

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Francesco Montegiove

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2015

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI (a cura di Gianmarco Navarini)

PAOLO JEDLOWSKI	
Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia	11
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale	33
MILENA MEO	
L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione	59
GIANMARCO NAVARINI	
Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino	77
PIER LUCA MARZO	
L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale	97

SAGGI

MASSIMILIANO GUARESCHI	
Guerra e scienze sociali: una relazione difficile	117

LAURA LEONARDI	
Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf	147
MARIA LUISA NICELLI	
Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro	173

TEMI IN DISCUSSIONE

IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

FRANCO CRESPI	
Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione	191
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
"Il coraggio e le precauzioni": sul rapporto tra modernità e secolarizzazione	201

LIBRI IN DISCUSSIONE

FRANCESCO ANTONELLI	
Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), <i>Durkheim cosmopolita</i> , Morlacchi, Perugia 2015.	213
SABINA CURTI	
Andrea Millefiorini (a cura di), <i>Prospettive sull'irrazionale nella riflessione sociologica italiana</i> , Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.	221
WALTER PRIVITERA	
Nino Salamone, <i>Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica</i> , FrancoAngeli, Milano 2015.	229
MICHELE SPANÒ	
Leonard Mazzone, <i>Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni</i> , Mimesis, Milano 2014.	235

<i>Abstract degli articoli</i>	239
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	245
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	249
<i>Note per curatori e autori</i>	251

PIER LUCA MARZO

L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale

1. L'Occidente e la dimensione immaginativa. Una questione reale?

Con sempre più frequenza, il termine immaginario affiora nel dibattito sociologico e non solo. Forse, ancor prima di chiedersi cosa esso indichi, occorre individuare le condizioni storico-sociali che concorrono a questo affioramento al punto da cominciare a considerare l'immaginario come una questione a sé. È possibile individuarne principalmente tre. La prima può essere ricondotta alla decomposizione degli universi ideologici che avevano innervato le masse moderne tra l'Ottocento e il Novecento, sospingendole alla mobilitazione politica e sociale (illuminismo, liberalismo, socialismo, fascismo, nazismo). È la ben nota condizione postmoderna, quello stato d'incredulità nelle meta-narrazioni [Lyotard 1981] che avevano orientato il processo di modernizzazione, se pur con modalità differenti, verso un senso della storia teleologicamente orientato all'utopia emancipativa del progresso [Taguieff 2003]. La seconda condizione storico-sociale dell'affioramento dell'immaginario è determinata dalla nascita del *Web*. Sono le sue reti digitali ad aver sia integrato i dispositivi mediali già presenti nell'epoca dell'analogico (radio, cinema, telefono, televisione) che dato origine a nuovi dispositivi mediali (computer, smartphone, tablet, ecc.). Una integrazione che, da un lato, ha esteso l'industria culturale su scala mondiale e, dall'altro, ha costruito una nuova realtà sociale posta *oltre il senso del luogo* [Meyrowitz 1995]. L'ultima condizione è possibile ricondurla alla finanziarizzazione dell'economia che oggi genera il 98% della ricchezza scambiata ogni giorno nel mondo [Perna

1998]. Un salto dell'economia di capitale che ha il suo inizio, come è noto, nel 1971 con la decisione di Nixon di porre fine al *Gold Exchange Standard*, ovvero alla possibilità della convertibilità in oro del dollaro. È da qui che ha inizio quella smaterializzazione del sistema di capitale nei flussi monetari che oggi, attraversando le Borse mondiali, determinano i destini materiali delle economie locali. Sono questi alcuni dei principali fattori che intrecciandosi tra loro hanno creato nel contemporaneo le condizioni di apertura del campo discorsivo sull'immaginario ed in particolare sulla sua dimensione sociale.

Nonostante ciò, le scienze sociali hanno non poche difficoltà ad individuarlo e analizzarlo come fatto sociale. Perché ogni qualvolta lo studioso tende l'arco della sua curiosità per afferrare l'immaginario sociale si trova in difficoltà? Questo, probabilmente, è dovuto al fatto che il suo mondo riflessivo, quando per la prima volta si trova ad approcciare il tema, viene in contatto con un ossimoro tra un termine – quello d'immaginario – refrattario alle definizioni e un mondo discorsivo – quello della scienza – fondato, al contrario, proprio su di esse. Il definire (dal latino *definire*, limitare, der. di *finis* confine), infatti, indica quel saper tracciare con precisione nel linguaggio un confine nel quale contenere stabilmente un significato, un valore, una proprietà di qualcosa al di là del variare dei fenomeni e delle esperienze. La filosofia, che come è noto ha dato origine nella nostra tradizione di pensiero al primo modello di scienza, nasce proprio dall'aver elevato il processo definitorio ad una vera e propria arte cartografica del mondo d'ordine razionale. Ed è in questa mappa concettuale che l'immaginario ha trovato un luogo ben preciso, quello della non-realtà. Questo *topos*, che diventerà comune a tutti i modelli scientifici successivi, trova la sua fondazione nel celebre *Mito della Caverna* raccontoci da Platone ne *La Repubblica*.

Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia, quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta

sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. – Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita? – E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? – Sicuramente. Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? – Per forza. – E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa dell'ombra che passa? – Io no per Zeus!, rispose. – Per tali persone insomma feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali [Platone 1994, 229-230].

È in questa potente metafora dialogica che Platone crea quella matrice concettuale che, ancora fino ad oggi, genera quello stato ossimorico nella mente del sociologo, e non solo, ogni qualvolta si trova a cercare una definizione scientifica dell'immaginario. Ciò, infatti, non fa che metterlo sulla strada di un pensiero regressivo verso quell'anti-realtà evanescente segregata nelle viscere della terra entro la quale la luce diventa ombra e il suono eco. Eppure, proprio per questo, può essere utile ritornare su questo mito fondatore del mondo filosofico poiché in esso è contenuto quel punto di comune origine tra immaginario e scienza e contemporaneamente anche il loro irrimediabile punto di divaricazione.

Platone non tematizza direttamente l'immaginario, gli assegna piuttosto un luogo in cui confinarlo, quello della caverna. Archetipo dell'utero materno, la caverna ricorre in molti riti di nascita e iniziazione [Chevalier, Gheerbrant 1994]. Non è certo un caso che Platone lo scelga per celebrare quello che a posteriori si rivelerà essere stato un passaggio epistemico epocale per l'intera cultura occidentale, fondandone le sue strutture di pensiero. Da questo momento in poi, la scienza separerà dicotomicamente il mondo notturno – che diventerà intriso di mito, ignoranza, menzogna, prigionia, falsità, irrealtà, credenza – da quello diurno – che, al contrario, sarà sinonimo di ragione, conoscenza, libertà, verità, realtà. È così che Platone, nell'istituire la scienza, non farà che, in fondo, involontariamente definire egli stesso l'immaginario, qualificandolo come quella dimensione negativa pericolosamente seducente per i prigionieri della caverna. Nel ventre pietrificato della caverna, infatti, ombre ed eco creano un *habitat* onirico tota-

lizzante che incatena le menti dei prigionieri al punto da far dimenticare quelle catene materiali poste loro fin dall'infanzia. Ma ecco che, nel proseguimento del racconto platonico, uno dei prigionieri dell'immaginario viene forzatamente condotto fuori attraverso l'esperienza del dolore tipica di ogni neonato nel suo venire al mondo: "Se poi, continui, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore" [*Ibidem*].

È da questo taglio del cordone ombelicale con l'ombra, con la dimensione immaginativa, che inizia il destino radioso dell'Occidente verso la realtà. Il referto di questa nascita lo si ritrova ancora oggi nel senso comune con cui circola la parola immaginario e che, come specificano Devoto e Oli nel dizionario della lingua italiana, indica tutto ciò che è "privo di fondamento o corrispondenza con la realtà". Da questo punto in poi, dunque, si creerà un con-fine tra le cose del mondo superiore, misurate e definibili alla luce del sole, e un mondo inferiore ombroso in cui si agitano riflessi ed echi producendo una realtà simulacrale, immaginaria appunto. Si potrebbe dire per questo che Platone, in qualche modo, sia il primo teorico del cinema, di ciò che, 2400 anni dopo, troverà applicazione tecnica grazie ai fratelli Lumière e che, ironia del destino, in francese traduce proprio la parola luce. Cos'è, infatti, la caverna di cui parla se non una vera e propria sala cinematografica preistorica, fatta di ombre proiettate e suoni *surround*, in cui sognare a occhi aperti? E i prigionieri delle ombre cosa sono se non i primi spettatori che in silenzio dimenticano il mondo vero dietro le loro spalle, e che uscendo stropicciano gli occhi rincontrando la luce fuori sala? E ancora, cosa è il fuoco dietro le schiene dei primi preistorici spettatori, se non la bocca da dove il proiettore irradia ombre di luce sullo schermo "che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini" e dove "la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali" [*Ibidem*].

Da Platone ai Lumière: è in questo corto circuito tra scienza e tecnica che l'Occidente produrrà e riprodurrà, dunque, l'immaginario. Per la scienza diventerà quella prigione da cui liberarsi per andare incontro al mondo illuminato dal

sole del *logos* in cui sono contenuti i fatti e non le interpretazioni; per la tecnica, in modo complementare, sarà quel luogo onirico nel quale poter riprodurre e consumare i sogni collettivi degli spettatori stanchi di vedere la realtà diurna. In tutte e due i casi, l'immaginario così inteso, è quel luogo comune da cui o in cui alienarsi e in ogni caso da occultare per rientrare nel mondo reale.

Eppure, la dimensione immaginativa ha continuato il suo percorso carsico emergendo sotto forma di quei fenomeni, di quei fatti sociali che oggi ne determinano le sue condizioni discorsive. Rispetto a quanto si diceva sulla fine dei grandi racconti della modernità, l'immaginario affiora come termine surrogato dell'ideologia, indicando con ciò quel nuovo involucro di senso meno strutturato e più poroso che accoglie significati tra loro contrastanti [cfr. Santambrogio 2013]. Nel mondo del Web l'immaginario, invece, affiora in due accezioni. Viene utilizzato in termini di alienazione riferendolo a quel modo di produzione, scambio e consumo dei miti d'oggi in cui in qualche modo, anche qui, diventa sinonimo di un surrogato del mondo religioso [cfr. Debord 1997]. L'immaginario nel mondo mediale viene anche riferito a quello spazio virtuale che, grazie alla presenza sempre più pervasiva di *smart-object* nella vita quotidiana, genera una dilatazione reticolare della realtà sociale al mondo intero [cfr. Castells 2008]. Infine, nel caso dell'economia finanziaria, l'immaginario non viene declinato direttamente, ma indirettamente parlando della crisi dell'economia reale, legata alla produzione di merci, dovuta al ruolo egemone [cfr. Latouche 2013] dell'economia finanziaria, fatta invece di puro segno.

Poiché ciascuna delle sfere sociali considerate – politica, comunicativa ed economica – sono alla base delle trasformazioni che plasmano concretamente la realtà sociale su scala mondiale, può ancora la sociologia permettersi di pensare l'immaginario come irreali? Non è il caso di tentare una smitizzazione del *Mito della caverna* per comprendere l'immaginario come produttore di fatti sociali e della scienza che li interpreta? Hanno le scienze comprendenti gli strumenti teorici nella loro tradizione di pensiero per permettersi questa *s-divinizzazione*? Il discorso che seguirà cercherà di sostanziare in termini positivi la risposta a queste domande, affrontando la dimensione immaginativa in una diversa prospettiva, posta al di là della dicotomia realtà/non-realtà. Utilizzando una terminologia nietzscheana, si tratterà di operare una “transvalutazione” [Nietzsche 1977] di

categorie sociologiche, già esistenti, su un piano interpretativo altro, e valutare poi se ciò possa rivitalizzare o meno la nostra comprensione dell'uomo e dei fatti sociali da esso prodotti.

2. *Immagine, immaginazione e immaginario. Una prospettiva ambientale*

Una volta rotte le pareti divisorie tra reale e non reale, si corre il rischio della con-fusione. E dunque? Il tentativo delle pagine che seguono è quello di accoglierla per farla pian piano confluire verso una prospettiva più ampia che chiameremo *ambientale*. Sarà all'interno di questo ambiente, dalle caratteristiche tipicamente umane, che si cercherà di riorientare un possibile discorso sulla dimensione immaginativa parlando di immagine, immaginazione ed immaginario. Tutti e tre i termini trovano la loro radice comune nel suffisso latino *imago*, ed è da qui che occorre partire. Nel mondo romano, l'*imago* era il calco in cera o in terracotta del volto dei morti che il magistrato portava ai funerali e che collocava nella propria casa in nicchie dell'atrio, al sicuro, sugli scaffali [Debray 2010]. Da ciò derivava anche uno *jus imaginum*, il diritto riservato ai nobili di portare a spasso in pubblico il doppio dell'avo. Riflettere sulle reti di significato intessute dall'*imago* permette di rintracciare direttamente e indirettamente tutta una serie di significati e pratiche sociali dalle funzioni complesse. L'*imago* era un artefatto finzionale capace di rendere presente ciò che non c'era più, la maschera concreta attraverso la quale richiamare nel mondo dei vivi il defunto nel suo stato fantasmatico. È attraverso questa sua qualità di richiamo che la tangibilità dell'*imago* rinviava ad un luogo terzo in cui l'impossibile – la conciliazione vita-morte – veniva tradotto in una mediazione possibile. La maschera mortuaria, inoltre, svolgeva una funzione emotiva fondamentale, l'elaborazione di uno dei dolori più forti, quello della morte dei propri cari. Altra funzione era quella della trasmissione della memoria tra le generazioni. Il mondo latino, essendo basato su una religione fondata sul culto degli antenati, esigeva che essi sopravvivessero attraverso l'immagine. In questa sua funzione conservativa, l'*imago* era anche una sorta di supporto della memoria adatto a viaggiare nel tempo sociale ritessendone il significato in termini di continuità tra passato e futuro. In questo senso, il

meccanismo di funzionamento dell'*imago* non è solo ascrivibile a quel mondo dicotomicamente scisso dalla realtà. Esso è, invece, quel luogo comune nel quale trovano conciliazione elementi antinomici – vita/morte, materialità/immaterialità, visibile/invisibile, passato/futuro – contribuendo a strutturare pratiche e significati della realtà stessa.

È a partire da queste qualità dell'*imago* che possiamo dare una prima definizione della dimensione immaginativa oltre l'ostacolo del binomio reale non-reale. In questa accezione essa diventa quella sfera di senso spazio-temporale nella quale la vita dell'uomo acquisisce coscienza e significato, poiché è in essa che egli individua e riflette sugli accadimenti che lo circondano riconducendoli a regolarità. L'uomo è situandosi in questa sfera di senso, a lui precostituita dal mondo sociale fin dalla nascita, che ridefinisce la natura non specializzata del suo corpo attraverso le protesi mentali e fisiche con cui abita il mondo. Questa dimensione non può che essere socialmente e storicamente determinata, mai data una volta per tutte e in continuo e inarrestabile movimento. Il suo carattere sociale, avvolgendo la vita individuale come quella collettiva, ha inoltre la capacità di rendere invisibile il suo carattere di artificio rendendo, all'opposto, visibile quel mondo in comune che quotidianamente chiamiamo "realtà". È in esso che l'azione reciproca dà luogo allo scambio sociale con il quale la sfera dell'immaginario viene generata, istituita, differenziata e anche trasformata [Marzo, Meo 2013].

A questo grado di generalità, nella prospettiva più ampia di cui si parlava, la dimensione immaginativa non è più luogo comune dell'irreale, così come l'Occidente l'ha codificata e segregata nel suo inconscio, ma piuttosto un *ambiente* costruito dall'agire – con, contro, per l'altro – entro il quale l'uomo trova il suo posto nel mondo. In esso, il fluire incessante della sua attività mentale (*immaginazione*) ha modo di dar forma a schemi percettivo/comportamentali (*immagini*) secondo certi principi formativi socialmente e storicamente determinati (*immaginario*). Per sviluppare i termini immagine, immaginazione e immaginario in questa chiave, appaiono preziosi gli studi di Jakob von Uexküll, che ha avuto il merito di elaborare per primo la nozione di ambiente nel suo testo del 1933, *Ambienti animali e ambienti umani*. Sino ad allora, infatti, le scienze della vita davano per scontata la nozione dell'esistenza in natura di un solo spazio-tempo. Un'idea che, in qualche modo, prolungava in ambito biologico l'universo della

fisica newtoniano in cui spazio e tempo erano considerate delle grandezze universali ed invariabili. Questo, come è noto, fino alla esposizione della teoria della relatività ristretta elaborata da Einstein nel 1905. Uexküll fu l'autore di un'analogia teoria della relatività nel mondo della vita organica. Attraverso *una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (è questo il sottotitolo del saggio), di capitolo in capitolo Uexküll, non fa che mostrare come ciascuna specie sia collocata in un proprio spazio-tempo che definì *Umwelt*, ambiente appunto.

La zecca, ci dice Uexküll, è quell'essere minimo che, privo di occhi, si orienta nel mondo con l'olfatto, lanciandosi dal ramo nel quale è collocato solo quando sente l'odore dell'acido butirrico dei mammiferi per succhiarne il sangue. Cosa ci dice la zecca di Uexküll? Che non tutto lo spazio-tempo naturale entra nel suo ambiente, ma solo quello percepito entro il raggio del suo olfatto tarato sull'odore della sua vittima. È questo segnale che dà avvio alla sua operatività spingendola a lasciarsi cadere. Questo raggio percettivo-operativo della zecca costruisce attorno ad essa una bolla-ambientale molto ristretta e definita oltre la quale il mondo semplicemente per lei cessa di esistere. Uexküll, dunque, non fa che mostrarci come ciascun organismo sia collocato in un circuito funzionale chiuso che trova idealmente centro nel suo corpo ed estensione in base alle sue caratteristiche percettive ed operative. Anche l'uomo è, naturalmente, a sua volta situato in un ambiente ben delineato dal punto di vista percettivo (i sensi dell'uomo sono capaci di riconoscere suoni, colori, odori, sapori, sensazioni tattili, solo entro certe gradazioni) e operativo (la capacità d'azione dell'uomo è relativa alla sua postura bipede, muscolare, ecc.). Quello che viene fuori dagli studi di Uexküll è dunque l'idea di un universo della vita composto da un pluri-verso di sfere ambientali che, pur essendo tra loro ecologicamente in relazione, non condividono la stessa visione del mondo naturale.

È qui che incontriamo il primo elemento della triade di cui si parlava, quello dell'*immagine*. Solitamente, con essa, s'intende quella forma in cui viene rappresentato qualcosa di concreto o astratto in termini soprattutto visivi (raffigurazioni pittoriche, fotografie, filmati, ecc.). Ma questa declinazione non esaurisce il senso di ciò che qui si intende per immagine. Essa, infatti, non è solo una prerogativa dell'atto del vedere e non è neanche qualcosa che resta solamente nella dimen-

sione estetica della rappresentazione. Serviamoci della finezza del pensiero di Simmel per risemantizzare il termine immagine:

Siamo convinti che tutte le rappresentazioni dell'essere sono funzioni di una particolare organizzazione fisico-psichica, che non la riflettono in ogni caso meccanicamente. Piuttosto, le immagini del mondo dell'insetto con i suoi occhi, dell'aquila la cui vista ha una acutezza che non ci possiamo immaginare, dell'anguilla delle grotte con i suoi occhi retratti, la nostra stessa immagine, così come le innumerevoli altre, devono essere profondamente diverse, per cui se ne conclude direttamente che nessuna di essa riproduce il contenuto extra-psichico delle cose nella sua vera e propria oggettività. E tuttavia, tali rappresentazioni, per quanto caratterizzate negativamente, sono sempre il presupposto, il materiale e la guida del nostro agire pratico in quanto con esso ci mettiamo in contatto con il mondo, così come esso sussiste in modo relativamente indipendente dalla nostra rappresentazione soggettivamente determinata [Simmel 2004, 161-162].

Dunque, attraverso Simmel, con immagini possiamo intendere quelle cornici entro le quali il flusso dei dati percettivi presenti nel nostro ambiente trova una sua provvisoria coerenza formale. È a partire da queste cornici, dalle loro concatenazioni e relazioni, che costruiamo schemi di azione capaci di mobilitare il nostro agire nel mondo in certe direzioni e non in altre. In questa accezione, l'immagine diventa quella forma percettivo-operazionale attraverso la quale l'uomo dà un provvisorio ordine al flusso, altrimenti caotico, di quella parte di mondo che entra nel suo ambiente. Anche nelle sfere ambientali degli altri animali, le immagini hanno modo di essere formate secondo gradi di complessità dipendenti dalle caratteristiche di ciascuna specie. Qual è, allora, la differenza tra le immagini dell'uomo e quelle prodotte dai restanti gradi dell'organico nei loro rispettivi ambienti? Prendiamo ad esempio una quercia, dice sempre Uexküll [ivi, 152-156.]. Essa, nella sua unicità, può diventare oggetto di diverse costruzioni d'immagini. L'immagine razionale di un vecchio guardaboschi gli consentirà di coglierla come qualcosa da cui ricavare una catasta di legna secondo una operatività messa in atto dalla sua ascia; l'immagine fiabesca di una bambina immersa nel suo mondo infantile potrà farle percepire, ad esempio, un volto umano malefico dal quale fuggire. In sostanza, l'uomo è capace di dar vita ad immagini infinitamente variabili perché egli possiede anche una capacità *immaginativa* a differenza degli altri

animali. Ed è qui che incontriamo il secondo termine chiave del discorso che si sta facendo.

Possiamo provare a definire l'immaginazione avvalendoci degli studi di Damasio [1994] sulla mente. Per lui, quest'ultima non coincide né con il corpo, pur essendo esso la sua imprescindibile base di ricezione sensoriale, né con il cervello, pur trovando in esso la sua sede organica privilegiata. La mente, per il neurologo portoghese, è quel "meta-sé neurale" capace di integrare corpo e cervello in una dimensione terza, grazie alla quale l'uomo riesce ad uscire dall'immediatezza del *hic et nunc*, generando un pensiero di tipo creativo aperto a molteplici possibilità di interazione nel mondo che incontra nel suo ambiente. Il cervello, integrando le immagini sensoriali con quelle motorie, infatti, è ciò che predispone quella base neurale all'attività mentale vera e propria che a sua volta la elabora all'interno di immagini disposizionali terze. Scrive Damasio: "Io suggerisco che la soggettività emerga nel corso dell'ultimo passo, quando il cervello produce non solo immagini di un oggetto, non solo immagini delle risposte dell'organismo all'oggetto, ma immagini di un terzo tipo, cioè immagini di un organismo nell'atto di percepire un oggetto e di rispondervi" [ivi, 329].

L'immaginazione, dunque, è quell'attività costantemente all'opera attraverso cui prendono forma queste immagini di terzo tipo in virtù delle quali otteniamo quella coscienza eccentrica di essere contemporaneamente attori e spettatori nel condurre la nostra esistenza. La mente diventa così non solo la produttrice di una molteplicità d'immagini in movimento, come accade per le altre specie dotate di cervello, ma di immagini meta-cognitive poste oltre l'*hic et nunc* in virtù delle quali ha la possibilità di variare creativamente il suo saper fare. L'immaginazione risiede proprio in questa sua capacità di far fluire le immagini-mondo dell'uomo fuori dal tempo e dallo spazio dell'immediatezza nel quale rimangono invece imbrigliate le altre specie dotate di intelligenza. L'uomo, per tale ragione, è quell'animale che vive nel suo ambiente in "un cronico stato di semi-estranazione", come lo definisce Gehlen [2010, 383], grazie al quale può condurre la sua esistenza agendo invece di reagire.

Dopo aver stabilito in termini generali la relazione tra immagini e immaginazione, è venuto il momento di fare un passo ulteriore nel mondo della vita associata. È al suo interno, infatti, che i componenti di un determinato gruppo sociale, entrando in azione reciproca, regolano tale relazione secondo certi principi forma-

tivi socialmente istituiti. Siamo così arrivati al terzo termine della nostra prospettiva ambientale della dimensione immaginativa, quello d'immaginario appunto.

All'interno delle scienze sociali, è Dilthey che dà una delle prime definizioni d'immaginario sociale parlando di *Weltanschauungen*, di visioni del mondo: “Le visioni del mondo si sviluppano in condizioni diverse.(...) Si manifesta, così, una relazione regolare in virtù della quale l'anima, spinta dal continuo mutamento delle impressioni e dei destini e della potenza del mondo esterno, deve tendere ad una saldezza interiore per poter opporsi a tutto ciò: così essa viene condotta dal mutamento, dall'instabilità, dallo scorrere e dal fluire della sua condizione, delle sue visioni della vita, al duraturo apprezzamento della vita ed a fini sicuri. Le visioni del mondo che favoriscono la comprensione della vita, che conducono ad obiettivi utili, si conservano e rimuovono quelle che meno si prestano in tal senso” [Dilthey 1998, 180].

Seguendo il suo ragionamento, l'immaginario sociale è dunque quell'immagine-mondo durevole messa in forma dalla mente collettiva che, essendo più della somma delle menti individuali che la compongono, è sovradeterminata alle immagini-mondo prodotte da ciascun consociato determinando la realtà sociale. L'immaginario, dunque, è ciò che stabilizza lo scorrere, il fluire, il mutamento del mondo ambientale istituendo un ambiente socialmente costruito di secondo livello. Riprendendo la relativizzazione fatta da Uexküll nel mondo del *bios*, si potrebbe dire che l'ambiente umano è esso stesso composto al suo interno da un pluri-verso di sotto-ambienti costruiti dagli immaginari sociali. Anche in questo caso, questi ambienti sono tra loro in una relazione socio-ecologica secondo certi gradi di influenza reciproca. Essendo notevolmente più porosi e labili rispetto a quelli animali, essi hanno modo di contaminarsi, ibridarsi, confliggere, convivere e, persino, di produrre altri immaginari sociali.

Naturalmente, ciascun immaginario, pur essendo una dimensione unitaria con un suo grado di coerenza interna, è ciò che si rende manifesto nella realtà sociale in stati molteplici. Dice Castoriadis: “L'istituzione sociale-storica è ciò entro cui e attraverso cui si manifesta ed è l'immaginario sociale. Questa istituzione è istituzione di un magma di significati, i significati immaginari sociali. Il supporto rappresentativo partecipabile di tali significati – a cui ben inteso essi non si riducono e che può essere diretto o indiretto – consiste in immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, banconote, spiriti bene-

fici o malefici, statue, chiese, utensili, divise, tatuaggi, cifre, frontiere, centauri, abiti talari, littori, partizioni musicali. Ma esso consiste anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata” [Castoriadis 1995, 95].

È questa molteplicità fenomenica dell’immaginario che rende induttivo il suo studio, secondo gradi di osservazione che possono procedere da punti micro-molecolari della realtà sociale fino all’analisi delle macro strutture delle istituzioni che la normativizzano. Questa possibilità analitica del tutto nelle sue parti è possibile per il fatto che la sfera ambientale di ciascun immaginario, nonostante la sua differenziazione, è regolata e resa coerente da un centro di rotazione attorno al quale gravita e si sostanzia l’ambiente sociale. Come scrive Simmel, in ogni grande epoca è possibile avvertire un unico concetto centrale, un re nascosto di una determinata era di spirito: “In ogni grande epoca di civiltà, provvista di caratteri nettamente scolpiti, si può avvertire un concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui insieme essi sembrano confluire (...). Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il “re nascosto” di quell’era di spirito” [Simmel 1999, 18].

Il concetto di *Dio*, nato dalla stabilizzazione dell’immaginazione collettiva attorno a immagini-mondo della teologia cristiana, è stato il centro di rotazione intorno al quale le istituzioni del mondo medievale si sono disposte, organizzate e differenziate. Così, ad esempio, l’istituzione *tempo* si è organizzata intorno ai ritmi scanditi dalle campane delle chiese, mettendo in comunione la temporalità profana del mondo sociale con quella sacra ed eterna del mondo celeste [Elias 1986]; il potere politico si è istituito come *potere pastorale*, arte di governo dedicata alla cura del singolo e del “gregge” [Foucault 2004]; l’istituzione economica trova nei precetti dei Padri della Chiesa quella normazione di ordine morale capace di regolamentare il mercato rendendolo luogo di formazione del “giusto prezzo” e di condanna etica dell’usura [Braudel 2009]; l’istituzionalizzazione delle rappresentazioni estetiche espresse, ad esempio, dall’iconografia della vita di Cristo, diventano quella mediazione indispensabile, al contempo pedagogica e liturgica, per mettere in comunione ed elevare il credente dal mondo profano a quello divino [Debray 2010]; l’istituzione dello spazio urbano, orizzontalmente circoscritto dalle mura

e attraversato dal dedalo delle sue viuzze, è tutto rivolto alla cattedrale – l'edificio chiave della città medievale – e al suo sviluppo architettonico orientato, con i suoi campanili e guglie, verso l'alto [Mumford 1997]; l'istituzione delle tecnologie regolative della dimensione biologica dei soggetti – legata alla nascita, al desiderio, alla sofferenza, alla cura, al parto, all'alimentazione, alla morte – trova la sua comune matrice nell'idea di corpo, inteso come “quell'abominevole rivestimento dell'anima” da mortificare in quanto memoria organica del peccato originale [Le Goff 2005, 5]; il sapere istituzionalizzato dalla Scolastica, conciliando la filosofia aristotelica con i dogmi della fede cristiana, diventa quella scienza tradizionale [Kearney 1988] attraverso la quale spiegare l'esistenza di Dio e del Creato.

Queste istituzioni, dunque, hanno trovato il loro centro comune in *Dio*, ed è a partire da questo che sono state ordinate “la realtà e i valori, tanto metafisici quanto psicologici, tanto etici quanto artistici” [Simmel 1999, 21], sia del mondo sociale sia delle persone che vi hanno vissuto. Pur andando incontro naturalmente a *deviazioni, travisamenti, opposizioni*, tale “re nascosto” ha compreso nel suo regno immaginativo il mondo occidentale tra il V e XV secolo, fin quando è andato in crisi per l'avvicinarsi di un nuovo immaginario sociale più vitale, quello della modernità. Si sta parlando, ovviamente, di una fase storica di mutamento. Cogliere questo momento di rottura implica riconsiderare quel punto di svolta dell'immaginazione collettiva da una dimensione *construens* ad una *destruens* [Marzo, Meo 2010]. Come si diceva precedentemente, l'immaginazione che scorre nelle menti individuali trova nell'azione reciproca un suo grado collettivo tale da ipostatizzarsi nell'immaginario sociale. Ma questo secondo certe durate, poiché il suo flusso non scorre sempre e solo all'interno dell'alveo dei sistemi macroscopici verso un solo *bacino semantico* come lo chiama Durand: “Così, tenendo conto di queste diverse costatazioni, abbiamo messo a punto la nozione di ‘bacino semantico’. Essa era già implicita nella nostra ‘topica’ che articolava in sottoinsiemi il movimento sistemico che, da una parte, conduce l'Es immaginario ad esaurirsi nel suo Super-io istituzionale, dall'altra sospetta ed erode questo Super-io con gli abbondanti flussi di un Es marginalizzato (...). Un sistema immaginario socio-culturale emerge sempre da un insieme più vasto e contiene degli insiemi più ristretti. E così all'infinito” [Durand 1992, 64].

L'immaginazione, dunque, è ciò che continuamente eccede, assedia e deborda l'ordine istituito dall'immaginario dominante – ciò che Durand chiama Super-io istituzionale – fino a un punto tale da confluire in visioni del mondo più vitali ed emotivamente significative, prodotte solitamente da cerchie sociali estremamente ristrette collocate al suo interno. Quando una di queste visioni del mondo presenti nella vita quotidiana riesce ad uscire dalla cerchia ristretta del gruppo sociale che la determina, contaminando in modo epidemico le altre cerchie sociali, siamo in presenza di un mutamento dell'immaginario. Il passaggio dall'epoca medievale a quella moderna ne è un esempio chiaro. È a partire da qui che Dio, il “re nascosto” dell'epoca medievale capace di rendere familiare la realtà del mondo, verrà dalla modernità pian piano percepito come estraneo, confinato in ambiti sempre più ristretti fino a morire, come ha annunciato Nietzsche nello *Zarathustra*.

La modernità sembrerebbe ruotare intorno ad un nuovo re eternamente giovane essendo essenzialmente un *automa*. Pur essendo composto da parti giustapposte forgiate dalle fucine della tecnica degli uomini, l'automa è ciò che le trascende e li trascende trovando in se stesso la causa prima del suo movimento proprio come un dio. Così, per ritornare agli esempi precedenti, in questo nuovo regno di spirito del moderno l'istituzione *tempo* si riorganizza con la comparsa sui campanili dei primi orologi che permetteranno di cominciare a sedimentare la temporalità in unità quantificabili e, quindi, convertibili in denaro [Le Goff 1960]. Lo spazio del potere politico si re-immagina a partire da visioni razionali ispirate ad un modello meccanico di società, istituendo lo Stato Moderno come soluzione al problema del disordine sociale [Hobbes 1982]. L'istituzione economica, sterilizzata da ogni aspetto morale, inizia ad essere guidata dalla mano invisibile del mercato che comincia a plasmare il sistema mondo [Wallerstein 2013] in un'ottica di extraprofitto. Nuovi sistemi di rappresentazione, riorganizzati intorno a canoni prospettici matematizzati, pongono su uno stesso piano reticolare edifici, soggetti e architetture sacre e profane [Panofsky 2007]. Il corpo incomincia ad essere osservato come corpo-macchina rispondente ad un unico e grande principio di verità legittimato dalla scienza medica che lo scompone in parti singole, scindibili, correggendolo secondo principi disciplinari [Foucault 1993].

È attraverso questi passaggi, dunque, che questo re-automa conquisterà l'Occidente insediandosi al centro di rotazione della sfera dell'immaginario moderno.

Una rotazione che non ha un movimento costante, a essere costante sarà solo l'accelerazione impressa dal re-automa alla sua realtà sociale che, per tale ragione, diventerà un luogo di mobilitazione totale. È attraverso questa accelerazione che questo re divino della tecnica trova il senso della sua trascendenza mondana in un infinito auto-potenziamento su cui non più la teologia, ma solo la tecnologia può discorrere.

Osservando oggi le dinamiche delle società contemporanee, sembrerebbe che l'immaginario moderno – pur nelle sue diverse fasi (ciò che le scienze sociali hanno declinato come modernità *iper, post, avanzata, multipla, polverizzata*, ecc.) – graviti attorno a questo re-automa, al punto da aver trasformato l'Occidente in una delle tante provincie del suo impero mondiale. Un impero che per la prima volta nella storia umana, grazie alla sua neutralità, sembra aver interconnesso gli ambienti degli immaginari sociali prodotti dai diversi contesti geo-culturali in un solo ambiente tecnico.

Riferimenti bibliografici

BRAUDEL, F.

1985, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris; tr. it. 2009, *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna.

CASTELLS, M.

2000, *The information Age: Economy, Society and Culture*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford; tr. it. 2008, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano.

CASTORIADIS, C.

1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris; tr. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A.

1994, *Dizionario dei simboli* [Vol. I], Bur, Milano.

DEBORD, G.

1967, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris; tr. it. 1997, *La società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, Milano.

DEBRAY, R.

1991, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris; tr. it. 2010, *Vita e morte dell'immagine*, il Castoro, Milano.

DILTHEY, W.

1931, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Teubner, Leipzig; tr. it. 1996, *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida Editori, Napoli.

DURAND, G.

1994, *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris; tr. it. 1996, *L'immaginario*, Red Edizioni, Como.

ELIAS, N.

1984, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt; tr. it. 1986, *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna.

FOUCAULT, M.

1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris; tr. it. 1995, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

2004, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris.

GEHLEN, A.

1950, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aufl. Athenäum-Verlag, Bonn; tr. it. 2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano.

KEARNEY, R.

1988, *The wake of imagination*, Routledge, New York.

LATOUCHE, S.

2013, *Decolonizzare l'immaginario*, Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario, n. 1, a. II, pp. 206-220.

LE GOFF, J.

1960, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, Annales Économies, Sociétés, Civilisations, n. 3, a. XV, pp. 417-433.

2003, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Lévi, Paris; tr. it. 2005, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

LYOTARD, J.-F.

1979, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris; tr. it. 1981, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

MAFFESOLI, M.

1982, *L'Ombre de Dionysos*, Le Livre de Poche, Paris.

MARZO, P. L., MEO, M.

2010, *L'eterno e l'effimero. Contributi per una lettura altra del mutamento sociale*, Aracne, Roma.

2013, *Cartografie dell'immaginario*, Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario, n. 1, a. II, pp. 4-17.

MEYROWITZ, J.

1985, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. 1995, *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna.

MUMFORD, L.

1961, *The city in History*, Harcourt, New York; tr. it. 1997, *La città nella storia* [vol. II], Bompiani, Milano.

NIETZSCHE, F.

1883, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von E. Schmeitzner, Chesmnitz; tr. it. 1995, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano.

1889, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in Band VII der Ausgabe von Fritz Koegel, Leipzig; tr. it. 1977, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano.

PANOFSKY, E.

1927, *Die Perspektive als "symbolische Form"*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925, Leipzig & Berlin; tr. it. 2007, *La prospettiva come forma simbolica*, Casa Editrice Abscondita, Milano.

PERNA, T.

1998 *Fair trade. La sfida etica al mercato globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

PLATONE

1994, *La repubblica*, Laterza, Roma-Bari.

SANTAMBROGIO, A.

2013, *Dall'ideologia politica all'immaginario sociale. Forme e processi di cambiamento del pensiero collettivo*; in M. Bontempi, C. Colloca, E. Recchi (a cura di), *Metamorfosi sociali: attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

SIMMEL, G.

1900, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig; tr. it. 2004, *La filosofia del denaro*, Utet, Torino.

1918, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Duncker & Humblot, Munchen; tr. it. 1999, *Il conflitto della società moderna*, SE, Milano.

1903, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Dresden; tr. it. 2007, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando editore, Roma.

TAGUIEFF, P.-A.

2003, *Il progresso. Biografia di una utopia moderna*, Città Aperta Edizioni, Troina [En].

UEKKÜLL, J.

1933, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin; tr. it. 2010, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata.

WALLERSTEIN, I.

2004, *World-Systems Analysis: An introduction*, Duke University Press, Durham; tr. it. 2013, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste.