le speranze e le paure, le passioni e gli interessi e anche, estremizzando in due polarità ideali, dall’immagine di sé stessi come, alternativamente, parti di una totalità che sola gli conferisca identità e guida, oppure come atomi distinti e autonomi sia nell’agire sia nel pensare. Mentre nella

ricostruzione della traiettoria temporale lo storico vede la 'storia evenemenziale', il sociologo coglie un bivio metodologico alla sua indagine che si incontra in tutte le scienze: la prima polarità è usualmente riconosciuta come *olismo* ('la totalità è più della somma delle parti') e la seconda come *individualismo* ('la totalità non è nient'altro che la somma delle parti'). Porre il primato sulla 'totalità' tende a mettere in ombra la rilevanza della 'parte'. Porlo, al contrario, sull'individuo tende a trascurare il ruolo del 'contesto' nel quale l'individuo sviluppa di fatto il proprio *Sé*. Porsi il problema del superamento di questa dicotomia, vuol dire tematizzare 'il medio' (aristotelico) fra le due polarità e, come vedremo, mettersi sul cammino della *complessità*.

Vi è poi la *dimensione storica o del genere umano*, quella che con Braudel possiamo chiamare di 'lunga durata', in cui si costituisce l' 'heritage' del genere umano, ovvero le tradizioni, la cultura, persino la conoscenza scientifica e, riflessivamente, l'immagine specchiata dell'Umanità nel suo divenire sé stessa. Dunque, è questa la sede in cui collocare il prodotto culturale che denominiamo *immaginario* (collettivo), nel quale possiamo porre altre due polarità: da un lato, l'esistenza di un unico e solo patrimonio comune (*universalismo*) e, all'opposto, una congerie di usi e costumi particolari (*relativismo*). Per superare questa contrapposizione scopriremo la strada possibile di un 'universale relativo' (*relativistico*).

Infine, vi è una dimensione intermedia fra le prime due, che Braudel chiama 'la contingenza' e Mills 'la società'. In questa *dimensione della specie sociale* le biografie degli individui si intrecciano fra loro, sia a livello *micro* (interazioni sociali) sia a livello *macro* (configurazione delle istituzioni sociali), dando adito all'insorgere della forza 'centrifuga' della moltitudine (in cui possiamo riconoscere il Behemoth di Hobbes) e il richiamo di una forza 'centripeta' del potere dispotico (il suo Leviatano). D'altro lato, è proprio in questa terza dimensione che il singolo individuo si incontra con la storia di lungo periodo. È di qui, infatti, nella famiglia, nella scuola, nei mezzi di comunicazione ecc. che egli riceve alimento culturale per sviluppare la propria capacità di immaginazione, a cominciare dalle categorie fondamentali, già individuate da Platone, della bellezza (armonia), del bene (ordine) e della verità, nonché la lingua nella quale può pensarle, esprimerle e dibatterne. Ma è anche qui, nelle istituzioni sociali, che egli acquisisce strumenti e opportunità per fornire con il proprio lavoro cognitivo un contributo personale, innovativo o rafforzativo, comunque potenzialmente creativo all'immaginario disponibile e, per l'interesse dello storico, alla storia di lunga durata. È questo insieme di dinamiche di *mediazione* che costituisce, in senso stretto, la dimensione sociale dell'interagire umano entro la quale diventiamo gli esseri umani che siamo ed entro la quale si agitano i due mostri hobbesiani che rappresentano, anche in questo caso, due polarità ideali.

Ma addentriamoci di più nell'immaginario contemporaneo.

Innanzitutto, precisiamo che ogni individuo possiede un suo *immaginario individuale* che può essere considerato la composizione personalissima delle componenti dell'*immaginario disponibile* (collettivo) proprio su quelle tre dimensioni che abbiamo appena considerato. Le polarità viste per ciascuna dimensione sono una sorta di 'mito fondativo' e l'*immaginario individuale* risulterà allora da una certa sovrapposizione lineare di tali 'miti' (nel gergo della fisica potremmo pensare a una sorta di sviluppo in serie di immaginari 'puri'). Ciascuno di questi 'miti' tenderà a guidare il pensiero e

l'azione dell'individuo in una certa direzione (*destino inerziale*), ma avrà un certo 'peso' assegnatogli dall'individuo, in gran parte inconsapevolmente.

Applicando ancora una volta lo schema dell'*immaginazione sociologica* a questa nostra ricostruzione, in una sorta di *approccio frattale*, possiamo dire che la *direzione risultante* dell'immaginario individuale sarà definita da: personalità e traiettoria biografica (*individuo*); collocazione e struttura sociale (*specie*); ampiezza e profondità dell'orizzonte culturale (*genere*). Le componenti così assegnate dall'individuo compongono quello che idealmente costituisce il *vettore a tre componenti dell'immaginario individuale* che 'punta' verso una direzione personalissima (*destinazione ideale*) e concerne, dunque, la propria immagine di sé, della società e dell'umanità.

2. La matrice classica dell'immaginario contemporaneo

Dunque, nel nostro immaginario attuale possiamo individuare alcuni miti dominanti (Cerroni 2024) che rappresentano le risposte esemplari (*polarità*) a domande fondamentali circa le tre dimensioni di cui stiamo parlando: sul nostro posto come parte di questo mondo (c'è armonia primigenia fra la parte e il tutto?), sul nostro posto nella società (cos'è il bene per noi?) e su cosa possiamo condividere con tutti gli altri (c'è una unica verità raggiungibile per tutti?). Queste polarità assumono la forma di grandi miti antichi antropomorfi e di miti moderni in forma di parole chiave: assieme compongono la Matrice classica che è articolata, per ciascuna dimensione, in una polarità del Canone antico contrapposta a una del Canone moderno.

Il Canone antico si compose nel Mediterraneo durante la cosiddetta *Età assiale* (800-200 a.C.) di tre miti, una per ciascuna dimensione dell'immaginario, in forma delle più grandi divinità che si ritrovano, comunque, un po' dappertutto. La prima è *Gaia*, una divinità ancora agricola che rappresenta l'ideale di armonia che l'individuo deve ricercare con la natura per goderne i appieno frutti (la ricerca del *bello* testimoniata dalle arti). La seconda è Crono/Saturno, il signore dei cieli calato dalle steppe del Nord-Est con il carro da guerra degli indoeuropei e rappresenta l'ideale di un ordine dispotico da rispettare affinché sia possibile assicurare l'Eden (ricerca del *bene* come vita sociale ordinata). La terza, infine, è Atena/Minerva, ovvero il parto originalissimo nato sull'asse Atene-Roma e rappresenta la saggezza che idealmente deve ispirare la ricerca di accordare i nostri pensieri (dove la scienza come ricerca del *vero*) e le nostre azioni (la giustizia come ricerca, all'epoca assai incerta, della legittimazione).

Il Canone moderno, ovvero l'insieme delle polarità opposte, sorse successivamente seppure queste già fossero presenti nel retroscena del mondo antico (si pensi per esempio all'atomismo democriteo, alla tragedia di Antigone e alla sofistica protagorea). Si tratta di rappresentazioni, però, ormai non più antropomorfizzate che si sono affermate lentamente fino a giungere a piena maturazione fra Sei e Settecento e cominciando a mostrare i primi segni di 'crisi' già nel secolo successivo. Ecco allora il *riduzionismo* che orienta la ricerca sul mondo verso i singoli tasselli di un mosaico, rinviandone la ricomposizione a un momento filosofico o teologico distinto, a volte positivisticamente rifiutato assieme alla metafisica. L'*individualismo* che orienta la ricerca della libertà

dell'individuo alla quale la vita comune non deve porre ostacoli, al modo di una liberal-liberista economia di mercato. Il *relativismo*, infine, che invece lascia spazio alla libertà di pensiero sia nella sfera del sapere sia in quella dei valori rifiutando anche ogni principio di autorità (epistemica o morale) in nome di una inclusiva idea, un po' astratta, di eguaglianza.

Si tratta di due terne di miti che stanno trincerati in tensione fra loro nel dibattito pubblico su qualunque argomento socialmente rilevante, ma anche dentro noi stessi, a pensarci bene. Ebbene, la crisi sta proprio nel fatto che, per un verso, ci sentiamo spinti a 'stare di qua o di là', ma dall'altro, forse, possiamo riconoscere che queste polarità sono insoddisfacenti. Ormai qualunque tema, dall'ambientalismo, al governo delle città, all'innovazione tecnologica stenta a trovare una soluzione entro una matrice così angusta. E allora possiamo ricercare eventuali modi alternativi e il ricorso al *medio aristotelico* può essere la strada per un nuovo immaginario. Dal punto di vista intellettuale, effettivamente, idee nuove ne sono emerse quando la Matrice classica fu messa in crisi dalla *Generazione di Einstein* (Feuer 1982), ovvero da scienziati, letterati e artisti rivoluzionari nel proprio campo che operarono in meno di un secolo a cavallo fra Ottocento e Novecento, a cominciare dai 'dioscuri' Marx (1841-4) e Darwin e poi fino a Goedel e Wiener (1936).

3. Verso un nuovo immaginario

Riprendendo il nostro schema dell'immaginazione sociologica visto all'inizio, ovvero affrontare le questioni esaminandone la dimensione individuale, la dimensione storica e la dimensione sociale come snodo fra le due (è questa infatti la *mediazione essenziale* in cui gli individui divengono tali incontrando la storia che li precede e questa a sua volta diviene tale per intervento degli individui che vi partecipano), le tre idee guida che scaturiscono dall'analisi del *medio* fra le polarità che abbiamo riscontrato sono le tre parole chiave sulle quali adesso ci soffermeremo. Si tratta, rispettivamente, di complessità, relatività e politica-storia.

Complessità

Chiedendoci in che rapporto possa doversi porre il rapporto fra 'la parte' e 'il tutto', ovvero fra individuo e totalità, ormai da lungo tempo si fa un gran parlare di *complessità*, ma ne manca ancora una definizione soddisfacente. Vedremo, ad esempio, la totale inadeguatezza, al limite della inutile banalità, della definizione datane da Herbert Simon, per taluni definito il padre delle 'scienze della complessità', ma in preda a un evidente riduzionismo che la dissolve nel complicato: «*per sistema complesso intendo un sistema composto da un gran numero di parti che interagiscono in modo non semplice.*» (Simon 1962).

Ne manca persino una parvenza almeno sufficiente a qualificare come complesso un problema che non sia banalmente di non semplice soluzione. Ma proviamo a farlo.

Complicato è, ad esempio, il problema di ricomporre un puzzle mettendo insieme le tessere sul tavolo: se può non essere banale senza avere in mente cosa si deve ricomporre, l'insieme da ricostruire comunque viene ridotto a *non è nient'altro che la somma delle sue parti*. Dunque, le caratteristiche *sistemiche* sono minime e possiamo intenderci dicendo che il problema è *lineare*: è possibile 'risolvere' il problema mettendo insieme le tessere di qualunque porzione del puzzle contribuisce linearmente a ricomporre l'intero, che si otterrà giustapponendo semplicemente le parti 'risolte' del problema originale una a fianco all'altra. L'etimologia della parola d'altronde fa risalire il termine *complicato* al latino *cum plico*, ovvero dotato di pieghe. Per quante 'pieghe' una questione possa avere, possiamo ragionevolmente *spiegarla* con cicli ripetuti di scomposizione e ricomposizione. Tutto sommato facile, la soluzione di un problema *complicato* con approccio riduzionistico consiste nel ricercare una *soluzione transitiva*: la soluzione di una parte del problema è parte della soluzione del problema intero.

Complesso ha una etimologia che, invece, lo fa risalire al latino *cum plexus*, ovvero dotato di nodi. E questi, da Alessandro Magno a Rodi in avanti, sappiamo poter essere tanto ingarbugliati da doverci porre una scelta fondamentale: provare a sciogliere o recidere? E la scelta chiama in causa noi, la nostra abilità, il tempo, la pazienza ecc. In un certo senso, dunque, non è lineare, ma piuttosto *riflessiva*.

La storia della scienza moderna mostra molti casi in cui, dopo una fase iniziale in cui essa veniva condotta con un approccio riduzionistico per risolvere con successo molti problemi assai *complicati*, si trovò ad affrontarne di intrinsecamente *complessi*. Ben venne, insomma, che si seguì il motto galileiano 'diffalcare gli impedimenti' per trattare, così, sistemi ipersemplicati rispetto alla realtà, e costruire *modelli scientifici*. È così, d'altronde, che iniziò la scienza moderna, trascurando gli attriti dell'aria e le vibrazioni dei ganci al moto dei pendoli sospesi per ricavarne l'equazione delle piccole oscillazioni del *pendolo-modello*. Ma a metà Ottocento, in particolare, Faraday e Maxwell dovettero rivedere le proprie categorie usuali, introducendo il concetto del tutto nuovo di *campo elettromagnetico*, con l'idea di una 'deformazione dello spazio attorno ai corpi carichi, superando quello di forza, secondo l'idea di azione (a distanza) di un corpo su un altro. Il concetto di *evoluzione darwiniana* superò la concezione linneana delle forme viventi come insieme di singoli tratti fenotipici spostando l'attenzione sull'organismo e le sue capacità di sopravvivere e riprodursi nella nicchia biogeografica nella quale vive (e il genotipo muta), consentendo una tassonomia evolucionistica (*cladistica*). Il concetto di *capitale* in Marx superò quello di Smith (banalmente ricchezza) mettendo in luce meccanismi dinamici di produzione, riproduzione e accumulazione di disuguaglianze che una mera somma di liberi scambi *nella società (catallassi)* non lascia neppure intravedere e ponendo altresì le basi per una tassonomia storica *delle società*. La *psicologia freudiana*, seppure con gran fatica, superò la 'somma di facoltà e poteri' hobbesiani, singolarmente e staticamente isolabili, che comporrebbero la 'natura umana' fino a delineare patologie della personalità collegabili persino all'organizzazione sociale e, con Jung, una tassonomia di tipi psicologici. Einstein, per parte sua, risolse questioni complesse nello studio della natura trasformandole (riflettendole) in questioni circa l'osservatore e le sue concrete modalità di misurare tutte le grandezze fisiche, persino lo spazio e il tempo. E, infine, la Meccanica quantistica proseguì su questa strada giungendo a questioni ancora

oggi dibattute, forse proprio per una ulteriore esigenza di estendere il *ragionamento complesso*.

Per affrontare sistemi tutt'al più complicati e risolverne i relativi problemi ci si può illudere che noi si sia estranei, quasi fossimo un ente fuori dal mondo che lo guarda con occhio disincarnato, senza Storia (personale, biologico-evolutiva, socioculturale), mentre in quelli complessi ciò non è possibile. Affrontare la complessità, insomma, richiede di superare le 'due culture', quella scientifico-naturale e quella umanistica. Non è dunque un caso che i limiti della Matrice Classica siano comparsi presto con chiarezza quando la scienza biologica arrivò a occuparsi dell'animale uomo e la scienza sociale il del lavoro umano nella trasformazione industriale della natura, laddove cioè natura e storia, per così dire, si vengono incontro.

La prima scienza, nell'affrontare la tassonomia del vivente confrontandosi con l'apparente cesura che si osserva oggi fra animali e umani, messa in discussione per la prima volta da Linneo e impostata da Darwin teorizzando una dinamica evolutiva. La seconda scienza, dal canto suo, nel comprendere il funzionamento della società della prima rivoluzione industriale ponendosi il problema del suo superamento, giunse a teorizzare una fondamentale dinamica economica e a proporre con Marx la critica alla connessa ideologia.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che la differenza fra *sistemi complicati* e *sistemi complessi* non è assoluta perché alla lunga nessun sistema si rivela abbastanza *isolato* da poter essere compreso senza considerarne interazioni con nient'altro, nemmeno noi che lo osserviamo in un *certo* modo, da un *certo* punto di vista, con *certe* capacità e *certe* finalità.

Il calar della notte e la rotazione della volta celeste divenne complesso, dopo essere stato immerso nell'ovvio dato di fatto per milioni di anni, andando a confrontarsi fra meridiani e paralleli diversi, in tempi diversi dell'anno e secoli diversi essendo diventato una complicata questione astronomica che progressivamente metteva al centro dell'attenzione noi stessi come osservatori collocati nello spazio-tempo. Si dovette riconoscere progressivamente la relatività delle nostre categorie, perfino quelle più evidenti e scontate come spazio e tempo.

Se ogni categoria dice qualcosa tanto dell'oggetto osservato quanto, e forse ancor più, del soggetto osservatore, uno statico *riduzionismo* ("il tutto non è altro che la somma delle sue parti componenti") va contrastato con una visione sistemica che, però, non finisca in uno statico *olismo* ("il tutto è maggiore della somma delle sue parti"). La soluzione proposta dallo sviluppo delle scienze è quello di una visione *storicamente coevolutiva*: le proprietà irriducibili della complessità emergono dal *coinvolgimento* del soggetto che costruisce le categorie nell'oggetto cui sono di fatto riferite, uscendone esso stesso mutato nelle sue profondità psicologiche ('copernicanesimo'), sociali (sviluppo tecnologico e mutamento sociale) e culturali (rivoluzioni intellettuali).

Ecco che allora una definizione assai più interessante può essere questa: "La complessità di un sistema S è una proprietà contingente, che dipende dalla natura delle osservabili che descrivono S, dalle osservabili che caratterizzano il sistema O che misura S e dalle loro interazioni reciproche." (Casti, 1980, p.155).

Adesso dire che viviamo in un'epoca complessa vuol dire che stiamo sperimentando la 'riflessività' degli esiti della storia, soprattutto moderna, sulla nostra qualità e capacità di

vivere e, per conseguenza, dobbiamo dotarci di una epistemologia riflessiva, o per meglio dire *relativistica*.

Relatività

Per quanto riguarda la dimensione che Mills chiama *storica* ci imbattiamo nella questione su che cosa permanga nel corso del tempo e, similmente, attraverso lo spazio, ovvero fra una società e l'altra (o fra individui) o attraversando il cambiamento sociale (o personale). Investe, dunque, il valore della cultura, della conoscenza, degli stessi valori condivisi e considerati duraturi. E qui il problema è molto delicato, in un certo senso *il problema del nostro tempo* (Ortega y Gasset 1923). In Occidente Odisseo è il primo che *di molti uomini le città vide e conobbe la mente*, ma l'uomo antico, e il positivista idealista che ancora sopravvive in certi Dipartimenti universitari, si salvano nell'illusione di accostarsi progressivamente alla visione fuori-dal-mondo di un super-occhio (Ra, Zeus, la *glaucopeide Atena*) che vede *come stanno oggettivamente le cose là fuori*. Ma l'uomo moderno, da Montaigne a Pirandello, si confronta con la molteplicità delle culture e della stessa soggettività umana. A un assolutismo astratto, assoluto e a-storico, si contrappone un relativismo altrettanto astratto, assoluto e a-storico fino a quando non si tematizza *il relativo*, al punto che di fronte all'incombere di una decisione i due si congiungono nell'esito politico inevitabilmente violento. Non per nulla Mussolini proclamò il fascismo *super-relativista per intuizione* osservando che: *Dall'equivalersi di tutte le opinioni, lo scettico antico deduceva che, dunque, la sola cosa da fare era di rinunciare a giudicare e ad agire. Dall'equivalersi di tutte le ideologie, tutte egualmente finzioni, il relativismo moderno deduce che, dunque, ciascuna ha il diritto di crearsi la sua e di imporla con tutta l'energia di cui è capace.* (Mussolini 1921). E ben sappiamo cosa intendesse per 'energia'.

Tutt'altra cosa era la teoria della relatività di Einstein, ovviamente. Possiamo metterla in una *euristica di covarianza/invarianza*, ovvero una strategia cognitiva cosiffatta (Cerroni 2000): si deve cercare, contemporaneamente, di soddisfare due requisiti.

Innanzitutto, bisogna rappresentare ogni categoria (*quantità fisica*) in forma *co-variante*, cioè, esplicitandone i legami (in entità matematiche) con il sistema di riferimento nel quale vengono costruite (misurate) che fanno sì che essa vari esattamente nella stessa maniera in cui varia la collocazione del sistema di riferimento medesimo (le sue coordinate). Questo è il requisito di *co-varianza* di una teoria scientifica e può essere anche ricondotto a quanto era stato avanzato dal giovane Marx con il concetto di *astrazione determinata*, ovvero una astrazione che, senza illudersi di cogliere per intuizione una pura essenza universale (*idealismo*), mostra senza mascheramenti origini e procedimento concretamente seguito da un certo soggetto, storicamente collocato (*sistema di riferimento*), per formularla e la espone così a critica scientifica (*materialismo storico, socialismo scientifico*).

E, secondariamente, bisogna individuare relazioni fra tali categorie (*equazione*) che siano tali da rimanere *in-variate* (*in forma* e per le *soluzioni* ammesse) ogni qual volta si passi da una collocazione del soggetto a un'altra (*sistema di riferimento*), proprio perché ogni categoria si porta dietro la propria origine e il suo variare segue le stesse regole di quelle

della collocazione del soggetto (*trasformate di coordinate*). Questo è il requisito di *invarianza* per fare sì che la teoria scientifica non sia un impossibile *assoluto epistemico*, ma neppure un astrattamente *relativo opinabile*: piuttosto, una *teoria scientifica dell'esser relativo del conoscere*, che contempla e tematizza la determinatezza, ma ambisce alla generalità attraverso la sistematica critica riflessiva.

In altre parole, bisogna individuare una relazione (*relativistica*) che colleghi la *posizione* del soggetto nel campo sociale (a molte sfaccettature) a una sua certa *presa di posizione* (Bourdieu 2001, pag.118) e poi una relazione fra *prese di posizione* in ambiti diversi che rimarrà la medesima per soggetti in *posizione* diversa. E ciò, per quanto difficile, è il compito precipuo del *sociologo della conoscenza*.

Forse è questo che intende Franco Cassano quando, proprio sviluppando il *pensiero meridiano* tipico del Mediterraneo, parla di un *relativismo al quadrato*, la necessità di relativizzare il relativismo per scoprire il proprio radicamento. E Amalia Signorelli, allieva e continuatrice del grande antropologo Ernesto De Martino, così smonta, al modo dell'antropologo tanto la illusione della de-soggettivazione, quanto la gesuitica tolleranza inclusiva che tutto appiattisce: “*L'incontro etnografico è uno 'scandalo' che si risolve nella pratica dell'etnocentrismo critico, vale a dire della consapevolezza che è impossibile, velleitario e sterile pretendere di uscire dalla cultura che ci appartiene per entrare nella cultura altrui e farla nostra; ma nello stesso tempo, questa consapevolezza del nostro etnocentrismo, se e quando alimenta un confronto sistematico con le altre culture, ci rende avvertiti, critici non solo e non tanto verso gli altri, ma soprattutto, e cosa ben più difficile, verso il nostro stesso mondo culturale [...] Quanto all'ethos del trascendimento, è un'etica laica, fondata sul dovere – che ci distingue e ci fa umani – di impegnarci costantemente in un'opera di valorizzazione del mondo di cui siamo parte. Andare oltre la datità delle situazioni e andarci secondo valori: è questa l'essenza dell'ethos del trascendimento.*” (Signorelli 2015, pp. IX-X).

L'etnocentrismo critico, ovvero la scienza antropologica, inizia appunto con il riconoscimento della origine contingente della riflessione e la sua tematizzazione per muovere a quello che l'antropologo chiama *ethos del trascendimento*, ovvero il tentativo di produrre esattamente una teoria scientifica della relatività dei costumi, ivi compresi i dati per scontato da cui non può fare a meno di partire ogni conoscenza

È quanto, ad esempio, scrive Bourdieu nella cosiddetta *legge della corrispondenza fra le posizioni e le prese di posizione*: “Tutte le percezioni, le visioni, le credenze, le attese, le speranze, ecc. sono socialmente strutturate e socialmente condizionate e obbediscono a una legge che definisce il principio della variazione: la percezione dell'individuo A sta alla percezione dell'individuo B come la posizione di A sta alla posizione di B.” (Bourdieu 2001, pag.118). Ove, sempre per Bourdieu, un *habitus* da individuare ha il compito di garantire la messa in relazione dello spazio delle posizioni e dello spazio dei punti di vista.

Sorvolando sul fatto che proprio su questo *habitus* viene a spostarsi il rischio di determinismo, è per noi importante che la parola chiave *relatività* indichi la strada su cui mettersi per avviare una conoscenza che resista e dunque sia condivisibile (*episteme*) e non si riduca a un relativo assolutamente opinabile.

Insomma, non si tratta, di una resa incondizionata al relativo, né di una semplice ‘misuratezza’ fra due estremi opposti, ma della ricerca di un vero e proprio superamento

dell'opposizione: però questo superamento non va ricercato (hegelianamente) in un luogo astratto dello Spirito che riduca tutto in sé stesso, un momento della propria attualizzazione come attore supremo onnivoro di tutte le distinzioni. Al suo contrario questo superamento va rovesciato (marxianamente) senza termine in un luogo di produzione materiale e riproduzione scientifica. È la ricerca della dinamica... della dinamica, o se vogliamo, della *cibernetica della cibernetica*, altrimenti detta *seconda cibernetica* (p.es. von Foerster): lo studio del sistema che produce la differenza fra sistema e ambiente. Di nuovo, abbiamo il superamento delle 'due culture': non si può andare troppo avanti con scienze della natura senza tematizzare *secondo natura* la costruzione *secondo storia* della stessa idea di natura da parte del soggetto (*materialismo storico*). Come scriveva Marx: "La scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che una scienza." (Marx 1841-4, pag.233).

Non sono contemplate né soggettività astratte, di pura volontà e capriccio, né adamantine oggettività, di passiva recettività e inerzia. L'unica scienza matura è da questo momento una scienza realmente integrata, che non elimina le distinzioni disciplinari, ma spiega l'origine di questa articolazione per comprendere i fondamenti di ciascuna.

Politica-Storia

Infine, a riguardo della dimensione intermedia, quella che Mills chiamava la dimensione sociale, c'è un passo nei Quaderni di Antonio Gramsci in cui ci si imbatte in un concetto appena abbozzato ma meritevole della nostra attenzione per la ricerca del bene per la comunità politica.

Riporto il passo per intero: "*Passaggio dal sapere, al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere. L'elemento popolare 'sente', ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale "sa", ma non sempre comprende e specialmente 'sente'. I due estremi sono pertanto la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall'altra. Non che il pedante non possa essere appassionato, anzi; la pedanteria appassionata è altrettanto ridicola e pericolosa che il settarismo e la demagogia più sfrenati. L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed esser appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il 'sapere'; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporto di ordine puramente burocratico, formale; gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (così detto centralismo organico). Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti – tra governanti e governati – è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi*

sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita di insieme che solo è la forza sociale; si crea il 'blocco storico'." (Gramsci 1975, Quaderno 11 §67, pag.1505).

Con questo approccio Gramsci sgancia tanto la Politica quanto la prospettiva storica (*longue durée*) dal conflitto politico contingente (*politique politicienne, contingence historique*), fornendo una prospettiva del tutto nuova alla cultura nell'attività politica. Non si tratta né di una prospettiva culturalista ('la cultura determina i comportamenti individuali e il corso della Storia') né di un ruolo ancillare alla Politica nella lotta per l'egemonia ('la struttura socioeconomica determina la cultura che si afferma'), ma di una *parziale autonomia* della cultura come dimensione propriamente umana. Il suo è un lavoro teorico derivato dall'analisi critico-scientifica della tragica sconfitta pratica del movimento di emancipazione delle masse lavoratrici di fronte all'avvento del fascismo (contingenza storica) e la conclusione è che il segreto del successo pratico-politico si cela nel recupero della dimensione ideale nella lotta politica (storico-strategica). Ma qui sta un nodo centrale.

La cultura, in quanto dimensione della vita sociale, non deve essere ridotta ad ascensore sociale, cioè un trucco per mascherare le distorsioni di una contingenza fondata sulla diseguaglianza e fungere così da cinghia di trasmissione per l'egemonia di una classe dominante che non sa farsi dirigente. Il ruolo sociale della cultura è quello di vettore di crescita della Politica per concepirsi, nella continuità di una storia pregressa, autrice di una storia futura.

Ma, allora, neppure va trattata da luogo avulso dalla storia, cioè illusoriamente sradicata dalla situazione contingente e di fatto scollata dal popolo, come proprio da Gramsci lamentato per l'Italia per tanto lungo tempo. Il cosmopolitismo della tradizione umanistica italiana che tanto ha significato come apertura della civilizzazione moderna è stato anche una fuga che ha lasciato il mondo in balia delle dinamiche più efferate dando persino il via libera a colonizzazioni 'liberali' nel Nuovo Mondo (Losurdo 2005). Se l'élite culturale se ne andava per conto suo in 'voli ariosteschi' e barocchismi rischiosi, dall'altro, la massa popolare se ne sentiva lontana se non vittima e si riconosceva, quando andava bene, nelle furbesche 'arlecchinate', ma poteva andare assai peggio. Entrambe si ricambiavano, e spesso si ricambiano tuttora, estraneità e sospetto.

Le grandi figure in cui cultura popolare e alta cultura in Italia si sono incontrate hanno, per la verità, prodotto momenti tanto più elevati quanto più rari e isolati: gli stretti canali di comunicazione convogliavano turbinosamente le sopite energie intellettuali di una civilizzazione antichissima in personaggi spesso perseguitati dal potere centrale, non di rado con la inconsapevole complicità popolare. Ecco i casi di Dante, Machiavelli, Bruno, Galileo, Vico, la punta più avanzata della classe intellettuale meridionale al tragico epilogo della rivoluzione del 1799, estinta in piazza Mercato, nei vicoli imbanditi di Napoli e sul pennone della *Minerva* per ordine di Horatio Nelson. E non possiamo trascurare la figura di Giacomo Leopardi, l'elitismo italiano e le tragiche vicende di Gramsci, nonché, venendo più vicino a noi, di Pier Paolo Pasolini. Si spiega anche così la vena di disillusione, che pare a tratti cinica e pessimista, ma in realtà crudamente realista, che affiora in tanta parte della nostra letteratura, storiografia, politologia, purtroppo più quale sintomo che quale terapia.

Distinguere cultura, politica e vita, insomma, è al fondo una questione da sciogliere nelle esigenze di trattare una realtà complessa che è tale perché ci comprende come porzione che cerca di darsene una spiegazione ma deve essere essa stessa spiegata. Come al solito, è nella dimensione del *medio*, quella sociale in senso stretto, che si cela la soluzione dei nodi della complessità. Ogni *astrazione* che ignori di essere *di fatto* prodotta da una *contingenza* determinata è destinata a rimanere puramente pensata, senza presa sul mondo reale, dovendo fronteggiare vite abbandonate alla via della decivilizzazione; bisogna dotarsi di *astrazioni determinate* (Marx).

Per dirigere la società bisogna lavorare sull'immaginario di un popolo ed è proprio quello che è stato fatto dalla ristrettissima e potentissima élite neoliberale, senza badare a spese (che d'altronde varie Fondazioni americane hanno volentieri coperto). Rimane intatta la possibilità che il popolo, se ne prende consapevolezza, riassorba le forze più avanzate della cultura nella formazione di un rinnovato *blocco storico* che recuperi e riprenda il cammino dell'*heritage*. Sfuggendo a ogni riduzionismo e determinismo, è solo partendo da una contingenza messa a tema che si può produrre un'azione politica che lavori per una crescente 'liberazione' dell'uomo dalle limitazioni storiche specificamente contingenti, tematizzandone il percorso umanamente denso di un *ente generico* nella direzione di un *uomo totale* (Marx). È questo, in definitiva il significato dell'altra, in vero un po' criptica, gramsciana formula teorica '*universalità + politica*'. E questo è anche un concreto programma politico di superamento del neoliberismo (Cerroni 2024).

4. Conclusioni

Come abbiamo visto, solamente sviluppo e diffusione di un pensiero, contemporaneamente, sistemico, riflessivo e storico-critico, nuovo nonostante le intuizioni anticipatrici qui richiamate, tante e sottovalutate, può superare l'attuale crisi dell'immaginario individuale e collettivo in un momento storico in cui un pensiero di sfondo ormai antiquato si deve confrontare con una rapida ed epocale trasformazione. In questa direzione, però, sono indispensabili più ingredienti di quanti si immagini: la promozione di collaborazioni interdisciplinari, consapevolezze metodologico-metadisciplinari, recupero della dimensione storica del sapere disciplinare, apertura degli orizzonti formativi dei giovani ecc. Non pare che questi siano attualmente nelle priorità delle politiche della conoscenza nell'Europa neoliberale, così piegata al mantenimento del treno della storia su binari resi anacronistici dagli stessi successi autoindotti. Non lo è nei quantofrenici ed efficientistici criteri di valutazione neofordista della ricerca accademica; nel fardello di attività burocratiche che gravano sui Dipartimenti universitari o nel direttivismo paternalistico dei progetti di finanziamento pubblici. Né ce lo si può aspettare dai privati così schiacciati sull'overnight dell'attuale epoca di finanzia-capitalismo (Gallino 2011). Non lo è neppure nelle politiche scolastiche, che schiacciano la didattica fra richieste di discutibili output miopemente funzionali al 'mercato del lavoro' (termine da abolire per l'implicita disumanizzazione del lavoro) e dubbie skill ortogonali alle conoscenze disciplinari, che non fanno che soffocare la didattica nelle certificazioni di resilienza (ovverossia, capacità di sopravvivenza alle condizioni avverse date per

scontate). E ancor meno nella erosione continuativa dei diritti dei singoli cittadini e dei compiti della Repubblica sanciti dalla Costituzione. Una riforma dell'immaginario (teoria) deve andare di pari passo con una riforma della politica (prassi) che assume, sembra inevitabile, i tratti di una rivoluzione: la questione è sistemica e l'urgenza dell'una rinvia all'urgenza dell'altra, e viceversa.

Quando la strada è sbagliata, ci sovengono le parole di Walter Benjamin: *“Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno”*. (Benjamin 1940, pag. 497). Al sociologo spetta ancora una volta ripetere il monito: *hic Rhodus, hic salta*. Prima che sia troppo tardi.

Bibliografia

- Benjamin W., 1940. Opere Complete 7, Einaudi, Torino 2006.
- Bourdieu P., 2001. Il mestiere di scienziato, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Braudel F., 1982. La storia e le altre scienze sociali, Bari 1982.
- Casti J., 1980. “On system complexity: identification, measurement, and management”, in Casti, Akarlvqvist eds. (1989), Complexity, Language, and Life: Mathematical Approaches, Springer,
- Cerroni A., 2000. “Covariance/invariance: a cognitive heuristic in Einstein's Relativity Theory formation”, Foundations of Science 5 (2), pp. 209-224.
- Cerroni A., 2024. Il futuro oggi. Miti antichi e moderni nella contemporaneità neoliberale: il cuore, l'anima e la società, Franco Angeli, Milano (II ed.).
- Feuer L.S., 1982. Einstein e la sua generazione, Il Mulino, Bologna 1990.
- Gallino L., 2011. Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi, Einaudi, Torino.
- Gramsci A., 1929-1935. Quaderni del carcere, Einaudi, Torino, 1975
- Losurdo D., 2005. Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma-Bari.
- Marx K., 1841-4. Opere filosofiche giovanili, Editori Riuniti, Roma 1963.
- Mills W.C., 1959. L'immaginazione sociologica, il Saggiatore, Milano, 1962.
- Mussolini B., 1921. “Nel solco delle grandi filosofie: relativismo e fascismo”, Il Popolo d'Italia, 22/11.
- Ortega y Gasset J., 1923. Il tema del nostro tempo, Sugarco, Milano 1985.
- Signorelli A., 2015. Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca, L'Asino d'Oro, Roma.
- Simon H., 1962. “The architecture of complexity”, Proceedings of the Philosophical Society 106 (6), pp. 467-482.
- Wiener N., 1936. “The Role of the Observer”, Philosophy of Science 3 (3), pp. 307-319.