

PETER L. BERGER E THOMAS LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, (traduzione ed edizione italiana a cura di Leonardo Allodi), Bologna, il Mulino, 2010, pp. 131.

Questo volume presenta alcune interessanti riflessioni sul rapporto tra individuo e società nella modernità occidentale, muovendo da una tesi centrale e provocatoria: è la struttura stessa della società contemporanea che produce le crisi di senso che la attraversano. Si tratta di crisi la cui minaccia di esplosione rimane normalmente latente, ma che nondimeno esiste. Lo smarrimento dell'uomo moderno e la sua *homeless mind* non sono che conseguenze di tale assetto. Come è possibile affermare tutto ciò? Soprattutto, come si può sostenere questa tesi al cospetto di un razionalismo che – proprio in questo ordine moderno – si rivela centrale nel guidare il singolo verso una ideale situazione di crescente libertà personale?

In effetti, la versione occidentale dell'uomo moderno viene presentata come il risultato di un processo di progressiva razionalizzazione sociale, che affonda le proprie radici nell'Umanesimo ma che trova espressione soprattutto nell'Illuminismo, caratterizzandosi per la crescente fiducia nella ragione razionale del singolo individuo e nel rigore metodologico e procedurale applicato alla logica della scoperta scientifica in nome del progresso tecnologico. Questo processo, rappresenta la matrice operativa dell'individualismo moderno, un paradigma in base al quale realizzare un ideale supremo: quello della libertà individuale e dell'auto-determinazione delle singole coscienze. L'individualismo scienziata ha dunque tentato di negare con decisione qualunque positiva influenza della dimensione trascendente sul pensiero umano, in nome della convinzione secondo la quale si ha un individuo libero soltanto se la sua attività riflessiva e cognitiva viene sollevata da ogni vincolo o retaggio culturale, in particolare religioso. Il progetto di liberazione della coscienza individuale dalla tradizione ha luogo in nome del progresso scientifico. In questa direzione, si rafforza l'astratta (e tipicamente moderna) separazione tra fede e scienza.

L'insieme degli effetti che la rivoluzione individualistica esercita sulla vita quotidiana delle singole persone è alla base dell'interesse degli autori di questo volume, la cui riflessione sociologica viene condotta alla luce del concetto di *senso*, della sua collocazione nel tessuto comunitario e dai rischi che la sua crisi può produrre. Secondo gli autori, il senso «non è altro che una forma complessa di coscienza: non esiste per se stesso, ma è sempre una relazione con un oggetto. Il significato è la coscienza del fatto che sussiste una relazione fra esperienze. Ma vale anche il contrario: il significato delle esperienze (...) viene fissato soltanto da particolari operazioni relazionali della coscienza» (11).

Sociologia e Politiche Sociali, vol. 13, 2/2010, pp. 139-158

Il senso si costruisce mediante l'inserimento delle singole esperienze in schemi, che fungono da riferimenti per la validazione e il riconoscimento delle azioni e – in generale – delle situazioni e dei fatti esperiti dai singoli soggetti. In questo frangente, si verifica un passaggio fondamentale nella formazione dell'identità personale del soggetto. Il bambino, ad esempio, si rende conto dell'adeguatezza delle proprie azioni se il suo comportamento si rispecchia nell'agire delle persone a lui vicine. L'assenza di tale conferma può effettivamente condurre a una crisi di senso soggettiva, generando lo smarrimento che conferisce il titolo al testo.

Tuttavia, una crisi di senso soggettiva non è soltanto all'origine di un dissesto psichico dell'individuo. Quest'ultimo è sempre inserito in un contesto di relazioni sociali. Ciò significa che – nella prospettiva degli autori – possiamo considerare la soggettività come dimensione analitica di un ordine sociale che è sempre relazione (in quanto realtà che sta “tra” gli individui). In questo assetto, hanno luogo i processi di validazione delle esperienze e di *costruzione* degli schemi di azione capaci di rendere prevedibili i propri e gli altrui comportamenti.

L'ordine sociale è inter-soggettivamente oggettivato e le *routine* quotidiane significative per i soggetti coinvolti vengono oggettivate in istituzioni. La relazione viene quindi intesa come interazione significativa per i soggetti coinvolti nelle singole dinamiche intersoggettive. Infatti, se dalla dimensione soggettiva della realtà passiamo a quella intersoggettiva, ci rendiamo conto che il senso viene prodotto e preservato dalla tipizzazione di pratiche *routinarie* capaci di generare un significato condiviso dello stile regolativo e del modo di operare di una particolare realtà sociale. Le istituzioni così formate forniscono un ordine all'esistenza dei singoli individui riuniti in gruppi, poiché vengono legittimati gli schemi di azione e le sanzioni che corrispondono al trattamento della conformità (oppure della devianza) dei comportamenti rispetto alle norme istituite. Le istituzioni rispondono dunque ad un bisogno di sicurezza negli individui, poiché rendono prevedibili i comportamenti e giustificano comuni schemi di azione e di reazione rispetto alle sfide che pone la vita quotidiana. Qui la teoria delle istituzioni di Berger e Luckmann rivela non soltanto la propria eredità fenomenologica (il riferimento assoluto è ovviamente Alfred Schütz) ma anche un debito nei confronti dell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen. Ciò che giustifica il carattere normativo (prescrittivo) delle istituzioni è la loro legittimazione culturale (fondata su valori comuni e condivisi) e la loro capacità di rispondere ai bisogni umani di sicurezza e di reciproco accordo.

Nella modernità, è proprio questo assetto a mostrare segni di crisi. Quando un insieme di simboli e significati condivisi cessa di rappresentare un riferimento comune per gli individui riuniti in gruppo, viene meno l'influenza di una specifica cultura sulle singole coscienze, che – più o meno improvvisamente – non sono più soggette all'autorità di un'etica dominante in grado di dirimere la riflessione su ciò che è giusto o su ciò che è sbagliato. Nel frangente moderno, caratterizzato da quello che Max Weber ha definito all'inizio del Novecento come *politeismo dei valori*, la morale è diffusa e parcellizzata in ogni singolo individuo. L'etica pubblica non è che un esercizio di riflessione sulle modalità che le costellazioni morali individuali hanno di incontrarsi e – più di frequente – di scontrarsi. È da questo momento che la società moderna incontra un concetto centrale, destinato a rappresentarla: quello di *pluralismo*.

Nelle società pre-moderne, lo sviluppo della personalità e la socializzazione dell'individuo avvenivano secondo schemi prestabiliti, che potevano essere definiti come processi ordinati in tappe e basati sull'azione progressiva di agenzie di socializzazione. Ora le cose stanno diversamente. Il pluralismo è alla base della perdita del dato per scontato (il *taken-for-granted* di Alfred Schütz). Ogni esperienza più o meno cruciale (la formazione di una nuova coppia, la scelta della scuola o di un lavoro, il matrimonio, un'attività imprenditoriale, *etc.*) ha luogo secondo schemi molto più differenziati e difficilmente prevedibili.

Se negli assetti sociali pre-moderni la socializzazione era guidata dal *destino* (così, ad esempio, i secondogeniti dei nobili medievali intraprendevano necessariamente la carriera militare o prendevano i voti) nella società pluralista della modernità occidentale nulla deve essere dato per scontato. Certo, permangono situazioni, calcoli opportunistici o inclinazioni morali che limitano l'autodeterminazione dei singoli (è probabile che il figlio di un farmacista farà il farmacista, soprattutto se la farmacia è di proprietà; oppure è possibile che il figlio di un imprenditore prossimo a ritirarsi decida di rilevare l'attività del padre per spirito di sacrificio o gratitudine). Tuttavia, almeno in linea di principio, si assiste a un mutamento paradigmatico fondamentale: al destino si sostituisce la *scelta*, che – almeno negli intenti – dovrebbe poter valorizzare le inclinazioni e il talento individuale superando le imposizioni della tradizione.

Per consolidare il legame sociale fondato sulla propensione individuale alla scelta, il programma moderno ha quindi spostato l'attenzione sul regno dell'immanente; a scapito della dimensione trascendente. Ora, l'oggettivazione del senso in istituzioni diviene problematica *proprio* nel regno dell'immanenza e della centralità delle scelte nella definizione dell'identità personale. Questo è il fenomeno che Jean-Paul Sartre definisce *condanna alla libertà* e che viene individuato dagli studiosi contemporanei del rapporto tra depressione e società nella difficoltà di far fronte alle aspettative sociali sulle proprie scelte (la *fatica di essere se stessi* di cui parla Alain Ehrenberg). Come sostengono gli autori: «il pluralismo non consente soltanto una scelta (professione, coniuge, religione, partito) ma costringe ad essa» (81).

La teoria proposta da Berger e Luckmann permette quindi di contemplare la nudità del re da un'ulteriore prospettiva: il pluralismo produce crisi di senso soggettive e inter-soggettive proprio laddove vorrebbe rafforzare la capacità dell'individuo di incidere sulla società, modificandola grazie alla liberazione del proprio potere decisionale. Tuttavia, come puntualmente ricordano gli autori, non basta produrre una sofisticata teoria critica della società moderna. Alla cultura del lamento deve corrispondere anche una immagine costruttiva del legame sociale che passi per il rapporto tra individuo e istituzioni. Del resto, anche nelle società più *moderniste* permangono *isole di senso* e – in generale – azioni che si svolgono secondo schemi abituarini. Ciò significa dunque che il soggetto umano non può rinunciare all'istituzionalizzazione di pratiche di responsabilità, capaci di trascenderne la mera sopravvivenza biologica e di conferire un senso alla sua vita in quanto vita umana. Purtroppo, le risposte alle crisi di senso indotte dal pluralismo individualistico risultano spesso contraddittorie e oscillano tra il richiamo al fondamentalismo o al relativismo. In particolare, il fondamentalismo può provocare chiusure, localismi o – nel più rischioso degli scenari possibili – un rafforzamento degli scontri inter-etnici e culturali. La secca alternativa rap-

presentata dal relativismo etico, prefigura un ingestibile orizzonte differenzialista, quando non una desolante disgregazione sociale. Non è un caso che, dopo l'attacco alle Torri Gemelle di New York, gran parte della cultura pacifista americana abbia risposto alle sirene del fondamentalismo con l'imperativo (relativista, più che pragmatico) del *basta che funzioni*. Il diritto alla felicità, costituzionalmente garantito e perseguibile, si trasforma in un obiettivo senza progetto, senza struttura, senza futuro. Il relativismo crede di contemplare la felicità, mentre invece lusinga la gratificazione.

Dicendo questo, non si vuole negare il valore della libertà, che ha prodotto condizioni di vita molto più accettabili rispetto a quelle vigenti in ordinamenti sociali pre-moderni, per esempio quelli fondati sulla *schiavitù*. Tuttavia, a tali condizioni oggettivamente più libere ed egualitarie, non corrisponde una altrettanto solida comunione di intenti o riferimenti valoriali, la cui mancanza o progressiva erosione potrebbe condurre ad esiti paradossali. Dopotutto, anche alcune delle esperienze totalitarie del Novecento sono derivate dall'entusiasmo anomico e libertino della Belle Époque. Nell'antichità, tra schiavi e padroni non c'era soltanto la frusta, ma anche un comune riferimento etico che orientava le aspettative di comportamento fondate sulla ripetizione quotidiana di pratiche condivise. In nome dell'individualismo democratico, con i rapporti servili, se ne sono andati anche i riferimenti etici condivisi.

Nella situazione moderna *normale* le crisi di senso rimangono latenti, emergendo soltanto in occasioni particolarmente drammatiche in cui trovano espressione il fondamentalismo (si pensi agli attacchi terroristici in nome dello scontro fra civiltà) o il relativismo (si pensi al dibattito sulla bioetica, in particolare ai recenti conflitti sull'eutanasia). Perché tali spinte alla de-socializzazione non compromettano l'ordine nomico della società contemporanea, occorrono dunque strumenti adeguati. La duplice tendenza alla legalizzazione ed alla moralizzazione delle norme in atto in alcuni contesti sociali, non sembra rappresentare una strategia percorribile. L'etica deve essere ricondotta su un piano trascendente capace di delineare un riferimento comune che sposti l'inesistente sovranità del singolo individuo. Questo comune riferimento culturale dovrebbe infine tradursi in un insieme di norme meno contraddittorio e più chiaramente condivisibile, in quanto ispirato a una comunità umana capace di recuperare il senso del bene comune. Non bisogna stupirsi del fatto che – nelle società più orientate in senso individualistico – la legalità sia meno rispettata, perché manca un comune riferimento capace di orientare le coscienze al senso di giustizia. Ora, intervenire soltanto sul controllo dei comportamenti individuali moltiplicando la produzione normativa e inasprendo le sanzioni in caso di violazione delle regole (come sembrano voler fare alcuni movimenti politici contemporanei) si rivela controproducente: i meccanismi di controllo costano; le leggi si moltiplicano e si contraddicono; l'innalzamento della soglia di aspettative normative induce le persone (nel frattempo socializzate in base a un modello individualistico fino ad ora dominante) ad episodi di trasgressione e a un crescente smarrimento. Trasferire la legalità sul piano dei valori, sostituendola con un necessario riferimento trascendente (al quale la legalità dovrebbe ispirarsi come principio operativo e non come criterio guida) produce effetti perversi e rafforza la cultura del sospetto.

D'altra parte, anche la proposta del testo – che sostiene una terza via tra fondamentalismo e relativismo per contenere le crisi di senso – non sembra

particolarmente convincente. Il rafforzamento delle cosiddette *istituzioni intermediarie*, cioè quelle che mediano tra il singolo e gli schemi di azione e di esperienza stabiliti dalla società, è certamente una strada auspicabile. La sua efficacia è tuttavia da dimostrare. Gli autori stessi parlano di *terapia omeopatica* contro le crisi di senso. Perché le istituzioni intermediarie (come le realtà associative e di volontariato, le organizzazioni di privato sociale, i servizi prodotti dalle comunità locali, solo per citare alcuni esempi) possano veramente aiutare l'uomo moderno a vivere il sociale con minore smarrimento, occorre recuperare un'idea di trascendenza adeguata a rappresentarne la realtà costitutiva, e non soltanto i processi di formazione e funzionamento. In altre parole, è necessario considerare la natura di relazione sociale che caratterizza le istituzioni e le stesse persone. Gli autori sottolineano che l'uomo è sempre inserito in un contesto di relazioni, ma non si spingono a considerare che il prodotto delle loro azioni reciproche è un effetto emergente di natura relazionale, né soprattutto sembrano pensare che lo stesso uomo è l'effetto emergente di relazioni sociali che ne determinano l'identità personale e sociale (nel caso della configurazione contingente assunta dalla modernità, il profilo di cui si parla è appunto quello dell'uomo smarrito o disorientato). Il senso della relazione sociale che si prefigura nell'approccio costruttivista sostenuto da Berger e Luckmann è dunque limitato alla dimensione inter-soggettiva del rapporto *ego-alter*; mentre ogni possibile fuoriuscita dall'orizzonte del presente è dovuta alle capacità creative che è *auspicabile* che gli individui detengano. Ma che succede se lo smarrimento serpeggia e il pluralismo inibisce le capacità di scegliere? Succede che l'uomo creativo diviene l'eccezione che produce qualche *isola di senso* nel mare agitato del progresso individualistico. La sola dimensione immanente delle relazioni sociali non garantisce un'alternativa umanizzante delle istituzioni. Senza un recupero della trascendenza rappresentata dalla relazionalità costitutiva dell'umano (in quanto relazione-radice del sociale, per utilizzare una terminologia conforme con la sociologia relazionale di Pierpaolo Donati), difficilmente l'uomo potrà uscire dal proprio smarrimento e dunque nemmeno contribuire alla determinazione di una configurazione sociale maggiormente consapevole di che cosa significhi qualità della vita.

LUCA MARTIGNANI
Dipartimento di Sociologia
Achille Ardigò
Università di Bologna

LUCA MARTIGNANI, *Denaro e nuovo welfare*, Roma, Aracne, 2009, pp. 245.

Indubbiamente, il principale merito che si deve riconoscere all'autore è quello di non fornire la consueta analisi del sistema di *welfare*, della sua crisi, dei suoi limiti, dei suoi strumenti, etc. Egli parte da un assunto tanto semplice quanto dimenticato dai più: la produzione di benessere, di *welfare*, non è al pari della produzione di merci perché il benessere stesso non è una merce. Tale assunto della de-mercificazione avanzato per la prima volta da Pierpaolo Donati viene, qui, ulteriormente approfondito

sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista pratico. Per realizzare tale intento, Martignani studia il principale strumento di ogni intervento di politica sociale, il denaro: «capire il denaro come relazione di debito/credito è quindi un passaggio necessario per ripensare il welfare come relazione fiduciaria de-mercificata, in quanto sorretta dal principio operativo della sussidiarietà e da una cultura riflessiva orientata alla personalizzazione degli interventi e dal riconoscimento delle reciproche responsabilità che coinvolgono gli attori nel perseguimento del benessere sociale e del bene comune» (20). Infatti l'intero lavoro di ricerca del Nostro ruota attorno ai due paradigmi sviluppati da G. Ingham: *i*) il denaro come moneta (*currency*) o come bene o come merce (*commodity*); *ii*) il denaro come relazione sociale di debito/credito ossia come promessa di pagamento o credito sociale. Tra gli autori classici nonché fondatori della sociologia moderna – una cui sintesi ragionata è argomento del primo capitolo – possiamo annoverare K. Marx come esponente della prima corrente e G. Simmel come esponente della seconda. Per Marx, il denaro è la moneta (*currency*) nelle sue sole caratteristiche fisiche e funzionali di bene commerciabile, di merce – di *commodity*, in altri termini. La sequenza paradigmatica (marxista) D-D vede, infatti, la metamorfosi del denaro da mezzo di circolazione delle merci M-D-M a generatore e fine ultimo dell'accumulazione del capitale D-M-D, radicalizzata con l'eliminazione del passaggio intermedio M: la merce ha assunto la sola funzione di intermediario nella riproduzione del denaro. Per Simmel, «il denaro non è un mero mezzo di scambio, né un artefatto simbolico dotato di un valore intrinseco. Non è un semplice bene di consumo (*commodity*) potenziato dalla capacità di trasmettere contingenza non ridotta, o, per lo meno non esclusivamente. Il denaro è piuttosto un oggetto sociale, capace di rappresentare attraverso la propria forma iscritta il legame costitutivo della realtà sociale attraverso la triangolazione fra ego, alter e una *terza istanza* che regola lo scambio reciprocamente interessato tra ego e alter» (55). Simmel, quindi, non fa coincidere la moneta col denaro ma li pone in relazione: la moneta è la dimensione economico-funzionale del denaro mentre quest'ultimo rappresenta una relazione di debito/credito garantita da un terzo soggetto. Infine Max Weber, il terzo classico studiato da Martignani. L'impostazione weberiana, totalmente differente da quella marxiana, intende il denaro come moneta di credito e come mezzo di scambio simbolico piuttosto che come mezzo di pagamento di circolazione delle merci. Martignani, infatti, è attento a non far collassare l'approccio weberiano in uno stampo meramente funzionalista o utilitarista e porta alla luce il filo rosso che Weber ha cercato di seguire: l'attribuzione alla funzione del denaro come ri-generatore di capitale di un senso etico di fondo e specificatamente appropriato all'attività umana storicamente contestualizzata in un dato territorio. Weber – ci dice l'A. – non emette alcuna valutazione morale di che cosa sia giusto consumare con una somma di denaro, piccola o grande che sia. La sola referenza simbolica del denaro che Weber pone è nell'ascesi intra-mondana di chiamata e predestinazione. Apparentemente si è tornati alla sequenza marxiana ma «è una sequenza che Weber qualifica come moralmente condizionata da un'etica che ravvisa nelle sobrietà dei consumi e nel re-investimento degli utili attraverso il lavoro, né più né meno che i risvolti operativi della dottrina della predestinazione e del lavoro come chiamata (*Beruf*)» (41).

Martignani, dopodiché, ci mostra come la teoria economica neo-classica ortodossa che vede il denaro solo con lenti economiche-politiche, come mezzo di adattamento e fine di ogni transazione, faccia da padrona tra i vari studiosi più contemporanei (secondo capitolo). Se per T. Parsons il denaro è un mezzo generalizzato di interscambio limitato ai soli scambi di natura economica e che si realizzano all'interno del mercato, per N. Luhmann il denaro scavalca tale funzione e tale sfera divenendo il simbolo o mezzo privilegiato per definire tutti i rapporti tra i sistemi per il fatto che genera contingenza illimitata e illimitatamente. Infatti, sia Parsons che Luhmann attribuiscono al denaro la sola funzione di moneta – *currency* – ma è per quest'ultimo che l'equivalenza tra denaro e moneta è completamente svalorizzata, cioè «scevra da contenuti di valore» (79). Per entrambi, il denaro deve essere un qualcosa di altamente generalizzato nell'intero sistema sociale ma se per lo struttural-funzionalista/Parsons vi sono strutture con funzioni specifiche a esse assegnate – il denaro è il *medium* (quindi il denaro come solo *commodity*) generalizzato di interscambio dei rapporti economici nei sistemi sociali – per il funzional-strutturalista/Luhmann vi sono funzioni che garantiscono la sopravvivenza di alcune strutture – soltanto il denaro ha la capacità di «trasferire nei sistemi contingenza non ridotta grazie al fatto di non condizionare il proprio utilizzo a nessun vincolo di destinazione (...) diventa qualcosa di più: un *simbolo*, ossia la metafora dell'estrema fluidità della totalità dei rapporti sociali nella modernità avanzata e codice prioritario della comunicazione fra sistema e ambiente» (p. 58-59). Il denaro è la moneta che, a sua volta, è la struttura contingente del sistema per garantire le funzioni di scambio: il denaro è *contingenza*. Ossia un possibile sempre altrimenti. Ma è proprio così? si chiede Martignani. La risposta è affermativa solo se si accetta una spiegazione sociologica astrattamente formale. La risposta è negativa se si guarda alla società *reale* – riprendendo gli insegnamenti del terzo sociologo contemporaneo studiato, G. Ingham. Teoricamente e formalmente, allora, il denaro inteso come moneta, assicura la massima libertà di scelta ma «si tratta della tipica libertà *negativa*, ossia la libertà *da* realtà e da logiche sociali considerate come vincoli alla circolazione dell'individualismo (i valori, gli affetti, l'ordine delle priorità personali, le asimmetrie informative, la tradizione, le abitudini, il senso di colpa, e così via)» (p. 60). Ma vi è anche la libertà *positiva* – aggiunge l'A. – quella per progetti. Libertà che non viene vista fintanto che il denaro non è osservato come legame di debito/credito.

Questa argomentazione è centrale nel proseguo del testo e in riferimento alle politiche di *welfare*. Infatti è nei due capitoli successivi che Martignani giunge al cuore della discussione. Prendiamo la distinzione appena vista e appliciamola a uno strumento di politiche sociali che è legato alla moneta solo per analogie, il *voucher*. Chiamando in causa la filosofia contemporanea (J. Searle e M. Ferraris) e l'antropologia (la dimensione del dono/debito e quella del sacrificio del denaro), l'A. sviluppa un'ottima difesa della sua intuizione: «confondere il denaro con alcune forme di “valuta a contingenza definita”, significa confondere l'epistemologia di uno oggetto (come viene osservato) con la sua ontologia (che cos'è, sostanzialmente, l'oggetto che stiamo osservando). In altre parole, significa confondere il denaro come relazione sociale di debito/credito con le sue caratteristiche di mezzo monetario (*currency*) o con le sue caratteristiche funzionali di merce ad elevato livello di standardizzazione (*commodity*)» (88). Seguire, quindi, l'ortodossia teorica del denaro

come *currency/commodity* fa cadere nell'errore di considerare il *voucher* e tutti gli altri strumenti finanziari del *welfare* come monete di qualità inferiore, come tentativo di *scimmiettare* (110) la moneta stessa. Questi strumenti non devono gareggiare col denaro sul piano della contingenza intesa come massima libertà da vincoli. Tutt'altro. La loro forza sta proprio nel massimizzare la libertà positiva o libertà per progetti: «devono essere in grado di attivare quella realtà meso sociale (tra il livello *micro* individuale e quello *macro* sistemico) che possa fungere da controllo dei comportamenti opportunistici individuali e da valore aggiunto della personalizzazione del benessere ricercato» (85). Ecco perché, per esempio, il *voucher* (capitoli quinto e sesto) o il microcredito (capitolo ottavo) capacitano realmente il destinatario nella sua auto-responsabilizzazione e auto-determinazione rendendo reale, effettiva e sostanziale la libertà di scelta di un progetto di aumento della qualità della (propria) vita «che il denaro garantisce soltanto astrattamente e formalmente» (86) sollevando gli individui da ogni altro vincolo eccetto quello di bilancio mentre la *Social Card* (capitolo settimo) viene criticata per la sua forte *irriflessività* in quanto «sembra limitarsi a richiamare una logica ispirata alla beneficenza pubblica (...). Ne deriva un carattere prettamente assistenziale della misura che non prevede l'attivazione di specifiche abilità nei destinatari, che vedono semplicemente perfezionata la propria dipendenza nei confronti delle erogazioni *in cash* ridistribuite dal welfare istituzionale» (196-7).

C'è quindi il denaro come la moneta che trovo per terra e una volta sparita nel mio portafogli la destinazione rimane 'sconosciuta' perché infinite sono le possibilità (Luhmann) e c'è il denaro impiegato dagli interventi di politica sociale che non può trasferire la stessa massima libertà di scelta. Il *voucher* ha di simile alla moneta solo il fatto che, come questa, esso permette di *pagare* servizi o beni di consumo presso gli enti accreditati. Per il resto, il *voucher* è una forma di denaro che, a differenza della *moneta* garantisce una libertà formale decisamente più inferiore in quanto «la qualità del *voucher* si misura sulle modalità di mettere al centro le esigenze del destinatario, su come il beneficiario finale degli interventi viene concepito, sostenuto e aiutato» (115). Il microcredito, da parte sua, pur usando la moneta non vincolata come mezzo di pagamento, esplicita «il carattere di legame debito/credito [del denaro, *mio*] attraverso operazioni di fidejussione personalizzate che agevolino la dilazione di tempo nella restituzione del debito contratto da persone escluse dai circuiti tradizionali di bancabilità» (*ivi*).

Pertanto, il denaro è un generatore non di contingenza, come *vorrebbe* Luhmann, ma di alleanze e di legame in quanto è esso stesso fatto emergente e relazionale. Con le parole dell'A.: «il denaro rappresenta la proprietà emergente di una struttura di relazioni sociali di debito/credito» (108). Assumere ciò è più *fruttuoso* della solita e ormai obsoleta diatriba tra i trasferimenti *in cash* o le misure *in kind*. In entrambi i casi, i servizi sono considerati come merci od opzioni selezionabili in base alle caratteristiche di razionalità ed efficienza; in entrambi i casi si tratta della mercificazione del benessere. Il capitolo quarto indaga sul fatto che questa alternativa fra *in cash* o *in kind*, in realtà, riproduce la configurazione tipicamente moderna del *lib-lab*: libertà o controllo. Dare denaro vuol dire dare libertà; dare servizi vuol dire vincolare al controllo

delle risorse impiegate. Ma questa proposta moderna è inesatta proprio per il fatto che il denaro è conflazionato nella moneta.

Assumere che il denaro sia un prodotto emergente relazionale vuol dire che la stessa produzione di denaro ha come condizione necessaria la relazione – è il messaggio conclusivo – fra le dimensioni materiali (la moneta) e le dimensioni culturali-ideali (la promessa di saldare il debito). Ma allora ripensare il welfare comprendendo il denaro in tal modo vuol dire ripensarlo come una relazione *peculiare* di debito/credito tra soggetti. Peculiare perché il saldo del debito non avviene solo in termini *monetari* e con la restituzione della somma, non è un dare per avere. Ma è una relazione di debito/credito nella quale *ego* dà un aiuto concreto (ecco la dimensione della *commodity*, della materialità concreta) ad *alter* che sa di (ri)pagare il proprio debito soltanto se impiega l'aiuto ottenuto per attuare un progetto – parafrasando l'A. – che migliora la qualità della vita. Un debito, quindi, che viene ripagato allorché il soggetto saprà contraccambiare con la propria capacità auto-riflessiva di stare bene.

LUCA GUIZZARDI

*Dipartimento di Sociologia Achille Ardigò
Università di Bologna*

IVAN WADDINGTON E ANDY SMITH, *An introduction to drugs in sport. Addicted to winning?*, Routledge, London–New York 2009.

Questo libro non è una semplice revisione ed aggiornamento del precedente, noto volume di Waddington *Sport, Health and Drugs: A Critical Sociological Perspective*, pubblicato dal medesimo editore nel 2000, ma una vera e propria nuova pubblicazione. Non solo ora gli autori sono due: a Waddington, visiting professor alle Università di Oslo (N) e di Chester (UK), si è aggiunto Andy Smith, che è senior lecturer di sociologia e co-direttore del *Chester Centre for Research into Sport and Society* all'omonima Università inglese; ma soprattutto si nota una vera e propria ristrutturazione della tematica.

In primo luogo ora non compare più il tema «sport e salute, cui era stata dedicata la prima sezione – ben quattro capitoli – del volume del 2000. In secondo luogo il rapporto tra sport e droga, divenuto il tema unico del nuovo volume, non solo è stato aggiornato, ma pure è stato ampliato e approfondito nella prospettiva di politiche per lo sport, più adeguate alla portata sociale della sfida. Gli autori possono così legittimamente affermare che «tali modifiche sono sufficientemente radicali e profonde da giustificare il cambio del titolo» (*ibidem*, IX).

Waddington e Smith qui affrontano la piaga sociale dell'uso di sostanze dopanti da parte di sportivi di alte prestazioni, sostenendo che il problema non è affatto individuale, né risolvibile in base al tradizionale approccio punitivo e repressivo, noto come «*law and order*». Gli autori sono consapevoli del fatto che alle droghe ricorrono anche sportivi di livello agonistico inferiore o anche i semplici palestrati, i quali ricorrono agli steroidi solo per l'ingenuo gusto di esibire masse muscolari eccezionali. Soprattutto gli atleti non decidono da soli e neppure sono poco informati: in realtà sono

al centro di reti di specialisti che procurano loro le droghe e che li guidano nel loro consumo, seguendone i progressi nelle prestazioni. Pertanto l'approccio repressivo e punitivo tradizionale – che caratterizza pure l'azione repressiva della Wada, l'agenzia mondiale *anti-doping* – anche se completato con campagne informative, non riesce a risolvere il problema: occorre conquistare il consenso degli atleti stessi.

Riprendendo uno spunto già presente nell'articolo *Sport as a Drug and dDrugs in Sport*, scritto assieme a Dunning sull'*International Review for the Sociology of Sport* Waddington e Smith distinguono tra il *doping* e l'uso di «droghe per potenziare le prestazioni». Nel primo caso l'atleta è responsabile del consumo di droga perché le assume consapevolmente, mentre nel secondo caso l'assunzione può avvenire senza che l'atleta lo sappia: quindi egli, sostengono Waddington e Smith, non può essere biasimato né condannato. Ne sono esempio gli atleti dell'ex-Ddr, la Repubblica democratica tedesca, che tra gli anni '60 fino alla caduta del Muro di Berlino furono oggetto di esperimenti con gli anabolizzanti da parte dei propri medici dello sport, al fine di portarli a vincere le Olimpiadi e così poter dimostrare la potenza dello Stato tedesco-orientale e pure legittimare l'ideologia marxista là dominante. Tali atleti – specie le donne!– furono “dopate” a loro insaputa, con effetti devastanti sulla loro salute; esse, pertanto, furono le vittime principali di una manipolazione organizzata, i cui veri responsabili erano gli uomini di governo tedesco-orientale, i dirigenti e i medici sportivi di quella società (*ibidem*, 1-2).

Nel loro libro Waddington e Smith mantengono questa distinzione e approfondiscono il secondo aspetto, l'uso consapevole di droghe da parte degli sportivi di alte prestazioni. Non a caso la foto in copertina mostra Marion Jones, esultante mentre taglia a braccia alzate in segno di vittoria il traguardo nella finale dei 100 metri di corsa femminile alle Olimpiadi estive di Sidney 2000: Giochi in cui vinse altre quattro medaglie (in tutto 3 d'oro e 2 di bronzo). In realtà la velocista statunitense nel 2007 ammise di aver usato Epo ed altre sostanze dopanti per potenziare le proprie prestazioni fin dal 1999; coinvolta nello scandalo dei Laboratori Balco, dovette restituire medaglie e premi. Nel 2008 Marion Jones fu pure condannata a sei mesi di carcere per aver detto il falso ai magistrati nel corso del processo a suo carico.

Questo caso, come tanti altri scoperti in questi anni e non solo nel ciclismo professionistico – oltre agli scandali scoppiati al Tour de France (1997) e al Giro d'Italia (2001), si pensi all'Operación Puerto che nel 2006 portò all'arresto del medico spagnolo Eufemiano Fuentes, accusato di aver fornito sostanze stupefacenti a circa 200 atleti, tra cui, oltre ai ciclisti, anche tennisti e calciatori – per Waddington e Smith dimostrano l'inefficacia della repressione e l'urgenza di completarla con un approccio capace di guadagnarsi la collaborazione degli atleti stessi.

La sociologia figurazionale (o processuale) è la prospettiva teorica che fa da sfondo a questo volume, né avrebbe potuto essere diversamente. Oltre ad essere stato allievo di Norbert Elias, Waddington ha scritto varie opere assieme ad esponenti della Scuola di Leicester, quali il già ricordato Eric Dunning, Dominic Malcom, Martin Roderick, ed altri ancora. Nel cap. 10 (*ibidem*, 179-199, scritto assieme a Dang Vidar Hanstad) tale quadro teorico diviene esplicito: i modelli di gioco, di cui parlò Norbert Elias in opere come *Che cos'è la sociologia?*, e *Coinvolgimento e distacco*, sono impiegati nel tentativo di spiegare le circostanze che hanno portato ad istituire la Wada

nel 1999. Il suddetto cap. 10 ricostruisce lo scenario in cui si aprì la conferenza svoltasi a Losanna nel febbraio 1999, la quale fu promossa dal Comitato olimpico internazionale (Cio) proprio al fine di recuperare credibilità sul fronte anti-doping e per ribadire il suo controllo esclusivo sullo sport. Invece la conferenza, a seguito di vigorosi interventi dei rappresentanti dei governi e con l'appoggio dei media, si concluse con un esito imprevisto dall'allora presidente del Cio José A. Samaranch, ovvero con l'istituzione di un'agenzia indipendente, finanziata in parti uguali dal Cio stesso e dai governi, la quale ebbe sede a Montreal anziché a Losanna, e che fu guidata dall'avvocato canadese Richard Pound, anziché dallo stesso Samaranch, che uscì umiliato dalla conferenza da lui stesso convocata. Quest'esito imprevisto viene spiegato dagli autori ricorrendo a due dei modelli di gioco elaborati da Elias: il primo, il modello con un giocatore dominante, spiega la preparazione della conferenza, mentre il secondo, in cui gli avversari deboli, unendosi, riescono a contrastare il giocatore dominante e però aprono la via a soluzioni inattese, spiega l'esito imprevisto (*ibidem*, 195-199). Negli anni più recenti i successi ottenuti dalla Wada (*ibidem*, cap. 11) nel contrasto al doping hanno però evidenziato i limiti della politica repressiva «*law and order*». Da una parte la ricerca della massima efficacia spinge a controlli sugli atleti senza preavviso, anche fuori dalle gare; però tali controlli sollevano dubbi sulla loro legittimità, in quanto violano la privacy dell'atleta. Dall'altro la maggiore efficacia dei controlli spinge gli atleti a cercare sostanze dopanti ancora più sofisticate, ma pure più pericolose per la loro salute: è «l'amaro paradosso di Voy» (*ibidem*, cap. 1, 14, e cap. 11, 207-208).

Queste e altre considerazioni portano gli autori a proporre un nuovo tipo di contrasto al doping, basato sulla prevenzione dei danni alla salute e sulla collaborazione da parte degli atleti stessi. Nel 12° e ultimo capitolo Waddington e Smith parlano esplicitamente di «politiche» anti-doping nello sport, quindi al plurale anziché al singolare, proprio per sottolineare la diversità delle situazioni esistenti: alcune discipline, come il tennis da tavolo e il *badminton*, sembrano ancora immuni dall'uso di droghe, mentre nell'atletica leggera, nel ciclismo e nel calcio professionistico gli atleti dopati probabilmente sono numerosi, almeno a giudicare dalle stime sul consumo di sostanze e sull'ampiezza delle reti criminali che le procurano (cfr. i capp. 7-9, *ibidem*, 102-178). Però i recenti successi ottenuti dal nuovo approccio, che si limita a misurare il tasso di ematocrito nel sangue e a vietare la partenza ai ciclisti con tasso superiore al 50% – ciò al fine di proteggerne la salute, quindi senza aprire nei loro confronti una procedura sanzionatoria (*ibidem*, 227-228) – incoraggiano, secondo Waddington e Smith, a proseguire nella via della prevenzione del danno e della collaborazione con gli atleti.

Gli autori di certo sono consapevoli che pure l'approccio utilitaristico alla devianza non è esente da debolezze, che sono quasi altrettanto numerose di quelle presentate dal tradizionale approccio repressivo. Ad esempio i ragionamenti utilitaristici sono esposti al limite di ogni calcolo delle probabilità, ovvero che l'attore sociale non sempre è ben informato e, soprattutto, non sempre decide razionalmente, bensì sotto l'urgenza di passioni personali e/o di pressioni sociali – quindi può scegliere di continuare nella frode sportiva contando su droghe nuove, come l'Epo di seconda (Dynepo) o di terza generazione (Cera): quest'ultima non provoca l'innalzamento dell'ematocrito nel sangue oltre il limite del 50% e, pertanto, può

sfuggire meglio ai controlli sul luogo di gara approntati nell'ottica della politica sportiva preventiva e collaborativa. Le ragioni utilitaristiche che portano alcuni atleti a posporre la salute al successo va ovviamente cercata nell'attrattiva delle ricchezze che affluiscono nei conti correnti dei vincitori, non solo sotto forma dei premi di gara, ma anche – e soprattutto– dagli sponsor che vogliono legare il proprio brand al volto di uno sportivo vincente – si tratta di cifre che, per gli atleti che riescono a raggiungere la notorietà globale, diventano davvero imponenti.

Forse un capitolo sull'intreccio di interessi tra sport, sponsor e mass media – specie sull'effetto visibilizzante l'atleta e quindi incentivante al successo “costi quel che costi” prodotto dalla tv globale che riprende i grandi eventi sportivi, come le Olimpiadi e i Mondiali di calcio – avrebbe dato ulteriore prospettiva a questo libro, peraltro ben costruito e ricco di spunti, utili a sviluppare politiche per lo sport e per gli sportivi.

STEFANO MARTELLI
Dipartimento di Scienze dell'Educazione
G. M. Bertin
Università di Bologna

PAOLA DI NICOLA, *Famiglia: sostantivo plurale. Amarsi, crescere e vivere nelle famiglie del terzo millennio*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 308.

La provocazione semantica proposta nel titolo del testo di Paola Di Nicola – il sostantivo singolare famiglia che deve essere declinato al plurale – fa intuire al lettore qual è la chiave interpretativa con la quale l'Autrice sviluppa la sua riflessione. Infatti, com'è noto, sulla diatriba terminologica “famiglia/famiglie” si sono arenati in Italia decine di progetti di legge in tema di politiche sociali a favore delle/a famiglie/a. Paola Di Nicola parte proprio da questa “paralizzante” contrapposizione per mostrare come essa in realtà semplifichi eccessivamente la reale portata dei cambiamenti che hanno investito negli ultimi decenni i sistemi familiari del nostro Paese. Non si tratta solo di modificazioni inerenti la qualità e la forza dei legami familiari, ma anche di modi diversi di costruire le identità genitoriali, di concepire e gestire le relazioni intergenerazionali, di interpretare le relazioni di coppia e di svolgere il lavoro di cura. Nei nove capitoli che compongono il testo in esame viene offerta una lettura approfondita dei motivi, dei significati e delle conseguenze legate al nuovo modo di essere famiglia in Italia, partendo dalla considerazione che, se è vero che i sistemi familiari mostrano di essere interessati da processi di privatizzazione e individualizzazione, è anche vero che le famiglie continuano a svolgere «funzioni socialmente rilevanti, sintetizzabili nella parola “mediazione”: tra dentro e fuori della famiglia, tra privato e pubblico, tra natura e cultura» (21).

Nel primo capitolo del testo l'Autrice delinea le tappe principali attraverso le quali la famiglia italiana è diventata sempre meno istituzione e sempre di più gruppo di affetti. Il movimento di emancipazione della famiglia dagli obblighi religiosi, della tradizione e della parentela, sancito dal legislatore italiano negli anni '70, mette in luce che non solo è avvenuto un processo di individualizzazione *delle* relazioni familiari

rispetto all'ambiente sociale esterno, ma che si è «gettato le basi del successivo ed incipiente processo di individualizzazione *nelle* relazioni familiari» (28). L'Autrice mette in evidenza come queste dinamiche non possano essere interpretate esclusivamente secondo una prospettiva pessimistica, poiché gli elementi di fragilità, di debolezza e d'insicurezza mostrati dalle relazioni familiari possono diventare anche elementi di forza. Se il legame familiare non è legittimato se non dal desiderio individuale di stare insieme, di amarsi, allora l'ambito familiare può diventare un luogo di meta-riflessione, di costruzione di biografie individuali improntate al dono reciproco, di mediazione del conflitto.

Il secondo capitolo del testo viene dedicato ad una riflessione sull'identità materna e paterna, partendo dal presupposto che con la modernità si assiste ad una profonda divaricazione tra identità individuale e identità sociale. Dal punto di vista macro sociologico, l'Autrice riassume i principali cambiamenti che hanno investito i ruoli maschile e femminile nel corso degli ultimi secoli. Mentre per la donna si può parlare di una storia fatta di un lento processo di differenziazione e accrescimento dei ruoli femminili – da moglie/madre a donna, figlia, lavoratrice, moglie, compagna, madre – per l'uomo è vero il contrario. In Italia, a partire dagli anni '70, l'uomo perde la tradizionale autorità maritale e la potestà diventa "genitoriale". Talvolta, si è cercato di riempire di contenuti il ruolo maschile in famiglia assegnandogli prevalentemente compiti che erano tradizionalmente femminili, quali il gioco con i figli e lo sviluppo di relazioni affettive. Dal punto di vista micro sociologico, l'Autrice mette in luce come la conflittualità familiare tra uomini e donne diventi talvolta drammatica, mentre le giovani generazioni dimostrano sempre più spesso di non essere state educate al principio di realtà e di autorità. Ciò rende urgente mettere in campo un sistema di interventi a sostegno della coppia e della genitorialità e favorevoli a una maggiore maturazione dei giovani.

Il terzo capitolo del testo qui in analisi affronta il problema del rapporto tra famiglia e le relazioni inter-generazionali. Il problema centrale che emerge in questa parte consiste nel fatto che stiamo assistendo ad una profonda modificazione dei rapporti di trasmissione (patrimoniale e culturale) tra le generazioni. Mentre nel passato la trasmissione dei beni familiari tra le vecchie e le nuove generazioni era centrale nel progetto e nella vita della famiglia, oggi tale fatto diventa sempre più improbabile, sia perché il legame familiare viene semantizzato secondo significati prevalentemente affettivi, ma anche perché i tempi di vita delle generazioni più vecchie si sono allungati, richiedendo spesso ai figli di usare parte dei loro patrimoni per sostenere i genitori anziani. Con il tramonto della famiglia patriarcale passa in secondo piano la componente strumentale, mentre le relazioni familiari si sentimentalizzano. La fedeltà alla famiglia nucleare diventa, paradossalmente, la modalità attraverso la quale costruire un'identità individuale fortemente individualizzata, nella quale la componente normativa non è più la base sulla quale regolare i rapporti personali, poiché ci si basa ora sulla qualità della relazione.

Il quarto capitolo del testo è dedicato ad analizzare il tema delle relazioni asimmetriche di potere e di conflitto all'interno della coppia. Come messo in evidenza dall'Autrice, i dati a disposizione degli studiosi mostrano che continua a persistere una notevole disparità nelle condizioni di vita tra donne e uomini. Non solo le prime

hanno più responsabilità di garantire le cure ai membri della famiglia, ma hanno anche minori capacità di gestire autonomamente il reddito familiare, dipendendo dalle entrate del marito. Inoltre, esse sono anche mediamente più svantaggiate nel mercato matrimoniale in quanto le donne – rispetto agli uomini – tendono a sposare più frequentemente maschi con titoli di studio più bassi del loro. Tali elementi sono dei fattori strutturali di potenziale accentuazione del conflitto di coppia. I due coniugi devono, quindi, impegnarsi costantemente in un'opera di ridefinizione dei confini relazioni e delle identità individuali che passa necessariamente anche attraverso la presa di coscienza che il legame di coppia contiene in sé anche quegli elementi di potere ed asimmetria che sono, in realtà, propri di tutte le relazioni sociali.

Il quinto capitolo è dedicato ad una lettura del matrimonio e delle relazioni intergenerazionali in una società multi-etnica. L'Italia è un Paese nel quale una quota significativa di famiglie è composta da almeno un componente adulto straniero così come è consistente la percentuale (18%) di minori di origine straniera. In questo capitolo il lettore può prendere coscienza che anche la realtà delle famiglie straniere in Italia è il prodotto complesso di fattori sociali che rendono il quadro molto variegato. Ad esempio, alcune comunità etniche esprimono dei modelli di relazione familiare che sarebbero inconcepibili nei loro Paesi d'origine: diffusione delle convivenze e delle nascite al di fuori del matrimonio; aumento dei matrimoni "misti"; incremento dell'impiego lavorativo della donna. Il fatto è, come mette bene in evidenza Paola Di Nicola, che le persone che emigrano all'estero sono in realtà una parte selezionata della società di partenza, spesso quella porzione maggiormente socializzata ai valori occidentali e più disponibile a integrarsi nella società di accoglienza.

I capitoli sesto, settimo ed ottavo sono dedicati ad un'analisi del rapporto tra famiglia e spazio pubblico. In particolare, nel sesto capitolo si approfondisce "la relazione di cura tra sfera privata e sfera pubblica". Partendo dalla considerazione che la configurazione particolare del sistema di Welfare State italiano ha lasciato molte responsabilità di cura alle famiglie (in particolare alle donne), Paola Di Nicola afferma che le critiche avanzate negli anni scorsi a questa situazione oggi si sono molto ridimensionate con un riconoscimento che la cura informale riveste un significato essenziale all'interno di un sistema di protezione e promozione della salute dei cittadini. Inoltre, le note difficoltà economiche e di legittimazione che hanno investito il welfare state a partire dalla fine degli anni '70, rendono particolarmente attuale la riflessione sulla valorizzazione delle cure familiari e della solidarietà comunitaria.

Il capitolo settimo tratta delle famiglie e dei servizi nell'ambito del welfare municipale. Dopo aver ricordato quali sono le aree di maggiore problematicità per le famiglie (cura ed allevamento dei figli piccoli, gestione dei carichi familiari, conciliazione tra il lavoro di cura e quello per il mercato), l'Autrice elenca un breve catalogo delle azioni che bisognerebbe intraprendere a livello politico per sostenere il lavoro di mediazione svolto dalla famiglia: a) una politica dei redditi tesa a ridurre le disuguaglianze di trattamento tra gli attivi e i non attivi nel mercato del lavoro; 2) politiche lavorative di conciliazione tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo; 3) politiche di pari opportunità. Il capitolo offre anche una sintesi delle innovazioni apportate dalla L. 285/97: la costituzione di centri per le famiglie; i micronidi; il servizio educativo domiciliare; le banche del tempo; i prestiti d'onore; i sostegni economici ai genitori in

aspettativa volontaria dal lavoro; i centri di mediazione familiare. Sono, questi, tutti interventi che, seppure in un quadro economico segnato da ristrettezze, sono riusciti a promuovere e sostenere le capacità di gestione del quotidiano e di mediazione sociale delle famiglie. Rimangono però le difficoltà di garantire un quadro omogeneo di servizi e interventi in un contesto nazionale segnato da profonde differenze regionali sia nelle possibilità economiche da impegnare a favore delle politiche familiari.

Il capitolo ottavo tocca un problema che sembra essere scomparso dalla discussione pubblica, ossia il ruolo e la qualità degli interventi garantiti dai consultori familiari. Di fronte alle grandi aspettative degli anni '70, le riforme in senso aziendalistico dei primi anni '90 hanno riportato il consultorio familiare ad un ruolo prevalentemente sanitario, con un' enfasi sulle prestazioni ambulatoriali mentre, come riporta la Di Nicola, l'azione di sostegno alla genitorialità e alla vita di coppia è stata progressivamente delegata ad altri servizi, come i centri per le famiglie. Non è neppure da trascurare il fatto che, come riporta Di Nicola, i problemi oggettivi che i genitori si trovano ad affrontare nel corso della loro esperienza sono diversi da quelli che caratterizzavano le famiglie italiane negli anni '70 e '80. E, forse, anche per questo è significativa la quota di donne che sceglie di rivolgersi a strutture consultoriali private.

Il nono capitolo conclude il lavoro di Paola Di Nicola riprendendo la riflessione sui concetti di famiglia/famiglie. Se le strutture familiari hanno presentato sempre una pluralità di forme in connessione con gli eventi naturali della vita perché, si chiede l'Autrice, oggi è così forte il conflitto sociale sui concetti di famiglia/famiglie? L'analisi proposta nell'ultimo capitolo ci fa capire che la pluralizzazione del concetto di famiglia nasce con la modernità, quando il nucleo familiare inizia ad essere vissuto dai coniugi come un luogo "separato" dal contesto sociale. Oggi, dal punto di vista culturale, la famiglia è effettivamente il luogo degli affetti svincolati da obblighi sociali, anche se in Italia è ancora molto basso, rispetto alla media europea, il numero di famiglie non coniugate. Dal punto di vista politico, afferma l'Autrice, la distinzione tra famiglia/famiglie si gioca nello scontro tra destra e sinistra con una semplificazione del concetto. Infatti, se la famiglia tradizionale in realtà non è mai esistita ed probabilmente il prodotto di una costruzione ideologica recente, sostenere che tutte le forme di coabitazione devono avere lo stesso sistema di diritti e tutele tipiche del matrimonio – come fa la sinistra – è un'operazione che disconosce i significati soggettivi che assumono le nuove forme familiari. Come mette bene in luce l'Autrice, un dibattito politico di questo tipo non riesce a cogliere le positive novità, ma anche le problematicità, che accompagnano la diffusione delle nuove famiglie. Infatti, le richieste di tutela e/o riconoscimento avanzate dalle famiglie monoparentali, dalle famiglie ricostituire, dalle famiglie di fatto e dalle coppie dello stesso sesso (*gay* e lesbiche) dovrebbe essere l'occasione per prendere contatto con un fenomeno che segnala un profondo cambiamento nelle relazioni sociali di una parte sempre più consistente della nostra società. Paola Di Nicola, a questo proposito, ricorda che gli intrecci relazionali e i problemi di gestione del quotidiano possono essere spesso molto differenti per queste famiglie rispetto alla famiglia nucleare tradizionale. Prendere in considerazione la possibilità di riconoscere alcuni diritti e doveri anche a famiglie non fondate sul matrimonio ha il significato, per Paola Di Nicola, di facilitare un processo di norma-

lizzazione espresso da questi cittadini, elemento questo da non trascurare in una società frammentata e all'insegna dell'insicurezza, anche se, per l'Autrice, la distinzione tra coppia coniugata e coppia convivente, tra coppia eterosessuale e omosessuale, deve in qualche modo essere mantenuta. La proposta avanzata alla classe politica, e che conclude il testo qui in analisi, è quella di operare sulla base della distinzione tra famiglia e nucleo familiare, dove la prima indica l'unità coresidenziale, mentre con il secondo termine ci si riferisce alla coppia coniugale con o senza figli e alla famiglia monogenitoriale. Alla famiglia – l'unità coresidente – potrebbero essere riconosciute alcune tutele assistenziali e di cura, ma anche alcuni diritti di successione e di gestione comune del patrimonio mantenendo la loro specificità rispetto ai nuclei familiari. In questo modo, potrebbe essere possibile implementare un sistema di interventi a favore di tutte le famiglie focalizzando l'attenzione sulle funzioni che esse continuano a svolgere a favore di tutta la società anche in un'epoca di incertezza e di trionfo del privato.

SERGIO CECCHI
*Dipartimento di Arte Archeologia
Storia e Società
Università di Verona*

PIERPAOLO DONATI, *La società dell'umano*, Milano-Genova, Marietti, 2009, pp. 374.

Il testo scritto da Pierpaolo Donati introduce l'innovativo concetto di 'società dell'umano', distinguendolo non soltanto dall'immagine di una società dis-umana, ma anche dal generico richiamo a una configurazione sociale semplicemente 'umana'. Nell'argomentare tale complessa distinzione, l'Autore affronta innanzitutto il problema della dis-umanizzazione della società: quel processo che culmina nelle conclusioni in base alle quali il soggetto umano non è più funzionalmente adeguato per rappresentare la società. Autori come Gunther Anders, hanno suggerito in passato la possibilità che l'ordine sociale potesse reggersi sulla tecnica ed eliminare l'uomo.

In questo senso, l'uomo sarebbe un referente "antiquato" per l'ordine sociale. La dis-umanizzazione richiama dunque una situazione di rischio sociale in base alla quale alcuni fenomeni sociali non sono più comprensibili e spiegabili mediante caratteristiche immediatamente umane. Se si accetta di perdere la sfida della dis-umanizzazione della società, l'uomo diviene parte dell'ambiente del sistema sociale in cui vengono prese le decisioni cruciali che lo riguardano. In questo senso, la teoria suggerita da Anders richiama il funzionalismo luhmanniano. In questa direzione, il processo alla base del quale vengono deliberate le logiche operative del sistema (il modo in cui il sistema "funziona" o "dis-funziona") è la vera sostanza del sociale, mentre le singole deliberazioni sono "eventi", che avrebbero potuto essere anche radicalmente differenti rispetto a quelli osservati, in quanto non originariamente ancorati ad alcuna base valoriale o umana. Il sociale – scrive Donati – «non è più percepito come il luogo dove abita l'umano» (80). La critica di Donati si rivolge al funzionalismo, e in particolare alla sociologia di Luhmann. Il funzionalismo sistemico sembra

infatti avere abbandonato qualunque ambizione di capire “cos’è” e “di che cosa è fatta” la realtà (per non parlare del “perché” la realtà sia così e non altrimenti) in nome della definizione del “come” funziona. In questa direzione si sviluppano le risposte della sociologia relazionale. Nel primo capitolo, Donati elabora la differenza – da lui proposta – fra “società umana” e “società dell’umano” Nella società umana non vi sono mediazioni tra la persona umana e la società: la società persegue direttamente l’umano, poiché l’uomo è la misura attraverso la quale la società può essere capita e vissuta. Nella società dell’umano, invece, l’umano che è nel sociale va intenzionalmente perseguito mediante opportune mediazioni che debbono essere capaci di esplicitarne il senso umano che i mezzi (culturali e tecnologici) hanno quando vengono impiegati per generare nuove relazioni sociali. Le mediazioni (di ordine tecnologico e culturale) che oggi intervengono tra l’umano e il sociale non permettono più di considerare la società ipso facto come umana. In particolare, in questo volume, il senso della distinzione tra umano e sociale va interpretato come una riflessione ontologica sulla necessità dell’umano come fonte (relazione-radice) da cui le contingenze (sociali) si dipanano. Nel testo, Donati sottolinea la distanza della sociologia relazionale tanto dagli approcci che confondono i confini tra umano e sociale, quanto da quelli che negano la presenza di una dimensione specificatamente umana nel sociale.

Nel primo capitolo, l’Autore ricorda che occorre “distinguere per relazionare” umano e sociale, individuando analiticamente le due dimensioni centrali del discorso in modo da non impoverire la riflessione sulla realtà sociale e per ripensare la sociologia nell’ottica della “qualità della vita”. I due passaggi fondamentali sono i seguenti.

A) Se la società umana (quella fatta dagli uomini che sono tra loro in contesti di relazioni immediatamente umane) diventa sempre più improbabile, non è pensabile che si cerchino delle soluzioni che puntano su sentimenti neo-comunitaristi, generici richiami alla tradizione o – viceversa – atteggiamenti estetizzanti o variamente riconducibili ad un certo cinismo post-moderno. Tali risposte altro non sono che conseguenze reattive rispetto al problema della dis-umanizzazione.

B) Occorre evitare gli approcci che sovrappongono pienamente umano e sociale così come quelli che separano umano da sociale senza connetterli, o connettendoli in modo più o meno funzionale alle sole esigenze del sistema sociale come operatore di riduzioni di complessità (la sola relazione contingenza richiamata da Luhmann). La soluzione proposta da Donati, si traduce dunque nella necessità di evitare il sociologismo, cioè la riduzione dell’umano al sociale e viceversa.

Umano, allora, diventa ciò che rappresenta la relazionalità costitutiva e ontologica (dunque necessaria) all’origine della società, o delle configurazioni relazionali contingenti che le società assumono. Il testo lo sostiene esplicitamente a p. 90: «l’umano che è nel sociale è la sua specifica rel/azionalità». A quale relazionalità specifica si fa riferimento? L’umano è la relazione radice (costitutiva e ontologica) che esiste come proprietà (categoriale) della sostanza prima (uomo concreto). La relazione radice presuppone che i modi possibili in base ai quali la società (relazione contingenza) troverà una concreta realizzazione è consegnata all’interazione storica tra gli attori. Infatti, se «per comprendere cosa c’è di umano nel sociale occorre considerare la componente sociale intrinseca all’umano» (88) possiamo evincere quanto segue.

1) L'umano è pre-sociale, ma la sua capacità di agire (*agency*) è socialmente condizionata da effetti emergenti di relazioni reciproche avvenute in una fase temporale precedente. Fin dalla nascita, il soggetto umano è già effetto emergente di relazioni reciproche, la cui determinazione sociale è contingente. Tuttavia, in quanto effetto emergente di relazioni reciproche, si colloca in modo involontario nel contesto sociale di appartenenza, ed in base a questa collocazione, ri-orienta continuamente la definizione delle proprie priorità.

2) L'umano è meta-sociale. Luhmann vede l'umano come composto di biologico, psichico e comunicativo, il che comporta la rimozione della dimensione culturale. Inoltre colloca l'agire umano nell'ambiente dei sistemi, il che comporta una forma di sociologismo (la società stessa viene ad essere descritta in termini di meccanismi strutturali). L'umano invece è meta-sociale, in quanto eccede il sociale quale dimensione del suo sviluppo. Nella dimensione propriamente sociale dello sviluppo umano, il soggetto umano entra in relazione con altri soggetti. Lo sviluppo della personalità e la socializzazione al ruolo di attore sociale hanno luogo proprio in virtù dello sviluppo del potenziale pre- e meta-sociale che è intrinseco all'umano.

3) L'umano è sostanza sui generis del sociale. L'eccedenza relazionale rappresentata dall'umano è causa del fenomeno sociale. La relazione è dunque il principio di causalità del sociale. La differenza tra la separazione funzionale umano/sociale operata da Luhmann e la distinzione relazionale umano/sociale proposta da Donati sta nel fatto che la seconda mira alla connessione sensata fra i termini anziché alla loro disgiunzione come se fossero due facce invisibili fra loro. Dunque, per il neofunzionalismo luhmanniano, la relazione si dispiega nella mera contingenza. Questo perché la stessa relazione viene rappresentata come operazione che il sistema attua al proprio interno in seguito al rapporto strumentale intrattenuto con l'ambiente. Per la sociologia relazionale, invece, la relazione si dispiega nella contingenza, ma ha una radice non contingente, che consiste nel fatto che l'umano, per svilupparsi, necessita di certe relazioni senza le quali non si umanizza, ma si de-umanizza.

4) In base ai tre aspetti precedenti, il sociologo non dovrebbe studiare soltanto le relazioni tra i fatti sociali, ma i fatti sociali come relazioni. Questo emerge dal terzo capitolo del volume, che spiega cosa si intende con l'espressione "pensare per relazioni". Se studiassimo soltanto le relazioni fra i fatti sociali, ammetteremmo implicitamente la dipendenza della realtà osservata dall'osservatore stesso (costruttivismo), come ricorda Emmanuele Morandi nella prefazione al volume. Per questo la società è "dell'umano" e non semplicemente umana. Da oggi in poi, la società non potrà che essere "dell'umano" perché, al di là dei connotati storici e sociali che assume in quanto società concreta, è essenzialmente una configurazione relazionale basata su una relazione originaria necessaria. L'umano è una realtà ontologica non riducibile all'idea illuministica di Ragione, né alle strutture sociali considerate come meri vincoli all'azione, né a un dato contesto di interazioni.

Soltanto dopo avere interiorizzato questa visione, è possibile comprendere il mutamento sociale nei termini proposti dalla sociologia relazionale (capitolo 4). Quando una società *x* cambia? Naturalmente, la risposta a tale interrogativo richiede il confronto tra approcci sociologici orientati alla spiegazione (*Erklärung*) ed alla comprensione (*Verstehen*) del mutamento sociale stesso. Trovando incomplete sia queste ri-

sposte che quelle provenienti dai tentativi combinatori tra struttura e azione sociale, la sociologia relazionale ravvisa nel cambiamento sociale l'emergenza di realtà agite da soggetti in relazione tra loro in un determinato contesto. Lo schema che sintetizza il processo generale del mutamento sociale secondo la teoria relazionale è definito dalla sequenza: contesto dei soggetti in relazione → dinamica delle relazioni e inter-relazioni → forme sociali emergenti. Laddove è assente «una cultura della comprensione come teoria dell'osservazione adeguata al suo oggetto» (214) – per il prevalere di approcci olisti, azionisti o elisionisti nel definire il mutamento sociale – occorre tenere in considerazione che comprendere significa “mettersi in relazione a”.

Il quinto capitolo affronta invece il rapporto fra persona e istituzioni, proponendo un paradigma personalizzante delle istituzioni sociali. Il testo ricorda che i contributi forniti da autori classici e moderni sono accomunati da un atteggiamento che subordina la persona alle istituzioni. La persona umana appare quindi come il prodotto della società e delle istituzioni sociali. Rispetto a questo punto, Donati propone di rovesciare le teorie dei processi di socializzazione. Tale inversione, costituisce il primo passo fondamentale verso la ri-concettualizzazione sociologica della persona.

L'autonomia relativa di pensiero e di azione che ne deriva è alla base dell'efficienza causale della persona nel definire e modificare le stesse istituzioni. Le istituzioni si realizzano dunque in modo conforme con lo schema del mutamento sociale definito nel capitolo precedente, e rappresentano fenomeni emergenti dei processi morfogenetici delle persone e delle loro relazioni.

Il sesto capitolo esamina la rilevanza sociale dei temi etici e della religione nell'epoca della globalizzazione. Nelle società occidentali, prevale oggi un doppio meccanismo. Da un lato, emerge una sorta di etica biologica, che dissolve il legame sociale e religioso. Dall'altro, all'etica biologica che dissolve il legame tra dimensione morale e sociale, si accompagna un'etica politica che regola razionalmente questo dissolvimento. L'esempio rappresentato dalla bioetica di stampo anglosassone è emblematico al riguardo. Ora, è proprio a questo programma di razionalizzazione astratta e meccanica che la realtà umana alla base del sociale si oppone. Una società fondata su basi realisticamente umane e non riduttivamente biologiche è tale in quanto è in grado di riconoscere un'etica propriamente relazionale capace di contrapporsi a quella di matrice neo-illuminista che risente di «una carenza strutturale di capacità normativa» (327). Questo deficit è ravvisabile in quella che il testo definisce come fenomeno di medicalizzazione dell'esistenza, cioè quello che attraverso l'esclusivo richiamo all'etica biologica e al progresso secolarizzato su basi scientifico-tecnologiche tende progressivamente ad escludere (o eliminare) chi non può partecipare al dialogo razionale (si pensi al caso delle patologie degenerative, o al recente richiamo alle pratiche eugenetiche). Tali paradossi derivano dalla tendenza a mettere sullo stesso piano l'etica delle conseguenze (la A di AGIL, in senso relazionale) e quella dei diritti ultimi, ossia i diritti naturali della persona umana (la L di AGIL). La sociologia relazionale permette di chiarire che la società può qualificarsi come società dell'umano se rispetto alla normatività sociale, interpreta il fenomeno religioso antepoendo l'etica dei diritti a quella delle conseguenze. In senso maggiormente analitico, la sociologia relazionale riconduce l'etica consequenzialista (a matrice utilitarista) in uno schema più ampio e articolato, che comprende e relaziona l'etica politica (di efficacia relativa

ai diritti politici); quella integrativa (l'etica del discorso habermasiana) e quella naturale (laddove per natura non si intende la dimensione strettamente biologica, ma quella del diritto naturale come arena dei valori ultimi). In altre parole, la società può qualificarsi come "società dell'umano" se, rispetto alla normatività sociale, antepone l'etica dei diritti a quella delle conseguenze. Il che può avvenire solo relazionando i diritti al loro senso ultimo, che ha un carattere religioso.

L'interrogativo cruciale del volume "Cosa c'è di umano nel sociale?" trova quindi una risposta fondamentale. L'umano che è nel sociale è il senso relazionale del sociale stesso. Se viene meno il senso relazionale (sostanza) del sociale, allora viene meno anche l'umano. La società si de-umanizza e il sociale diventa mero meccanismo, operazione sistemica, o comunque un fatto privo di qualità umana. L'umano e il sociale non possono negarsi reciprocamente. Non possono essere confusi, né pienamente sovrapposti. Umano e sociale sono distinti e intimamente relazionati. Questo messaggio è il senso di fondo del testo.

LUCA MARTIGNANI
Dipartimento di Sociologia Achille Ardigò
Università di Bologna