

Salvatore Abbruzzese, Leonardo Allodi, Sergio Belardinelli,
Václav Bělohradský, Costantino Cipolla, Roberto Cipriani,
Ivo Stefano Germano, Guido Gili, Stefano Martelli,
Gianfranco Morra

DOVE VA LA SOCIOLOGIA OGGI?

Studi in onore di Gianfranco Morra

SALVATORE ABBRUZZESE, LEONARDO ALLODI,
SERGIO BELARDINELLI, VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ,
COSTANTINO CIPOLLA, ROBERTO CIPRIANI,
IVO STEFANO GERMANO, GUIDO GILI, STEFANO MARTELLI,
GIANFRANCO MORRA

DOVE VA LA SOCIOLOGIA OGGI?

Studi in onore di Gianfranco Morra

a cura di
Leonardo Allodi



Grafica di copertina: RINALDO MARIA CHIESA

Redazione: SANDRA FANCIULLI

© Edizioni Cantagalli s.r.l.
novembre 2010

Stampato da Edizioni Cantagalli s.r.l.
nel novembre 2010

ISBN 978-88-8272-594-5

INTRODUZIONE

LA SOCIOLOGIA NELLA GENEALOGIA DEL MODERNO

di *Leonardo Allodi*

Scientismo; femminismo; la democrazia di massa e i suoi media. Può, deve la “lezione dei maestri” sopravvivere al loro impeto travolgente? Credo che ci riuscirà, anche se ciò avverrà in forme imprevedibili. Credo che debba riuscirci. Libido sciendi, desiderio sfrenato per il sapere, brama per il comprendere, è un motto inciso negli uomini e nelle donne migliori. Tale è pure la vocazione del maestro. Non esiste una professione di maggior privilegio. Risvegliare in un altro essere umano forze e sogni superiori alle proprie; indurre in altri l’amore per quello che amiamo; fare del proprio intimo presente il loro futuro; è una triplice avventura senza pari.

G. STEINER, *La lezione dei maestri*

Presentiamo qui un piccolo *Liber amicorum* che colleghi, amici e allievi, tutti studiosi di sociologia, offrono con senso di gratitudine a Gianfranco Morra, a sessant’anni dalla sua prima pubblicazione, e a ottanta dall’inizio della sua fertile avventura umana, persuasi che egli sia stato per la cultura italiana un autentico educatore liberale. Nel senso classico che Leo Strauss – pensatore certamente non estraneo alla prospettiva intellettuale di Morra – ha precisato in una pagina giustamente nota di *Liberalismo antico e moderno*: «L’educazione liberale, che consiste nel rapporto costante con i pensatori più grandi, prepara alla forma più eccelsa di modestia, per non dire di umiltà. È nello stesso tempo educazione ad essere sicuri di sé: richiede la rottura completa con il chiasso, la fretta, la spensieratezza, la meschinità della Fiera delle Vanità degli intellettuali come pure dei loro nemici. Richiede la sicurezza di sé, necessaria per considerare come semplici opinioni i punti di vista più accettati, o per considerare le opinioni medie come opinioni estremistiche che hanno almeno la stessa

probabilità di essere errate delle opinioni più stravaganti o triviali. L'educazione liberale è liberazione dalla volgarità. I greci avevano una bellissima parola per indicare la volgarità: la chiamavano *apeirokalia*, mancanza di esperienza di cose belle. L'educazione liberale ci fornisce l'esperienza di cose belle»¹.

Proponendoci di misurare i nostri interventi a partire da una griglia di domande da lui stesso predisposta (domande che verranno riportate una sola volta all'inizio della seconda parte del volume e alle quali i singoli contributi hanno risposto in una successione di paragrafi-risposte), Morra ha offerto una lezione di stile, ricordando come non vi sia maggior fedeltà ai maestri di quella che consiste nel continuare a pensare. La struttura del volume riflette così un duplice intento: da una parte quello di chiarire il senso complessivo di una eredità che emerge da una laboriosa e originale ricerca scientifica e intellettuale (e alla quale è dedicata la *Giornata di Studi in onore di Gianfranco Morra «Tra Filosofia e Sociologia»* il 27 novembre 2010 presso la Facoltà di Scienze Politiche «Roberto Ruffilli» della Università di Bologna, sede di Forlì), dall'altra quello di riflettere sullo stato di avanzamento della ricerca scientifica intorno ai due temi che più hanno caratterizzato la riflessione sociologica di Morra.

Il primo è quello del rapporto controverso e allo stesso tempo irrinunciabile che lega (o slega) sapere filosofico e ricerca sociologica, un tema che riporta agli inizi stessi del suo lavoro accademico. In particolare ai due importanti Convegni che, a distanza di dieci anni, furono dedicati proprio al rapporto tra filosofia e sociologia: il Convegno *Filosofia e Sociologia* che per iniziativa della sezione di Bologna della Società Filosofica Italiana, allora presieduta da Felice Battaglia, si tenne dal 23 al 25 aprile del 1954 proprio in quella Università di Bologna in cui egli si era laureato in filosofia, e poi quello svoltosi dal 3 al 5 settembre del 1964, dedicato a *Sociologia e Filosofia*, per iniziativa del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Rileggere oggi le relazioni che animarono quei due prestigiosi eventi è utile per valutarne la qualità, la varietà delle posizioni, la franchezza delle discussioni che vanno dall'indirizzo di Luigi Sturzo, agli interventi di Felice Battaglia, Nicola Abbagnano,

¹ L. STRAUSS, *Che cos'è l'educazione liberale?*, in ID., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 14.

Antonio Banfi, Pietro Chioldi, Enzo Paci, Renato Treves, Guido Fasò, Nicola Matteucci Cesare Luporini, per citare solo alcuni nomi². Il ventitreenne Morra in quell'occasione era intervenuto su *Religione e sociologia nel pensiero di A.N. Whitehead*³, oltre a lui erano intervenuti anche altri giovani studiosi: Antonio Santucci si era occupato del pensiero di Karl Mannheim (*Forme e significati dell'utopia in Karl Mannheim*), mentre Tina Manferdini aveva approfondito il pensiero di J. Dewey (*Storicismo, sociologismo e naturalismo nel pensiero del Dewey*).

Al Convegno di Gallarate del 1964 (ora la sociologia, anche nel titolo, veniva prima della filosofia un po' a sottolineare il graduale processo di consolidamento accademico avvenuto nel decennio che divide i due Convegni e la decisa reazione al ritardo che si era determinato con la lunga egemonia idealistica), parteciparono figure come Felice Battaglia, Gustavo Bontadini, Luigi Pareyson, Emanuele Severino, Italo Mancini, Pietro Prini, seguiti dagli interventi di Dietrich von Hildebrand (*Das Verhältnis von Soziologie zu Philosophie*), Eugene De Jonghe (*Sociologie e philosophie*), Franco Ferrarotti (*L'oggettività sociologica con particolare riguardo al pensiero di Max Weber*), Franco Demarchi (*Rapporti tra filosofia e sociologia*), Filippo Barbano (*Prospettive metodologiche in sociologia che rinnovano i rapporti con la filosofia*), Armando Rigobello (*Condizionamenti sociologici e linguaggio morale*) e Ugo Spirito (*Sociologia e Filosofia*) che in quell'occasione mosse un duro attacco alla sociologia stessa⁴. Morra intervenne con una relazione dedicata a *Sociologia moderna e sociologia contemporanea*, nella quale trovava eco la sua strenua polemica con l'antisociologismo idealistico di Ugo Spirito, polemica aperta con il saggio *La scuola gentiliana e l'eredità dell'attualismo*⁵.

² N. ABBAGNANO (a cura di), *Filosofia e Sociologia*, il Mulino, Bologna 1954, p. 253.

³ *Ivi*, pp. 230-237.

⁴ Ugo Spirito ritornerà sul problema con il saggio *Critica della sociologia* nel «Giornale critico della filosofia italiana», 1967, pp. 176-203; si veda inoltre la relazione *Sociologia e storia* presentata l'8 febbraio 1969 e pubblicata in «Accademia nazionale dei Lincei», 1974. Si può infine ricordare l'interesse di Ugo Spirito per il pensiero di Vilfredo Pareto testimoniato dal volume *Pareto* pubblicato nel 1928 da Anonima romana editoriale e ristampato nel 2000 dalla casa editrice Il Settimo Sigillo.

⁵ Cfr. G. MORRA, *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale*, Bologna, Pàtron 1964.

L'altro tema risulta individuato dal titolo stesso del volume che qui presentiamo: il *perché* della sociologia, il problema della sua identità rispetto alle altre scienze e del suo futuro dopo un avvio incerto nel quale questa scienza aveva imboccato tre vicoli ciechi: la pretesa totalizzante, la riduzione empiristica, il fanatismo utopico⁶. Vale la pena di ricordare qui come si schiudevà la riflessione che Morra aveva dedicato agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso al *perché* della sociologia: «La sociologia non può dare una risposta soddisfacente al suo “perché”, senza interrogarsi su di un “perché” diverso e più totale. Ma questo “perché” ha perduto, per ora, ogni risposta: l’antropologia filosofica è una esigenza sentita e, insieme, un radicale fallimento, che non si innalza oltre i giochi ibridi dell’interdisciplinarietà, mosaico informale difficilmente leggibile. Quando, dunque, la sociologia si apre ad un “perché” più alto, essa si apre ad un “perché” ancora vuoto, anche se tanto pieno di esigenze e di aspirazioni. La meta-sociologia è necessaria, ma quel “meta” è ancora incerto e nascosto»⁷.

Il tema del *perché* della sociologia, e dunque anche del suo *dove sta* e *dove va*, rinvia anche a un'altra rilevante occasione di dibattito, a cui Morra partecipò con una relazione particolarmente lucida: il Colloquio del Centro Culturale Saint-Vincent *Dove va la sociologia italiana?*, che riunì una trentina di sociologi (da Achille Ardigò a Giovanni Bechelloni, da Alessandro Cavalli a Franco Ferrarotti fino a Roberto Cipriani). E anche allora non mancò l'intervento di uno degli ultimi esponenti della scuola idealistica italiana contro la sociologia, mi riferisco ad Antimo Negri (*Tuttora «falsa scienza»*). In quell'occasione Morra tentava una sorta di «sociologia della sociologia» in quella prospettiva che sarebbe rimasta come la sua più peculiare e cioè la sociologia della conoscenza (disciplina di cui egli è stato, a partire dall'anno accademico 1974-1975, il primo titolare di cattedra in Italia).

Il suo intervento, *Tre occasioni mancate*⁸, si apriva con questa osservazione: «Una risposta alla domanda “dove va la sociologia italiana?” deve prendere come punto di partenza la risposta ad una diversa do-

⁶ Cfr. ID., *Perché la sociologia*, La Scuola, Brescia 1980.

⁷ *Ivi*, p. 144.

⁸ J. JACOBELLI (a cura di), *Dove va la sociologia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 185-192.

manda: “dove sta la sociologia italiana?”». E la tesi di fondo di quel contributo era che la storia della sociologia, in Italia, coincideva con quella di tre occasioni mancate. Un ritardo nel ritardo legato a cause remote: al fatto che nella stagione positivistica la cultura italiana non aveva prodotto alcuna personalità «eccezionalmente rilevante», e poi, in modo non meno determinante, quella reazione al positivismo, in Italia «efficace e culturalmente dominatrice», che aveva portato a proclamare l'impossibilità teoretica della sociologia (sostenuta tanto da Croce che da Gentile e, come abbiamo visto, nel secondo dopoguerra da Ugo Spirito e da Antimo Negri). Il bando della sociologia come disciplina accademica che di fatto si determinò per tale via, come ricorda lo stesso Morra, costrinse ad esempio il più grande sociologo italiano, Vilfredo Pareto, a insegnare in Svizzera e anche questa circostanza determinerà un oggettivo ritardo storico nell'acquisizione in Italia delle sue scoperte sociologiche più rilevanti. Proprio questo ritardo, lasciava intendere Morra, avrà conseguenze assai gravi per la cultura sociologica italiana e deve essere considerato come una delle cause remote di «tre occasioni mancate» dello sviluppo della sociologia italiana. Le quali coincidono in primo luogo con l'influenza determinante della sociologia struttural-funzionalista statunitense fra il 1959 e il 1962, quindi dopo l'entrata in crisi di questo modello fra il 1965 e il 1975 con la diffusione delle tematiche sociologiche più legate alla tradizione utopica del marxismo. Questa seconda occasione mancata non solo non porta ad alcun mutamento positivo delle strutture sociopolitiche ma determina «uno scardinamento del tradizionale modello antropologico, legato alla filosofia classica e alla rivelazione cristiana»⁹.

Infine, c'è una terza fase non meno problematica, una occasione mancata legata all'imporsi del relativismo del pensiero debole: in questo clima post-moderno «la sociologia non può più essere lo studio scientifico del sociale, ma solo l'analisi sfiduciata e nostalgica del vuoto sociale, nel quale si aggira un uomo privo di personalità, dimagrito e smarrito, che cerca un po' di ombra riposante, ma non trova più i fronzuti alberoni del sistema sociale, ma solo i gracili e lenti alberelli della vita quotidiana»¹⁰.

⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁰ *Ivi*, p. 187-8.

Perché queste «tre occasioni mancate»? La tesi di Morra era che quando la sociologia si slega completamente da una solida prospettiva antropologica e valoriale rimane esposta al rischio, per dirla con A. Gouldner, di venire a dipendere in maniera pericolosa dallo stesso mondo che essa ha giurato di studiare obiettivamente. O, per dirla con F.H. Tenbruck, la sociologia rischia di elevare il «sociale» a nucleo della realtà, di fare cioè di un costruito (la società) la realtà esaustiva, per cui altri ambiti di realtà vengono messi nell'ombra e dichiarati epifenomeni. La sociologia in tal modo «invece di rilevare questa pur profonda modifica delle coordinate generali della realtà, l'ha solo canonizzata. Invece di prendere al suo tempo la misura, ha preso le misure che il suo tempo usa»¹¹. Per molti versi una sociologia slegata da una adeguata interpretazione filosofica e meta-politica del Moderno corre il rischio della reificazione acritica del sociale.

La domanda sui fondamenti epistemologici della sociologia spinge così Morra a misurarsi con il problema della genealogia del Moderno. Ora, secondo una delle più originali interpretazioni della genealogia del Moderno, la «de-teleologizzazione», o ancor meglio l'«inversione della teleologia», costituisce uno dei tratti salienti, una sorta di filo conduttore di quella dinamica culturale occidentale che a partire dal sedicesimo secolo tenta di eliminare il concetto di natura sostituendolo con quello di meccanismo¹². Il concetto di natura viene prima ridotto a quello della pura oggettività di una materia passiva e dunque non più pensato come una identità considerata in analogia con l'esperienza che l'uomo fa di se stesso. Alla fine del diciassettesimo secolo, C. Sturmius così come il suo contemporaneo R. Boyle proporranno non a caso di rinunciare all'uso del termine natura, divenuto nel frattempo ambiguo ed equivoco¹³. «Inversione della teleologia» implica che il concetto di natura non significa più che il movimento dell'ente tende verso un

¹¹ F.H. TENBRUCK, *I compiti della sociologia della cultura*, in «Annali di Sociologia», 1 (1985), p. 85.

¹² Cfr. G. MORRA, *Meccanicismo e natura umana*, in «Studi Cattolici», 307 (1986); R. SPAEMANN/R. LÖW, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005 (trad. it. in corso a cura di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano 2011).

¹³ Cfr. P. SABUY SABANGU, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005, pp. 76 e ss.

fine ultimo che ne è allo stesso tempo l'origine, e che possa tendere a questo fine anche a prescindere dalla coscienza che se ne ha, così come si era pensato da Aristotele a Tommaso¹⁴. A partire da questo processo di de-teleologizzazione, il pensiero moderno e contemporaneo che ne costituisce l'esito ultimo, non riesce più a offrire una fondazione teorica dell'unità dell'uomo. Lo scacco dell'antropologia filosofica, sancito da M. Heidegger in *Essere e tempo*, ne è la diretta conseguenza e il tentativo di Max Scheler, anche se oggi al centro di un nuovo e relevantissimo interesse, naufraga¹⁵. Se dall'antichità fino al Medioevo la nozione di natura era stata teleologica, con l'avvento della modernità viene meno il senso normativo e assiologico di tale concetto e con esso di quello di persona. In tal modo cade anche una tesi fondamentale di tutto il pensiero classico e cristiano: quella per cui «la ragione è la forma della vita». Ragione e vita si dissociano e questo produce una dialettica tra spiritualismo e naturalismo, un moto di oscillazione continuo tra razionalismo e naturalismo, un dualismo antropologico irrisolvibile che segnerà profondamente lo stesso percorso delle scienze sociali e della sociologia in particolare, già a partire da Rousseau e poi Durkheim. Robert Spaemann ha riconosciuto come il pensiero e l'esistenza di Rousseau siano stati, in tal senso, esemplari: Rousseau ha per la prima volta delineato i paradossi del concetto moderno e non teleologico di natura, una natura non teleologica significa un inizio nel quale non è più preordinata una fine. Tanto le possibilità di «sinistra», e cioè quelle di una rivoluzione permanente e indefinita, quanto quelle di «destra», e cioè la sottomissione della natura anarchica alle sue condizioni istituzionali di conservazione vengono approfondite e sondate da Rousseau, il quale, non a caso, dice Spaemann, è il padre di tutti i

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 86 e ss.

¹⁵ Va peraltro osservato che una ripresa di fatto delle esigenze e delle problematiche della antropologia filosofica, destinata a influenzare a fondo la sociologia di orientamento fenomenologico soprattutto di Berger e Luckmann, si determina per tutto il secolo scorso fino ai giorni nostri grazie alle opere di A. Gehlen e H. Plessner, oggi di nuovo al centro di una vasta riscoperta. Va nella stessa direzione la ripresa oggi della nozione di «persona» a cui proprio Scheler aveva dedicato il suo *Formalismo*. Si veda al riguardo: R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2006; S. BELARDINELLI, L. ALLODI, F. FORNARI, T. MARCI, I. VACCARINI, *Sociologia per la persona*, in «Studi di Sociologia», 3 (2009), pp. 241-248.

moderni modernismi e antimodernismi, della pedagogia antitotalitaria come dello stesso totalitarismo, del cristianesimo romantico come dell'etnologia strutturalista, e gioca un ruolo decisivo nella stessa nascita delle scienze sociali: «La soggettività moderna, che in lui trova una rappresentazione incomparabile, trova, attraverso di lui, anche il suo smascheramento spietato»¹⁶. Una dialettica incompromissibile di spiritualismo e naturalismo che esclude la possibilità stessa di una antropologia filosofica e di un fondamento antropologico per le nascenti scienze sociali, come spesso ha riconosciuto Morra. Di questo dualismo, d'altra parte, appare chiaramente avvertito proprio il pensiero della figura di maggior spicco del positivismo sociologico: Émile Durkheim¹⁷.

Alla luce di questi motivi essenziali, strettamente intrecciati tra loro, vale allora la pena di abbozzare un inquadramento critico che per via comparativa, nel senso un po' del metodo delle «vite parallele», consenta di far emergere le linee essenziali della sociologia di Morra. Si tratta di una proposta sociologica che si delinea con particolare chiarezza se confrontata con quella di altri due eminenti (quanto irregolari) scienziati sociali contemporanei: Tenbruck, della cui vasta opera prendiamo qui come riferimento soprattutto *Die Unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*¹⁸, e P.L. Berger, la cui posizione in rapporto alla genealogia del Moderno emerge ad esempio nella raccolta di saggi, trascurata dalla editoria sociologica italiana, *Facing Up to Modernity*¹⁹.

In tutti e tre i casi siamo di fronte a proposte teoriche che fanno della interdisciplinarietà una prospettiva epistemologica e critica decisiva, la quale certamente consente, fra le altre cose, di comprendere appieno il ruolo storico e il significato culturale delle scienze sociali, di contestua-

¹⁶ R. SPAEMANN, *Rousseau, cittadino senza patria. Dalla «polis» alla natura*, a cura di L. Allodi, Ares, Milano 2009, p. 22.

¹⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, tr. it. a cura di Giovanni Paletti, Edizioni ETS, Pisa 2009.

¹⁸ F.H. TENBRUCK, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Styria, Graz 1984.

¹⁹ P.L. BERGER, *Facing Up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion* Penguin, New York 1990. Si cfr. anche “Il disagio di essere moderni”, intervista a Peter Berger, a cura di Paolo Jedlowski, in «Rassegna italiana di Sociologia», XX-XIII, n.1, 1992, pp. 3-32.

lizzare la sociologia come istituzione sociale, di misurarne i contenuti ideologici, cioè di esaminarla come problema culturale di valori.

Per comprendersi, per comprendere il proprio *adesso* e dunque il proprio *verso dove?*, la sociologia deve aprirsi non solo alle altre scienze sociali, ma anche a un discorso fondativo, antropologico e filosofico insieme. Se in Morra è l'asse con l'antropologia filosofica ad essere in qualche modo privilegiato, in Berger è invece quello con la teologia, mentre Tenbruck, sulla scia della lezione weberiana, privilegia soprattutto quello con la storia²⁰. In tutti e tre i casi la sociologia non può più rimanere una «teoria autarchica», essa deve rinunciare a quell'atteggiamento assunto nel momento di maggior sforzo della sua professionalizzazione, che tuttavia ha determinato anche una sua restrizione e isolamento. La sociologia deve – ed è questo uno dei compiti che qualificano il suo maggior sforzo epistemologico oggi – liberarsi dalla atrofizzazione riduttiva del suo concetto di società, e cioè di quel concetto che, secondo Tenbruck, è sorto quando la sociologia ha voluto porsi come scienza esatta delle relazioni e dei processi sociali sul modello delle scienze naturali. Sotto molteplici forme l'argomentazione era la seguente: perché una sociologia possa esistere, è necessario che in ogni società si producano dei fenomeni dei quali questa società sia la causa specifica. Nasce così l'ipotesi di una sorta di «autopoiesi sociale» secondo la quale, come voleva Durkheim, il sociale si spiega soltanto con il sociale. Al contrario, secondo la linea seguita da Tenbruck, da Berger, da Morra, la sociologia della cultura dei nostri tempi è giunta a una conclusione opposta: essa segnala come una teoria della società che non ricorra a fatti culturali affèri troppo poco. Il che vuol dire, come appunto osserva Tenbruck, che non esiste soltanto un condizionamento sociale della cultura ma anche un condizionamento e un significato culturale degli eventi sociali. La sociologia del sapere, che Morra ha contribuito in modo determinante a introdurre in Italia²¹, è nata pro-

²⁰ Cff. F.H. TENBRUCK, *Geschichte und Gesellschaft*, Duncker und Humblot, Berlin 1986.

²¹ Si vedano i due saggi fondamentali della *Wissenssoziologie* di M. SCHELER: *Sociologia del sapere*, a cura di G. Morra, Abete, Roma 1976 e ID., *Conoscenza e lavoro*, prefazione di G. Morra, introduzione e traduzione di L. Allodi, FrancoAngeli, Milano 1997.

prio con l'intento di chiarire l'autentica dialettica fra fattori ideali e fattori reali, restituendo ai fattori culturali e antropologici quel ruolo sociale che funzionalismo e marxismo avevano disconosciuto e negato. Ogni interpretazione della società è infatti al contempo anche una interpretazione dell'uomo e quando – come fanno le tradizioni marxista e funzionalista – la società viene ridotta al complesso delle sue strutture, è il concetto stesso di cultura a venir rimosso ed è pure il concetto di sociale a subire una sostanziale restrizione. Al contrario «la vita sociale poggia su premesse storiche e culturali che le conferiscono un significato particolare»: questo in sintesi il messaggio che viene dalle sociologie culturali di Tenbruck, Morra e Berger. Con questa affermazione i suddetti studiosi negli ultimi decenni del secolo scorso pronunciavano una vera e propria dichiarazione di guerra contro le tendenze ancora dominanti della sociologia riacciandosi in tal modo alla grande tradizione della sociologia culturale tedesca dei primi decenni del Novecento. In tal modo veniva ripresa quella coscienza critica, presente in Scheler ma anche nell'ultimo Horkheimer, e con essa il desiderio di lottare contro la feticizzazione e la strumentalizzazione della scienza sociale. Solo se aperta alla storia, alla filosofia, alla teologia, la sociologia può riattivare una tale coscienza critica anche in relazione al problema di una adeguata interpretazione della modernità²². E in tal senso essa può approdare a una conoscenza sociologica che sappia «mettere in dubbio se stessa» prendendo le distanze da un concetto reificato di società. Addirittura per l'ultimo Morra il problema più urgente della sociologia è in realtà la sociologia come problema, che parta appunto dai riduzionismi stessi compiuti dalla sociologia nel corso della sua storia²³.

Esattamente come in Berger, anche in Morra questo sforzo di contestualizzazione culturale del sapere sociologico porta a sviluppare una vera e propria «diagnosi di civiltà». Anch'egli, come Berger, sottolinea «il disagio di essere moderni» riflettendo sul carattere *homeless* della coscienza moderna, giacché la dimora fornita alla coscienza dalle

²² Cfr. P.L. BERGER, *Understanding Modernity*, in ID., *Facing Up to Modernity*, op. cit., pp. 27-112.

²³ Cfr. G. MORRA, *Perché la sociologia*, op. cit.

certezze della tradizione non può più essere data per scontata²⁴. Conseguentemente, sia in Morra che in Berger (e Luckmann), la sociologia si apre a una riflessione sulle cosiddette «strutture intermedie» (o «istituzioni intermedie»), in particolare la famiglia, come luoghi che conservano e trasmettono «riserve di senso» alternativi ai «non-luoghi» del disagio della modernità. Entrambi infatti insistono sul carattere eminentemente astratto delle istituzioni che, nella modernità, sono incaricate di tenere insieme la vita sociale. Non è in gioco solo una critica del processo di razionalizzazione e di burocratizzazione: il punto è che «tutte le nozioni legate alla realtà specificatamente moderna dello Stato sono troppo distanti dalla vita quotidiana e dalla concreta sfera affettiva dell'individuo per generare un effettivo senso di appartenenza», quel sentimento che è decisivo per generare ordine sociale sia in senso cognitivo – come stabilizzazione di un mondo di valori e di simboli condiviso – sia in senso pratico, come base della solidarietà. Gli individui hanno bisogno di strutture intermedie – come la famiglia, i gruppi confessionali, il vicinato – che mediano di fatto il rapporto tra il singolo e la realtà delle macro-istituzioni. Come afferma Berger, i poteri pubblici dovrebbero sostenere vigorosamente queste strutture là dove esistono e dove sono scomparse far nascere nuove strutture che possano svolgere lo stesso ruolo di mediazione. Proprio in quest'opera Berger non fa mistero del proprio legame con il conservatorismo e anzi si sforza di offrire una chiarificazione di questa posizione, la quale ha certamente anche a che fare con il modo con il quale egli intende il sapere sociologico: «Essere conservatori – egli dice – significa soprattutto essere attenti alla dimensione storica della condizione umana. La conoscenza della storia è gravida di angoscia. Il suo frutto morale è la compassione. Al contrario della rivoluzione e dei cambiamenti radicali, il conservatore deve essere prudente rispetto al rovesciamento delle fragili strutture che proteggono la vita degli uomini contro il terrore del caos. La sua prudenza deve nascere da uno scetticismo intelligente di fronte a tutte le promesse utopiche, e soprattutto al fine di evitare le sofferenze insensate che la maggior parte dei tentativi di realizzare queste

²⁴ Cfr. P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dello uomo moderno*, a cura di L. Allodi, il Mulino, Bologna 2010, pp. 71 e ss.; G. MORRA, *Breviario del pessimista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

premesse hanno generato nel corso della storia. I grandi radicalismi dell'epoca moderna – conclude Berger – hanno tutti proclamato il loro amore per l'umanità: il conservatore deve coltivare la cura per gli individui, nella loro particolarità concreta e insostituibile»²⁵. Si tratta di una posizione, questa, che ritroviamo chiaramente espressa anche nell'opera di Tenbruck²⁶ e di Morra²⁷. Per tutti questi sociologi della cultura l'attitudine storico-comparativa costituisce l'anima più propria del pensiero sociologico e per tutti la sociologia è in primo luogo una disciplina storica.

Walter Benjamin, nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*, osserva come la teologia nei confronti del materialismo dialettico sia come quel nano gobbo che stava nascosto dentro un automa imbattibile nel gioco degli scacchi: non deve farsi vedere ma in realtà è lei che gli fa vincere ogni incontro. Si tratta di un riferimento che P. Jedlowski ha utilizzato a proposito di Berger e del suo rapporto con la teologia. Secondo Berger la sociologia, se non vuole restringere troppo il proprio campo d'indagine, deve ritrovare la via di un dialogo stretto con le altre scienze sociali e umane e per far questo deve ritrovare la curiosità intellettuale che animava figure come Durkheim, Weber, Simmel.

Proprio di questa curiosità, di questa disposizione critica che non ha mai perso di vista i grandi problemi, si sostanzia la lezione di Gianfranco Morra, il quale, come sociologo della cultura che non ha mai dimenticato la lezione dei classici, ha saputo sviluppare una acuta critica delle ideologie sociali del nostro tempo e delle condizioni di una cultura del presente che portano – anche nell'ambito delle scienze sociali – all'annullamento dell'individuo, della sua identità e della sua responsabilità. Per questo la sua opera è stata anche un grande sforzo di interpretazione della sociologia nella genealogia del Moderno: figlia della modernità la sociologia è potuta in tal modo diventare anche la coscienza critica.

²⁵ P.L. BERGER, *Facing Up to Modernity*, op. cit.

²⁶ In particolare si consideri F.H. TENBRUCK, *Geschichte und Gesellschaft*, op. cit.

²⁷ Si veda in particolare G. MORRA, *Perché la sociologia*, op. cit. e ID., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1996.

I PARTE

UNIVERSITÀ COME EUROPA

di Gianfranco Morra

L'uomo colto è quello che sa imporre a tutto il suo agire lo stampo dell'universalità, quello che ha rinunciato alla sua particolarità e agisce secondo principi universali. Quando si dice cultura, si determina con ciò il semplice fatto che a un contenuto venga impresso il carattere dell'universale.

Hegel, *Phil. d. Gesch.*, I, II, 1 c.

Vi sono dei momenti nella vita in cui il sentimento vince e predomina. Oggi è uno di questi. Per generoso dono di tanti cari colleghi e amici si è voluto rievocare, mentre il mio calendario varca gli otto decenni, una lunga attività di ricerca e di insegnamento nell'Università di Bologna. È naturale che riaffiorino, oggi, tutti i ricordi di un tempo, che non posso considerare perduto, in una istituzione, che tanto ha inciso sulla mia personalità. Se penso a quanto l'Alma Mater Studiorum mi ha donato in più di mezzo secolo, grande non può che essere la mia riconoscenza: in primo luogo maestri capaci di insegnarmi la scienza filosofico-sociologica e, ancor più, l'*eros* della ricerca e la *religio* dell'insegnamento, poi gli spazi molti che m'ha offerto come assistente volontario, libero docente, professore incaricato e ordinario, presidente di corso di laurea, infine emerito. Cui vorrei aggiungere il dono più grande, la conoscenza di mia moglie, fortunatamente avvenuta anch'essa nel clima umanistico del nostro Ateneo.

Se ripenso ai maestri che ho avuto, ai colleghi con i quali ho più cooperato che dissentito, a tante generazioni di studenti che ho sempre considerato come il motivo più valido della mia presenza in università, mi corre alla mente il verso di Virgilio: «*forsan et haec olim meminisse juvabit*» (*Eneide*, I, 203). Ecco, il giorno di un lieto *Amarcord* è giunto. Un ricordo, tuttavia, che sarebbe ingiusto limitare alle sue dimensioni sentimentali e personali. Vorrei invece trarre spunto dall'occasione per riflettere sulla istituzione universitaria, sulla sua natura e sui suoi cambiamenti in corrispondenza con gli anni della mia

presenza in essa. Anni in cui l'università è mutata più che in ogni altro secolo trascorso dalla sua nascita.

Le difficoltà, nelle quali si trova oggi l'insegnamento universitario e che sollecitano in tutti i paesi dell'Occidente riforme e modifiche, possono essere comprese solo definendo in primo luogo l'essenza della *universitas studiorum* e confrontandola poi con le radicali modificazioni della società e della cultura nei secoli della storia moderna e postmoderna. Possiamo lasciarci guidare da un Bedecker di prim'ordine, la grande opera dedicata da Max Weber a *Wirtschaft und Gesellschaft*. In essa egli enuncia una triplice distinzione dei tipi «puri» di potere, cui corrispondono tre tipi di società e, di conseguenza, tre modelli di educazione (senza, ovviamente escludere che possano esistere anche dei tipi «misti»):

a) vi sono società in cui prevalgono il potere carismatico e il sapere religioso; in esse il modello educativo è quello carismatico, ossia un esercizio ascetico, che isola lo studente dal mondo e lo pone in ascolto della parola «sacra»; si pensi, senza trascurare significative differenze, alla educazione brahmanica, a quella pitagorica, che imponeva agli studenti di rimanere in silenzio per alcuni anni («tacere e ascoltare»), prima di poter dialogare coi maestri, a quella benedettina o a quelle coraniche; lo studente compie un processo di iniziazione, un itinerario ascetico che lo conduce alla conoscenza della verità, rivelatagli dal maestro (*autòs épha*);

b) in altre società si affermano il potere tradizionale e il sapere filosofico; esse enunciano un modello educativo di formazione, nel senso che gli istituti educativi hanno come scopo quello di produrre un *habitus* mentale di criticità mediante un processo dialettico che innalza il discepolo sopra ogni interesse particolare e lo apre alla «visione» delle verità; le stesse virtù etiche sono possibili in quanto al loro fondamento vi sono quelle dianoetiche, basate sulla contemplazione; la civiltà greca ha offerto i modelli più alti di questa educazione formativa nella Accademia di Platone e nel Liceo di Aristotele; in questo tipo di educazione, espresso dalla parola greca *paidèia* o da quella tedesca *Bildung*, lo studente, al termine del suo curriculum, diveniva un dotto (*magister*);

c) nei secoli della modernità occidentale trionfano il potere burocratico (o legale o democratico) e il sapere scientifico-tecnologico, ai

quali corrisponde una educazione specialistica, che è soprattutto una istruzione settoriale e professionale, volta alla acquisizione di abilità pratiche; lo studente, al termine del suo apprendistato, è divenuto un esperto; come scrive Weber: «Le istituzioni educative continentali in Occidente, specialmente quelle più alte – le università, i politecnici, le scuole superiori di commercio, i ginnasi e altre scuole medie – si trovano sotto l'influenza dominante del bisogno di quel tipo di “formazione” che alimenta quelle prove professionali che sono sempre più indispensabili al sistema burocratico moderno, cioè la preparazione specializzata»¹.

I secoli nei quali nasce e si definisce in Europa l'università sono quelli in cui la civiltà cristiana è trascorsa dal primo periodo, che Sorokin chiama «ideazionale», di distacco ascetico dal mondo, al secondo, «idealistico», di incarnazione e presenza nel mondo dei valori perenni trascendenti². Secoli in cui tutte le principali manifestazioni culturali sono riflessi di quella Verità, che è inesauribile nel mondo, ma anche presente in esso per santificarlo. Insieme con le altre due coeve grandi creazioni europee, la cattedrale e le summe teologiche, anche l'università tende a una sintesi tra Dio e il mondo, la Bibbia e la scienza, la fede e la ragione. È il momento storico della civiltà comunale, quando la cultura emigra dalla abbazia isolata a fianco della curtis feudale e si trasferisce nella città, dove convergono gli uomini per traffici e commerci³.

Lo stesso nome, con cui viene designata, indica le sue caratteristiche. Essa è *universitas studiorum* perché ha per oggetto un sapere unitario e sistematico ed è *universitas magistrorum et scholarium* in quanto libera e solidale comunità di studiosi. È dunque una istituzione che assume insieme la scienza e la saggezza, nella quale le scienze particolari (le *artes*) trovano il loro orientamento nella filosofia e questa il suo superamento nella religione. Ed è una istituzione che non accetta le intromissioni del politico: senza rifiutare l'autorità costituita, l'uni-

¹ M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961; cfr. soprattutto vol. II, alle pp. 310-13, 466-70 (il passo citato è alla p. 310).

² P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino 1975.

³ Della vastissima bibliografia sulla università medievale ricordiamo soltanto: E. GILSON, *La filosofia del medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; F. VAN STEENBERGHEM, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

versità ritiene di avere diritto a una vita propria e a forme sostanziali di autonomia rispetto al Principe, religioso o laico che sia.

E appunto per tali caratteristiche di razionalità e di libertà l'istituzione universitaria è un unicum nella storia universale, tanto che non esiste in nessuna altra civiltà del mondo. Questo carattere necessariamente e unicamente europeo è stato sottolineato con efficacia dal grande sociologo José Ortega y Gasset, nelle sue conferenze, dell'anno 1930, su *La missione dell'università*: «È forse un caso che soltanto l'Europa, fra tantissimi popoli, abbia avuto delle Università? L'Università è intelletto e, pertanto, la scienza come istituzione. E questo fatto, cioè che si faccia una istituzione dell'intelletto, è stata la volontà specifica dell'Europa rispetto alle altre razze, alle altre terre e alle altre epoche; significa la decisione misteriosa che l'europeo adottò di vivere della sua intelligenza e a partire da essa»⁴.

Nata insieme con l'Europa, nel cosiddetto «Medioevo cristiano», quando docenti e studenti di tutte le *nationes* avevano una stessa lingua e una stessa cultura, l'università doveva trasformarsi nei secoli della modernità, per effetto delle sue grandi rivoluzioni: quella antropologica dell'*esprit bourgeois*, quella linguistica degli idiomi nazionali, quella scientifico-tecnologica di Galileo e Cartesio, quella religiosa dei riformatori evangelici e quella politica degli stati nazionali. La metamorfosi più evidente sarà la crescente burocratizzazione dell'università, trasformata in istituzione statale, sia pur dotata di alcuni privilegi. Il mutamento più profondo sarà l'assunzione della prevalenza del sapere scientifico, che in quei secoli realizzerà scoperte grandiose in tutti i campi.

Era un sapere che doveva rendersi autonomo rispetto al sapere religioso, le cui interpretazioni non di rado letterali e grossolane del testo biblico avevano causato deprecabili episodi, come i processi contro Galileo, nel quale vennero colpite le teorie astronomiche, assai innocue e in gran parte mutuare da altri, mentre venne trascurata la sua deleteria immagine materialistica del mondo – del tutto coerente, peraltro, con l'esplosione di quella civiltà, che Sorokin ha definito «sensista»⁵. Il sapere scientifico è ormai quello privilegiato, anche se,

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La missione dell'università*, Guida, Napoli 1972, pp. 76-77.

⁵ P.A. SOROKIN, *La crisi del nostro tempo*, Arianna, Casalecchio (Bo) 2000, pp. 49-50: «Questo processo iniziò verso la fine del XII secolo, allorché apparvero i primi germogli di un nuovo e profondamente diverso principio fondamentale: la realtà-valore

ancora in epoca illuministica, c'erano una distinzione e una lotta tra alcune facoltà, definite alte (come teologia e diritto) e altre, chiamate basse (come le scienze storiche e naturali), documentate così bene dallo scritto di Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798). Una distinzione del tutto caduta. Come trovare, oggi, ancora qualcuno, che possa parlare di facoltà alte?

Delle tre forme di sapere: religioso, filosofico, scientifico, è quest'ultimo che viene privilegiato. Per sua stessa natura, esso tende alla specializzazione, ma non perciò esclude la filosofia, proprio come la didattica universitaria non rifiuta certo la cultura formativa. Ciò che anima il «borghese», sempre più gestore delle istituzioni universitarie, è un nuovo *ethos*, orientato soprattutto allo studio della natura e della storia, ma anche intenzionato a forme di sapere unitarie e fondative. Non solo la filosofia, ma la stessa scienza, che diverrà con Cartesio e Leibniz *mathesis universalis*⁶.

È interessante che nei paesi di lingua tedesca tanto la filosofia quanto la scienza vengano denominate con lo stesso termine: *Wissen* e *Wissenschaft*; si pensi a Fichte e a Hegel⁷. E che nei paesi anglosassoni, ancora oggi, per indicare una docenza in qualsiasi disciplina, si usi il titolo generico *Doctor of Philosophy* (Ph.D.). La scienza, cioè, continuava a privilegiare la dimensione teorica e disinteressata della ricerca e venerava la scienza come una religione. Esemplare, in tal senso, l'opera *L'avenir de la science* di Auguste Renan, che venerava la scienza come una religione e considerava l'università il suo tempio, non privo di riti di iniziazione⁸.

vera è quella dei sensi. È reale ed ha valore solo ciò che vediamo, udiamo, odiamo, tocchiamo e comunque percepiamo attraverso i sensi. Oltre la realtà sensibile o non vi è nulla o, se vi è qualcosa, non possiamo percepirlo. Di riflesso, ciò che non può essere percepito non è reale, non esiste e, in quanto tale, può essere negletto».

⁶ Cfr. di CARTESIO la quarta delle *Regulae ad directionem ingenii* (pubblicate postume, ma degli anni parigini, 1625-28) e di LEIBNIZ la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

⁷ J.G. FICHTE ha intitolato numerose opere alla *Wissenschaftslehre* (tra il 1794 e il 1798), in *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003; per Fichte la filosofia è *Theorie des Wissens, als eines Wisstums*. Di G.W.F. HEGEL si veda *Glauben und Wissen* (1802), in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

⁸ E. RENAN, *L'avenir de la science. Pensées de 1848* (1890), Classiques Larousse, Paris 1964, pp. 41, 43, 54: «L'assoluto va cercato solo nella scienza»; «chiamo col

L'esempio massimo di questo tipo di università, nel quale il sapere formativo ha una assoluta preminenza, è quella di Berlino. Tanto che non ho mai potuto recarmi in quella città senza concludere la mia passeggiata *Unter den Linden* proprio davanti a quel pronao neoclassico, dove ho potuto riconoscere, mentre entravano in questo tempio del sapere, alcuni maestri di incommensurabile grandezza: Fichte, che ne fu il primo rettore, Hegel, Schleiermacher, i fratelli Grimm, Dilthey, Planck e Einstein. Il fondatore Wilhelm von Humboldt, nella sua opposizione al tecnicismo illuministico, rivendicò il valore disinteressato della ricerca universitaria, che diviene tanto più utile anche sul piano della civiltà, quanto più si mantiene fedele alla sua imprescindibile vocazione, che è l'amore per la verità. Si tratta di quella «educazione umanistica come educazione per l'inutile» di cui parlava Friedrich Schiller nei suoi *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*⁹.

Ciò a cui l'università deve in primo luogo dare risposta sono le domande che scaturiscono da quella capacità, unicamente umana, che è (per dirla con gli europei Platone e Aristotele) il *thaumázain*, ossia la meraviglia, che suscita nelle scienze la ricerca dei perché e nella filosofia quella del perché dei perché¹⁰. Una ricerca che nasce in una comunità erotica di docenti e discenti, che insieme si ritrovano e si annullano nell'oggetto della ricerca, ossia in quella verità scientifica in funzione della quale entrambi esistono. Non deve stupire, allora, che le doti essenziali dell'autentico studioso siano la solitudine e la libertà. Nell'anno 1810, mentre la Prussia si preparava a rivendicare la sua libertà contro il despota straniero, nel suo scritto *Sull'organizzazione*

nome di *scienza* ciò che di solito è chiamato *filosofia*»; «la scienza è dunque una religione; solo la scienza ormai può creare i simboli; solo la scienza può risolvere per l'uomo quegli eterni problemi dei quali la sua natura esige imperiosamente la soluzione».

⁹ F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1795), Armando, Roma 1971, p. 215: «L'uomo, nel suo stato *fisico*, subisce semplicemente la potenza della natura; si libera di questa potenza nello stato *estetico*, e la domina nello stato *morale*».

¹⁰ PLATONE, *Teeteto*, 155 d: «Lo stato d'animo del filosofo è la meraviglia, l'origine della filosofia è la meraviglia»; ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982 b: «Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia, rimanendo dapprima stupiti dinanzi a problemi più semplici, e poi progredendo a poco a poco sino a porsi problemi molto più alti».

interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino, von Humbolt affermava che «la prospettiva fondamentale resta la scienza e ogni istituto può raggiungere il suo fine solo nella misura in cui ciascuno, per quanto possibile, si pone di fronte all'idea pura di scienza, i cui criteri fondamentali sono la solitudine e la libertà (*Eisamkeit und Freiheit*)»¹¹.

La tradizione, entro la quale agisce von Humbolt, è quella luterana, nei termini di un nazionalismo liberale insieme laico e religioso. Ma non dobbiamo stupirci di trovare questa esaltazione dell'eros scientifico in un diverso ambiente, quale fu quello del futuro cardinale Newman nel tentativo di liberare la sua patria dalla schiavitù anche culturale all'Inghilterra. La fondazione nel 1854 della Università cattolica di Dublino, ostacolata da un vescovo di limitato sentire, fu accompagnata da un progetto educativo esemplare, espresso nelle note conferenze *The Idea of a University* (1852). In esse l'imperativo categorico del sapere universitario viene così definito: «*First intellect*»¹². Dove la religione, che certo è primaria nell'animo del credente, diviene pedagogicamente secondaria. L'università non è né un seminario, né una scuola teologica o di catechismo, è il luogo dell'educazione liberale, per la quale il fine della ricerca non è il baconiano «sapere è potere», ma il sapere per se stesso.

Un insegnamento salutarmente anticlericale, questo di Newman, che verrà più volte ripreso, anche in tempi a noi vicini, quando un nuovo clericalesimo sarà incarnato dalle “teste d'uovo” della contestazione dell'università, con la loro totale ideologizzazione della cultura. Nel 1969, Hannah Arendt, che insegnava negli Stati Uniti, scriveva nel suo saggio *Sulla violenza*: «Le università non sarebbero in grado di

¹¹ W. VON HUMBOLT, *Università e umanità*, Guida, Napoli 1970, p. 35. Ecco quanto von Humbolt, allora ministro prussiano per l'educazione, scriveva in una relazione al Re di Prussia nel dicembre 1809: «Una educazione orientata alle professioni particolari, offre la formazione di uomini unilaterali, privi della perizia e della libertà necessarie per introdurre ampliamenti e correzioni nella loro stessa attività professionale, ma capaci solo di copiare meccanicamente ciò che altri ha compiuto prima di loro» (*Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts an der König*, in *Gesammelte Schriften*, a cura della Accademia Prussiana delle Scienze, Berlino 1903, vol. IV, p. 218).

¹² H. NEWMAN, *L'idea di università*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 141-42: «L'educazione liberale forma un abito mentale che dura tutta la vita, i cui attributi sono la libertà, l'equità, la calma, la moderazione e la saggezza. In essa la conoscenza è capace di essere fine a se stessa».

sopravvivere se il distacco intellettuale e la ricerca disinteressata della verità dovessero venir meno; e, ciò che è peggio, è improbabile che una qualche società civile potrebbe sopravvivere alla scomparsa di queste curiose istituzioni la cui principale funzione politica e sociale si fonda precisamente sulla loro imparzialità e indipendenza dalle pressioni sociali e dal potere politico»¹³.

Eppure questo altissimo modello di formazione perse gradualmente efficacia a causa dei cambiamenti epocali del XX secolo: la frammentazione del sapere e lo specialismo¹⁴, il carattere sempre più operativo della scienza in collegamento con la tecnologia di dominio, la nascita di una società di massa che non incorona più la scienza, come aveva fatto quella liberalborghese, ma l'operatività tecnologica. In tale mutata situazione, la ricerca pura diviene sempre più rara e il sapere formativo ognor meno richiesto¹⁵. Lo scienziato si è ormai trasformato in ricercatore e l'accademia in laboratorio, il sapere diviene sempre più settoriale, l'università tende a trasformarsi (quando va bene) in una alta scuola di avviamento al lavoro professionale. E gli stessi studenti più che la cultura formativa sono inevitabilmente propensi ad accentuare la domanda su quali sbocchi il mercato del lavoro offra ai loro titoli. La *Wissenschaft* non è più, come intitolava Max Weber, un *Beruf*, ma un calcolo dettato dalla logica dell'utilità¹⁶.

¹³ H. ARENDT, *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1971, p. 116.

¹⁴ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1930), il Mulino, Bologna 1984, pp. 133-34, parla di «barbarie dello specialismo»: «Lo specialista conosce assai bene il suo minimo angolo di universo; però ignora profondamente tutto il resto [...] Chiunque può osservare la stupidità con cui pensano, giudicano e agiscono oggi in politica, arte, religione e nei problemi generali della vita e del mondo gli «uomini di scienza», e, naturalmente, tra loro, medici, ingegneri, finanzieri, professori, ecc.».

¹⁵ Già nel 1872 Francesco De Sanctis, che nel 1861 era stato ministro della Istruzione Pubblica nei primi due ministeri (Cavour e Ricasoli) dell'appena nato Regno d'Italia, metteva in guardia nei confronti di una università che fosse solo preparazione ai mestieri: «Le università italiane, divenute fabbriche di avvocati, di medici e di architetti, sono come tagliate fuori dal movimento nazionale» (*La scienza e la vita* [1872], in *Saggi critici*, vol. III, Morano, Napoli 1932, p. 276).

¹⁶ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917) e *Politik als Beruf* (1919), *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006. Il concetto di *Beruf* (letteralmente «chiamata») ha le sue radici nel luteranesimo e, semanticamente, esprime insieme i concetti di «vocazione» e di «professione».

Possiamo anche dire: l'*uni-versitas* corre il rischio di divenire *pluri-versitas*, una coesistenza impermeabile di mille incomunicabili saperi, in una cultura caratterizzata da ciò che Weber chiamava «parcellizzazione dell'anima». Al limite un contenitore di pezzi inidonei a ogni assemblaggio, nel quale la formazione umana cede di necessità all'istruzione di esperti, col pericolo di addestrare quelli che, sempre Weber, nella sua ricerca sull'*Etica protestante* (1904-1905), chiamava «specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore»¹⁷. È in questa direzione che procedono oggi alcuni progetti di riforma universitaria, che vogliono attribuire ai dipartimenti, al posto delle facoltà, anche la organizzazione della didattica. Non può sfuggire, anche sul piano semantico, che il di-partimento è, appunto, parte, organizzazione settoriale della ricerca, mentre la facoltà è ancora il luogo di una non facile convergenza di discipline diverse in un progetto unitario.

Nel secolo che abbiamo alle spalle l'università è stata investita da due massicci attacchi: prima quello ideologico dei «barbari interni», poi quello tecnologico della rivoluzione informatica e globalizzante. Sopravvissuta, seppur ferita, al primo attacco, deve oggi difendersi dal secondo. Ieri la contestazione cercava di ghigliottinare la scienza, anche se sotto la lama è poi caduta essa stessa. Oggi, per dirla con von Hayek, l'abuso della ragione scientifica¹⁸, così lontana dalla genuina mentalità scientifica, rischia di distruggere anche la saggezza e la sua realizzazione educativa, ossia quella università, che ha notevolmente perso la sua funzione critica e formativa. Essa offre soprattutto degli addestramenti operativi inseriti nel processo di produzione-consumo. Probabilmente, oggi, essa deve dare anche questo, ma non soltanto questo. Come, ancora, capì Hannah Arendt, nella sua contrapposizione alla cosiddetta *Thecnotronic Age* di Zbigniew Brzezinski: «è molto probabile che questa nuova razza

¹⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 225.

¹⁸ F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 57-58: «La tendenza, comune nello studio dei fenomeni sociali, a voler trascurare tutti i fenomeni "meramente" qualitativi e a concentrare l'attenzione, secondo il modello delle scienze naturali, sugli aspetti quantitativi, su ciò che è misurabile: un pregiudizio assolutamente insensato».

di intellettuali, già noti come tecnocrati, inauguri un'epoca di tirannia e totale sterilità»¹⁹.

Questa mia breve analisi sull'*eidōs* dell'università europea non vuole in alcun modo essere un processo all'università attuale. So bene che non mancano istituzioni, che sanno sfuggire, più o meno, a questi pericoli. Li ho indicati non certo per indossare la toga sterile del *laudator temporis acti*, ma solo per proporre, sulla base dei ricordi di sessant'anni di presenza in università, uno stimolo per andare avanti. Non v'è dubbio che qualunque opera di aggiornamento degli istituti universitari, che non rimanga banale e provvisoria riforma politica, deve partire da una realistica analisi della nostra situazione attuale, che certo non è da tramonto, ma neppure da tripudio. Stiamo vivendo in un momento grave e pericoloso, che richiede una difficile convergenza tra l'esigenza dell'ora e la tradizione europea. Che significa: specializzazione senza specialismi, cultura settoriale che non esclude una cultura formativa, approfondimento che non rifiuta la riflessione unificante o almeno interdisciplinare, istruzione professionale non disgiunta da una educazione dell'uomo, rivalutazione del merito, difesa della autonomia della ricerca scientifica e potenziamento della tecnologia in costante riferimento alla morale naturale.

Troppo alta è la funzione dell'università per l'educazione dell'uomo e per la formazione della classe dirigente perché possa trasformarsi in un inutile parcheggio giovanile o in un banale ufficio di collocamento. Dal funzionamento dell'università dipendono la forza e il benessere della nazione non solo in riferimento all'Unione Europea, ma anche all'intero sistema della globalizzazione economica e culturale. La vecchia disputa tra università di massa e università di élite è ormai superata. L'università del nuovo secolo dovrà essere, insieme, di élite e di massa. Lo avevano capito bene due dei maggiori storici del Novecento. Nella conclusione della sua *Storia economica e sociale dell'Impero Romano* (1926), Michajl Rostovzev, appena fuggito negli Stati Uniti dell'inferno comunista, si chiedeva se fosse possibile «estendere una civiltà alle classi inferiori senza abbassare il livello e

¹⁹ H. ARENDT, op. cit., p. 117.

senza diluire sino a svilire le sue qualità»²⁰. Forse sinora non ci siamo riusciti, ma più recentemente Fernand Braudel, all'inizio della vasta opera *Il mondo attuale* (1963), individuava «il grande problema di oggi e domani» nella costruzione di una civiltà, che sappia far coesistere la cultura di massa e quella di qualità²¹.

Ciò di cui abbiamo bisogno oggi è di una università rigorosa e selettiva, che sia aperta a tutti, come vuole il rispetto per l'uomo, ma non sia di tutti, altrimenti non sarebbe più università. Lo richiede, opportunamente, l'art. 34 della Costituzione Italiana, che riserva l'istruzione superiore ai «capaci e meritevoli». Ogni istituto di istruzione realizza le sue finalità solo quando è selettivo, in ogni regime, anche in democrazia, per la quale l'eguaglianza dei cittadini è alla partenza, non nell'arrivo. Lo indicava assai bene, nel suo trattato *Social Mobility* (1927), Pitirim A. Sorokin: «La scuola – anche la più democratica e aperta a tutti – se assolve correttamente il suo compito è un meccanismo di aristocratizzazione e di stratificazione della società, non già di livellamento e di democratizzazione»²².

Solo una università selettiva può favorire la formazione di una classe dirigente preparata e, pertanto, favorire la società nel suo complesso. Si tratta di una necessità, che vorrei conclusivamente esprimere meglio con il pathos etico di un grande maestro della mia generazione, il filosofo del diritto Giuseppe Capograssi, che fu giudice nella nostra Corte Costituzionale. Nel 1947, in un discorso *A proposito del metodo dei corsi universitari*, scriveva: «Rendere capaci i giovani, sottoponendoli a tutta un'etica della difficoltà e dello sforzo, dando loro esperienza della fatica che costa la scienza, di sentire la propria responsabilità verso la vita e la storia, è forse, qui e ora, la vera insostituibile funzione dell'università»²³.

Europa e università – un solo destino, una sola crescita e, purtroppo, anche una sola crisi. L'università, ci ha mostrato Edmund

²⁰ M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 619.

²¹ F. BRAUDEL, *Il mondo attuale*, Einaudi, Torino 1966, vol. I, p. 38.

²² P.A. SOROKIN, *La mobilità sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 190.

²³ G. CAPOGRASSI, *A proposito del metodo dei corsi universitari* (1947), in *Opere*, vol. VI, Giuffrè, Milano 1959, pp. 128-29.

Husserl, è entrata in crisi insieme con l'Europa ed entrambe soffrono di *Müdigkeit*: «La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza».

Nella storia non tutte le crisi epocali si sono concluse con il tramonto e la morte. Talvolta anche per le civiltà vale la massima: *post fata resurgo*. Nel caso dell'Europa e dell'università questa resurrezione non può essere (è ancora Husserl) che la riconquista della loro finalità essenziale, la realizzazione di una «teleologia storica di fini razionali infiniti»²⁴. Che è, appunto, il compito massimo dell'Università.

²⁴ E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (conferenza tenuta a Vienna il 7 maggio 1935), in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 358.

GIANFRANCO MORRA TRA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

di *Leonardo Allodi*

I veri problemi non hanno soluzione ma storia.

N. GOMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*

Se in poche pennellate iniziali dovessimo trovare una sintesi dell'itinerario intellettuale di Gianfranco Morra in sessant'anni di intensissima attività potremmo dire così: attraverso l'esistenzialismo scettico e mistico di Giuseppe Rensi, la riflessione teoretica di Morra ha sviluppato una specifica intuizione tragica del reale e un realismo disilluso avvertito come primo compito del pensiero. In tal modo Morra è pervenuto a una fenomenologia di matrice realista, impegnata nella demistificazione delle ideologie e delle utopie contemporanee. Il recupero delle filosofie della crisi, che contraddistingue soprattutto la seconda parte di questo itinerario, non ha impedito al suo pensiero di cogliere, all'interno della modernità, una possibilità di sviluppo che non sfoci nel nichilismo ma nella conciliazione di libertà e spirito religioso¹.

La disamina critica del pensiero moderno, rivolta soprattutto agli esiti nichilistici ed edonistici che la società contemporanea dell'«in-forme-difforme-conforme» ha pienamente svelato, e il conseguente pessimismo, inteso come momento necessario ma solo preliminare alla riproposizione di una antropologia della verità integrale e dunque cristiana, sono la cifra complessiva che segna l'itinerario intellettuale e l'operosità filosofica di Gianfranco Morra. La prima ispirazione di questa prospettiva va ricercata non negli «ingenui sogni di redenzione sociale» di un liceale marxismo, ma nella riflessione sull'antinomismo filosofico di Rensi, attraverso il cui esistenzialismo scettico e mistico Morra sviluppa definitivamente una specifica intuizione tragica del reale, una forte sensibilità dialettica, un realismo disilluso sempre av-

¹ Cfr. L. ALLODI, voce «Gianfranco Morra», in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro studi filosofici di Gallarate, 12 voll., Bompiani, Milano, vol. VII, 2006, pp. 6982-6983.

vertito come primo compito del pensiero. Sarà proprio questo realismo a svelare il carattere religioso e la trascendenza di cui si sostanzia la realtà umana. Nella molteplicità del reale, si può giungere a quella che Ortega Y Gasset, parlando di Max Scheler, ha definito «serenità dell'evidenza»². Attraverso l'esistenzialismo rensiano Morra giunge infatti alla fenomenologia, una fenomenologia che, facendo propria l'antropologia dei fini senza mai perdere di vista la storicità dell'uomo e delle società umane, resterà sempre, come per Scheler, una fenomenologia «delle questioni più prossime», una fenomenologia che consiste nel «ritorno alle cose stesse» e che dunque sceglie il mondo della vita, i vissuti emozionali e assiologici, le modalità di percezione e intuizione dei valori. In questo itinerario, filosofia e sociologia non si integrano accidentalmente ma diventano scienze necessarie e complementari: soltanto muovendosi sul terreno di entrambe è possibile evitare sia l'errore del razionalismo moderno, sia il vicolo cieco del fideismo, rimuovendo e depotenziando la sostanza dualistica del reale che per Morra è sempre, allo stesso tempo, resistenza e apertura, determinazione ideale che si realizza solo attraverso fattori reali, impotenza dello spirito, morale come follia.

L'esergo stesso di questa capacità di pensare per «opposizione polare», per usare un'espressione di Romano Guardini, è bene espresso in questo pensiero dell'ultimo Rensi: «Dio. Non ti vedo e ti nego. Ma tu sei forse qui presente in me, entro di me, in guisa più intima e vivificatrice che non in molti di quelli che ti affermano. Poiché sei eterna Verità, sei proprio il mio impulso ad abbracciare energicamente e ad affermare a costo d'ogni detrimento umano ciò che scorgo come verità. Sei la mia stessa negazione di te; giacché essa è per me l'affermazione della verità che con mio svantaggio e pericolo compio contro i pregiudizi, le ipocrisie, gli opportunismi. Nella mia negazione di Te sei Tu stesso che ti affermi»³.

La sociologia della conoscenza, la disciplina che Morra ha introdotto nel contesto culturale e accademico italiano, è a tutti gli effetti la più evidente zona di confine tra sociologia e antropologia filosofica.

² J. ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler (1874-1928), Un ubriaco di essenze*, in *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Sansoni, Firenze 1983, pp. 183-186.

³ G. RENSI, *Schegge: (pagine d'un diario intimo)*, Biblioteca, Rieti 1930, p. 39.

Con la sua demistificazione delle ideologie e delle utopie, tale disciplina diventa una sorta di coscienza critica della modernità, mostrando, in particolare, come il senso più compiuto di ogni scienza sociale sia quello di saper guardare oltre se stessa, verso una «metasociologia». Questa «meta», nell'opera di Morra coinciderà, già a partire dagli anni sessanta, con la riproposizione di una antropologia integrale, e cioè con la vera scommessa di fronte alla quale, a cent'anni dal «Dio è morto» di Nietzsche, si trova la riflessione filosofica contemporanea. Nietzsche e Kierkegaard, e ancor prima Schopenhauer, le fonti stesse dell'esistenzialismo contemporaneo, sono la propedeutica filosofica alla definizione delle «grandi linee di una antropologia integrale» nella quale si intersecano l'agostinismo medievale, il pensiero di Pascal, Rosmini e Sturzo.

Situata in questo orizzonte culturale, la ricerca scientifica di Morra si è posta il principale obiettivo di fondare speculativamente il discorso sociologico e di concretizzare empiricamente quello filosofico: la riflessione sul condizionamento sociale del pensiero, quando è condotta scientificamente e dunque applicata in modo sistematico, conduce infatti, secondo lo studioso, alla rinuncia sia delle astrattezze razionalistiche, sia dei riduzionismi marxisti. La sociologia del sapere ha dunque coinciso, per Morra, con il compito di demistificare le ideologie, nessuna esclusa, rendendo così possibile un discorso filosoficamente autentico, propositivo, maieutico.

Reinterpretare, alla luce delle sfide contemporanee, la dialettica tra libertà e verità diventa lo sbocco più naturale di questo itinerario: rinunciare alla libertà significherebbe rinunciare alla «euritmia» essenziale del nostro essere, porterebbe al dogmatismo e alla cristallizzazione; rinunciare alla «verità» e alle sue pretese cogenti implicherebbe un relativismo radicale e un nichilismo pratico insostenibile. Soprattutto l'agostinismo e il riferimento a Pascal e a Rosmini consentono a questo pensiero di relativizzare la posizione dell'«antimoderno», e di distinguere, nella modernità stessa, la possibilità di uno sviluppo che non sfoci nel nichilismo e nel laicismo, ma nella conciliazione tra libertà e spirito religioso. Filosofia e sociologia, nell'orizzonte filosofico di Morra, sono così ben più che due discipline intellettuali e costituiscono il solo modo per pensare al fenomeno vita nella sua interezza e unità, rivelandosi due modalità parimenti necessarie per

continuare a pensare l'antinomia fondamentale tra la relatività storica degli essenti (sociologia) e la perennità dei valori ideali (metafisica).

La ricerca di Morra si è finora sviluppata in un arco temporale che ha superato il mezzo secolo. Sulla base dei temi che la caratterizzano e delle urgenze di volta in volta individuate nel suo dialogo con la contemporaneità sociale, essa può essere suddivisa in cinque periodi. Con questo non si vuole indicare una qualche soluzione di continuità e questo vale ancor più per il primo periodo. Continuano ad agire, infatti, in ciascuna di queste fasi, due essenziali esigenze, legate rispettivamente all'intuizione del carattere antinomico dell'esistere e alla riproposizione del tema della trascendenza. L'intuizione delle antinomie presenti nel reale, risente, come si è detto sopra, della forte suggestione esercitata dal pensiero di Rensi ed è espressa anche nelle più recenti riflessioni di Morra sul senso del pessimismo: le critiche alle filosofie positivistiche e idealistiche, alle più significative forme di immanentismo e razionalismo contemporaneo nascono su questo terreno⁴. La percezione di un ineliminabile carattere dualistico del reale e di una «resistenza» essenziale della realtà rispetto all'uomo e alle sue esigenze più profonde è anche ciò che dona al pensiero di Morra un disincantato realismo, una presa sulla concretezza dell'esistenza umana e sociale. La seconda esigenza è connessa invece alla riproposizione del tema della trascendenza come momento che offre all'esistenza personale e sociale la condizione stessa della autenticità, perché, secondo Morra, l'uomo se rimane tale rinuncia alla sua stessa umanità. Il dramma dell'umanesimo ateo e dell'immanentismo consiste proprio nell'incapacità di comprendere la necessità di questa tensione verso un «oltre-uomo» come condizione per conservare la propria autenticità.

Definizione e ridefinizione costante della costellazione socio-culturale della società italiana, comprensione e interpretazione dei suoi mutamenti più profondi diventano una necessità irrinunciabile. L'«esigenza dell'ora» è un modo storicamente appropriato di ripensare l'appello filosofico di sempre. In questo senso l'unità di sviluppo della ricerca di Morra può essere determinata anche come «diagnosi

⁴ Si veda in particolare G. MORRA, *Breviario del pessimista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

del proprio tempo». La stessa riscoperta delle filosofie della crisi, nella linea di pensiero che va da Spengler a Scheler per giungere fino a Sorokin, è conseguente a una «sociologia delle civiltà» che con assoluta preveggenza rispetto a quanto accadrà nella cultura italiana dei decenni successivi, pone – nel clima ottimistico e superficiale dell'immediato dopoguerra – il problema della interpretazione della crisi della modernità e successivamente dei limiti del presunto superamento postmoderno, che in realtà Morra intende come pura «modernità del dopo».

Dopo queste necessarie premesse, conviene partire dal primo periodo, il decennio 1950-1960, che vede uscire i primi studi di Morra e che ha come suoi motivi fondanti l'analisi della crisi dell'idealismo, l'apertura all'esistenzialismo religioso e il confronto con il pensiero di Giuseppe Rensi, dal quale emerge la tesi secondo cui il pessimismo ha il senso religioso come momento condizionante.

Sono «anni difficili, di angosciose ricerche e di vano errare», durante i quali si determina una evoluzione personale sollecitata proprio dal confronto con il pensiero rensiano: «In me Rensi ha agito in un certo senso: e quella che io ho proposto come una soluzione è quella stessa soluzione che io non dico di avere trovato, ma certo vado cercando con la speranza di trovare: e tutto ciò è avvenuto anche dietro la stimolazione rensiana»⁵. Questa «soluzione» si determina nel passaggio da Rensi a Scheler, un passaggio niente affatto scontato – e su questo Del Noce aveva ragione – nella misura in cui il Nietzsche di Rensi non era quello di Scheler e Agostino non ha avuto in Rensi l'importanza avuta in Scheler. Questa soluzione è legata al fatto che «il pensiero di Scheler, nel suo aspetto più positivo, e a parte la catastrofe finale, è una continuazione di quello di Nietzsche, volto alla restaurazione dell'idea di verità»⁶.

Questo primo decennio, marcatamente filosofico, che nell'opera dedicata allo *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi* (1958) ha il suo momento più significativo, è dunque quello in cui si chiariscono i temi in cui si sostanzierà definitivamente la prospet-

⁵ G. MORRA, *Replica agli interventi sulla relazione di G. Morra, La morale di Giuseppe Rensi*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Giuseppe Rensi*, Atti della «Giornata Rensiana», 30 aprile 1966, Marzorati, Milano 1967, p. 54.

⁶ A. DEL NOCE, *Intervento sulla relazione di G. Morra, ivi*, p. 46.

tiva filosofica di Morra, la quale si forma anche nel confronto critico con quel neohegelismo che per tutta la prima metà del Novecento permea di sé la filosofia italiana. La tesi di laurea, *Idea, storia, esistenza* (discussa nel 1953), è una indagine sulla crisi dello storicismo in Italia, seguita da due gentiliani di differente orientamento: Giuseppe Saitta e Felice Battaglia. È soprattutto quest'ultimo filosofo – aperto al tema della trascendenza anche se nella prospettiva di uno spiritualismo cristiano rimasto, filosoficamente, puramente esigenziale –, che più incide sulla formazione di Morra. Il quale grazie anche all'incontro con Teodorico Moretti-Costanzi troverà quel «cristianesimo come filosofia» che cercava e che è corrispondente all'esistenzialismo religioso che contraddistingue questo primo decennio.

La monografia su Rensi è «un'opera di chiarificazione interiore, esaminando se il suo casualismo antinomico, ondeggiante tra scetticismo e misticismo, possa ritenersi soddisfacente»⁷. Tale «chiarificazione», tuttavia, non è del tutto riuscita: «L'esame dell'antinomia, infatti, anche se non gli ha consentito di risolverla, ha maggiormente acuito la sua contraddittorietà, e, pertanto, il desiderio di uscirne»⁸.

L'intuizione fondamentale da cui parte Rensi, e che prevale soprattutto nel suo cosiddetto periodo scettico, è tragica, dualistica, antinomica: «non esiste una ragione pura, anzi nel momento in cui l'uomo ha potuto disporre del potere di ragionare, la natura è diventata irrazionale»⁹. Guerra, lavoro, amore, le esperienze decisive del vivere umano, non possono che convincere della necessità di aderire a un relativismo scettico. Secondo Rensi la realtà dell'uomo, la sua storia e vita sociale mostrano l'impossibilità di reperire alcun criterio di verità. La negazione del Vero, del Buono, del Bello consegue come inevitabile. La stessa etica è una equazione a troppe variabili: «la serie degli innumeri ed inutili tentativi per risolvere una siffatta equazione, come non è mai riuscita, così non riuscirà mai a mettere capo a quella che ne sia per davvero la soluzione integrale

⁷ G. MORRA, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Tiranna, Siracusa 1958, p. 10.

⁸ *Ibidem*.

⁹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, Corbaccio, Milano 1937, p. 118.

e razionale»¹⁰. La contraddittorietà del razionalismo etico sollecita in Rensi una conclusione, che a Morra appare decisiva: l'inesistenza dell'autonomia della morale (o la morale non è, oppure è per definizione eteronoma). Tuttavia, nella intuizione rensiana della tragedia e del tormento del vivere – che consistono nello spettacolo del male trionfante in ogni aspetto dell'essere, nei sentimenti di dolore, angoscia, assurdo, nella sostanziale a-logicità dell'esistenza espressa efficacemente da Sartre nell'immagine dell'uomo come «passione inutile» – si svela una cifra di trascendenza, insieme all'autocritica, per dirla con Del Noce, dell'ateismo negativo. È in questa sorta di autocritica dell'ateismo negativo, acutamente colta dall'interpretazione di Morra, che Rensi è costretto a recuperare Pascal come necessario sviluppo di Leopardi: la negazione rensiana della religione finisce per essere sollecitata, come tutte le sue negazioni, da una profonda religiosità¹¹. Morra coglie l'indole naturalmente religiosa di Rensi e svela, finemente, come scetticismo e fede non si trovino in antitesi. Questa interpretazione andrà a costituire un motivo conduttore della riflessione filosofica successiva dedicata alle forme dell'ateismo contemporaneo, nelle quali Morra sa cogliere la presenza di una tensione ideale che invece si perderà successivamente nell'indifferentismo religioso. Soltanto chi ha il coraggio di non rimuovere ciò che sfugge alla razionalità e che qualifica l'esistenza personale, storica e sociale di ogni uomo, può aprirsi a una ragione più profonda, quella ragione che in fondo già agisce, inconsapevolmente, in lui.

Attraverso Scheler, incontrato proprio grazie a Rensi, Morra constata la possibilità di risolvere questa intuizione dualistica e tragica nell'indicibilità e nella cifra paradossale che solo il Sacro, nella sua espressione più alta, e cioè quella cristiana, può assicurare. Si fa strada così, nel suo pensiero, un passaggio decisivo che consiste nella consapevolezza che il significato più profondo della problematica di Nietzsche sta nella possibilità di un recupero del cristianesimo attraverso l'anticristianesimo esasperato.

¹⁰ ID., *Introduzione alla scepsi etica*, Società anonima editrice Perrella, Firenze 1921, pp. 5-6.

¹¹ G. MORRA, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, op. cit., p. 123.

L'importanza di Rensi è poi legata alla critica che il filosofo conduce nei confronti del riduzionismo scienziato contemporaneo, critica che anche Morra, nelle sue indagini, svilupperà. In tal senso, come ha osservato Del Noce, il contributo interpretativo di Morra è di avere colto appieno il valore presente dell'antisociologismo rensiano. Insieme all'antisociologismo, nel pensiero di Rensi, Morra incontra altri temi decisivi ed essenziali della sua ricerca: la critica dell'Illuminismo e dell'industria culturale.

Si potrebbe dire, più in generale, che il rifiuto rensiano delle morali della ragione, della natura e della storia, entra a far parte della prospettiva filosofica di Morra, insieme a molti altri motivi: la constatazione sincera e imprescindibile della variabilità delle morali, il fatto che «la morale sia una equazione a molte variabili» nella quale si anticipa la problematica della sociologia del sapere propria di Max Scheler, il rifiuto del sociologismo, la critica dell'autonomismo etico e il rifiuto del razionalismo morale, la tesi di una «morale come pazzia», una morale cioè antiutilitaria, adogmatica, individualista, scettica, religiosa, pessimistica. È soprattutto nella «morale come pazzia» che Morra ritroverà l'antecedente essenziale di un motivo ispiratore di tutta la sua riflessione filosofica: la tesi di Scheler della *Ohnmacht des Geistes*, la tesi dualistica della impotenza dello spirito, secondo cui «il valore autonomo quanto alla sua fondazione è incapace di realizzarsi nella società e nella storia»¹².

La conclusione che Morra trae alla fine del suo volume su Rensi, sottolineando l'impossibilità di rompere l'antitesi tra metafisica e storia, tra concezione assolutistica del reale e relativismo, offre la sintesi migliore della prima fase della sua ricerca filosofica: «L'antinomia esistenziale, dunque permane, in tutta la sua tragicità. Rifiutarla significa eludere il problema essenziale della filosofia. Sentiamo viva la necessità di superarla, ma i suoi termini sono tali, che l'uno si regge sull'altro, e non si vede come superarla, dato che né la sintesi né la scelta dell'un termine è possibile. Sin qui ci ha condotti la filosofia di Rensi: essa ci ha lasciato in eredità questa antinomica paradossale situazione, che siamo noi stessi, e che noi dobbiamo pure in qualche modo risolvere. E con il pensiero, e, forse più, con l'azione morale

¹² ID., *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987, p. 77.

tentiamo di eliminare l'antinomia, di razionalizzare l'esistenza, di rispondere che l'essente non è il nulla, di attribuire all'uomo un valore. Eppure, quando, nonostante questi continui ripetuti sforzi, consideriamo nuovamente, nell'interiorità della nostra coscienza, nell'aridità della nostra intelligenza, nella solitudine della nostra anima, nell'inquietudine del nostro cuore, il problema, l'entusiasmo della ricerca e dell'azione si smorza e svanisce, l'angoscia risorge e trionfa, l'assurdo si profila dinnanzi a noi come nostra inevitabile sorte, e un dubbio ci assale: che, cioè, il tragico destino dell'uomo, o, almeno, di coloro che hanno il doloroso privilegio di chiedersene conto – i filosofi –, sia appunto di non potere né evitare né concludere questa ricerca senza fine e senza scopo, con la quale scontiamo e, sinché in noi permarrà la sete di essere e di conoscere, sconteremo, nella disperazione e nell'abbandono, la colpa di esistere»¹³.

Per Morra il trionfo del neohegelismo aveva lasciato la filosofia italiana in una situazione di grave arretratezza rispetto agli sviluppi della filosofia europea: «Anche senza voler entrare nell'ambito delle scienze speciali e della sociologia, che l'idealismo trascurò e accantonò, perché la loro concretezza e il loro realismo avrebbe facilmente mostrato l'irrealtà e l'illusione dei sogni metafisici idealistici; anche rimanendo nel ristretto ambito della filosofia, l'idealismo ha avuto il torto di impedire la libera circolazione in Italia di molte idee nuove, che negli stati europei si venivano formando. La cultura italiana è rimasta, nei primi quarant'anni del nostro secolo, estremamente provinciale e, soprattutto, legata a idee del tutto sorpassate dallo sviluppo della cultura europea e nord-americana»¹⁴. Proprio queste nuove correnti filosofiche – fenomenologia, storicismo tedesco, neopositivismo logico ed esistenzialismo – catalizzeranno un interesse e una riflessione che continuerà anche nel decennio successivo.

Negli anni Sessanta i temi affrontati si situano in una direzione che va oltre l'iniziale esistenzialismo, verso la definizione di una antropologia filosofica integrale, cioè cristiana. Nel secondo periodo, la «riscoperta del Sacro», logica conseguenza delle ricerche sulla «antropologia integrale», è preceduta dal confronto critico con due rilevanti

¹³ ID., *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Reni*, op. cit., pp. 188-189.

¹⁴ *Ivi*, p. 183.

correnti filosofiche: da una parte, il neopositivismo logico, dall'altra quel «gentilianesimo» che continuava ad agire ampiamente nella cultura filosofica italiana.

Nel volume su *Il problema morale nel neopositivismo* (1962), Morra descrive questa prospettiva filosofica come rinunciataria, semplicistica e impotente. Considerato dal punto di vista di una morale, lo scientismo neopositivistico si rivela inutile e inconcludente in quanto sfugge completamente al confronto con i grandi interrogativi della filosofia e anzi, proprio per la sua inconcludenza, ci costringe a ripercorrere «sulle tracce dei grandi metafisici e mistici della nostra tradizione, la strada che conduce al ritrovamento e al disvelamento di quella *a-letheia*, che unicamente consente all'essente-uomo di realizzare la propria connaturata insopprimibile umanità»¹⁵. La teoria morale del neopositivismo è il risultato di una riduzione della sfera del significante ai giudizi logico-fattuali. In modo analogo a quanto avveniva nel veteropositivismo, si può affermare che «non esiste un'etica neopositivistica. Ciò che l'empirismo non è in grado di affrontare è proprio il problema dell'apriori etico, di una norma morale oggettiva capace di fondare il giudizio e l'azione del soggetto» e difatti, nel neopositivismo, «al dogmatismo conoscitivo, chiaro nell'intolleranza relativa al significato, corrisponde, nell'etica, il soggettivismo più negativo, l'irrazionalismo più insormontabile, lo scetticismo più acritico»¹⁶. Secondo Morra il neopositivismo è, a ben vedere, la filosofia dell'alienazione «perché estranea l'uomo a se stesso assolutizzandone una dimensione parziale – l'espressione segnica – in un parziale aspetto – quello empiricamente verificabile. In tal modo sfuggono al neopositivismo i problemi essenziali dell'uomo, che viene annullato in quanto tale, perché alla persona si sostituisce il soggetto segnico. È la filosofia dell'impotenza, in quanto restringe le capacità umane al finito, ignorando l'intenzionalità metafisica che, sola, trasforma l'uomo da animale razionale in soggettività eterna e spirituale». Nel neopositivismo ad essere mascherata è soprattutto una «congenita sordità alla autorivelazione delle essenze». Mistificazione, rinuncia, impotenza, alienazione sono caratteristiche di quella morale borghese di cui il ne-

¹⁵ ID., *Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Bari 1962, p. 225.

¹⁶ *Ivi*, p. 226.

opositivismo è l'ultima propaggine e che scaturisce «dal risentimento, tipico del mondo moderno nato dall'antropocentrismo rinascimentale, della classe "utile" contro le classi "nobili", e che si esplica nel tentativo di soggettivizzare e empiricizzare la realtà»¹⁷.

Le tesi del *Vom Umsturz der Werte* di Scheler, la denuncia dell'ipoteca razionalistica e umanistica che da molti secoli opprime il pensiero occidentale, sono già evidenti nella disamina critica di Morra, in particolare in quella sul risentimento della morale borghese.

Nel saggio *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile* (pubblicato nel 1962, ma scritto negli anni cinquanta), Morra si confronta soprattutto con l'immanentismo radicale di Gentile. E difatti, nonostante la forte tempra metafisica, che lo distingueva positivamente dalla «non-filosofia» di Croce, in Gentile agisce fino in fondo un radicale insuperabile immanentismo: «Agire moralmente significa sempre, per Gentile, ammettere un valore che trascenda la finitezza dell'uomo. Significa, in una parola, ammettere Dio e crederci. Ma questo Dio, che valorizza il processo, è vano ricercarlo al di fuori di noi, perché è invece dentro. Se Dio fosse estraneo all'atto del pensiero, allora sarebbe natura e non spirito». Chiuso nel suo «*Deus in nobis*» lo stesso Gentile avvertì, alla fine, la crisi dell'immanentismo ma senza poterla superare: «La verità è che noi, dico noi che viviamo la crisi succeduta alle due guerre mondiali e ci siamo nutriti, oltre che di attualismo, di esistenzialismo, non possiamo, per mancanza di fede morale, elevarci al punto di vista gentiliano dell'unità dell'atto. Per questo, quando consideriamo non già come il problema fu risolto dal Gentile, ma come noi risolveremmo il problema da lui proposto, sentiamo la sua soluzione come inadeguata. Alla sua fede, che lo spronava all'azione morale, noi contrapponiamo il dubbio, che ci annienta nell'incertezza. Il suo entusiasmo è in noi tramontato per lasciar posto ad una angoscia, che ci agghiaccia e spaura. La sua esaltazione dell'azione sociale e della patria viene da noi definita retorica, perché abbiamo imparato a godere della nostra intrascendibile solitudine e saremmo incapaci del suo sacrificio. Alla sua certezza provvidenzialistica nel progresso dell'umanità noi opponiamo la triste constatazione della deiezione e della casualità della nostra esistenza. Se per lui la vita ave-

¹⁷ *Ivi*, p. 227.

va un senso, perché la sua forza morale era capace di trovarne uno, la nostra debolezza egoistica ci conduce alla tragica conclusione della assoluta gratuità del tutto [...]. Se tale è la nostra inevitabile situazione, sarebbe però ingiusto incolpare il Gentile perché la nostra crisi morale non ci permette di elevarci alla sua visione positiva e unitaria [...]. La sua filosofia continua ad operare attraverso l'insoddisfazione che della nostra crisi proviamo, spronandoci a non concludere nel lamento sterile la nostra ricerca»¹⁸.

L'opera che caratterizza più compiutamente la ricerca di Morra durante gli anni Sessanta, come si è anticipato, è costituita da *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale* (1964). Attraverso una critica dell'ateismo postulatorio e dell'immanentismo moderno, Morra approfondisce il problema dell'antropologia filosofica in quanto scienza fondamentale dell'essenza e della struttura eidetica dell'uomo, attraverso una riproposizione dell'antropologia di Pascal, di Rosmini e di Scheler. Per il primo, l'esistenza, secondo l'insegnamento dell'antropologia pascaliana, è trascendenza: «l'esistenza è tensione non disperata verso una realtà nascosta ma non muta, verso quel "Dieu caché" che si nasconde a coloro che lo tentano, ma che si scopre a coloro che, pienamente consapevoli della loro miseria, lo cercano "en gemissant"»¹⁹. Nella posizione di Morra è rilevante anche il contributo di Rosmini, la cui antropologia «costituisce uno dei più significativi esempi di antropologia integrale. Essa non si distacca, nella sua essenzialità, da quelle di Agostino e Pascal»²⁰, il ruolo preminente spetta però a Max Scheler, il quale ha individuato meglio di ogni altro pensatore i caratteri essenziali di una antropologia integrale: il riconoscimento di una gerarchia oggettiva dei valori, la soddisfazione ordinata di tutte le facoltà umane, l'imprescindibilità del rapporto con il Sacro, il personalismo dialogico come comunicazione interindividuale, il carattere definitivamente escatologico dell'agire umano. L'uomo è un essere «squilibrato» che può realizzare

¹⁸ ID., *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in FONDAZIONE GIOVANNI GENTILE PER GLI STUDI FILOSOFICI (a cura di), *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze 1962, vol. X, pp. 414-415.

¹⁹ ID., *La riscoperta del Sacro. Studi per una antropologia integrale*, Patron, Bologna 1964, p. 64.

²⁰ *Ivi*, p. 67.

la propria umanità soltanto se pone il proprio «centro» al di fuori di sé: interiorità e trascendenza sono le due dimensioni più proprie di cui si sostanzia una autentica antropologia filosofica.

In questa fase inizia anche l'avventura della rivista di filosofia morale «Ethica» che ha come intento essenziale la proposta di un'etica in pari tempo «storica, esistenziale, intenzionale, problematica»²¹, capace però di aprirsi e dar soluzione al problema del Bene e a quello del rapporto tra morale e religione. Il recupero della nozione di peccato, che il razionalismo e il pelagianesimo moderni troppo spesso confondono con quella di colpa, appare in tale direzione un apriori necessario. La stessa vita etica infatti per Morra è il necessario preliminare a quella vita religiosa nella quale la morale non viene annullata ma sospesa (Kierkegaard) e superata (Nietzsche) aprendosi all'esperienza della Grazia.

Negli anni Settanta Morra si trova impegnato su due fronti: da una parte, con la pubblicazione di *Sociologia e antropologia* (1971) inizia la sistematizzazione dei suoi scritti sociologici, che lo occuperà anche nei decenni successivi portandolo alla pubblicazione di *Perché la sociologia* (1980), *Introduzione alla sociologia del sapere* (1990), *Propedeutica sociologica* (1994), *La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la Religione dell'Umanità* (1998); dall'altra, si dedica al tentativo di decifrare il mutamento socio-culturale che in Italia si sviluppa a partire dal Sessantotto, mettendo a tema la cristallizzazione culturale e il nichilismo pratico.

Nella Beat Generation è evidente un rifiuto dell'ordine e della forma espresso in un recupero di temi romantici, decadenti e surrealisti: «Perduta la forma, deforme, informe e conforme non si escludono, ma si reggono a vicenda»²². Si esprime così la realtà di una società sempre più massificata e atomizzata. L'opera *Dio senza Dio*, la cui prima edizione è del 1970, sarà poi ampliata in due volumi, rispettivamente intitolati *Fenomenologia ed esperienza religiosa* (1981) e *Ateismo e secolarizzazione* (1989), che definiscono le coordinate di una linea interpretativa che coglie nello scivolamento dall'ateismo all'indiffe-

²¹ ID., *Ethica*, in *La riscoperta del Sacro*, op. cit., p. 136.

²² ID., *Deforme-Informe-Conforme*, in *Ordine e disordine*, Settimo Incontro Romano 1979 della Fondazione Gioacchino Volpe, Volpe, Roma 1980, p. 133.

rentismo il senso dei fenomeni in atto in quegli anni. L'indagine del primo volume è propositiva: ci si chiede come sia possibile riproporre nel presente il discorso sulla religione e per quali vie tale discorso abbia invece il più delle volte dissolto lo specifico dell'esperienza religiosa. Il volume analizza i cosiddetti «metodi riduzionistici», mostrando come la religione non sia né una forma imperfetta di filosofia o di morale, né una mera proiezione psicologica o antropologica, né coincida con la divinizzazione del corpus sociale. Soltanto il metodo fenomenologico è in grado di liberare il concetto di religione da ogni sovrastruttura naturalistica, intellettualistica e moralistica, così come da ogni spiegazione estrinseca del fenomeno religioso. La direzione da prendere è quella di una riscoperta del senso del Mistero e della indicibilità del Sacro.

Il secondo volume, dedicato al «non» dell'esperienza religiosa, mostra la valenza antiteistica della società moderna, giunta ormai al suo fine e alla sua fine, nella misura in cui la secolarizzazione ha ampiamente penetrato di sé la morale, l'antropologia, la scienza, la cultura. In sostanziale unità tematica con *Dio senza Dio*, sono i volumi dedicati a *Marxismo e religione* (1976) e *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo* (1979).

L'intento propositivo del discorso di Morra è operante nel fortunatissimo volume *Filosofia per tutti* (1974) che raccoglie le conversazioni tenute a Radio Vaticana tra il dicembre 1972 e l'agosto 1973. Morra offre una storia del pensiero filosofico scritta «nella certezza che anche se molti ascoltano e pochi odono, non si può a priori escludere nessuno dalla filosofia» e che «tutti sono filosofi nella misura in cui vogliono essere uomini; nessuno è filosofo nella misura in cui è, soltanto, uomo»²³.

Tra il 1980 e il 1990 il filone principale di indagine è costituito dal nichilismo, dalla sua genesi antropologica e dai suoi rapporti con le scienze sociali (quale sociologia è possibile nell'era del nichilismo?). *La scure del Nulla* indaga questi temi mostrando come il nichilismo sia oggi un destino e un compito. Negli studi su Kant e Sade (tra illuminismo e nichilismo), su Pareto e Musil (tra nichilismo e misticismo), sull'ultimo Horkheimer (tra nichilismo e teologia), e sul nichilismo

²³ ID., *Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia 1974, pp. 14-15.

tra pubblico e privato, è avanzata la necessità di un definitivo superamento dell'illuminismo e delle sue aporie razionalistiche. La necessità di riproporre la sociologia sturziana come sociologia del soprannaturale e quella di coniugare spirito europeo e sociologia comprendente si incontrano nelle opere dedicate a *Luigi Sturzo. Il pensiero sociologico* (1979), *Sturzo, profeta della seconda repubblica* (1995), *Max Scheler. Una introduzione* (1987), *La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la Religione dell'Umanità* (1998).

Gli anni che vanno dal 1990 al 2003 sono dominati dalla riflessione sulla cosiddetta «postmodernità». L'opera *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* (1992, seconda edizione riveduta 1996) è quella che esprime meglio la linea di ricerca di questo periodo. La domanda di fondo sembra essere la seguente: «Come può un'epoca nuova staccarsi dalla vecchia modernità sulla base delle stesse categorie del moderno?»²⁴. Il postmoderno è prevalentemente la fase ultima, senile e malata della modernità; solo in senso estremamente vago può essere inteso come l'annuncio di una rivitalizzazione della cultura e della politica.

Il postmoderno vede prevalere un ateismo di tipo dissolutivo, una antropologia debole (quella dell'«*homo ludens*») nella comunicazione, nel lavoro, nella morale e nella religione, segna il dominio e la prevalenza di un «quarto uomo» che se non esclude gli altri tre (quello greco-romano, quello cristiano, quello borghese) «si limita a ridurli nello sfondo, nell'inconscio, nel deposito, per realizzarsi quasi completamente nella contemporaneità e nel consumo. Il quarto uomo è l'uomo nell'epoca della massima tecnologizzazione e della invadente secolarizzazione, della contemporaneità planetaria e della fruizione estetizzante. Esso realizza le tendenze emergenti della società postmoderna, anche se sul fondamento della modernità e delle sue conquiste: produttività, storicismo, individualismo e sensismo»²⁵. Il postmoderno, dunque, secondo Morra, non è ancora il dopo della modernità, quanto piuttosto la modernità del dopo.

²⁴ ID., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, 2ª ed. ampliata, Armando, Roma 1996, p. 7.

²⁵ *Ivi*, p. 105.

Anche il discorso su Dio nel postmoderno assume i connotati di un ritorno al dionisiaco e al politeismo, in cui si esprime principalmente un «distacco dai principi», e ancor più un emotivismo e un narcisismo compensatorio rispetto all'indifferentismo tipico di una «società debole», nella quale cioè permissivismo e soggettivismo hanno penetrato le istituzioni fondamentali: famiglia, scuola, religione, morale, politica, comunicazione. Una società siffatta non può sopravvivere: «Senza valori forti, senza trascendenza degli ideali, senza Dio nessuna società è possibile, ma solo un conglomerato freddo e debole di individui narcisisti e di gruppi corporativi»²⁶. «L'esigenza dell'ora» particolarmente avvertita in questa fase del suo itinerario, porterà Morra a un più diretto impegno politico-culturale, testimoniato dallo studio *Breve storia del pensiero federalista* (1993) e dall'impegno nella rivista «Federalismo e società».

È in tal senso che gli scritti raccolti nel 2000 sotto il titolo *Teologia politica e religione civile* affrontano il tema delle religioni sostitutive di quella cristiana nei secoli della modernità. Ulteriore riprova che l'uomo non può vivere senza qualche Assoluto e che, perso il Dio «vivo e vero» è costretto a inventarsi qualche idolo. Le religioni secolari, nonostante il loro carattere utopico e surrogatorio, mostrano insieme l'imprescindibilità di quel Dio, che consente, dice Tocqueville, di «moralizzare la democrazia»: «La religione "civile" della modernità, se vuole evitare i pericoli del dispotismo, deve riscoprire una religione "nel" civile»²⁷.

I lavori più recenti di Morra hanno per tema la crisi della civiltà europea e la nostalgia di un'epoca, la nostra, sospesa tra vuoto relativistico e speranza religiosa. La vasta silloge *Breviario del pessimista* antologizza quanto di più incisivo sia stato detto dai teorici del *Kulturpessimismus*. Ma con la consapevolezza che il pessimismo culturale, ancora necessario per liberare l'europeo dai miti della *belle époque*, non può essere una conclusione senza contraddirsi. Il pessimismo tende al suo proprio autosuperamento, non nell'ottimismo, ma nella speranza, per dirla con Heidegger, che ormai solo un Dio ci può salvare. «Il

²⁶ ID., *Dalla società «forte» alla società «debole»*, in I. COLOZZI e M. LA ROSA (a cura di), *Dove va la società italiana*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 21.

²⁷ ID., *Teologia politica e religione civile*, Barghigiani, Bologna 2000, p. 40.

pessimismo culturale – scrive Morra – sa di essere, insieme, necessario e impossibile. Necessario in quanto solo un cieco o un falsario non vedono i sintomi della fine della modernità e del tramonto dell'Occidente. La funzione del pessimismo culturale va ben oltre l'analisi di una civiltà in crisi. Esso descrive un vuoto solo per alimentare la nostalgia del pieno»²⁸.

Tale crisi riguarda l'Europa e l'Occidente nel suo complesso, come è nel titolo dello scritto del 2006 *Europa invertebrata*. Una trattazione sospesa tra la sociologia culturale e la polemica politica, data la convinzione dell'autore che quanto sta accadendo negli organi della cosiddetta Unione Europea (unione poca, Europa pochissima) non aiuta l'ethos culturale del continente, ma ne facilita lo svuotamento in chiave relativistica e nichilistica. Mentre, nel solco degli insegnamenti dei papi Wojtyła e Ratzinger, Morra propone il recupero della tradizione cristiana dell'Europa e della sua sintesi con la filosofia greca e il diritto romano: Gerusalemme, Atene e Roma²⁹. La convinzione di Morra è che la crisi dell'Occidente non è in primo luogo economica o politica, ma intellettuale, morale e religiosa. Egli cerca di mostrarlo analizzando i principali concetti usati oggi dagli occidentali, nei quali la cultura europea viene capovolta nel relativismo e anche nel nichilismo. Morra ha analizzato, semanticamente, nell'*Antidizionario dell'Occidente*, numerosi vocaboli attuali, o meglio concetti, per mostrarne insieme la radice europea e la degradazione del loro significato. Un antidizionario paradossale, in quanto le parole sono ancora dell'Occidente, ma vengono usate e sentite nella loro valenza antioccidentale³⁰.

L'itinerario di Morra fin qui tratteggiato nelle sue linee essenziali ha inteso proseguire quel compito, indicato da Max Scheler, che mai può esaurirsi del tutto: la definizione continua della situazione dell'uomo e l'indicazione di una antropologia dei fini e della verità dalla quale, in ultima istanza, provengono le coordinate stesse che possono comprendere tale situazione. Ne è derivata una diagnosi

²⁸ ID., *Breviario del pessimista*, op. cit., pp. 43-44.

²⁹ ID., *Europa invertebrata. Un'identità certa per la civiltà di domani*, Ares, Milano 2006.

³⁰ Cfr. ID., *Antidizionario dell'Occidente. Stili di vita nella tarda modernità*, Ares, Milano 2010.

dell'epoca che è stata in pari tempo sempre e di continuo anche un dialogo, il dialogo «maieutico» che costituisce il dono che il «Dio dei filosofi» può concedere e che tuttavia è possibile soltanto sul terreno di un altro dono, e cioè la grazia santificante del Dio di Abramo. Agostinianamente, ciò significa amare appassionatamente nel mistero dei suoi errori, dei suoi pregiudizi e dei suoi opportunismi, l'epoca in cui ci è dato di vivere. Per far questo Morra ha indicato una strada: per essere filosofi del presente, del presente vero, occorre diventare filosofi non solo del proprio presente storico ma di quel presente eidetico che alberga in ciascun uomo. Chi ha avuto la fortuna di seguirlo in tante lezioni e conferenze può testimoniare la straordinaria efficacia pedagogica, e cioè quella serenità gioiosa che soltanto il contatto, pur parziale, con la Verità può offrire.

NOTA BIOGRAFICA

Gianfranco Morra nasce a Bologna il 30 novembre 1930. Conseguita la maturità classica, si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, dove si laurea in Filosofia con i professori Giuseppe Saitta e Felice Battaglia il 7 luglio 1953, con voti 110 su 110 e lode.

Negli anni 1953-1960 è assistente volontario presso la Cattedra di Filosofia Morale, di cui è titolare il prof. Battaglia, nella Facoltà di Filosofia dell'Università di Bologna. Nel 1953 inizia anche il suo insegnamento nei Licei e negli Istituti Magistrali, che lo porterà nelle sedi di Cento (Ferrara), Taranto, Faenza, Forlì e Forlimpopoli dove, negli anni 1968-71, è Preside titolare dell'Istituto Magistrale.

Nel 1960 consegue la Libera Docenza in Filosofia Morale (la commissione giudicatrice è composta dai professori Augusto Guzzo, Renato Lazzarini, Gallo Galli, Vincenzo La Via, Carmelo Ferro). Presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, tiene dei corsi liberi di Filosofia morale negli anni 1960-63 ed è docente a incarico di Filosofia della religione (a.a. 1963-64) e di Sociologia (a.a. 1964-65/1970-71). Presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, dall'a.a. 1968-69 all'a.a. 1973-74 tiene anche l'incarico gratuito di Sociologia della conoscenza.

Nel 1971 risulta vincitore, quale secondo ternato, del concorso alla cattedra di Filosofia della Storia nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma (la commissione giudicatrice è composta dai professori Guido Calogero, Marino Gentile, Augusto Bontadini, Pietro Piovani, Pietro Prini). Negli aa.aa. 1971-72/1972-73 gli viene assegnata la cattedra di Filosofia presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Lecce, poi ottiene il trasferimento presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata, dove insegna Filosofia delle Religioni nell'a.a. 1973-74.

A partire dall'a.a. 1974-75 è titolare della prima cattedra di Sociologia della conoscenza in Italia, istituita presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna. Presso la medesima Facoltà,

negli aa.aa. 1980-81/1990-91 è Presidente dell'Indirizzo di Laurea politico-sociale.

Nel 1980 costituisce a Caltagirone (Catania) la «Cattedra Luigi Sturzo». Nel 1981 crea a Bologna la prima Libera Università per gli adulti e gli anziani dell'Emilia-Romagna, Università di cui è stato Rettore sino al 2008. Negli aa.aa. 1983-84/1985-86, quale membro del Comitato Tecnico Ordinatore della costituenda Facoltà di Scienze Economiche e Sociali della Università del Molise (Campobasso), si adopera, prima come Preside, poi come Rettore, per dare inizio ai corsi (a.a. 1985-86).

A partire dall'a.a. 1989-90 assume un secondo insegnamento di Sociologia presso il corso di Laurea politico-internazionale attivato dalla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna nella sede di Forlì (nell'a.a. 1990-91 insegna anche Sociologia della conoscenza). A partire dall'a.a. 1990-91 trasferisce la sua cattedra presso la sede distaccata di Forlì, dove è stato il primo presidente del Corso di Laurea in Scienze Politiche negli aa.aa. 1991-92/1993-94.

Nel 1995 viene candidato per la Presidenza della Regione Emilia-Romagna per il Polo delle Libertà. Ottiene oltre 900.000 voti ed è Consigliere Regionale come indipendente nel CCD dal 1995 al 2000. Riprende l'attività di docente nell'a.a. 2000-2001. Dal 1° novembre 2001 lascia l'insegnamento e dal 2001 al 2008 svolge l'attività di Vicepresidente della Commissione Regionale per le Comunicazioni (Co.Re.Com.) dell'Emilia-Romagna.

Su proposta della Facoltà di Scienze Politiche di Forlì, il Ministro dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, con decreto in data 24 marzo 2003, gli conferisce il titolo di Professore emerito. Dal 2008 è Presidente della Commissione Etica dell'Alma Mater Studiorum.

È socio effettivo per la Sezione di scienze politiche e sociali della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. È anche membro delle Accademie degli Incamminati di Modigliana, dei Catenati di Macerata, Torricelliana di Faenza, dei Filergiti di Forlì, dei Filopatri di Savignano sul Rubicone. È stato membro sin dalla fondazione dell'Istituto di Sociologia, poi Dipartimento di Sociologia dell'Università di Bologna. Per oltre vent'anni ha presieduto la Commissione didattica dell'Università di Bologna per i Corsi integrativi negli istituti Magistrali e nei Licei artistici (province di Bologna e Forlì).

Per quasi vent'anni è stato rappresentante della Facoltà di Bologna nel Dottorato di ricerca in Sociologia con sede amministrativa presso l'Università di Parma.

Ha ottenuto i seguenti premi: nel 1959 il premio «G. Gentile», per uno studio su *La storia nel pensiero di G. Gentile*; nel 1983 il premio nazionale «Bassano» per la cultura cattolica; nel 1989 il premio FIDAE per la scuola europea; nel 1991 il premio internazionale «Luigi Sturzo» – Roma; nel 1999 il premio internazionale S. Caterina da Siena.

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI
DI GIANFRANCO MORRA
(1950-2010)¹

Gli scritti di Gianfranco Morra raccolti, in ordine cronologico, in questa bibliografia comprendono monografie, saggi e articoli pubblicati su riviste o in volumi collettivi, voci uscite in enciclopedie e dizionari, edizioni critiche e curatele. Sono esclusi invece i contributi alla stampa quotidiana e periodica, il cui numero supera il migliaio di titoli.

1950

La scomunica contro il comunismo. Suoi precedenti storici nelle encicliche papali dal 1846 ad oggi. Sua giustificazione filosofica, Anonima Arti Grafiche, Bologna.

1951

Benedetto Croce e il punto di approdo della storiografia idealistica italiana, in «Archi», 5-6, pp. 92-99.

1952

Albert Camus e i vantaggi del pessimismo, in «Historica», V, 6, pp. 187-197.

La scepsi estetica di Luigi Pirandello, in «Stile», 1, pp. 23-26.

La filosofia come lirica, in «Stile», 2, pp. 10-12.

1953

Morale e storia, in «il Mulino», II, pp. 390-392.

Essenzialismo di Martin Heidegger, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXII, pp. 363-370.

La lezione di Croce, in «Stile», 3, pp. 5-7.

1954

Il mito dell'umanesimo, in «Historica», VII, pp. 31-38.

¹ A cura di Lorenza Gattamorta.

Un convegno sul tema «Filosofia e sociologia», in «Historica», VII, pp. 112-117.

La «conversione» di Ugo Spirito, in «il Mulino», III, pp. 50-63.

L'immanentismo assoluto di Giuseppe Saitta, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXIII, pp. 392-400.

Religione e sociologia nel pensiero di A.N. Whitehead, in N. ABBAGNANO *et al.*, *Filosofia e sociologia*, Atti del Convegno di studio: Bologna, 23-25 aprile 1954, il Mulino, Bologna, pp. 230-237.

P. POMPONATIUS, *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Nanni e Fiamminghi, Bologna.

1955

Arte e storia nella filosofia italiana contemporanea, in «Historica», VIII, 5, pp. 169-176.

Idealismo, personalismo, idealismo personalistico, in «Historica», VIII, 6, pp. 210-215.

Religiosità di Adriano Tilgher, in «Società Nuova», II, 6, pp. 11-16.

Cesare Luporini, «*La mente di Leonardo*», in «Convivium», n.s., III, pp. 94-95.

1956

Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo, in «Società nuova», III, 1, pp. 13-17.

Cristianesimo e società, in «Società nuova», III, 2, pp. 1-7.

«*La filosofia di Giordano Bruno*», di Nicola Badaloni, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXV, pp. 123-126.

La conoscenza storica come non-conoscenza, in *Il problema della conoscenza storica: arte e linguaggio*, Atti del XVII Congresso Nazionale di Filosofia promosso dalla Società filosofica italiana: Napoli, 18-22 marzo 1955, LSE, Napoli, vol. II, pp. 114-117.

1957

Dante alle soglie del mondo moderno, *Historica*, Reggio Calabria.

La negazione radicale di Luigi Pirandello, in «Società nuova», III, 3-4, pp. 1-8.

«*La critica*» di B. Croce e il «*Giornale critico*» di G. Gentile, in «Società nuova», IV, 3-4, pp. 96-98.

«*Filosofia e psicologia nel pensiero post-romantico*» di Emilio Oggioni, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXVI, pp. 124-128.

Religiosità di Adriano Tilgher, in «Annuario del Liceo-Ginnasio “Archita” di Taranto», pp. 69-73.

L'argomento ontologico da Anselmo a Rosmini, in M.F. SCIACCA (a cura di) e sotto gli auspici del Comitato nazionale per le onoranze centenarie, *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*: Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955, Sansoni, Firenze, pp. 875-887.

Voci redatte per l'*Enciclopedia filosofica*, Istituto per la collaborazione Editoriale, Venezia, Roma, vol. I: «Circostanza», «Congioire», «Dovere», «Egoismo»; vol. II: «Ferrari Giuseppe», «Ferrero Guglielmo», «Ferri Luigi», «Filiassi Giuseppe», «Fogazzaro Antonio», «Franchi Ausonio», «Gallucci Generoso», «Giuliano Balbino», «Individualismo», «Individuo», «Labanca Baldassarre», «Lavoro», «Lecito», «Levi Adolfo».

B. PASCAL, *Antologia*, a cura di G. Morra, Gallo, Bologna.

1958

Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi, Ciranna, Siracusa.

Etica hegeliana ed etica naturalistica, in «Historica», XI, 1, pp. 71-81.

«Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano» di Giuseppe Saitta, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», XXXVII, pp. 397-402.

Voci redatte per l'*Enciclopedia filosofica*, Istituto per la collaborazione Editoriale, Roma, vol. III: «Limentani Ludovico», «Losacco Michele», «Male», «Mamiani Della Rovere Terenzio», «Maresca Mariano»; «Marselli Nicola», «Masci Filippo», «Massima», «Mazzini Giuseppe», «Medicina (Filosofia della)», «Merleau-Ponty Maurice», «Modus rectus», «Mondolfo Rodolfo», «Morale», «Senso», «Moralità istintiva», «Naturalismo etico», «Noi», «Noia», «Oggettivazione», «Olomeriani», «Orestano Francesco», «Oriani Alfredo», «Ornato Luigi», «Palmieri Luigi», «Papini Giovanni», «Parola interiore», «Pelazza Aurelio», «Pessimismo», «Poli Baldassarre», «Politeo Giorgio», «Prezzolini Giuseppe», «Progetto», «Prospezione», «Protoestema», «Psicologia trascendentale», «Ragionevole», «Ragnisco Pietro», «Ranzoli Cesare», «Rappresentativo», «Rappresentazione spontanea»; vol. IV: «Rensi Giuseppe», «Rieffert Johann Baptist», «Risentimento», «Risorgimento», «Rossi Mario Manlio», «Sacheli Calogero Angelo», «Saitta Giuseppe», «Scheler Max», «Sleich Carl Ludwig», «Schmid Karl Christian Erhard», «Schultz Johannes», «Scienza normativa», «Sensorium commune», «Sensualismo», «Sentimentalismo», «Sfumatura», «Siciliani Pietro», «Silesio Angelo», «Sintesi creatrice», «Speranza», «Spirito (Scienze dello)», «Stahl Georg

Ernst», «Staudinger Franz», «Stein Ludwig», «Stirner Max», «Stumpf Carl», «Taine Hippolyte-Adolphe», «Telegrammbeispiel», «Tarantino Giuseppe», «Tilgher Adriano», «Tocco Felice», «Traducianismo», «Trezza Gaetano», «Troiano Paolo Raffaele», «Troxler Ignaz Paul Vital», «Tu», «Twesten August Detlev», «Urphänomen», «Vailati Giovanni», «Verbum mentis», «Villari Pasquale», «Wahl Jean», «Wahle Richard», «Whitman Walt», «Wolff Kaspar Friedrich», «Wust Peter», «Zanfrognini Pietro», «Zuccante Giuseppe».

1959

La filosofia come inimproponibile impossibilità, in «Historica», XII, pp. 3-7; anche in «Annuario del Liceo-Ginnasio statale di Osimo», 1957-1958.

- I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, commentati con i passi corrispondenti della *Critica della ragion pura*, a cura di G. Morra, Ciranna, Siracusa.
- A. SCHOPENHAUER, *Antologia*, Introduzione e commento a cura di G. Morra, Ciranna, Siracusa.

1960

L'anticrocianesimo come riproposizione della metafisica, in «Cultura e società», I, 3, pp. 484-528.

Cento anni di studi schopenhaueriani in Italia, in «Theorein», 4, pp. 336-366.

1961

Assoluto e relazione (A proposito di una interpretazione di Schelling), in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XL, pp. 203-221.

V. Mathieu, «L'oggettività nella scienza e nella filosofia moderna e contemporanea», in «Theorein», 3-4, pp. 213-216.

La filosofia come inimproponibile impossibilità, in *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia: Venezia, 12-18 settembre 1958*, Sansoni, Firenze, vol. VI (*Metafisica e filosofia della natura*), pp. 313-319.

Il problema dell'esperienza religiosa nel neopositivismo, in *Il problema dell'esperienza religiosa*, Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1960, Morcelliana, Brescia, pp. 218-228.

L'antinomia della libertà e il dovere del dogmatismo, in SEZIONE DI PALERMO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA (a cura di), *Verità e libertà*, Atti

del XVIII Congresso Nazionale della Società filosofica italiana, Palumbo, vol. I, pp. 361-366.

1962

- Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Manduria.
- Studi pascaliani in Italia*, in «Archivio di Filosofia», 3, pp. 183-195.
- Genesis y disolucion del ateísmo postulatorio*, in «Nova Terra», pp. 217-224.
- Programma redazionale di Ethica*, in «Ethica», I, pp. 3-5.
- Morale e religione nel pensiero di A. Schopenhauer*, in «Ethica», I, pp. 47-67.
- La sospensione della morale secondo S.A. Kierkegaard*, in «Ethica», I, pp. 121-137.
- «Peccato» e «colpa» nella morale teologica di A. Rosmini, in «Ethica», I, pp. 209-221.
- Scienze, filosofia fenomenologica e religione*, in *La filosofia di fronte alle scienze*, Congresso nazionale di filosofia, Milillo, Bari, vol. II, pp. 555-563.
- Genesi e dissoluzione dell'ateismo postulatorio*, in *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1961, Morcelliana, Brescia, pp. 124-138; 2^a ed., 1966.
- La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici (a cura di), *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, vol. X, pp. 258-415.

1963

- La scuola gentiliana e l'eredità dell'attualismo*, in «Teoresi», XVIII, pp. 46-95, 213-255.
- Alienazione ontologica e nostalgia del rimpatrio nel «Nietzsche» di Heidegger*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XLII, pp. 516-521.
- Morale della pressione e morale dell'aspirazione secondo Henri Bergson*, in «Ethica», II, pp. 41-53.
- Demitologizzazione ed escatologia*, in «Ethica», II, pp. 61-74.
- L'antropologia esistenziale negli «Scritti sulla grazia» di Pascal*, in «Ethica», II, pp. 103-112.
- Morale del risentimento e morale dell'eterno ritorno nell'esperienza tragica di F. Nietzsche*, in «Ethica», II, pp. 113-128.
- L'insuccesso di «Ethica»*, in «Ethica», II, pp. 225-227.

- Il problema dell'esperienza religiosa nel neopositivismo*, in LICEO GINNASIO EVANGELISTA TORRICELLI (a cura di), *Il Liceo «Torricelli» nel primo centenario della sua fondazione*, Lega, Faenza, pp. 429-439.
- Potere e intenzionalità assiologica*, in *Potere e responsabilità*, Atti del XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1962, Morcelliana, Brescia, pp. 199-215.
- B. PASCAL, *Scritti sulla grazia*, a cura di G. Morra, Edizioni di Ethica, Forlì; 2ª ed., 1966.

1964

- La riscoperta del Sacro. Studi per un'antropologia integrale*, Pàtron, Bologna.
- L'etica materiale del valore nel pensiero di E. Husserl*, in «Ethica», III, pp. 33-46.
- Ontologia e fenomenologia del valore in N. Hartmann*, in «Ethica», III, pp. 139-156.
- Martino Heidegger: la morale come abitazione dell'Essere*, in «Ethica», III, pp. 205-220.
- Carabellese e Heidegger interpreti di Parmenide*, in *Giornate di studi carabellesiani*, Atti del Convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna nell'ottobre 1960, Silva, Milano, pp. 449-510.
- Il problema della responsabilità del cristiano nel pensiero di Oscar Cullmann*, in *Il problema del potere politico*, Atti del XVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici per professori universitari: Gallarate, 1963, Morcelliana, Brescia, pp. 150-159.
- Voce «Il materialismo critico di Giuseppe Rensi», in *Dizionario letterario*, Bompiani, Milano, Appendice, vol. I, p. 570.
- K. BARTH, *Vangelo e legge*, trad. it. di L. Montoneri, Introduzione di G. Morra, Forlì, Edizioni di Ethica.

1965

- Il fondamento teologico della morale nel pensiero di Jacques Maritain*, in «Ethica», IV, pp. 49-72.
- Morale ed escatologia nel pensiero di Nicola Berdiaeff*, in «Ethica», IV, pp. 131-153.
- Gabriel Marcel: per una morale della fedeltà*, in «Ethica», IV, pp. 189-207.
- Sociologia moderna e sociologia contemporanea*, in *Sociologia e filosofia*, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1964, Morcelliana, Brescia, pp. 78-89.
- Genesi e dissoluzione della categoria di «progresso» nella storiografia filosofica*, in B. D'AMORE (a cura di), *Valori umani e progresso, oggi*, Atti del

II Congresso internazionale degli scrittori cristiani: Bologna, 27-30 settembre 1964, Centro Internazionale di studi e di relazioni culturali, Viterbo, pp. 146-147.

Due dibattiti italiani su esperienza religiosa ed ateismo, in M. BONI, *Corsi di lingua e cultura italiana per stranieri dell'Università di Bologna*, Tip. Garattoni, Rimini, pp. 83-92.

1966

Genesi e dissoluzione della categoria di «progresso» nella storiografia filosofica, in «Rivista internazionale di filosofia politica e sociale», X, 2-3, pp. 187-198.

Cusano: una antropologia cristocentrica, in «Ethica», V, pp. 53-65.

La crisi dell'autonomismo etico, in «Ethica», V, pp. 81-101.

La riproposizione della morale teologica, in «Ethica», V, pp. 161-183.

Tempo ed eternità nella antropologia filosofica, in *Tempo ed eternità nella condizione umana*, Atti del XX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1965, Morcelliana, Brescia, pp. 132-148.

L'antropologia filosofica in E. AGAZZI *et al.*, *I problemi della filosofia*, in *Studio ed insegnamento della filosofia*, AVE, Roma, vol. I, pp. 223-250; *L'idealismo immanentistico e La fenomenologia del sacro*, in F. COPLESTON *et al.*, *Filosofie contemporanee e problemi di didattica*, *ivi*, vol. II, pp. 9-25, 205-231.

M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, trad. it. di D. Antiseri, Introduzione di G. Morra, Abete, Roma; 2^a ed., 1976.

N. CUSANO, *La vita e la morte (1. Predica «Dies sanctificatus»; 2. Lettera a Niccolò Albergati)*, a cura di G. Morra, Edizioni di Ethica, Forlì.

1967

Introduzione alla sociologia del sapere, in «Ethica», VI, pp. 47-74, 129-159.

La sociologia del sapere e la demistificazione delle ideologie, in «Ethica», VI, pp. 191-216.

L'ideologia della società industriale avanzata, in «Ethica», VI, pp. 232-234.

Il «Sacro» di Rudolf Otto, in «Humanitas», pp. 1206-1213.

Critica della sociologia e sociologia critica, in «Rassegna italiana di sociologia», VIII, 3, pp. 335-342.

Esperienza religiosa ed esperienza scientifica, in «Cultura e scuola», 21, pp. 124-129.

Classe politica, perfettismo e democrazia, in «Studi cattolici», 70, pp. 15-18.

- Riscoperta del mito in Eliade e Knevels*, in «Studi cattolici», 73, pp. 288-291.
- Filosofi a Perugia nel cristianesimo di domani*, in «Studi cattolici», 75-76, pp. 482-485.
- La lanterna di Scheler*, in «Cultura e politica», II, 2, pp. 131-137.
- Dove va la scienza?*, in «Cultura e politica», II, 4, pp. 93-95.
- Intellettualismo e teologia*, in «Cultura e politica», II, 5, pp. 154-159.
- Il fondamento teologico della morale*, in A. PAVAN (a cura di), *Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia, pp. 27-56.
- Unificazione e vanificazione del sapere*, in *L'unificazione del sapere*, Atti del XX Congresso nazionale di filosofia: Perugia, 1965, Sansoni, Firenze, pp. 349-356.
- La sociologia del sapere e la demistificazione delle ideologie*, in *Ideologia e filosofia*, Atti del XXXI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1966, Morcelliana, Brescia, pp. 195-215.
- Esperienza religiosa e rivelazione cristiana*, in P. PRINI *et al.*, *Rischio dell'esperienza*, Cittadella, Assisi, pp. 91-95, 116-123.
- La morale di Giuseppe Rensi*, in F.M. SCIACCA (a cura di), *Giuseppe Rensi*, Atti della «Giornata rensiana», 30 aprile 1966, Marzorati, Milano, pp. 30-55.
- Il senso dell'ateismo contemporaneo*, in N. DALLA PORTA *et al.*, *Il senso dell'ateismo contemporaneo*, Pàtron, Bologna, pp. 105-156.
- Enciclopedia Filosofica*, 2ª ed. interamente rielaborata, 6 voll., Sansoni, Firenze (si vedano le voci elencate negli anni 1957 e 1958).
- J. MARITAIN, *Antologia del pensiero filosofico e pedagogico*, a cura di G. Morra, Editrice Forum, Forlì.

1968

- Sociologia e antropologia*, Edizioni di Ethica, Forlì; 2ª ed., Esperienze, Fossano, 1971.
- Pluralismo religioso*, Scuola Cattolica di Cultura, Udine.
- Thomas S. Eliot*, Scuola Cattolica di Cultura, Udine.
- J. DU VERGIER DE HAURANNE, *Catechismi giansenisti*, a cura di G. Morra, Edizioni di Ethica, Forlì.
- Genesi e dissoluzione della categoria di «progresso» nella storiografia filosofica*, in «Ethica», VII, pp. 45-58.
- Unificazione e vanificazione del sapere*, in «Ethica», VII, pp. 59-68.
- Prefazione un tantino polemica nella quale si scoprono le positive istanze del neomodernismo cattolico*, in «Ethica», VII, pp. 90-100.

Tempo ed eternità nelle antropologie filosofiche, in «Ethica», VII, pp. 121-142.

Cristianesimo ed ideologia, in «Ethica», VII, pp. 215-230.

L'ideologia tecnocratica, in «Studi cattolici», 86, pp. 365-369.

Escatologia e storia, in «Studi cattolici», 88, pp. 543-545.

Studi schopenhaueriani in Italia dal 1945, in «Cultura e scuola», 26, pp. 69-75.

Ateismo ed idealismo, in FACOLTÀ FILOSOFICA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ SALESIANA DI ROMA (a cura di), *L'ateismo contemporaneo*, SEI, Torino, vol. II, pp. 55-92.

La libertà del cristiano, in E. CASTELLI (a cura di), *L'ermeneutica della libertà religiosa*, Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici: Roma, 7-12 gennaio 1968, Istituto di Studi Filosofici, Roma.

La liberté du chrétien, in E. CASTELLI (a cura di), *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome: Rome, 7-12 Janvier 1968, Aubier, Paris, pp. 431-441.

Evoluzione, evolucionismo ed antropologia integrale, in *Evoluzionismo e storia umana*, Atti del XXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1967, Morcelliana, Brescia, pp. 101-115.

Sociologia del sapere e pluralismo religioso, in P. PRINI (a cura di), *Il cristianesimo nella società di domani*, IV Incontro internazionale «Il mondo di domani»: Perugia, 3-7 maggio 1967, Abete, Roma, pp. 367-377.

Esperiencia religiosa y revelacion cristiana, in P. ARRUPE, *El riesgo de la experiencia religiosa*, trad. spagn. di J.B. Romande, Marova, Madrid, pp. 106-110, 132-139.

Cristianesimo ed ideologia, in E. MASINA et al., *Cristianesimo senza Cristo*, Cittadella, Assisi, pp. 17-32; anche in «Studi cattolici», 83, pp. 83-89.

Felicità e beatitudine, in G. BLANDINO et al., *Una discussione su l'etica della felicità*, Edizioni di Ethica, Forlì, pp. 5-14.

I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di G. Morra, Radar, Padova.

1969

Verso una società secolare?, Scuola Cattolica di Cultura, Udine.

Evoluzione, evolucionismo ed antropologia integrale, in «Ethica», VIII, pp. 43-61.

- Sociologia moderna e sociologia contemporanea*, in «Ethica», VIII, pp. 109-124.
- Marcuse e i sovietici*, in «Ethica», VIII, pp. 153-155.
- L'ideologia tecnocratica*, in «Ethica», VIII, pp. 181-193.
- Come prima meglio di prima: una nuova edizione dell'enciclopedia filosofica*, in «Ethica», VIII, pp. 230-232.
- Antropologia cristiana e impegno politico*, in «Studi cattolici», 104, pp. 755-763.
- Secolarizzazione e risposta cristiana*, in «Cultura e politica», V, 4, pp. 147-162.
- La libertà del cristiano*, in «Incontri culturali», 5-6, pp. 100-111.
- Romano Guardini interprete di Dante*, in «Conoscenza religiosa», 4, pp. 383-400.
- La riscoperta del mito*, in «Studia patavina», XVI, pp. 503-509.
- De Lubac: logica del mistero e intelligenza della fede*, in «Asprenas», XVI, 4, pp. 433-437.
- Esperienza religiosa ed esperienza scientifica*, in M. GENTILE et al., *Omaggio a Vincenzo La Via*, Tip. dell'Università, Catania, pp. 543-550.
- L'utopia tecnocratica*, in M. ADRIANI et al., *L'utopia nel mondo moderno*, Vallecchi, Firenze, pp. 99-114.
- Athéisme et idéalisme*, in *Encyclopédie sur l'athéisme*, Desclée, Paris, vol. I, t. II, pp. 97-146.
- K. Barth, *La preghiera secondo i catechismi della Riforma*, Introduzione e trad. it. di G. Morra, Fossano, Esperienze.
- R. LE SENNE, *Trattato di morale generale*, a cura di G. Morra, 2 voll., Fabbri, Milano.

1970

- Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, Pàtron, Bologna.
- Sociologia del sapere e pluralismo religioso*, in «Ethica», IX, pp. 41-54.
- Le Senne: una morale integrale*, in «Ethica», IX, pp. 123-143.
- Le Senne: una morale concreta*, in «Ethica», IX, pp. 179-193.
- L'affare Garaudy*, in «Ethica», IX, pp. 227-232.
- Pluralismo e verità nella filosofia contemporanea*, in *Pluralismo filosofico e verità*, Atti del XV Convegno annuale di assistenti universitari di filosofia: Padova, 24-26 settembre 1970, Gregoriana, Padova, pp. 17-22, 291-298.
- Dopo il Convegno di Vallombrosa: le ACLI, ovvero del populismo integralistico*, in «Cultura e politica», IV, 19, pp. 74-86.

- Christianisme et idéologie*, in J.M. GONZÁLEZ RUÍZ *et al.*, *Christianisme sans Christ?*, trad. franc. di J. Humbert e R. Ransome, Apostolat des Editions, Paris, pp. 33-56.
- Christianismo e ideologia*, in L.J. SUENENS *et al.*, *¿Cristianismo sin Cristo?*, trad. spagn. di J.J. Ferrero, Ediciones paulinas, Zalla, pp. 27-46.
- W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Pàtron, Bologna.

1971

- Il primato del futuro nel mondo contemporaneo*, in «Ethica», X, pp. 23-55.
- Chi era Gesù di Nazareth? (A proposito di O. Cullmann)*, in «Ethica», X, pp. 73-80.
- Pluralismo filosofico e verità*, in «Ethica», X, pp. 109-127.
- Schlick: una morale del piacere*, in «Ethica», X, pp. 151-155.
- Ernst Bloch: la «docta spes» come ateismo cristiano*, in «Ethica», X, pp. 203-222.
- Antropologia cristiana e impegno politico*, in «Humilitas», XXII, 3, pp. 1-8.
- Un impegno politico per la difesa dell'uomo*, in «Humilitas», XXII, 4, pp. 3-11.
- L'ateismo contemporaneo*, in «Seminarium», XXIII, 4, pp. 829-851.
- I popoli alla ricerca della libertà e della verità*, in CENTRO STUDI N. REZZARA (a cura di), *Un internazionalismo da costruire*, Atti del IV Convegno di studi sulla civiltà contemporanea: Recoaro Terme, 10-13 settembre 1970, Rezzara, Vicenza, pp. 299-303.
- Il primato del futuro nel mondo contemporaneo*, in *Attese umane, speranza cristiana*, Atti del V Convegno di teologia pastorale organizzato dalla rivista «Studi Cattolici» (luglio 1970) sul tema «Fede e avvenire dell'uomo», Edizioni Ares, Milano, pp. 34-68.
- Il discorso religioso, oggi*, in *Filosofia e religione*, Atti del XXV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1970, Morcelliana, Brescia, pp. 235-246; anche «Conoscenza religiosa», 3, pp. 294-303.
- Arturo Schopenhauer*, in *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, vol. XIX, pp. 551-723.

1972

- A. SABATINI, G. MORRA, *I lavoratori cristiani e il rinnovamento della società*, Relazioni tenute al Convegno Federacli: Bologna, 12 marzo 1972, Crescita Democratica, Saluzzo, pp. 27-54.
- «*Or volge, Signor mio, l'undecimo anno...*», in «Ethica», XI, pp. 3-8.

- Chi sono gli pseudonimi di Kierkegaard*, in «Ethica», XI, pp. 41-50.
- Leo Gabriel e la logica dell'integralità*, in «Ethica», XI, pp. 98-106.
- Verità e ideologia*, in «Ethica», XI, pp. 156-160.
- Ethos borghese e rinascimento nell'interpretazione di Max Scheler*, in «Ethica», XI, pp. 221-229.
- Giovani in una società in crisi*, in «Humilitas», XXIII, 1, pp. 9-28.
- Il primato del futuro nel mondo contemporaneo*, in *Mondo storico ed escatologia*, Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1971, Morcelliana, Brescia, pp. 135-146; anche «Incontri culturali», 4, pp. 331-358.
- I mass-media e la manipolazione dell'uomo*, in A. BENGSCHE *et al.*, *La crisi della società permissiva*, Edizioni Ares, Milano, pp. 50-76.
- L. GABRIEL, *Uomo e mondo nella decisione*, Introduzione di G. Morra, Marietti, Torino.

1973

- Il primo Scheler, I: La nascita di un moralista; II: Principi logici e principi etici; III: Lavoro e valore; IV: Il problema del metodo*, in «Ethica», XII, pp. 53-65, 87-95, 96-104, 205-215.
- Empirismo e religione*, in «Ethica», XII, pp. 138-145.
- L'essere del dover-essere*, in «Ethica», XII, pp. 177-183.
- Non «addio»: «a rivederci»*, in «Ethica», XII, pp. 235-236.
- Esperienza religiosa e morale*, «Proteus», IV, 10, pp. 17-34.
- Il fondamento della morale*, in «Studi cattolici», 148, pp. 349-356.
- Bilancio dell'empirismo*, in «Studi cattolici», 153, pp. 701-703.
- Secolarizzazione e secolarismo*, in «Agorà», 2-3, pp. 122-130.
- Rivoluzione e speranza nel pensiero di Ernst Bloch*, in *Tradizione e rivoluzione*, Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1972, Morcelliana, Brescia, pp. 190-199.

1974

- Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia; *Filosofia per tutti*, 2ª ed., 1977; 3ª ed., 1981; 4ª ed., 1985; 5ª ed., 1990; nuova ed. aggiornata e ampliata, 1998.
- Specchio dei tempi. Antologia interdisciplinare*, 1ª e 2ª ed., La Scuola, Brescia; 3ª ed., 1976; 4ª ed., 1978; 5ª ed., 1979; 6ª ed., 1981.
- L'educazione benedettina e S. Giovanni Gualberto*, in «Humilitas», XXV, 3-4, pp. 59-65.
- Gabriel Marcel: un bilancio*, in «La rivista del clero italiano», LV 10, pp. 759-764.

- No al divorzio, senza dubbi*, in «La famiglia», VII, 44, pp. 131-133.
- Antropologia e unità del sapere in S. Bonaventura*, in «Proteus», V, 14-15, pp. 25-49.
- L'essere del dover-essere*, in *Ontologia e assiologia*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1973, Morcelliana, Brescia, pp. 23-27, 57-80, 316-319; anche in «Proteus», v, 13, pp. 47-72.
- L'agostinismo medievale e S. Bonaventura*, in V. MATHIEU (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia, vol. I, pp. 579-614.
- Scuola e promozione della comunità internazionale*, in *Prospettive internazionali per la scuola di domani*, Atti del VI Convegno sui problemi internazionali: Recoaro Terme, 13-16 settembre 1973, Rezzara, Vicenza, pp. 103-130.
- La filosofia politica di Maritain*, in *Il pensiero politico di Maritain*, Contributi presentati al Convegno di Ancona del 1973, Massimo, Milano, pp. 350-358.

1975

- Antropologia e unità del sapere in Bonaventura*, Scuola Cattolica di Cultura, Udine.
- Il discorso religioso, oggi*, Scuola Cattolica di Cultura, Udine.
- Il magistero di Michele Federico Sciacca*, in «Studi cattolici», 171, pp. 279-282.
- Teomorfismo e antropologia in S. Bonaventura*, in «Humilitas», XXVI, 1, pp. 2-11.
- Crisi delle strutture, crisi dell'uomo*, in «Humilitas», XXVI, 4, pp. 1-13.
- Annuncio della parola e impegno sociale*, in «Sacra Doctrina», 78, pp. 267-300.
- Renato Lazzarini (1891-1974), filosofo del nostro tempo*, in «Incontri culturali», pp. 338-346.
- Un nuovo mediatore: Carlo Marx tra Dio e l'uomo*, in «Renovatio», X, 4, pp. 531-534.
- Secolarizzazione, sociologia religiosa e antropologia*, in *Filosofia e teologie contemporanee*, Atti del XXIX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1974, Morcelliana, Brescia, pp. 169-176.

1976

- Marxismo e religione*, Rusconi, Milano.

- La sociologia della conoscenza*, Città Nuova, Roma.
- Sociologia e filosofia*, in «Studi di sociologia», XIV, 4, pp. 359-368.
- Un rivoluzionario chiamato Gesù*, in *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1975, Morcelliana, Brescia, pp. 205-215; anche in «Humilitas», XXVII, 3, pp. 2-11.
- Pluralismo*, in *Pluralismo*, Appunti dell'Ufficio stampa della Rai, Rai, Roma, pp. 207-211.
- Voce «Schopenhauer Arthur», in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. V, pp. 71-72.

1977

- Antonio Gramsci: un bilancio*, in «Studi cattolici», 196, pp. 342-345.
- Il problema della cultura cattolica*, Udine, Scuola Cattolica di cultura; anche nella collana «Quaderni de "L'Argine"», Grassi, Mantova.
- L'evidenza di Dio secondo S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 24, pp. 7-21.
- Confronto di umanesimi*, in «Rassegna», XXVIII, 4, pp. 38-47.
- Democrazia, pluralismo, scuola cattolica*, in «Humilitas», XXVIII, 1, pp. 7-19.
- Le tre mistificazioni della sociologia*, in «Prospettive nel mondo», II, 11-12, pp. 53-61.
- Teologia e filosofia della religione dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi*, in *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, vol. XXVIII, pp. 451-1099.
- Partecipazione e democrazia industriale*, in *Partecipazione e democrazia industriale: i modelli europei e gli orientamenti italiani*, Atti del Convegno su «La partecipazione delle rappresentanze dei lavoratori alla gestione delle aziende: esperienze estere e prospettive» organizzato dall'Associazione degli industriali della provincia di Bologna il 26 novembre 1976, Compositori, Bologna, pp. 161-166.
- Società e moralità*, in E. GIAMMANCHERI e M. PERETTI (a cura di), *L'educazione morale*, La Scuola, Brescia, pp. 77- 100.
- Le meraviglie dell'antropologia filosofica contemporanea (manca solo l'uomo)*, in *Il problema filosofico dell'antropologia*, Atti del XXXI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1976, Morcelliana, Brescia, pp. 101-110.
- L'impegno del cristiano per una educazione alternativa*, in F. BIASONI et al., *Pluralismo culturale, scuola e società*, Atti di un Convegno nazionale

per insegnanti: Rimini, 27-30 agosto 1976, Massimo, Milano, pp. 150-166.

Religione (Fenomenologia della), in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino, pp. 43-45.

1978

Marxismo e religione, in «Rivista di scienze dell'educazione», XVI, pp. 47-63.

Rosmini critico della società tecnologica, in «Rivista rosminiana», LXXII, 3, pp. 261-280.

Antonio Gramsci: marxismo e religione, in «Sapienza», XXXI, 4, pp. 418-429.

La ricca povertà di S. Francesco, in «La rivista del clero italiano», LIX, 2, pp. 171-177.

Che cosa resta di Marx sociologo, in «Prospettive nel mondo», III, 23, pp. 79-91.

Indifferenza e ateismo, in *SECRETARIATO PER I NON CREDENTI* (a cura di), *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma, pp. 147-167.

Scienza, natura e ragione, in *Il problema della scienza*, V Ciclo di incontri col mondo della cultura, Centro Stampa del Comune, Forlì, pp. 113-135.

Recupero della filosofia cristiana, in *Il senso della filosofia cristiana, oggi*, Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari: Gallarate, 1977, Morcelliana, Brescia, pp. 70-75.

Sociologia e filosofia, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, La Scuola, Brescia, vol. VI, pp. 9-70.

Libertà e degradazione del tempo libero, in *SEGRETERIA DELLA CONSULTA PER IL TEMPO LIBERO DELLE DIOCESI DELL'EMILIA-ROMAGNA* (a cura di), *Tempo libero e promozione umana*, Atti del Convegno regionale sul tempo libero: Montegrimano Terme (Forlì), 15-18 giugno 1977, Pàtron, Bologna, pp. 68-85.

1979

La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo, Rusconi, Milano.

Luigi Sturzo: il pensiero sociologico, Città Nuova, Roma.

Marxismo y religión, trad. spagn. di C. García-Villalba, Rialp, Madrid.

Pubblico e privato: storia di una scissione, in «Sociologia urbana e rurale», I, 2, pp. 109-120.

- La politica non basta a salvarci*, in «Prospettive nel mondo», IV, 31, pp. 23-37.
- Uomo e società secondo il magistero di Giovanni Paolo II*, in «Miscellanea francescana», 78, pp. 303-314.
- Il marxismo è in crisi, ma il PCI forse no*, in «Prospettive nel mondo», IV, 35, pp. 27-33.
- Genuina saggezza o apocalisse*, in «Prospettive nel mondo», IV, 41-42, pp. 169-171.
- «*Persona*» *senza pubblico?*, in «Studi cattolici», 222-223, pp. 516-521.
- Realtà e utopia in Tommaso Moro*, in «Sacra doctrina», 90, pp. 255-269.
- Selesociologia, numero uno*, in «Selesociologia», 1, pp. 1-2.
- Il «revival» di Ortega y Gasset*, in «Selesociologia», 1, pp. 16-18.
- Maritain e Dewey: due opposte concezioni*, in G. GALEAZZI, *Persona, società, educazione in Jacques Maritain: antologia del pensiero filosofico e della critica*, Massimo, Milano, pp. 350-353.

1980

- Perché la sociologia*, La Scuola, Brescia; 2^a ed., 1982; 3^a ed., 1986; 4^a ed., 1990.
- Ateismo e non credenza nelle società occidentali*, Città del Vaticano, Università Urbaniana.
- Sociologia post-marxiana delle classi*, in «Studi cattolici», 232, pp. 343-350.
- Sociologia e filosofia*, in «Quaderno filosofico», 4, pp. 319-334.
- La fenomenologia dell'esperienza religiosa in S. Caterina da Siena*, in «Sacra Doctrina», 93, pp. 233-250.
- Nel rifiuto del limite la crisi della civiltà*, in «Prospettive nel mondo», V, 45-46, pp. 29-41.
- Dominio della natura nel rispetto della vita*, in «Prospettive nel mondo», V, 48, pp. 38-47.
- Perché la ricerca di padri sociologici*, in «Prospettive nel mondo», V, 53, pp. 22-30.
- Sturzo: una sociologia integrale*, in «Selesociologia», 2, pp. 3-6.
- Scheler: conoscenza dell'altro e simpatia*, in «Selesociologia», 3, pp. 49-52.
- Innamoramento e pène, amore e morte*, in «Selesociologia», 3, pp. 59-66.
- Una (mezza) storia della Scuola di Francoforte*, in «Selesociologia», 3, pp. 74-75.
- Perché la sociologia*, in «Selesociologia», 4-5, pp. 97-99.
- Violenza e rivolta*, in «Selesociologia», 4-5, pp. 119-124.
- Di alcune recenti storie della sociologia*, in «Selesociologia», 4-5, pp. 132-138.

- La «querelle» sulla sociobiologia*, in «Selesociologia», 4-5, pp. 141-148.
- La «Aeterni Patris» cent'anni dopo*, in «Sacra Doctrina», 92, pp. 5-19; anche in FACOLTÀ DI FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA DI ROMA (a cura di), *Religione, ateismo e filosofia: scritti in onore del prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno*, LAS, Roma, pp. 207-211.
- La politica non basta a salvarci*, in S. COTTA (a cura di), *Oltre l'egemonia della politica*, La Scuola, Brescia, pp. 73-101.
- La scuola: un ente inutile?*, in G. BOSELLI (a cura di), *Modelli pedagogici per gli anni ottanta*, Atti della Edizione 1979 delle Giornate di Pedagogia organizzate dal Distretto scolastico n. 45, Bersani, Gambettola, pp. 58-67.
- Deforme, informe, conforme*, in *Ordine e disordine*, VII Incontro romano, 1979, Volpe, Roma, pp. 133-148.
- La situazione giovanile nella società contemporanea*, in *L'adolescente nella società d'oggi*, Atti del Corso tenuto a Bassano del Grappa nel 1979, Centro Studi Larizza, Bassano del Grappa, pp. 21-35; anche in A. AGAZZI *et al.*, *L'adolescente nella società d'oggi*, 2ª ed., Morelli, Verona, 1985, pp. 23-40.
- M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Pусci, Introduzione di G. Morra, Città Nuova, Roma.

1981

- Robert Musil tra nichilismo e misticismo*, Barghigiani, Bologna.
- S. Alberto Magno*, Barghigiani, Bologna.
- Dio senza Dio. I: Fenomenologia ed esperienza religiosa*, Japadre, L'Aquila.
- La donna tra casa e professione*, in «Studi cattolici», 239, pp. 14-22.
- L'unità del sapere*, in «Studi cattolici», 244, pp. 339-351.
- L'università tra tecnologia e ideologia*, in «Studi cattolici», 250, pp. 763-770.
- Legge dei tre stadi e sociologia del sapere*, in «Giornale di metafisica», n.s., III, pp. 267-287.
- Tanto più vicini, tanto più lontani*, in «Prospettive nel mondo», VI, 55, pp. 18-29.
- Questa distruttiva società tecnologica*, in «Prospettive nel mondo», VI, 61-62, pp. 31-39.
- Ateismo e increencia en las sociedades occidentales*, in «Sillar», I, 2, pp. 15-30.
- Classi subalterne e teodicea (Weber e la sociologia della religione oggi)*, in «Selesociologia», 6, pp. 3-12.
- Narcisismo male del secolo*, in «Selesociologia», 7, pp. 62-66.

- Spirito europeo e sociologia comprendente*, in «Selesociologia», 7, pp. 1-xxxii (inserto).
- Di alcuni recenti manuali di sociologia*, in «Selesociologia», 8, pp. 106-110.
- Eugenio Pennati (1901-1980)*, in «Selesociologia», 8, pp. 130-131.
- Ateismo e non credenza nelle società occidentali*, in B. MONDIN (a cura di), *L'ateismo, natura e cause*, Relazioni presentate al Congresso tenuto a Roma dal 6 al 10 ottobre 1980, Massimo, Milano, pp. 85-107.
- La fenomenologia dell'esperienza religiosa in S. Caterina da Siena*, in G. MORRA (a cura di), *Caterina da Siena: una donna per tutte le stagioni*, Atti del Seminario cateriniano del Circolo Carlo Tincani: Bologna, 1979-80, Japadre, L'Aquila, pp. 41-56; anche in *Congresso Internazionale di Studi Cateriniani*, Siena-Roma, 24-29 aprile 1980, Curia Generalizia OP, Roma, pp. 223-233.
- Kantismo e sadismo*, in *Kant oggi, nel bicentenario della «Critica della ragion pura»*, Atti del Convegno di Saint Vincent, 25-27 marzo 1981, Centro Culturale e Congressi Saint Vincent, Saint Vincent, pp. 23-29.
- La teologia della storia in J. Donoso Cortés*, in C. CASALE MARCHESELLI (a cura di), *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Paideia, Brescia, pp. 1433-1450.
- Nazione, cultura e civiltà (Considerazioni sul caso polacco)*, in *Cultura e nazione negli anni Ottanta*, IX Incontro romano, 1981, Volpe, Roma, pp. 113-124.
- Sturzo, sociologo della libertà*, in A. DI GIOVANNI ed E. GUCCIONE (a cura di), *Politica e sociologia in Luigi Sturzo*, Milano, Massimo, pp. 168-182.
- Per una Democrazia Cristiana democratica e cristiana*, in M. EUFEMI (a cura di), *Ripensare il passato per guardare il futuro: riflessioni sui convegni di San Pellegrino*, Cinque Lune, Roma, pp. 119-138.
- Voz «Cristianismo»*, in *Gran Enciclopedia*, Rialp, Madrid, vol. VI, pp. 698-709.

1982

- La famiglia tra crisi e rinnovamento*, in «Rivista di scienze dell'educazione», XX, 3, pp. 288-300; anche in «Sacra Doctrina», XXVII, pp. 94-109.
- Classi subalterne e teodicea. Weber e la sociologia della religione, oggi*, in «Fenomenologia e società», V, 17, pp. 72-79.
- Primo punto: recuperare l'identità cattolica*, in «Prospettive nel mondo», VII, 69, pp. 25-34.

- Berlinguer ha cambiato solo il mezzo, non il fine*, in «Prospettive nel mondo», VII, 67, pp. 16-20.
- Distruendo la tradizione nasce il totalitarismo*, in «Prospettive nel mondo», VII, 68, pp. 74-78.
- Com'è difficile il dialogo tra cultura e politica*, in «Prospettive nel mondo», VII, 71-72, pp. 76-81.
- Il sociologo può prevenire: ma non è certo un profeta*, in «Prospettive nel mondo», VII, 77, pp. 95-97.
- Individuo e società secondo l'antropologia sociale di Luigi Sturzo*, in «Sociologia», XVI, 1, pp. 3-13.
- Caro Burgalassi, come ti ho capito*, in «Selesociologia», 9, pp. 14-16.
- Anche la politica può essere una cosa seria*, in «Selesociologia», 9, pp. 24-26.
- Le radici del nichilismo*, in «Selesociologia», 10, pp. 49-66.
- La società intimista*, in «Selesociologia», 10, pp. 67-70.
- Terza età: un'età inutile?*, in «Sacra Doctrina», XXVII, pp. 544-554.
- Antropologia e unità del sapere in S. Bonaventura*, in T. MANFREDINI *et al.*, *L'uomo e il suo destino: profili di antropologia cristiana*, Atti del Seminario tenuto dall'Istituto «C. Tincani» per la ricerca scientifica e la diffusione della cultura: Bologna, 1981, Barghigiani, Bologna, pp. 36-64.
- Intuizioni francescane e riforma sanitaria*, in P. OLIVIERO NALDINI (a cura di), *S. Francesco e il mondo della sofferenza*, Convegno nazionale dei Padri Cappuccini Ospedalieri: Roma, 11-15 maggio 1981, Chiesa, Firenze, pp. 27-42.
- Le indicazioni dell'Enciclica per la realtà italiana d'oggi*, in *Lavoro e testimonianza cristiana alla luce della «Laborem Exercens»*, Abilgraf, Roma, pp. 35-48.
- L'enciclica «Laborem Exercens» e la sociologia di Sturzo*, in A. DI GIOVANNI e A. PALAZZO (a cura di), *L. Sturzo e la «Rerum Novarum»*, Atti della Giornata di studio organizzata dal Libero Seminario sturziano di Palermo in collaborazione con la Società siciliana per la storia patria: Palermo, 6 marzo 1982, Massimo, Milano, pp. 102-117.
- Misericordia e culture attuali*, in *Prima lettura della «Dives in misericordia»*, Atti del Convegno internazionale in occasione del 1° anniversario della pubblicazione dell'Enciclica: Collevenza, 26-29 novembre 1981, L'Amore Misericordioso, Collevenza, pp. 79-91.

1983

- Questione cattolica e questione democristiana*, Quaderni dell'Unione Cristiana Popolare, Roma, 1.
- Sturzo e Marx*, in «Sociologia», XVII, 3, pp. 39-53.
- Gramsci: religione e senso comune*, in «Studi cattolici», 272, pp. 593-601.

- Individuo e società nell'antropologia sociale di Luigi Sturzo*, in *Individuo e società nel pensiero di Luigi Sturzo*, Atti del primo corso della Cattedra sturziana, Istituto Sturzo, Roma, pp. 41-51.
- L'ultimo Horkheimer*, in A. IZZO e C. MONGARDINI (a cura di), *Contributi di storia della sociologia*, Atti della sezione di storia della sociologia del I Convegno italiano di sociologia «Consenso e conflitto nella società contemporanea»: Roma, 15-18 ottobre 1981, FrancoAngeli, Milano, pp. 151-171.
- Luigi Sturzo: sociologia della libertà*, in *Luigi Sturzo*, Associazione «Sturzo», Conversano, pp. 31-44.
- Il permissivismo è un'esperienza storica fallita*, in C. CASINI et al., *Il crollo della moralità*, Logos, Roma, pp. 83-88.
- Indifférence et athéisme*, in V. MIANO et al., *L'indifférence religieuse*, Beauchesne, Paris, pp. 194-223.

1984

- Il ramo d'oro. Antologia di letteratura e problemi contemporanei per il biennio della Scuola Media Superiore*, insieme con V. PASSERI PIGNONI, 1^a e 2^a ed., La Scuola, Brescia; 3^a ed., 1985; 4^a ed., 1986; 5^a ed., 1987; 6^a ed., 1988; 7^a ed., 1989.
- Romano Guardini interprete di Dante*, Tincani, Bologna.
- Demitizzazione, peccato e colpa*, in «Sacra Doctrina», XXIX, 3-4, pp. 325-339.
- La demonologia in S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», XXXI, pp. 31-45.
- Non capisco i sociologi che si pronunciano a favore dei Nuovi Programmi per le elementari*, in «Prospettive nel mondo», X, 100, pp. 49-50.
- Od dijalogo do «krskana za socijalizam»*, in «Marulic» (Zagreb), XVII, 1, pp. 17-27.
- J. Ortega y Gasset et J. Marías sociologi delle generazioni*, in L. INFANTINO e L. PELLICANI (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze, pp. 187-197.
- Un faticoso bilancio*, in G. MORRA et al., *Marx cento anni dopo*, Tincani, Bologna, pp. 3-12.

1985

- La scure del Nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila.
- La buona e la cattiva solitudine*, Tincani, Bologna.
- Cicerone e i vantaggi della terza età*, Tincani, Bologna.
- Jacques Maritain. Appunti per un bilancio*, Tincani, Bologna.

- Società tecnologica e solitudine dell'uomo*, in «Annali della Carità», Roma, 5-6, pp. 27-42.
- Il quarto uomo*, in «Studi di sociologia», XXIII, 4, pp. 329-337.
- La filosofia del Manzoni*, in «Cultura e libri», 11, pp. 399-423.
- Mutamenti socioculturali e revisione del Concordato*, in UNIONE GIURISTI CATTOLICI ITALIANI, *I rapporti tra Stato e Chiesa in base all'accordo del 18 febbraio 1984*, Palermo, 21-22 settembre 1985, Priulla, Palermo, pp. 33-41, 131-137.
- Demitizzazione, peccato, colpa*, in G. MORRA et al., *Senso di colpa e coscienza del peccato*, Piemme, Casale Monferrato, pp. 13-26.
- La situazione dell'anziano oggi*, in SOVRANO MILITARE ORDINE DI MALTA (a cura di), *Corso di cultura e formazione di volontari per assistenza agli anziani*, *La situazione dell'anziano*, Stilgraf, Cesena, pp. 11-17.
- La medicina: tecnologia o sapienza?*, in M. MINUSCOLI (a cura di), *Educare alla salute*, Edizioni Ares, Milano, pp. 26-34.
- Crisi dei giovani o giovani in una società in crisi?*, in G. MORRA et al., *Impegno per una società libera*, ICU, Roma, pp. 1-19.

1986

- Scheler e Troeltsch sociologi per rassegnazione (Scheler und Troeltsch als Resignationssoziologen)*, in «Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch», II, 2, pp. 49-69.
- Meccanicismo e natura umana*, in «Studi cattolici», 307, pp. 483-490.
- M.F. Sciacca tra filosofia e antifilosofia*, in «Studi sciacchiani», II, 2, pp. 49-61.
- La forma politica della socialità secondo Luigi Sturzo. Attualità di alcune intuizioni*, in «Sociologia», XX, 1, pp. 3-22.
- El quarto hombre*, in «Sillar», VI, 21, pp. 39-49.
- La Parola e le parole*, in G. MORRA et al., *Sarete miei testimoni*, XXXIII Corso di apostolato Ascetico, Opera Madonnina del Grappa, Sestri Levante, pp. 15-35.
- Il quarto uomo*, in E. DI NALLO (a cura di), *Cibi-simbolo della realtà d'oggi*, FrancoAngeli, Milano, pp. 19-30.

1987

- Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma.
- Stato sociale e società civile*, Tincani, Bologna.
- Secularizacion, Familia y Sociedad italiana*, in «Anales de Ciencias Sociales y Económicas», Barcellona, I, 2, pp. 125-132.

- Politica cristiana, di cristiani, da cristiani*, in «Studi cattolici», 314-315, pp. 243-250.
- ¿*Por qué la cultura contemporánea no respecta la vida?*, in «Ecclesia», I, 1, pp. 53-67.
- Scuola: più società e meno Stato*, in «Prospettive nel mondo», XII, 127, pp. 83-86.
- Cristiani a confronto col moderno*, in M. CATELLA (a cura di), *La sfida della complessità*, Atti del Corso promosso dall'Azione cattolica ambrosiana in collaborazione con il Centro sociale ambrosiano, 1986, Cooperativa «In dialogo», Milano, pp. 36-49.
- Secolarizzazione e società italiana*, in *L'héritage chrétien de la culture européenne dans la conscience des contemporains*, Colloque international: Rome, 21-23 avril 1986, Istituto Polacco di Cultura, Roma, pp. 198-206.
- Uomo e società secondo il magistero di Giovanni Paolo II; Paolo VI e il Magistero sociale della Chiesa*, in L. BAGOLINI et al., *Il pensiero di Giovanni Paolo II*, Tincani, Bologna, pp. 101-131, 201-221.
- Il quarto uomo*, in F. CRESPI (a cura di), *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano, pp. 195-206.

1988

- S. Benedetto: un cristiano per l'Europa*, Tincani, Bologna.
- La dottrina sociale della Chiesa*, Scuola di Dottrina Sociale, Milano.
- Secolarizzazione e risveglio religioso in Italia oggi*, in «Studi di sociologia», XXVI, 3-4, pp. 354-361.
- Venture e sventure di un «Kulturpessimist» mancato (Geschicke und Mißgeschicke eines verhinderten «Kulturpessimisten»)*, in «Annali di Sociologia-Sociologisches Jahrbuch», I, 4, pp. 105-136.
- Dove va la libera professione*, in «La Gazzada», VIII, 15, pp. 33-41.
- Ispirazione ideale e impegno politico dei cattolici democratici, oggi*, in «Bollettino dell'Istituto Regionale di Studi Politici A. De Gasperi», Bologna, pp. 11-21, 28-31.
- Conclusioni sul «modello neoborghese». Recuperare il ritardo culturale*, in «Studi cattolici», 333, pp. 773-775.
- Stato sociale e società civile. Alcune considerazioni in prospettiva sturziana*, in «Sociologia», XXIII, 1, pp. 3-14.
- Lo spazio dell'etica nella sociologia della cultura*, in «Cultura e libri», 80, pp. 5-11.
- Mutamenti socioculturali e revisione del Concordato*, in «Archivio Giuridico F. Serafini», CCVIII, 1-2, pp. 5-15.

- Frammentazione del sapere e nostalgia di unità*, in *Valori dell'uomo e comunità universitaria*, Convegno promosso dalla Chiesa di Bologna in occasione del IX Centenario dell'Università: Bologna, 10 maggio 1988, Centro servizi generali dell'arcidiocesi di Bologna, Bologna, pp. 93-118.
- Diritto alla vita*, in *Diritto alla vita*, Priulla, Palermo, pp. 23-34, 173-180.
- «*Homo turisticus*», in P. GUIDICINI E A. SAVELLI (a cura di), *Il turismo in una società che cambia*, FrancoAngeli, Milano, pp. 17-22.
- Tre occasioni mancate*, in J. JACOBELLI (a cura di), *Dove va la sociologia italiana?*, Laterza, Roma-Bari, pp. 185-192.

1989

- Dio senza Dio. II: Ateismo e secolarizzazione*, Japadre, L'Aquila.
- Eliot tra poesia e teatro*, in «Lo spettacolo», XXXIX, 2, pp. 215-224.
- Husserl e la crisi dell'idea di Europa*, in «Studi cattolici», 335, pp. 5-11; anche in «Idee», IV, 11, pp. 41-49.
- La rivoluzione francese e la sociologia*, in «Torricelliana», 39, pp. 143-161; anche in *1799: la storia ha cambiato direzione?*, Relazioni, interventi e comunicazioni per il XXII Congresso universitario internazionale «Rivoluzione, dignità e solidarietà»: Roma, 19-23 marzo 1989, Fondazione RUI, Roma, pp. 31-45.
- Nel terzo centenario della nascita di Montesquieu*, in «Torricelliana», 40, pp. 139-144.
- Gli ultimi esiti del pensiero debole*, in «Cultura e libri», VI, 48-49, pp. 78-81.
- Dottrina sociale e cristianizzazione*, in G. MORRA et al., *La crisi della cultura illuministica e la situazione dell'uomo contemporaneo*, Scuola di Dottrina Sociale, Milano, pp. 8-12.
- Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in M.A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Atti del Congresso internazionale: Roma, 26-29 ottobre 1988, Jaca Book, Milano, pp. 97-115.
- Etica e politica in L. Sturzo e J. Maritain*, in *Elementi di etica politica*, Atti del corso tenuto a Roma Casa Tra noi, 17-20 agosto 1988, Consulta per la pastorale del lavoro, Centro di iniziativa culturale, Bologna, pp. 55-98.
- Fine o inizio?*, in J. JACOBELLI (a cura di), *Crisi e fede*, Laterza, Roma-Bari, pp. 114-122.

1990

- Introduzione alla sociologia del sapere*, La Scuola, Brescia.

- L'uomo di Freud*, «Anthropotes», VI, 1, pp. 23-34; anche in «Studi cattolici», 347, pp. 4-10.
- La sociologia ritorna ai classici?*, in «Nuova secondaria», VI, 9, pp. 41-43.
- Nel terzo centenario della nascita di Montesquieu*, in «Torricelliana. Bollettino della Società Torricelliana di Scienze e Lettere», Faenza, pp. 139-144.
- Utopia e regno di Dio secondo Martin Buber*, in M. MARTINI (a cura di), *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Atti del Seminario di studio: Assisi, 15-19 novembre 1989, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi, pp. 219-240.
- Luigi Bagolini-studio, maestro, uomo*, in F. BONAZZI (a cura di), *Luigi Bagolini, maestro di cultura e vita*, FrancoAngeli, Milano, pp. 23-33.
- Husserl e la crisi dell'idea di Europa*, in D. CASTELLANO (a cura di), *Il contributo della cultura all'unità europea*, Napoli, ESI, pp. 45-54.
- CATERINA DA SIENA, *La città prestata. Consigli ai politici*, a cura di G. Morra, Città Nuova, Roma.
- Moralità della politica e politicità della morale*, in G. DE ROSA (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, Laterza, Roma-Bari, pp. 110-118.
- Società e stato nella dottrina sociale della Chiesa*, in F. FIORENTINO (a cura di), *I cento anni della Rerum Novarum*, Atti del Convegno di Lecce, 25-26 ottobre 1900, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, pp. 91-113.

1991

- Ermeneutica e sociologia*, L.U.I.S.S., Roma, 1991.
- La società istantanea*, in «Sociologia della comunicazione», VIII, 16, pp. 35-41.
- La sociologia machiavelliana di Pareto*, in «Nuova secondaria», VII, 5, pp. 40-43.
- Ernst Jünger oltre la linea*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di E. Riondato*, I, Antenore, Padova, pp. 697-715.

1992

- Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma; 2^a ed. riveduta e ampliata, 1996.
- Dilthey nella sociologia del sapere (Dilthey in der Wissenssoziologie)*, in «Annali di Sociologia. Soziologisches Jahrbuch», I, 8, pp. 139-171.
- La comunicazione tra moderno e post-moderno*, in M.A. RASCHINI (a cura di), *L'universo della comunicazione. Prospettive europee*, Jaca Book, Milano, pp. 141-155.

- Società e Stato nella Dottrina Sociale della Chiesa*, in *La presenza dei cattolici nella società italiana: la prospettiva di Leone XIII dalla «Immortale Dei» alla «Rerum Novarum»*, Convegno di Studi: Cento, 4 maggio 1991, Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, Bologna, pp. 25-41.
- Newman e l'idea di università*, in G. MORRA (a cura di), *L'eredità di Newman*, Convegno di Studi: Bologna-Cento, 17-19 maggio 1990, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna, Bologna, pp. 37-47.
- W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, trad. it. e Introduzione di G. Morra, Rusconi, Milano.

1993

- Breve storia del pensiero federalista*, Mondadori, Milano.
- W. Dilthey: *la religione tra «esperienza» e «ermeneutica»*, in G. PENZO E R. GIBELLINI (a cura di), *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia, pp. 27-40.

1994

- Propedeutica sociologica*, Monduzzi, Bologna; *Propedeutica sociologica*, 2^a ed. rivista e ampliata, 1997; 3^a ed. rivista e aggiornata, 2001.
- Newman e l'idea di Università*, in «Alma Mater Studiorum», VII, 1, pp. 273-282; *Newman and the Idea of a University*, ivi, pp. 283-292.
- La medicina: tecnologia o sapienza?*, in «La medicina internazionale», n.s., CII, 7, pp. 31-39.
- Il lavoro tra moderno e postmoderno*, in *Il lavoro nella storia della civiltà occidentale*, Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Avellaniti: Fonte Avellana, Gubbio, Fabriano, 4-5-6 settembre 1992, Arti grafiche editoriali, Urbino, vol. I, pp. 9-26.

1995

- Sturzo profeta della Seconda Repubblica*, Monduzzi, Bologna; 2^a ed., C.I.S.S., Roma, 1999.
- Mathieu interprete di Rilke*, in E. BERTI et al., *Trascendenza Trascendentale Esperienza*, Studi in onore di Vittorio Mathieu, in «Archivio di Filosofia», LXIII, 1-3, pp. 477-491.
- Italia Federale, perché*, in «Annali della Fondazione Quattrotorri», I, pp. 1-9.
- Federalismo e postmodernità*, in P. PICCONE et al., *La rivoluzione federalista*, Sigillo, Roma, pp. 111-132.

Dio nella filosofia postmoderna, in P. MICCOLI, *Una «riletture» di Dio nella cultura contemporanea*, Relazioni presentate a un Convegno internazionale sul tema «Dio oggi» organizzato dalla Facoltà di Filosofia e dall'Istituto superiore per lo studio dell'ateismo della Pontificia Università Urbaniana: Roma, 2-3 dicembre 1993, Città Nuova, Roma, pp. 108-123.

1996

I mass-media tra manipolazione e rafforzamento, in «Sociologia della comunicazione», XIII, 26, pp. 97-109.

C'era una volta: postmodernità e crisi dello Stato, in «Federalismo & Società», III, 3, pp. 55-84.

Alla ricerca del principio di sussidiarietà, in «Federalismo e società», III, 4, pp. 13-37.

Il Vangelo tra memoria e speranza, in «L'arbore della carità», XLVII, 4, pp. 19-27.

Tecnica madre, figlia di sua figlia, in «Nuova Civiltà delle Macchine», XIV, 1-2, pp. 7- 16.

Luigi Sturzo, profeta della Seconda Repubblica, in G. PALLADINO *et al.*, *125° Anniversario della nascita di Luigi Sturzo: 26 novembre 1871 - 26 novembre 1996*, Atti del Convegno, C.I.S.S., Milano, pp. 14-16.

Dalla società «forte» alla società «debole», in I. COLOZZI E M. LA ROSA (a cura di), *Dove va la società*, FrancoAngeli, Milano, pp. 21-40.

M. BUBER, *Profezia e politica. Sette saggi*, Introduzione e cura di G. Morra, Città Nuova, Roma, pp. 5-26.

1997

Il dramma dell'intellettuale tra ideologia e tecnologia, in «Studi Perugini», II, 2, pp. 235-256.

I valori del «Quarto uomo» (Die Werte des «vierten Menschen»), in «Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch», I-II, 13, pp. 581-589.

Italia federale, perché, in R. BALZANI *et al.*, *Introduzione alla politica*, Corso di formazione e orientamento per i giovani, Il Ponte Vecchio, Cesena, 1997, pp. 161-168.

1998

La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la Religione dell'Umanità, Spirali, Milano.

- Minghetti e Rosmini, cattolici, liberali, federalisti*, in «Federalismo & Libertà», V, 5-6, pp. 135-159.
- Rosmini e lo spirito dell'«Encyclopédie»*, in P.P. OTTONELLO (a cura di), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. Raschini: Napoli, 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze, pp. 79-100.
- Carl Schmitt, nazista non nazista*, in «Federalismo & Libertà», V, 2, pp. 115 -119.

1999

- Elogio dell'antifilosofia*, in «Studi cattolici», XLIII, 460, pp. 388-395.
- Metamorfosi dell'apocalisse*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», XVIII, 2, pp. 40-44.
- Non per i preti ma per i ragazzi*, in *Libertà, libertà!*, Strumento di lavoro a cura della Federazione Opere Educative della Compagnia delle Opere, supplemento al n. 45 di «Tempi», 2 dicembre, pp. 47-49.
- Il regionalismo di Luigi Sturzo*, in *Azzurri, liberi e forti*, Relazioni del corso introduttivo al pensiero politico di Don Luigi Sturzo: Milano, 22 gennaio-19 marzo 1999, Consulta Cattolica Forza Italia, Milano, pp. 40-58.
- Sturzo e l'eredità del popolarismo*, in A. CARUSO et al., *Liberi e forti, Popolari e Liberali per un Governo del 2000*, Atti del Convegno: Roma, 18 gennaio 1999, C.I.S.S., Roma, pp. 5-6.
- Novecento sociologico*, in E. AGAZZI (a cura di), *Novecento, Novecenti: la cultura di un secolo*, La Scuola, Brescia, pp. 143-158.
- Introduzione; Religione civile o religione nel civile?*, in G. MORRA (cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, postmodernità*, FrancoAngeli, Milano, pp. 7-19, 21-45.
- Rosmini federalista*, in G. BESCHIN, A. VALLE, S. ZUCAL (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia, pp. 379-391.

2000

- Teologia politica e religione civile*, Barghigiani, Bologna.
- Una pagina di sociologia del romanzo: Berger e Musil*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», XVIII, 1, pp. 93-97.
- Una politica per la famiglia*, in «Studi cattolici», XLIV, 472, pp. 404-408.
- Individuo e società*, in «Studi cattolici», XLIV, 477, pp. 767-770.
- La libertà tra destino e vocazione*, in «Ideazione», VII, 6, pp. 104-109.
- Ma prima viene la comunità*, in «Ideazione», VII, 4, pp. 103-108.

Novak tra economia e religione, in M. NOVAK, *La solidarietà nell'epoca della globalizzazione*, Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, pp. 4-8.

2001

Breviario del pessimista, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Filosofia para todos, Paulus, São Paulo (Brasil); 2ª ed., 2002.

La dottrina sociale della Chiesa. Natura, finalità e principi essenziali, C.I.S.S., Roma.

L'uomo è libero con l'economia libera, in «Rinascimento Popolare», VI, 6, pp. 14-16.

Perché non possiamo non dirci laici, in «MondOperaio», n.s., VI, pp. 66-69.

I tre liberalismi di Sturzo, in G. MORRA, G. PALLADINO, *Quale liberalismo, quale capitalismo nel pensiero di Luigi Sturzo*, C.I.S.S., Roma, pp. 3-32.

Confederalismo e unitarismo, in M. VIGLIONE (a cura di), *La rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma, pp. 155-171.

2002

Nietzsche e il mito del superuomo, in «Nuova secondaria», XX, 3, pp. 66-70.

Storia & sacro, in «Studi cattolici», XLVI, 497-498, pp. 500-506.

Simbolismo laico e religione civile, in G.A. POSSEDONI (a cura di), *Simbolismo e simbolismi. Raffronti, analogie e differenze*, Metauro, Pesaro, pp. 129-154.

Cambiamento sociale e permanenza dei valori, in *Trasmissione della civiltà tra le generazioni*, Atti del XX Congresso nazionale della Federazione tra le Università della terza età: Faenza, 13-15 giugno 2001, Rezzara, Vicenza, pp. 61-84.

2003

Filosofia politica. Il cattocomunismo dopo il Muro, in «Studi cattolici», XLVII, 514, pp. 882-886.

Un Papa ultramoderno e postmoderno, in «Il Nuovo Areopago», n.s., XXII, 2-3, pp. 32-40.

Conservatorismo e sociologia, in «Ideazione», X, 2, pp. 210-216.

Un matrimonio obbligato, in «Ideazione», X, 5, pp. 13-16.

Nuovi studi su totalitarismo e fascismo, in «Nuova secondaria», XX, 7, pp. 68-70.

Fascismo o fascismi, in «Nova Historica», II, 5, pp. 166-168.

Storia e Sacro: un solo destino, in *Il sacro e la storia. La civiltà alla prova*, Atti del Terzo Corso dei «Simposi Rosminiani»: Stresa, 28-31 agosto 2002, in «Rivista Rosminiana», XCVII, pp. 161-171.

Guareschi, in M. FINAZZER FLORY (a cura di), *Conformismi Anticonformismi*, Marsilio, Venezia, pp. 41-54.

L'etica della comunicazione, in G. MORRA (a cura di), *Comunicatori si diventa*, Atti dell'incontro di studi, Reggio Emilia, 12 maggio 2003, Co.Re. Com dell'Emilia Romagna, Bologna, pp. 45-49.

2004

Il diritto naturale dopo il Novecento, in «Ideazione», XI, 1, pp. 175-185.

Bobbio e Del Noce: filosofie a confronto, in «Ideazione», XI, 2, pp. 196-200.

La terza donna: protagonista non antagonista, in «Il Nuovo Areopago», n.s., 3-4, XXIII, pp. 93-102.

Riflessioni per un'etica professionale, in «Attualità Grafologica», XXIII, 3, pp. 74-80.

2005

La Tercera Mujer, in «Humanitas», X, 40, pp. 462-473.

Raymond Aron: per una sociologia europea, in A. CAMPI (a cura di), *Pensare la politica. Saggi su Raymond Aron*, Ideazione, Roma, pp. 37-55.

2006

Europa invertebrata. Un'identità certa per la civiltà di domani, Edizioni Ares, Milano.

Bene Violante, i Poli riprendano la strada delle riforme, in «formiche», III, 11, pp. 10-11.

Prefazione. Cinquant'anni di fides et ratio, in C. CAVALLERI, *Editoriali. Con la storia dei primi cinquant'anni di «Studi cattolici»*, Edizioni Ares, Milano, pp. 5-8.

2007

Dai cattolici liberali ai liberali cattolici, in «Studi Cattolici», 555, pp. 340-347.

Mircea Eliade: religio perennis, in «Nuova secondaria», XXV, 2, pp. 64-65.

2008

- Le memorie di un italiano cardinale*, in «Studi Cattolici», 563, pp. 14-16.
Cristiano, dunque laico, in «Studi Cattolici», 569/70, pp. 484-488.
Del Noce e l'interpretazione transpolitica della storia, in «Nuova secondaria»,
XXV, 9, pp. 65-66.

2009

- Le due tolleranze religiose*, in «Studi Cattolici», 580, pp. 404-408.
Michael Jackson: santo subito?, in «Studi Cattolici», 583, pp. 619-620.
Quale politica dopo l'Illuminismo?, in «Quaderni di Teoria Sociale», 9, pp.
385-391.
Leon Battista Alberti e la genesi dello spirito borghese, in «Nuova secondaria»,
XXVI, 7, pp. 51-53.
A novecento anni dalla morte. Anselmo d'Aosta tra fede e ragione, in «Nuova
secondaria», XXVII, 3, pp. 52-56.
Democrazia. Fra declino e speranza, in «formiche», VI, 39, pp. 44-45.
(a cura di), *Sguardi sulla Romagna. Piccola enciclopedia monografica*, vol. I.
Parte Storica; vol. II. *Parte Tematica*, Editrice La Voce, Rimini.

2010

- Antidizionario dell'Occidente. Stili di vita nella tarda modernità*, Edizioni
Ares, Milano.
Quale illuminismo?, in «Studi Cattolici», 590, pp. 278-279.
Prefazione, in P.A. SPAMPINATO, *Sociologia &/è qualità. L'apporto del
pensiero di Don Luigi Sturzo alla ricerca sociologica qualitativa*, C.I.S.S.,
Roma, pp. 4-6.
La postmodernità perenne di Sciacca, in P. OTTONELLO (a cura di), *Sciacca:
la filosofia dell'integralità*, Atti del Congresso internazionale nel
Centenario della nascita di Sciacca, Bocca di Magra, 4-7 settembre
2008, t. I, Olschki, Firenze, pp. 3-10.

II PARTE

GRIGLIA DI DOMANDE

1. Negli anni del positivismo l'Italia ebbe una sociologia ispirata soprattutto a quelle francese e inglese. All'inizio del secolo la reazione al positivismo ha portato da noi all'ibernazione della sociologia del «fatto sociale» e alla nascita di quella della «azione sociale» (soprattutto Pareto). Ma il trionfo dell'idealismo di Croce e Gentile, come pure il predominio del fascismo, hanno minimizzato l'influenza della sociologia, per lo più esclusa dall'insegnamento universitario. Mezzo secolo di ritardo, dunque?

2. Solo con la nascita della democrazia ha inizio in Italia una potente diffusione delle scienze umane, soprattutto sociologia, pedagogia e psicologia. Come richiedevano il nuovo clima di profonde modificazioni economico-sociali e tutti i gravi problemi da esse prodotti. E il revival avvenne, negli anni della ricostruzione, in un primo tempo sotto la bandiera dello struttural-funzionalismo americano (Parsons, Merton). Fu utile questa dipendenza?

3. Fu tuttavia solo col prevalere del marxismo che la sociologia divenne un riferimento obbligato in tutti i campi, nell'epoca in cui le contraddizioni dello sviluppo industriale produssero la rivolta antropologica (verso gli anni Settanta). Quando la sociologia si aprì alle ideologie totalitarie della salvezza del sociale per mezzo della rivoluzione (scuola di Francoforte). È l'epoca della forte crescita dell'università, in cui nascono le facoltà di sociologia e si moltiplicano gli insegnamenti. E in cui la contestazione ha, in parte, un esito terroristico. Era ancora sociologia o non, invece, ideologia politica?

4. Si assistette, in quegli anni, a una esplosione delle microricerche sociali, richieste da industrie e commerci, partiti e sindacati, enti locali e ministeri, unità sanitarie, supermercati e chiese. Si tratta, naturalmente, di una funzione lecita e utile della sociologia. Ma questo predominio della ricerca, svolta con criteri scientifici al servizio del potere anche da chi vestiva, in università, l'eskimo della rivoluzione, non ha compromesso l'aspetto teorico della sociologia e il suo rapporto con l'attività della valutazione etica, cioè la filosofia?

5. La crisi del periodo contestativo e la reazione del «riflusso» hanno aperto la sociologia a una fertile corrente di pensiero, quella che si ispira al metodo fenomenologico (Scheler, Schütz, Berger). È stata utile tale apertura per difendere la sociologia dallo strutturalismo scienziista, per richiamarla ai «mondi della vita» e all'ermeneutica, per porre nuovamente il problema della distinzione-rapporto tra sociologia e filosofia?

6. L'evoluzione della sociologia in Italia ha messo in disparte prima la pretesa comtiana della sostituzione della sociologia, come religione dell'Umanità, alla filosofia; poi la pretesa di Croce e Gentile, che consideravano la sociologia «pseudoconcetto» o «logo astratto». Questo duplice rifiuto del sociologismo e del filosofismo è riuscito a sollecitare una fertile relazione tra sociologia e filosofia?

7. Una scienza empirica e pragmatica come la sociologia ha come prima finalità l'indicazione, sia pure provvisoria, dei modi per migliorare i sistemi sociali e i loro rapporti. Se la filosofia era «astratta», la sociologia non può essere che «concreta». Senza negare la validità di tante conclusioni della scienza sociale, possiamo dire che esse ci hanno aiutato a costruire una società migliore e a favorirne il funzionamento?

8. Spesso i filosofi e i sociologi, ma anche uomini di religione come papa Ratzinger, lamentano la crisi dell'etica sociale nella nostra società. Che sembra incapace di accompagnare una perfezione tecnologica dei mezzi con una indicazione etica dei fini comunitari (basterebbe pensare alla bioetica). Ora la sociologia, distinta dalla morale, non è più una scienza del fatto sociale come cosa, ma dell'azione sociale e, pertanto, dei valori che la reggono. Ma in che misura, anche per l'influenza della sociologia, assistiamo oggi a una «tirannia dei valori» (Schmitt), che si traduce in relativismo e, al limite, nichilismo?

9. Trascorso il periodo dei grandi sistemi e delle grandi utopie, la sociologia ha scoperto di essere una scienza relativa e problematica, una scienza «debole». Essa si propone finalità limitate e i suoi risultati sono provvisori. Questa sua consapevolezza critica deve aprirla a una filosofia anch'essa «debole» o deve indurla a ricercare un rapporto con altre forme di filosofia, che pongono in primo piano i temi della «verità» e dei «valori»?

UNA NUOVA PARTENZA, POSSIBILE E NECESSARIA, PER LA SOCIOLOGIA IN ITALIA

di *Salvatore Abbruzzese*

1. *Il peso del contesto nazionale*

Le discipline scientifiche affermatesi tra il Diciannovesimo e Ventesimo secolo si sviluppano raramente per sedimentazione cumulativa, ma tutte si cimentano in un percorso più o meno periglioso, scandito da momenti di intorpidimento e silenzio, magari successivi a periodi di grande effervescenza e sviluppo. La reazione al positivismo e la perdita di interesse nei confronti della sociologia rientrano nelle normali dinamiche conflittuali che accompagnano la vita di ogni nuovo paradigma e spesso non gli fanno che bene. Qualche volta può tuttavia accadere che le opposizioni, specialmente se provenienti da scuole di pensiero diverse, giungano ad annullare in modo pressoché totale la vita della nuova disciplina. Certamente l'idealismo di Croce e Gentile, così come l'avvento di un regime totalitario, quindi inevitabilmente debordante sul piano culturale, hanno posto la sociologia in una situazione di sofferenza. A questi fattori si aggiungeva peraltro la reazione dello stesso Antonio Gramsci che la definiva una «scienza della domenica». Di fatto la sociologia positivista finiva con l'opporvi alle diverse socio-ideologie e socio-filosofie già esistenti e strutturanti il pensiero sociale dell'epoca. Nel pantheon culturale le novità sono sempre male accette, specialmente quando insidiano il territorio di un'altra disciplina insistente sullo stesso ambito problematico.

Può rivelarsi tuttavia utile, prima di archiviare il dossier sul mancato sviluppo della sociologia in Italia, andare al di là delle responsabilità, pur rilevanti, di due filosofi di chiara fama, nonché delle pressioni di un regime politico. Anche in Francia, gli anni Venti e Trenta non sembrano far emergere un'effervescenza sociologica conseguente all'opera di chi, come Durkheim, l'aveva comunque imposta sul piano culturale e consolidata su quello accademico. La Francia degli anni Trenta non somiglia a quella di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento e la giustificazione spesso addotta e riportata

sui manuali d'oltralpe (la scomparsa di molti allievi durante la prima guerra mondiale) lascia comunque perplessi, appare vera ma non sufficiente, quindi scopertamente riduttiva.

Pertanto, nonostante le note opposizioni che si svilupparono in Italia nei confronti della sociologia positivista e al di là di queste, credo che sia ancora più importante definire il clima socio-culturale che attraversava il Paese, clima che se da un lato risente dell'influenza dei migliori intellettuali dell'epoca, dall'altro li sovrasta ed è comunque più pervasivo e penetrante. Prima ancora dell'opposizione di due filosofi di prestigio e la presenza di un regime dittatoriale, è piuttosto il clima culturale e politico sul quale questi si edificano, ad essere alla base dell'esclusione della sociologia e a funzionare come sistema di espulsione culturale. Gli anni Venti e Trenta sono attraversati in Italia sia da una forte componente idealista, trasversale ai diversi schieramenti, sia da una realtà istituzionale che, volendo presiedere alla ricerca scientifica e fondare, nel contempo, un'antropologia, una modalità d'esistenza e uno stile di vita, intrattiene un rapporto ambivalente con la ricerca sociologica. Tale ambivalenza è tanto più scoperta quanto più l'istituzione politica aveva già un'idea chiara della società e dei suoi principi di funzionamento, cioè una *socio-ideologia*, a sua disposizione.

A ciò va aggiunto anche un più generale non riconoscimento della sociologia positivista, anche e soprattutto in funzione del paradigma culturale sul quale si costituiva. Al contrario della Francia, il positivismo in Italia non si saldava con un'identità istituzionale, né con una leadership culturale¹. Mentre nel caso francese la cultura positivista si rivelava funzionale all'impegno anticlericale delle istituzioni repubblicane, alle quali forniva metodi e principi per fondare una prospettiva scientifica potenzialmente capace di squalificare tutti i possibili rinvii alla dimensione spirituale, in Italia un simile impegno era proprio di una minoranza ed era comunque ben lontano dal costituire il tessuto condiviso di un'opinione pubblica.

Ancora più in generale mancava in Italia quella base estesa di consenso sociale attorno a valori condivisi. La sociologia sembra infatti

¹ Cfr. a tal proposito É. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf-Cujas, Paris 1988.

rivelarsi molto sensibile alla presenza di un consenso sociale diffuso. Essa sembra prosperare solo a partire da un tessuto di valori socialmente condivisi e si edifica come la risorsa potenzialmente a disposizione di una società stabile che si interroga sui fenomeni che la attraversano. Là dove questi valori vengono meno e la società è profondamente segnata da un conflitto interno, le parti in conflitto tendono a produrre delle proprie “sociologie”, funzionali al loro sistema di valori e alla loro strategia di conquista del consenso, e non tollerano pertanto nessuna scienza autonoma che, in qualche modo, aspiri a porsi al di fuori e al di sopra del conflitto in corso.

2. Sociologia e condivisione di un progetto di sviluppo sociale

Ciò spiega, in particolare, l'ascesa e il successo di questa disciplina nell'Italia degli anni Cinquanta e Sessanta. Al di là dei conflitti politici e dei profondi divari sociali, la sociologia nasce in un contesto culturale segnato, almeno nelle fasce intellettuali, da una forte volontà di ricostruzione umana e civile. La fiducia in un progresso economico e in una tecnologia percepita come in crescita costante, ponevano le premesse fiduciarie affinché si aprissero ampi crediti alle scienze sociali, e in particolare alla sociologia, come strumento funzionale alla programmazione economica e a una più intelligente valorizzazione delle risorse umane. Ciò spiega anche l'attrazione esercitata dai modelli teorici e metodologici elaborati negli Stati Uniti.

Nel secondo dopoguerra gli Stati Uniti non erano solo la potenza uscita vincitrice dalla seconda guerra mondiale, nonché la realizzatrice di una società liberale, strutturata attorno alla costituenda società dei consumi di massa. Essa era stata anche la realtà nazionale che aveva promosso e supportato le grandi scuole di ricerca empirica e, ospitando gli esuli tedeschi, austriaci e francesi contrari al regime nazista, aveva anche recuperato una parte cospicua dell'intelligenza europea. Ciò sarà alla base di importanti istituti di ricerca che le diverse amministrazioni al potere non mancheranno di finanziare e, soprattutto, di valorizzarne i risultati. A ciò si univa tanto la sostanziale assenza di forze rivoluzionarie capaci di ingenerare conflitti letali, quanto il forte consenso intorno all'identità nazionale, intesa come patto sociale condiviso e convissuto. Un simile “stato di grazia” darà

vita a esperienze di ricerca e alla produzione di modelli interpretativi della società nel suo insieme, non sempre riproducibili in altri paesi che, al contrario, non rivelano lo stesso tessuto condiviso di valori e sono attraversati da conflitti e tensioni.

Una simile premessa spiega anche perché la forte esperienza di ricerca statunitense avrebbe dato comunque risultati modesti nell'Italia degli anni Settanta, una volta che nel contesto nazionale sarebbe venuto meno il consenso unitario intorno al proprio progetto di sviluppo. Abituata ad analizzare i processi sociali rintracciandovi il ruolo dei diversi gruppi di attori, la sociologia d'oltreoceano si troverà a fronteggiare, alla fine degli anni Sessanta, un contesto sociale in conflitto, sprovvisto di qualsiasi zona franca nella quale insediarsi e proseguire la ricerca. L'incapacità della sociologia statunitense a convivere con le diverse socio-ideologie militanti sarà all'origine delle critiche che le verranno rivolte da più parti. Essa si rivelerà completamente soffocata dal conflitto sociale e politico che, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, sarebbe passato dalle piazze alle aule universitarie, dalle strategie di partito alle élite accademiche.

3. *Un'eredità ingombrante*

Accingendomi ora a rispondere a domande di diversa natura, occorre innanzitutto ricordare come il successo della sociologia sul piano della cultura diffusa sia avvenuto sull'onda della contestazione. Una tale porta d'accesso costituisce a tutt'oggi un'eredità ingombrante che è alla base di non pochi equivoci. Per molti studenti degli anni Settanta questa disciplina non rappresenterà che un approfondimento storico e metodologicamente approfondito di ciò che la filosofia marxista aveva già descritto e definito. La diagnosi era già completa e si trattava solo di introdurre precisazioni e studi specifici, geograficamente e storicamente situati. Di fatto era una sociologia circoscritta all'interno di uno schema concettuale già esistente che dettava i fini e precisava i confini. Una sociologia votata alla militanza intellettuale si ritrovava a fornire materiale di riflessione ai centri studi di partito e all'impegno politico e civile. Da qui anche lo scarso sviluppo della dimensione professionale, pensata a misura di una società pacificata e strutturalmente inserita nei centri di programmazione.

Al di là di questo, i danni sul piano teorico sembrano essere stati sostanzialmente due. In primo luogo la sociologia degli anni Settanta registrava una grande difficoltà nel definire in modo indipendente lo scenario di fondo sul quale situava, di volta in volta, il proprio oggetto di studio. Le ideologie, come è noto, hanno il loro principale spazio di azione proprio nel definire i grandi scenari e non tollerano presentazioni parziali o imperfette. È nota l'accusa ricorrente, lanciata in modo pressoché continuo alla ricerca empirica, accusata di «ignorare il contesto», là dove questo termine non indicava affatto le variabili sociografiche, istituzionali e culturali, presenti sul territorio di indagine e atte a definirlo, ma doveva essere necessariamente rivolta a ripresentare le modalità dello scontro politico e sociale, le tensioni e la posta in gioco, ritenuti aspetti dell'analisi altrettanto necessari e non aggirabili. Ogni deroga a questo principio si configurava come metodologicamente scorretta e sociologicamente inaccettabile.

In secondo luogo si assisteva a una vera e propria censura intellettuale strisciante che comportava pesanti conseguenze. È nota a sufficienza la lentezza e il disinteresse con i quali venivano recepite le tesi di autori come Herbert Spencer, Max Weber, Vilfredo Pareto, Robert Merton per non parlare dell'assoluta indifferenza rivolta a Talcott Parsons, e questo solo per parlare dei classici. Mentre tutt'altro interesse era riservato alle teorie del mutamento sociale da Karl Marx e Friedrich Engels alla sociologia critica nord-americana, passando per la scuola di Francoforte.

Ciò consente di comprendere, per converso, anche l'esplosione delle micro ricerche sociali commissionate da industrie e partiti, enti locali e istituzioni pubbliche. Credo che i due aspetti siano connessi: tanto più la sociologia teorica si riduce ad anagramma rivoluzionario e a individuazione dei processi di trasformazione sociale, quanto più quella empirica non può mantenere che un basso profilo, occupando le necessarie funzioni di retrobottega, funzionali a garantire un rapporto con il mercato senza il quale questa disciplina non avrebbe futuro. Alla fine ne hanno sofferto entrambe le dimensioni. La sociologia teorica, appiattita sui processi di mutamento, non svilupperà che tardivamente un'attenzione verso altri paradigmi filosofici e occorrerà attendere la fine degli anni Settanta per vedere emergere l'interesse per autori come Georg Simmel, Max Scheler e Alfred Schütz.

Per quanto invece concerne la cosiddetta sociologia empirica, questa non conquisterà mai il respiro e la dimensione raggiunta dai colleghi d'oltreoceano, tesi a rilevare la dimensione sociologica di interesse collettivo, affinando metodi e tecniche.

Ancora una volta è prezioso un confronto con l'universo francese. Anche qui la sociologia militante e *engagée* occuperà un ruolo rilevante negli anni Settanta con autori come Alain Touraine, Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu, supportata ai suoi confini disciplinari da personalità provenienti da altre discipline come Claude Lévi-Strauss e Michel Foucault. Ciò che aiuterà la sociologia di questo Paese a non cadere nella riduzione tematica e metodologica dello studio dei processi di condizionamento sociale risiede nella forte presenza della scuola liberale imperante nell'ambito della sociologia politica. La critica sviluppata da personalità come Raymond Aron, Jean Stoetzel, Michel Crozier, François Bourricaud ha consentito di mantenere visibile e frequentabile una sociologia meno riduttiva, impedendo il sovrapporsi di derive tardo-ideologiche.

4. *Il futuro possibile e la spiegazione sociologica come spiegazione scientifica*

Ritengo che la sociologia in Italia debba ancora dare vita alla sua stagione migliore. Fino a oggi ciò non si è realizzato che parzialmente e, rispetto a scienze come l'economia da un lato e la scienza della politica dall'altro, la sociologia è risultata costantemente seconda, apparendo cioè come una disciplina sussidiaria, detentrici di un sapere aggiuntivo e complementare. Dinanzi alle analisi degli economisti e degli scienziati della politica, costantemente sollecitati dalle istituzioni come dagli organi di stampa a esporre analisi e formulare giudizi, la sociologia, a tutt'oggi, sembra restare afona e le ricerche empiriche, anche quando sono di ottima fattura, restano sostanzialmente senza ripercussioni.

Di fatto, dopo gli anni della contestazione e l'abitudine a ridurre le analisi sociologiche a specificazioni avvedute delle diverse filosofie del mutamento sociale, specificazioni nelle quali non è assente una forte dimensione normativa, la sociologia è entrata nel cono d'ombra nel quale si sono eclissati i progetti di mutamento ai quali faceva riferimento. Ciò ne ha deciso il declino di interesse.

La sociologia dei fatti sociali, cioè il paradigma sociologico che, in Italia come in Francia, si è maggiormente coinvolto nello studio dei processi di mutamento sociale e nella riduzione della sociologia ad analisi critica della società liberale, è inevitabilmente condannata a sfociare nel descrittivismo e nel relativismo. Nella misura in cui la sottoscrizione dell'una o dell'altra tavola dei valori è espressione della cultura nella quale gli individui nascono e crescono e dalla quale sono inevitabilmente condizionati, qualsiasi analisi dei valori non può non rinviare alle asimmetrie sociali che, portando alla leadership un determinato gruppo sociale, hanno fatto dei valori di quest'ultimo quelli dominanti.

Alla luce di questo presupposto i valori emergenti, così come la totalità dei processi culturali che caratterizzano un determinato gruppo sociale, possono solo essere descritti, non analizzati nella loro razionalità intrinseca. Nella misura in cui la sottoscrizione dei valori non è l'esito di un condizionamento, non vi sono ragioni che presiedono alla loro diffusione, la loro struttura logica interna è irrilevante ai fini del loro successo, essi finiscono con l'equivalersi. Ciò che diviene rilevante non è il contenuto di ciascuno di essi, quanto le strutture e le asimmetrie che li pongono in essere, li supportano e per le quali risultano funzionali.

Se il compito della sociologia è quello di *spiegare* i fenomeni sociali, riuscendo a interpretare le logiche dei singoli attori che, in modi diversi e nei differenti ruoli occupati, vi contribuiscono, allora la spiegazione sociologica non è affatto produttrice di spiegazioni *deboli*. Benché, come ogni altra scienza, anche la sociologia possa essere soggetta a errore, ogni teoria esplicativa è valida dentro gli ambiti specifici nei quali è formulata. La determinazione di questi ultimi rientra nel programma di qualsiasi teoria scientifica. Per di più, in sociologia, la mancata universalità delle spiegazioni non è dovuta a spiegazioni costantemente approssimative, bensì alla presenza di un soggetto razionale la cui libertà di sviluppare risposte diverse in contesti diversi è assoluta. Tocqueville e Weber hanno dato dimostrazioni eccellenti di questa caratteristica della disciplina.

Tocqueville è andato negli Stati Uniti per sapere «cosa possiamo sperare dalla democrazia e cosa dobbiamo temere da essa»². Il suo

² A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1961, vol. I, p. 12.

obiettivo era di «fondare una scienza politica nuova per un mondo completamente nuovo»³. Ma non ha mai preteso che gli elementi strutturali e culturali sui quali si regge la democrazia negli Stati Uniti fossero immediatamente estendibili anche a contesti profondamente diversi, anzi è proprio a partire dalla specificità dei contesti nazionali che Tocqueville formula i suoi risultati più interessanti. Nessuno oserrebbe affermare che *La démocratie en Amérique* non sia un testo della migliore sociologia, né si oserebbe affermare che lo studio di Tocqueville manchi di scientificità, oppure presenti una scienza debole in quanto non formula principi universali.

Max Weber, da parte sua, si è interrogato sull'esistenza di fattori culturali che avessero potuto supportare il processo di razionalizzazione che caratterizza l'Occidente e si rivela centrale nello sviluppo del capitalismo. Le pagine finali dell'*Etica* precludono qualsiasi possibilità di edificare una nuova concezione del mondo. Weber stesso si rifiutava di promuovere i risultati del proprio studio a principio universale, ma nessuno potrebbe negare l'assenza di scientificità di quel lavoro. Sulle possibilità che la sociologia ha di formulare delle analisi scientifiche e sui risultati che questa ha dato resta a disposizione la documentazione rilevante fornita da Raymond Boudon⁴.

In realtà la sociologia può pervenire a risultati aventi validità universale in tutti quei casi nei quali è prevedibile che il soggetto, facendo propri principi universali, si comporti ovunque allo stesso modo. È ciò che è stato dimostrato, ad esempio, da Rawls con la sua teoria della giustizia, da Olson con la sua analisi dei gruppi di pressione e da Hirschman con le strategie dei soggetti dinanzi al degrado delle istituzioni⁵. In molti casi una tale universalità dei risultati si verifica quando i soggetti agiscono nella prospettiva di massimizzare i loro interessi. Ma ciò non significa affatto che la razionalità strumentale, mossa dal calcolo costi-benefici, sia l'unica interpretazione dell'agire sociale in grado di “tenere” anche in contesti differenziati, aspirando così all'estensione universale dei risultati delle proprie ricerche. Gli studi sulla razionalità assiologica e quegli sulla spiegazione razionale

³ *Ivi*, pp. 6-7.

⁴ R. BOUDON, *La place du désordre*, Puf, Paris 1984.

⁵ Si veda a tal proposito ID., *Raison, bonnes raisons*, Puf, Paris 2003.

delle scelte di valore danno la possibilità di raggiungere la stessa estensione. Ciò avviene in quanto la razionalità assiologica non è altro che la razionalità cognitiva applicata ai principi morali, cioè all'ambito di ciò che è giusto.

Ciò consente di indirizzare la ricerca sociologica verso tutt'altre direzioni che quelle di una spiegazione debole ancella di una filosofia debole. In realtà è possibile e necessario realizzare e definire una sociologia ancorata a una filosofia che rintraccia e definisce i valori non relativi e potenzialmente invariabili da un contesto all'altro. Un simile legame appare tanto più indispensabile quanto più i soggetti, applicando alla scelta dei valori i principi della concordanza con i principi primi e della coerenza con l'esperienza, si rivelano essere molto meno determinati dall'ambiente di quanto non lasci trasparire il paradigma determinista. L'ambiente determina le forme attraverso i quali i valori si esprimono ma non i contenuti di quest'ultimi, e se le forme cambiano in relazione alle conoscenze concrete dei fenomeni fisici e biologici, i contenuti sono permanenti. Ed è proprio su queste basi che il rapporto con la filosofia fornisce presupposti decisivi a una sociologia che non voglia limitarsi al solo descrittivismo e aspiri a ricostruire le ragioni che muovono gli attori sociali e appaiono a questi profondamente sensate.

LA CULTURA DEL «NARCINISMO»

di Sergio Belardinelli

1. *La difficile ripresa della sociologia italiana dopo l'egemonia idealista*

L'attualismo di Giovanni Gentile, con la sua pretesa di rappresentare l'esito ultimo dell'intera storia del pensiero europeo, aveva determinato nell'Italia degli anni Venti e Trenta del secolo appena trascorso un clima piuttosto euforico. La filosofia italiana, grazie anche allo storicismo di Benedetto Croce, che pure seguiva un iter speculativo diverso, quasi opposto, a quello di Gentile, sembrava aver raggiunto i vertici della filosofia mondiale e guardava, non direi tanto con indifferenza, bensì con supponenza, a tutto ciò che avveniva al di fuori dei confini nazionali. Era un po' come se tutto il pensiero europeo del Sette-Ottocento, incluso l'idealismo tedesco, non fosse stato altro che uno sviluppo delle premesse poste in Italia da Giordano Bruno e Giovan Battista Vico, quindi una conferma di quello che Gioberti, nell'Ottocento, aveva proclamato come il «primato morale e civile degli italiani». Caduto il fascismo, però, vengono meno bruscamente anche certi trionfalismi autarchici in campo culturale. Modernizzare, sprovvincializzare, aprire la cultura italiana ai grandi movimenti di pensiero europeo, quali il neopositivismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo, diventa l'imperativo categorico per molti intellettuali italiani. Incomincia l'epoca delle traduzioni forsennate di testi stranieri e, soprattutto, del ritorno sulla scena politico-culturale italiana del marxismo. Tanto fu il fascino esercitato dal marxismo nella cultura italiana di quel periodo, che alcune delle principali correnti del pensiero europeo, rimaste lontane dall'Italia durante il ventennio fascista, trovarono larga diffusione nel nostro Paese proprio sotto forma di audaci combinazioni col pensiero marxista. In campo filosofico, abbiamo Enzo Paci che mette insieme il marxismo con l'esistenzialismo e la fenomenologia, Ludovico Geymonat che mette insieme il neopositivismo con la dialettica marxista, Luigi Preti che cerca una combinazione tra marxismo e pragmatismo. Qualcosa di simile accade in campo sociologico, anche se, almeno nell'im-

mediato dopoguerra, appare ancora forte il legame della sociologia italiana col positivismo che la contraddistingueva prima dell'avvento del fascismo. Come ha mostrato Filippo Barbano nel suo studio su *La sociologia in Italia. Storia, temi e problemi 1945-1960*, dopo l'esilio cui l'aveva costretta il fascismo, la sociologia si ripresenta sulla scena culturale italiana soprattutto come «ricerca di comunità e territoriale». L'antica «questione meridionale», la povertà, l'industrializzazione, il dualismo città-campagna costituiscono lo sfondo per una ricchissima quantità di ricerche di questo tipo, le quali danno vita a vere e proprie «istituzioni» di ricerca sociale in tutto il Paese. Tuttavia il ritardo della sociologia italiana rispetto agli altri Paesi europei, dove la sociologia aveva già potuto consolidare le sue relazioni con alcuni grandi movimenti culturali, quali lo storicismo, il neokantismo e la fenomenologia, si fa sentire e, per colmarlo, si ricorre per lo più ai presupposti positivistici della sociologia del primo Novecento, combinati con quelli storico-economico-materialistici di stampo marxiano. Emblematica in proposito la scarsa incidenza dell'opera sociologica di Luigi Sturzo, decisamente in controtendenza sia rispetto all'impostazione positivista della sociologia italiana del primo Novecento, sia rispetto al marxismo, e quindi, di fatto, accantonata come poco interessante.

2. *Funzionalismo e sociologia*

Francamente non saprei dire se e quanto, negli anni della ricostruzione, il funzionalismo americano abbia inciso sulla sociologia italiana. Tra i primi a parlare di Parsons e di Merton in Italia fu Filippo Barbano, in un saggio del 1955, *Teoria e ricerca nella sociologia contemporanea. Introduzione al problema sociologico*. La prima traduzione italiana di una raccolta di saggi di Merton (*Teoria e struttura sociale*) risale invero al 1949; i primi saggi di Parsons (*Società e dittatura*) vengono tradotti nel 1956. Faccio notare, però, che *La struttura dell'azione sociale*, il capolavoro parsoniano scritto nel 1937, viene tradotto in italiano soltanto nel 1962, quindi non proprio «negli anni della ricostruzione». L'impianto funzionalistico di questi due autori, peraltro assai diversi l'uno dall'altro, costituirà per la sociologia italiana degli anni Sessanta una fonte inesauribile di temi e di concetti. Weber, Durkheim e persino Pareto rientreranno in Italia attraverso Parsons.

Non è tuttavia privo di significato che già verso la fine di quel decennio sul funzionalismo parsoniano e sulle sue complesse articolazioni cada una sorta di oblio, dovuto in gran parte proprio alla diffidenza che il sociologo americano suscitava nell'ambito della variegata e sempre più egemone sociologia marxista. Gli studi italiani su Parsons riprenderanno non a caso negli anni Ottanta, con la crisi del marxismo, soprattutto sulla scorta del funzionalismo di Niklas Luhmann e con l'irrompere del tema dell'identità anche nel dibattito sociologico del nostro Paese.

3. *Il Sessantotto e la cultura del «narcinismo»*

A partire dai primi anni Sessanta, sulla scorta delle nuove contraddizioni generate nella società italiana dal cosiddetto boom economico, indubbiamente la sociologia conosce attraverso il marxismo una sorta di consacrazione. Il Sessantotto, la crisi dell'Università e della scuola, la radicalizzazione dei conflitti nel mondo del lavoro, una contestazione che trasformava poco a poco i diritti in desideri, erodendo anche il minimo senso del dovere, la difficoltà della politica a rispondere a queste nuove sfide sono stati in parte il risultato, in parte il propellente ideale di una sociologia che, in effetti, stava diventando sempre di più ideologia politica. A Pareto e a Weber, la gran maggioranza dei sociologi italiani preferì insomma Marx e Marcuse. Non una sociologia attenta all'esperienza e all'osservazione, a non confondere «utilità sociale» e «verità sperimentale», a non farsi prendere troppo la mano dalle diverse opzioni valoriali, mossa dal solo desiderio di comprendere la realtà sociale, ma una sociologia desiderosa soprattutto di trasformare il mondo, di mostrarne le contraddizioni, in vista di una società finalmente conciliata con se stessa. Fu indubbiamente un grande successo, ma segnò anche l'inizio di una nuova crisi, che farà sentire per diversi lustri tutto il suo peso. Successo e crisi che segnano in fondo il significato socio-culturale del Sessantotto italiano.

Partito all'insegna dell'immaginazione e della spontaneità, ricalcando per molti versi il Futurismo, il vero luogo genetico di pressoché tutte le avanguardie del Novecento (le pecore portate al pascolo all'università di Roma restano in questo senso un gesto emblematico

e insuperabile), il Sessantotto, almeno in Italia, è diventato ben presto un anno lunghissimo, cupo e pieno di risentimento, dal quale sono scaturite rendite di potere politico e accademico, ma anche una inaudita violenza. *La cultura del narcisismo*, come la chiamava Christopher Lasch in un libro famoso di una trentina d'anni fa, ha lasciato così ben presto il posto a quella che, con un neologismo che purtroppo ha avuto poca fortuna, definirei la cultura del *narcinismo*. Grazie soprattutto all'influenza di Marcuse e degli autori della prima generazione della famosa scuola di Francoforte, la sociologia, come ho già detto, non sembrava tanto preoccuparsi di offrire una descrizione il più possibile adeguata della realtà sociale, quanto di trasfigurarla ideologicamente, renderla insopportabile, per poterla trasformare radicalmente. Una negatività devastante, come si può ampiamente verificare in molte pagine de *L'uomo a una dimensione* di Marcuse. In uno scritto del 1979, con la sua consueta lucidità, Lucio Colletti spiegava in questo modo la fortuna italiana di Marcuse e della Scuola di Francoforte: «Oltre alla forte compenetrazione di temi dialettici e hegeliani (che, in Italia, era pur sempre un lasciapassare), la scuola accoppiava, soprattutto nelle pagine di Marcuse (indubbiamente il più "politicizzato" del gruppo), due elementi che erano decisivi: una critica radicale della "società industriale" moderna, nella sua versione più avanzata degli Stati Uniti d'America, con una scelta in favore (oltre che degli emarginati delle metropoli moderne) dei popoli del terzo mondo, considerati non solo come il nuovo "soggetto rivoluzionario" capace di rovesciare il Moloch dell'industrialismo, ma anche come i depositari della "purezza" superstita nel mondo»¹. La cultura del Sessantotto italiano è stata purtroppo soprattutto questo. Il bisogno di libertà, la fantasia, la dissacrazione che stavano dietro alle prime rivolte studentesche vennero collegati assai presto agli schemi di un marxismo-leninismo maoista, antiamericano e terzomondista, che indubbiamente ne ha favorito il successo politico e la conquista di posizioni di potere, ma ne ha anche spento sul nascere l'ispirazione originaria, favorendo addirittura la deriva violenta degli anni Settanta. Anziché collegare l'anima del Sessantotto al Futurismo, che certamente avrebbe aiutato a coglierne e a valorizzarne la natura entro limiti forse più dimessi, ma

¹ L. COLLETTI, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 31.

anche più realistici, in Italia, più che altrove, abbiamo preso sul serio la marcusiana necessità del «Grande Rifiuto»², la «negazione totale dell'esistente», quasi che tutto questo potesse rappresentare davvero un orizzonte, un obiettivo possibile per le nostre liberaldemocrazie a capitalismo avanzato. È successo così che una tradizione politica fondamentalmente cinica, quale era quella della sinistra italiana, per lo più colonizzata dal PCI, che già allora tendeva a connotarsi per una presunta superiorità morale, incomincia a incorporare anche elementi estetizzanti. In nome dell'*eros*, del «principio del piacere», tale tradizione non si accontenta più di liberare il mondo del lavoro, ma riesce a far credere di voler addirittura liberare il mondo *dal* lavoro³. Come dimenticare, ad esempio, il fascino esercitato in quegli anni dall'idea marcusiana di «trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere»? Questa citazione, come è noto, si trova nella *Prefazione politica* scritta da Marcuse nel 1966 a *Eros e civiltà* e rappresenta per me uno dei manifesti più comprensivi del cosiddetto Sessantotto; uno *script*, direbbero i neuroscienziati, un simbolo chiave capace di evocare un'intera storia⁴. Il freudiano «principio del piacere» – questo il senso dello *script* marcusiano – è stato non soltanto sublimato, come pensava Freud, ma letteralmente stravolto nel «principio di realtà». Occorre pertanto stravolgere la realtà per cercare di liberarlo di nuovo. La cosiddetta civiltà, almeno quella capitalistica, non è altro che oppressione dell'individuo, della sua libertà, della sua spontaneità e, in ultimo, della sua possibilità di essere felice. Insomma una perdita secca. Guai dunque alle regole che inibiscono la nostra spontaneità; guai alla menzogna delle istituzioni liberaldemocratiche; guai a tutto ciò che chiamiamo razionale e che invece occulta semplicemente il patto segreto tra il potere e la morte. Largo invece a tutto ciò che è capace di liberare il principio del piacere, di rilanciare il desiderio e di combattere la realtà dell'esistente. Così l'immaginazione sarebbe dovuta andare al potere; una pedagogia «critica» basata sullo spontaneismo del fanciullo avrebbe dovuto prendere il posto di quel-

² H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 82.

³ Cfr. l'Introduzione di G. JERVIS a H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967.

⁴ H. MARCUSE, *Prefazione politica 1966*, in *Eros e civiltà*, op. cit., pp. 33-45.

la tradizionale; quanto alle principali istituzioni sociali, a cominciare dalla famiglia e dalla scuola, esse andavano semplicemente sbaraccate, quali espressioni di una società ingiusta e repressiva. Questo il senso dell'affermazione marcusiana, destinato a pervadere la cultura del nostro Paese (ma non solo), del quale forse soltanto oggi siamo in grado di vedere il senso più vero, più profondo e più devastante.

4. *Tra scientismo e utopia*

L'enfasi marxiana sulla struttura sociale e sul carattere scientifico, empirico, del cosiddetto materialismo storico rappresentò senz'altro una sorta di impulso alla ricerca empirica, nonché all'affinamento di metodologie adeguate, delle quali la sociologia semplicemente non può fare a meno. Insieme a questo, però, il materialismo marxiano diffuse anche il senso di irrilevanza per tutti i tradizionali problemi dell'etica e dell'antropologia. L'uomo è «una passione inutile», insegnava Sartre. Ciò che conta è il proletariato, sono le masse, i grandi movimenti storico-rivoluzionari, la struttura sociale. Quanto all'etica, essa appariva ormai come semplice capriccio borghese. È la storia il vero banco di prova del bene e del male, non la singola coscienza individuale o, peggio ancora, il rapporto che questa intrattiene con il Dio della religione. In questo contesto così fortemente ideologizzato, fu quasi inevitabile che anche la ricerca sociale empirica venisse prevalentemente asservita all'ideologia del movimento rivoluzionario. Un mix di scientismo e di utopia buono per tutti gli usi, che, più tardi, a partire all'incirca dagli anni Ottanta, sarebbe diventato il brodo di coltura anche per approcci antitetici, quali, ad esempio, il funzionalismo di stampo luhmanniano.

5. *Sociologia e fenomenologia*

Achille Ardigò e Gianfranco Morra rappresentano due figure chiave di questo rilancio della sociologia su base fenomenologico-antropologica. Sebbene caratterialmente e come sensibilità politico-culturale piuttosto distanti l'uno dall'altro, entrambi hanno combattuto una battaglia importante sia contro lo scientismo marxista che contro quello funzionalista. Morra lo ha fatto servendosi soprattutto

di Max Scheler e di Luigi Sturzo, Ardigò, servendosi soprattutto di Alfred Schütz e di Edith Stein. In questo modo, grazie a loro, la sociologia italiana ha potuto non soltanto aprirsi su orizzonti nuovi – le scheleriane «forme del sapere» e i «mondi vitali» della tradizione fenomenologia –, ma, e questo mi sembra ancora più importante, ha potuto valorizzare la propria dimensione personalista. Va da sé che un'operazione culturale di questo genere non si sarebbe mai potuta intraprendere senza un forte aggancio con la filosofia.

6. *Sociologia e filosofia: una questione che resta aperta*

In alcuni casi, penso ad esempio a Francesco Alberoni, Achille Ardigò, Filippo Barbano, Luciano Cavalli, Franco Ferrarotti, Luciano Gallino o Gianfranco Morra, tanto per nominare alcuni “grandi vecchi” della sociologia italiana, il connubio tra sociologia e filosofia è evidente e direi anche riuscito. Sociologia e filosofia se ne sono avvantaggiate entrambe. Del resto, in Italia, negli anni Cinquanta e Sessanta, era normale che si parlasse dei rapporti tra sociologia e filosofia. Felice Battaglia, Nicola Abbagnano, Cesare Leporini, Leo Lugarini o Pietro Rossi erano filosofi fortemente sensibili al problema della sociologia; diverse traduzioni italiane dei classici della sociologia vengono introdotte da filosofi. Si pensi a Pietro Rossi che, nel 1958, introduce *Il metodo delle scienze storico sociali* e, nel 1961, *Economia e Società* di Max Weber, a Gianfranco Poggi che, nel 1962, introduce *La struttura dell'azione sociale* di Parsons, a Remo Cantoni che, nel 1963, introduce *Le forme elementari della vita religiosa* e a Carlo Augusto Viano che, nel 1964, introduce *Le regole del metodo sociologico* di Durkheim. I sociologi, a loro volta, vedi quelli che ho citato, avevano grande dimestichezza con la filosofia. Mi sembra tuttavia che col passare degli anni le due discipline abbiano faticato sempre di più a dialogare, a integrarsi, finendo per ignorarsi. La filosofia sembra ostentare di nuovo una sorta di complesso di superiorità e la sociologia sembra aver ripiegato su indagini empiriche sempre più povere di teoria. Un grave danno per entrambe.

7. «Umano» e sociale

Così come è posta, la domanda mi sembra un po' fuorviante, per almeno due ordini di motivi. In primo luogo non è affatto scontato che la sociologia abbia come finalità quella di «migliorare i sistemi sociali e i loro rapporti». Per fare il nome di qualche classico, questa finalità era certamente scontata per Marx, Comte e Durkheim, ma certamente non lo era per Weber e Pareto. I primi, come è noto, hanno un'idea normativa della sociologia, i secondi un'idea descrittiva. Ma, e vengo così al secondo motivo di perplessità, siamo proprio sicuri che una scienza come la sociologia, a prescindere dal fatto che il suo oggetto siano i «fatti sociali», l'«azione sociale», le «relazioni sociali» o i «sistemi sociali», debba per forza prender partito rispetto a una comprensione di sé di tipo descrittivo o normativo? Se è vero che nell'oggetto della sociologia, cioè il sociale e le sue relazioni, vive anche l'umano, allora credo che anche la sociologia (come del resto la filosofia) si ponga in un certo senso al di là del dilemma; ovunque è in gioco l'umano, credo che il descrittivo e il normativo si compenetrino; le due dimensioni possono essere solo analiticamente distinte; di conseguenza una sociologia all'altezza di questa consapevolezza dovrebbe certamente trarre la sua forza descrittiva dall'adeguatezza al suo oggetto, il sociale, ma *anche* dalla capacità di tenere aperto il discorso sull'umano che c'è nel sociale stesso, traendo da tutto questo la sua credibilità normativa, diciamo pure la sua capacità critica, la sua capacità di trasformare in meglio la società. La modernità ci ha purtroppo abituati a tenere nettamente separati i due ambiti, ma ciò di cui abbiamo bisogno è soprattutto una conciliazione che vada oltre il normativismo e il descrittivismo, così come oltre i positivismi e gli spiritualismi, gli organicismi e gli individualismi e via di seguito. Una sociologia incentrata sulla persona umana dovrebbe servire anche a questo.

8. La «tirannia dei valori»

Sulla linea di quanto ho detto rispondendo alla domanda precedente, credo che anche la separazione tra «fatti» e «valori» abbia in sé qualcosa di astratto che chiede di essere ripensato nell'ottica di una conciliazione dei due termini. In estrema sintesi, mi sembra che la

questione veramente scottante del nostro tempo non sia rappresentata né da un deficit di etica sociale, né da una scienza che si è ormai sganciata dall'etica, né da possibili tirannie di valori. Al limite direi che tutti e tre questi aspetti sono facce di una medesima crisi, una crisi che intacca nel profondo l'intera civiltà, quindi anche la sociologia, e che, come ha indicato Benedetto XVI, si chiama crisi antropologica. Abbiamo smesso di interrogarci a fondo sull'uomo; lo abbiamo sezionato come se fosse semplicemente un pretesto sul quale esercitare le nostre scorribande di tipo scientifico-tecnologico; ne conosciamo le dimensioni sociali, quelle psicologiche, quelle biologiche; abbiamo imparato a modificarle tecnicamente; ma abbiamo perso di vista l'insieme; non sappiamo più se abbiamo a che fare con qualcosa o con qualcuno. E questo sta creando problemi spesso drammatici, specialmente sul fronte della bioetica e della biopolitica.

La natura umana non rappresenta più il criterio guida delle nostre attività; è diventata piuttosto una sorta di risultato, di prodotto dell'attività stessa; il *telos* dell'uomo non indica più un fine, un compito che l'uomo deve realizzare in libertà e nel rispetto della propria natura; l'uomo è diventato piuttosto un esperimento di se stesso; un esperimento che potrebbe anche spingersi a coronare finalmente, per via biotecnologica, il sogno di dar vita a un essere superiore all'uomo. Per non parlare poi, tanto per fare un altro esempio, delle innumerevoli e inquietanti esternazioni in favore della subordinazione del diritto alla vita al superamento di determinati test genetici. Ovunque constatiamo l'affermarsi di una cultura per la quale, in linea di principio, è lecito tutto ciò che è possibile, dall'eutanasia pediatrica alla produzione delle cosiddette chimere. In nome della libertà individuale si afferma insomma una logica che della libertà sembra proprio non sappia più che farsene. E Niklas Luhmann, con la consueta lucidità, lo dice espressamente: «L'uomo non è più il metro di misura della società»⁵. La crisi antropologica mi sembra evidente. Tanto è vero che si parla con sempre maggiore insistenza di *post-human*.

Questa deriva post-umana della cultura contemporanea mostra, tra le altre cose, quanto sia profondo il vuoto lasciato dalla crisi della cosiddetta filosofia tradizionale e dell'antropologia ad essa collegata.

⁵ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna 1990, p. 354.

Abbiamo pensato erroneamente che i discorsi sui valori, sulla morale o sull'etica potessero essere finalmente liberati da qualsiasi idea di bene (individuale o sociale qui non fa differenza) da perseguire perché conforme alla natura umana, e potessero invece essere condotti guardando esclusivamente all'autonomia e alla libertà degli individui, come se la natura umana non esistesse o fosse in ultimo riducibile a libertà e autonomia. Nel frattempo, soprattutto sul piano delle scienze biologiche, si è andata sviluppando una concezione opposta, tendente a ridurre tutto l'umano, quindi anche l'intelligenza e la libertà, a formule biologiche. Ebbene trovo assai preoccupante e insieme curioso che, sul piano normativo, queste due opposte tendenze abbiano finito per produrre uno stesso esito: la mancanza di un valido criterio in grado di giustificare veramente il valore incondizionato, assoluto, della persona umana. Del resto, proprio nel suo saggio su *La tirannia dei valori*, Carl Schmitt lo aveva previsto: nel momento in cui la «dignità umana» viene scardinata dal contesto ontologico-metafisico tradizionale e diventa semplicemente un valore, anche se il più alto, proprio per questo essa rischia per rimanere vittima della logica intrinseca di ogni discorso sui valori: «rendere commensurabile l'incommensurabile»⁶.

9. *La «persona» come luogo di incontro di filosofia e sociologia*

Detto in un modo che andrebbe forse maggiormente esplicitato, credo che filosofia e sociologia, pur nella specificità dei rispettivi oggetti e metodi di studio, vadano sempre di pari passo. La filosofia senza la sociologia rischia di perdere contatto con la concreta realtà sociale; la sociologia senza la filosofia rischia di ridursi a una pratica cieca. Per questo, volenti o nolenti, i filosofi sono sempre anche un po' sociologi e i sociologi sono sempre anche un po' filosofi. Costatato questo, però, non si è ancora detto nulla sul fatto che si tratti di buona o cattiva sociologia o di buona o cattiva filosofia. Il pensiero contemporaneo, ad esempio, sembra oscillare tra la deriva debole di coloro che ritengono che tutto sia gratuito e quella forte di coloro che riducono tutto a evoluzione biologica; in entrambi i casi, seppure per

⁶ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Pellicani, Roma 1987.

motivi molto differenti, parlare di verità è diventato semplicemente disdicevole. Ma io credo che la verità rappresenti ancora la migliore garanzia che i nostri discorsi abbiano a che fare con la realtà e non con finzioni più o meno potenti. Qualsiasi scienza ha bisogno di essere adeguata al suo oggetto. Quanto alla sociologia, un buon criterio per stabilire se sia buona o cattiva potrebbe essere rappresentato, come ho già detto, dalla rilevanza che, implicitamente o esplicitamente, essa attribuisce al concetto di persona. Se teniamo fermo questo concetto, quale punto sintetico dell'irripetibile unicità e insieme della costitutiva relazionalità di ciascuno di noi, per la teoria sociologica ne consegue, ad esempio, che il problema del rapporto individuo/società non è più concepibile né al modo di certo individualismo che von Hayek definirebbe «falso», secondo il quale esisterebbero soltanto gli individui, essendo la società una pura astrazione, né al modo di certo organicismo di tipo marxista o durkheimiano, secondo il quale veramente reale sarebbero soltanto i «rapporti sociali» e astratti gli individui, né al modo infine della sociologia sistemica, secondo la quale individuo e società starebbero tra loro in una relazione sistema/ambiente.

Occorre ovviamente guardarsi bene dalla pretesa che una qualsiasi antropologia filosofica possa essere trapiantata nella realtà sociale o che l'umano possa essere definito dalla sociologia, magari come pura costruzione sociale. Altrettanto bene, però, lo ripeto, occorre tenere presente che la validità di una qualsiasi teoria sociologica, quale che sia il suo oggetto o la sua funzione, dipende non da ultimo anche dal modo in cui viene articolato il suo rapporto con la realtà della persona umana. A questo proposito credo che proprio il concetto di persona consenta di ridefinire il sociale senza rimanere impigliati nel dilemma classico, sempre vivo e operante, che lo considera una proiezione individuale o qualcosa di indipendente dal soggetto (da una parte Weber dall'altra Durkheim); in secondo luogo, il concetto di persona rende possibile una teoria critica della modernizzazione incentrata su alcuni suoi limiti "umani", senza concedere nulla né all'utopismo dei francofortesi, né a certo revanscismo tradizionalista, il quale, anche con una buona dose di cinismo, sembra semplicemente godere delle crisi nelle quali ci dibattiamo.

Non si tratta ovviamente di rifiutare la contingenza e la complessità che caratterizzano il nostro mondo; occorre piuttosto farse-

ne carico, esprimendo sia il senso delle sue patologie, sia una strada plausibile per superarle. Abbiamo bisogno, per farla breve, di una sociologia che sia davvero adeguata alla realtà sociale e nel contempo critica. Non una sociologia al servizio dell'utopia o del moralismo, dunque, ma una sociologia che sappia tener conto della estrema complessità della persona umana e del sociale nel quale essa si esprime. Ovviamente non è sufficiente che una teoria sia buona perché diventi immediatamente anche concreta prassi sociale. Mi sembra tuttavia già molto importante il fatto che tale approccio sociologico di tipo personalista e relazionale mal si concili sia con le antropologie deboli, relativistiche, sia con quelle della morte dell'uomo, e spinga invece in direzione del loro superamento, proprio per salvare l'umano che c'è nel sociale.

OSPITARE L'OSPITE INGOMBRANTE

di Václav Bělohradský

La griglia ermeneutica che l'amico Gianfranco Morra ci ha presentato concerne le questioni centrali della storia della sociologia in Italia e in Europa, per dare una risposta rilevante bisognerebbe trattarle in modo molto complesso e dettagliato. Personalmente preferisco ridurre le sue domande a quattro grandi temi, cui cercherò di rispondere preferendo la sincerità alla completezza. Forse me lo perdonerete, data la natura speciale dell'occasione che ci ha riuniti qui.

I quattro temi che ho scelto dalla griglia delle domande sono questi:

1. veniamo invitati a cercare di collocare nella storia della cultura italiana il ritardo della sociologia, la resistenza accanita contro di essa, condotta anzitutto dai giuristi ma anche da una parte non trascurabile dei filosofi marxisti e cattolici;

2. l'enorme esplosione della immaginazione sociologica negli anni Sessanta-Settanta è avvenuta a prezzo di una ideologizzazione della disciplina e, di conseguenza, di un tradimento della sua etica intrinseca;

3. la sociologia rimanda necessariamente alla filosofia ermeneutica che, nella versione universalizzata di Gadamer, è uno dei fondamenti filosofici del Ventesimo secolo;

4. infine, come difensore del relativismo e del nichilismo, credo di potermi arrogare il diritto di dire qualche parola sul nichilismo, un tema che mi colloca a una distanza irrecuperabile da Gianfranco Morra.

1. *Intorno al ritardo italiano*

Il mezzo secolo di ritardo con cui in Italia si è affermata la sociologia come disciplina accademica e come sapere pratico capace di avere un impatto sulla società italiana deve essere, credo, collocato nel contesto del *deficit storico di cultura riformista* in Italia. Con l'espres-

sione «cultura riformista» indico il quadro storico in cui si afferma l'ideale moderno di governare razionalmente la società risolvendo su basi consensuali le fratture prodotte in essa dalle diverse fasi della rivoluzione industriale (fratture di Rokkan con tutte le sue evoluzioni postmoderne). La cultura riformista nelle sue diverse espressioni verte su tre punti.

In primo luogo, la cultura riformista si basa sull'influenza che nello spazio pubblico guadagnano le scienze umane e le argomentazioni razionali da esse sviluppate e diffuse; le scienze umane sono l'incarnazione dell'ideale di razionalità, ovvero di capacità di tutta la società di cambiare in risposta alla critica che rivolge a se stessa nello spazio pubblico, evitando così crisi e catastrofi. Le teorie e ricerche empiriche promosse dalle scienze umane svolgono una funzione centrale nella società moderna in quanto aprono l'accesso alla sua storicità, ossia al modo in cui una società produce e rappresenta la propria unità.

In secondo luogo, la cultura riformista riposa sulla concezione secolarizzata di regola. Le azioni guidate da regole non si presentano come manifestazioni della volontà di Dio, delle Leggi della Storia oppure come l'inveramento della Storia universale, l'incarnazione del Destino di una Nazione o la Vittoria del Proletariato che conquista il mondo, ma come risultati delle negoziazioni tra agenti secolarizzati, ciascuno dei quali rinuncia esplicitamente a dare alle proprie posizioni uno status superiore a mera opinione (*opinio*), ovvero nessuno pretende di essere rappresentante di una verità. La verità infatti renderebbe gli altri inutili, dato che basterebbe dare tutto il potere a chi è *nel vero* per trovare le soluzioni di tutte le crisi.

L'anti-essenzialismo (il rifiuto di legittimare le regole attraverso il richiamo alla verità trascendente la storia) è particolarmente importante nell'ambiente tecnologico. Ricordiamo ad esempio il drammatico scontro sullo status da attribuire al corpo di Eluana, una donna tenuta in vita attraverso nutrizione artificiale per quasi 18 anni. La sua totale dipendenza dalle macchine fu definita da suo padre «stupro tecnologico» e considerata offensiva del suo sé, di cui egli si riteneva, a buon diritto, custode e garante.

In terzo luogo, la cultura riformista si fonda sulla massimizzazione della *correggibilità delle regole* da parte di coloro che sono obbligati a ri-

spettarle. Per correggibilità intendiamo la possibilità di cambiare una regola se si mostra svantaggiosa per coloro che dovrebbero rispettarla. La correggibilità come un valore legittimante del sistema basato su regole presuppone che il suo funzionamento dipenda anzitutto da valutazioni dei cittadini, alle quali il sistema risponde continuamente ed efficacemente; una valutazione negativa implica una veloce ed efficiente correzione.

Il deficit di cultura riformista in Italia ha tre cause storiche: la crisi cronica del civismo, la scarsa leggibilità della patria e la retorica fondamentalista che invade la politica.

La crisi cronica del civismo consiste nell'incapacità di cooperare con gli altri per risolvere le situazioni problematiche mediante azioni collettive concordate. I limiti della cultura civica degli italiani sono stati indagati nelle ricerche realizzate da studiosi americani dopo la seconda guerra mondiale, particolarmente da Banfield («familismo amorale»), le cui idee furono riprese e in parte generalizzate per l'intera comunità nazionale dalla ricerca comparativa di Almond e Verba, basata sul confronto tra le culture politiche di cinque paesi (Stati Uniti, Gran Bretagna, Germania, Italia, Messico). La cultura politica prevalente in Italia risultava essere quella particolaristica (*parochial*) che univa la scarsa fiducia nei confronti del sistema politico alla sfiducia nelle proprie capacità di influenzarlo: «L'Italia degli anni Cinquanta appariva dominata dall'alienazione politica che si legava all'isolamento sociale, alla sfiducia verso gli altri e alla sensazione di vivere in un ambiente sociale carico di pericoli e minacce» – riassume Biorcio le tesi di Almond e Verba¹. Quest'alienazione dal sistema non è mai stata del tutto superata, anzi, essa si manifesta nelle forme sempre nuove.

Ritengo che fu l'approccio pseudomoralista alla politica dei cattolici e quello pseudorivoluzionario del PCI a diseducare una parte rilevante dell'elettorato italiano ad avere fiducia nelle soluzioni riformiste dei problemi sociali, basate, cioè, sul compromesso negoziato tra le parti che si legittimano reciprocamente e imposto da azioni collettive.

¹ G.A. ALMOND, S. VERBA, *The civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton 1963, pp. 308-310.

La seconda ragione del deficit di cultura riformista in Italia è la scarsa leggibilità dell'identità nazionale, della patria, per così dire. Gli studi empirici citati più sopra mostravano che in Italia si riscontravano «un limitato orgoglio nazionale, atteggiamenti partigiani nella lotta politica, tendenziale sfiducia nell'ambiente sociale, scarsa competenza e una diffusa indifferenza rispetto agli obblighi della partecipazione; in più i soggetti più impegnati nella partecipazione erano spesso gli elettori dei partiti definiti come antisistema»². E questi fenomeni sono riconducibili alla scarsa «leggibilità della patria». L'idea di cittadinanza italiana (l'appartenenza alla comunità dei cittadini solidali con i valori incarnati dalla Costituzione) è inoltre gravemente obliterata dalla tutela *morale* che la Chiesa cattolica esercita in Italia sia sullo Stato che sul Parlamento e la società civile.

La leggibilità della patria significa che possiamo sentirci membri di una nazione «non per fortuna o purtroppo» (come dice Gaber) ma in virtù di una narrazione condivisa che legittima lo Stato, la Costituzione e la collocazione solidale dei cittadini nella storia del mondo. Ora, non vi è dubbio che da questo punto di vista l'identità francese o persino quella tedesca, sono più leggibili, ovvero basate in modo più esplicito su una idea politica. La Lega Nord ha infine dato un contributo definitivo all'obliterazione dell'identità italiana.

La terza ragione del deficit della cultura riformista sta nella retorica fondamentalista che invade la lotta politica distortandola. Intendo dire che i progetti di leggi in competizione vengono presentati in termini apocalittici come la lotta tra «la cultura della morte» e «la cultura della vita» oppure tra la «cultura della libertà e della tolleranza» e la «cultura della oppressione e della guerra civile giudiziaria», ovvero come lotte tra visioni del mondo anziché come competizione tra progetti che promuovono gli interessi di una parte della società, nella speranza di guadagnare per essi il consenso della maggioranza.

Non vedo alcuna differenza fra i brigatisti rossi che urlano dalle loro gabbie «assassino» a Pietro Ichino, uno studioso del mercato del lavoro, e quei cattolici (compresi alcuni vescovi) che danno dell'assassino a Peppino Englaro, padre di Eluana, bollando così come assassino un uomo che cerca di sottrarre – autorizzato dalla Corte

² *Ivi*, p. 246.

costituzionale! – il corpo della figlia all’osceno stupro tecnologico. Nell’ambiente tecnologico il corpo può essere infatti totalmente sottomesso all’artificiale, intubato, penetrato dai sondini e altri strumenti di dominio; il diritto di opporsi a questo stupro deve essere discusso nello spazio pubblico senza contrapposizioni apocalittiche.

Le scienze sociali nel loro complesso sono essenzialmente i messaggeri dell’empatia, la visione apocalittica della politica svuota il loro messaggio. Nell’ambiente tecnologico in cui possiamo comunicare istantaneamente con gli abitanti dei mondi storici molto lontani dal nostro, in cui (i) la condizione esistenziale dominante è la necessità di scegliere tra alternative sempre più numerose e sempre meno comprensibili, in cui (ii) siamo travolti dall’onda piena di informazioni, immagini, asserzioni cui è impossibile sottrarsi e in cui (iii) possiamo diventare oggetti costretti a vivere attaccati alle macchine, diventa essenziale il riferimento alla negoziabilità di tutti i valori in base all’empatia. L’empatia infatti indica in primo luogo la capacità di vedersi attraverso lo sguardo di un altro e, in secondo luogo, il coraggio di ammettere che un altro possa conoscerci meglio di noi stessi come spesso ricordava Ardigò.

L’empatia è dunque un’esperienza che relativizza i valori che si impongono come assoluti – ci spinge ad accettare come nostra anche quella identità che comprendiamo di avere ai loro occhi. Senza la capacità di empatia l’ordine basato su regole non avrebbe «alcun senso umano». Di quest’empatia deve rimanere custode la sociologia nell’epoca della riproducibilità tecnica di tutto.

2. *La sociologia e gli anni Sessanta-Settanta*

Cominciamo la nostra risposta alla questione «che cosa è stata la sociologia negli anni Sessanta-Settanta» con una riflessione sull’enorme impatto che ha avuto su tutta la società italiana la concezione antipsichiatrica e «anti-manicomiale» della malattia mentale. La follia veniva interpretata in quegli anni sociologicamente, ovvero come una patologia della relazione sociale. Il folle risponde in modo disperato alle relazioni sociali distorte e umanamente insopportabili, in cui il sistema ci irretisce, come ha osservato Erich Fromm «solo una persona non mentalmente sana, può essere normale in questo sistema».

Alla base del disagio mentale è l'unidimensionalità della vita nella società industriale di massa. Come emerge da una formulazione tipica che compare in una lettera ai primari dei manicomi, pubblicata sulla rivista «La Révolution surréaliste» nel 1925, il malato è vittima dell'oppressione sociale e la sua incapacità di conformarsi ai canoni della società viene repressa come reazione antisociale; la pazzia può esprimere lo spirito umano in modo più spontaneo, al di fuori di ogni schematismo convenzionale.

La maggioranza dei giovani ha vissuto negli anni Sessanta e Settanta la storia dei «matti da slegare» come la storia del loro disagio e come la metafora più efficace della loro rivolta contro *La maggioranza deviante* (il titolo-slogan del celebre libro di Basaglia). L'eccezionale risonanza filosofica e politica che la concezione de-istituzionalizzata della malattia mentale e l'immenso successo di massa del film-*cult* di Milos Forman *Qualcuno volò sul nido di cuculo* lo dimostrano. Anche il film di Marco Tullio Giordana *La meglio gioventù*, che aspira ad essere una cronaca delle lotte politiche e culturali in Italia del dopoguerra, conferma la centralità del tema del disagio mentale. Il filo conduttore delle molte storie che il film racconta è appunto la lotta per restituire la parola a Giorgia, una malata di mente, ferita dalla famiglia e disconfermata dalla istituzionalizzazione. In una intervista sul suo film, Marco Tullio Giordana afferma significativamente che «la malattia mentale è un disagio profondo che dipende molto da come gli altri entrano in relazione con la persona malata». L'attribuzione alla *relazione sociale*, alla comunicazione consapevole con gli altri, di un potere eccezionale di redimere o distorcere il senso di sé, è la chiave per capire le ragioni dell'impatto che la «sociologia del disagio mentale» (recepita dalla legge n. 180 votata dal Parlamento nel maggio 1978) ha avuto sulla società italiana negli anni Sessanta.

Lo (anti)psichiatra americano T. Szasz ha riassunto il ribellismo di massa di quegli anni in questa massima: «nel regno animale vale la regola, divora o sarai divorato; nel regno umano, invece, definisci o sarai definito». Questa formulazione esagera certamente la differenza tra il regno animale e quello umano – per essere divorato è necessario anche nel regno animale essere prima definito come preda. Gli anni Sessanta erano comunque, dal punto di vista sociologico, una ribellione dei giovani, guidati dagli studenti universitari, contro l'essere

definiti dal sistema, dai suoi apparati e meccanismi anonimi: la malattia mentale irrompe nello spazio pubblico come una potente allegoria dell'espropriazione dell'individuo dei propri bisogni reali e del suo sé per opera del mostruoso apparato tecnico-amministrativo al servizio della maggioranza deviante.

L'interpretazione sociologica della malattia mentale sovverte anzitutto il concetto tecnico-amministrativo della guarigione, la quale si fa dipendere ora dalla rivoluzione sociale e politica, capace di «rovesciare la malattia sulla società e le sue istituzioni, sulla sua normalità blindata»; emancipare il singolo dal suo disagio psichico presuppone emancipare la società nel suo insieme dai modi di vita devianti imposti come normali.

Di che cosa era sintomo il *pan-sociologismo* di quegli anni? Possiamo definire gli anni Sessanta come il periodo caratterizzato da un'enorme sopravvalutazione del sociale rispetto al biologico, ovvero da una sopravvalutazione irrealistica della trasmissione dell'informazione attraverso i simboli rispetto alla trasmissione dell'informazione attraverso il gene. L'interpretazione anti-psichiatrica della malattia mentale fu il modo più efficace per trasformare questa sopravvalutazione del potere della comunicazione sociale in un'egemonia culturale che portò presto a un imperialismo sociologico che si è tradotto, negli anni Ottanta, in un declino forte del prestigio di questa disciplina.

L'interpretazione biologica della malattia, ovvero cercare la sua causa nella trasmissione biologica distorta dell'informazione anziché in quella sociale, viene rifiutata come «fascista», come visione poliziesca dell'identità umana. Ecco un brano significativo dello psichiatra francese: «sotto orpelli pseudoscientifici, un modo di pensare modellato sulla biologia dissimula maldestramente il suo pessimismo fondamentale circa le possibilità di terapia di un malato mentale. Il pensiero biologico viene asservito alla segregazione [...] se in una famiglia vi sono numerosi malati, si pretende che ciò accada perché le malattie mentali sono ereditarie, trasmesse [...] da geni particolari. Ne consegue una prospettiva eugenica, pessimistica e segregatrice»³.

³ J. HOCHMANN, *Psichiatria e comunità. Tesi per una psichiatria degli insiemi*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 193.

Il successo della sociologia negli anni Sessanta può essere visto come la fase finale dell'ottimismo umanistico-illuminista che crede nel potere rivoluzionario della comunicazione mediata da simboli, emancipata da pressioni di interessi distorti e nell'imminente avvento di una «democratizzazione fondamentale» di tutta la società che consisterà nel prevalere di una «razionalità sostanziale» su quella strumentale, funzionale, efficientista.

Negli anni Ottanta il predominio del sociale sul biologico, del simbolo sul gene, si capovolge bruscamente. Comincia un'epoca più realistica, dominata dall'autorità della biologia molecolare e dell'economia neoclassica. La fiducia illuminista nella superiorità del simbolo rispetto al gene, nel processo di trasmissione dell'informazione nella società si indebolisce, comincia l'epoca delle comunità basate sulle soggettività deboli, incapaci di dare un senso universale alle proprie esperienze.

Lo scrittore psichiatra Mario Tobino ha anticipato la critica della presunzione antibiologica che caratterizza questa interpretazione della malattia mentale: «Per i giovani la follia è solo un misfatto della società, frutto di storte leggi, non una solenne tragedia»⁴. La tragedia è causata dal fatto che «la pazzia in ogni momento può battere all'improvviso le sue ali di pipistrello», perché viene dall'indecifrabile *bios*, è un messaggio arcaico della natura, di quella informazione che non si fa dominare dal potere critico della parola. Negli anni Ottanta invece il *bios* recupera i suoi diritti sulle pretese del discorso emancipante, di questa grande eredità dell'Illuminismo; la psicanalisi, l'antipsichiatria e la sociologia stessa vengono ridimensionate drasticamente. Il disagio psichico si inserisce di nuovo nei processi biochimici del cervello e curato con i farmaci.

L'eccezionale popolarità della sociologia in quegli anni deve essere collocata in questa visione socio-centrica della società, in cui si pretende di curare ogni disagio rendendo la comunicazione più libera. Negli anni Sessanta, come ha osservato Michel De Certeau, «la parola fu conquistata come la Bastiglia», ma poi è stata ripersa, forse definitivamente.

⁴ M. TOBINO, *Per le antiche scale*, Mondadori, Milano 1972.

3. *Intorno alla ermeneutica*

L'egemonia planetaria della civiltà occidentale ha tre pilastri: la rivoluzione industriale, lo spazio pubblico aperto e le scienze umane. Le scienze umane realizzano un progetto essenziale della modernità che possiamo riassumere nella formula «transizione dalla continuità irriflessa delle tradizioni alla ri-appropriazione riflessiva dei loro contenuti». L'espressione «continuità irriflessa della tradizione» indica semplicemente il riprodursi di una tradizione nel tempo, senza cambiamenti motivati dalla riflessione critica su di essa da parte di coloro che vi appartengono; l'espressione «ri-appropriazione riflessiva» si riferisce invece alla trasformazione che le tradizioni subiscono in conseguenza della esposizione alla coscienza critica.

L'istituzionalizzazione delle scienze umane, ovvero delle *humanities*, nello spazio pubblico e nel sistema scolastico degli stati nazionali industriali, ha reso possibile una «ri-appropriazione riflessiva delle tradizioni» da parte delle masse. Sostituendo le tradizioni frammentate, oblite e “bastardizzate” dalla grande trasformazione, le scienze umane generano nello spazio pubblico forme di sensibilità che ci rendono attenti ad aspetti minacciosi dello sviluppo, propongono punti di orientamento, definiscono valori e settori del mondo da conservare e raccontano le conversioni di massa a valori nuovi (un tratto tipico della società democratica di massa caratterizzata da veloci e profonde trasformazioni del gusto e degli stili di vita).

Una caratteristica costitutiva delle scienze umane è l'incerto confine tra il concetto e il preconcetto, tra il giudizio e il pregiudizio, tra la valutazione e la descrizione. Il termine “classe” esprime per esempio un concetto o un preconcetto? Il termine “flessibilità” è un concetto o un programma politico?

Non si può liberare la terminologia delle scienze umane dai pregiudizi delle comunità cui appartengono gli scienziati che l'hanno inventata. Lo sforzo di emancipare i concetti che usano le scienze umane dai pregiudizi in essi impliciti non deve perciò essere inteso come una volontà di evadere da concetti inquinati da pregiudizi verso concetti spregiudicati, ovvero purificati dalla storia. Può consistere solamente in un dialogo con i pregiudizi, esplicitandone, cioè, il contenuto implicito, gli interessi particolari che si presentano come

valori universali, le servitù e le asimmetrie camuffate come conoscenza oggettiva.

L'arte di dialogare con i propri pregiudizi si chiama ermeneutica, ovvero l'arte di interpretare le azioni per comprenderle. Come ha osservato Gadamer, comprendere significa essere in grado di interpretare una frase o un comportamento come risposta a una domanda. Il senso di un'azione o di un'idea è dato dal fatto che l'abbiamo costituita in risposta alla domanda che ci rivolge una situazione problematica. Ogni tentativo di interpretare una situazione o un'azione per comprenderla presuppone che riusciamo a esplicitare o «rendere visibile» la «domanda» a cui cerchiamo di rispondere mediante le nostre idee (e le azioni conseguenti). Rendere esplicita la domanda cui rispondiamo mediante le nostre azioni richiede il coraggio, un distacco ironico dall'ovvio e la capacità di sfidare i punti di vista egemonici. Richiede l'esperienza di spaesamento nella propria cultura, la quale costituisce la preconditione di ogni critica mossa a se stesso, di ogni arte dell'interpretazione.

L'arte di opporsi a un'egemonia culturale e politica presuppone sempre l'arte dell'interpretazione perché solo interpretandola siamo capaci di comprenderla nei suoi limiti storici e sociali. Ogni interpretazione comincia con il coraggio di alcuni di porre le questioni di (s)fondo (che *sfondano* il quadro storico), preventivamente censurate dal gruppo che esercita l'egemonia. Porre queste questioni ha effetti emancipatori perché rende consci della contingenza storica di ogni egemonia politica, morale, culturale. Per comprendere che *ogni norma universale è anche uno strumento di dominio al servizio di un gruppo particolare di attori* dobbiamo anzitutto saperla interpretare. È evidente che l'arte dell'interpretazione è il fondamento imprescindibile di tutte le scienze umane in generale e della sociologia in particolare.

Le scienze umane che hanno smarrito questa fondazione ermeneutica si trasformano in mera tecnologia sociale, impegnata nella ricerca dei metodi più efficaci per manipolare e controllare la società. Possiamo considerare dunque il fondamento ermeneutico delle scienze umane come un vincolo etico: una comprensione del potere, ad esempio, deve essere non una tecnologia del potere ma uno strumento di difesa contro di essa; una interpretazione di quello che definisce l'individuo come soggetto non deve essere una metodo-

logia per sottomettere la soggettività altrui ai nostri disegni ma uno strumento di difesa del sé.

L'etica intrinseca delle *humanities* può essere riassunta, credo, nei seguenti tre imperativi e postulati.

Il primo imperativo viene definito in modo particolarmente forte da Alain Touraine nelle pagine introduttive della sua celebre apologia della sociologia intitolata *Pour la sociologie*: «Non si può definire il lavoro del sociologo senza riconoscere la funzione della conoscenza sociologica e dunque il tipo di reazioni della società a questa conoscenza. La resistenza più profonda alla sociologia viene dall'attaccamento con cui si continua a credere che i fatti sociali siano guidati da un ordine superiore, metasociale. Che si trattasse dei disegni della Provvidenza, delle leggi della politica o del senso della storia, le società del passato hanno creato continuamente discorsi teorici che definivano la essenza dell'ordine metasociale [...]. Se la sociologia è così spesso e così violentemente rifiutata, o considerata quasi sempre con tanta diffidenza, è perché cerca di cogliere il fuoco della società, di comprendere il movimento attraverso cui una società si dirige, senza ricorrere però a una spiegazione metasociale»⁵.

Questo rifiuto delle spiegazioni metasociali è uno dei pilastri della società democratica; in essa tutte le definizioni delle situazioni (e di azioni pertinenti) debbono sempre rimanere negoziabili e come tali *non dislocabili* in un universo trascendente il sociale. La società democratica, cui la sociologia come pratica culturale è indissolubilmente legata, presuppone che i cittadini accettino di considerare le proprie convinzioni, valori e conoscenze come opinioni e interessi radicati nei rapporti sociali concreti, nelle comunità storiche di appartenenza, nelle crisi esistenziali della loro vita o nelle disposizioni psicologiche particolari. Di fronte a queste interpretazioni non si possono invocare fondamenti metasociali – immortali, eterni, rivelati – delle proprie rivendicazioni.

Nella sua celebre riflessione sulla «metafisica dopo Auschwitz», Adorno formula l'imperativo secondo cui «non è più possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mutevole apparenza caduca», mai più un pensatore *etico* potrà essere dalla parte delle «essenze eterne», delle cause ultime, mai più potrà sostenere che reale è solo ciò che è

⁵ A. TOURAINE, *Per la sociologia*, Einaudi, Torino 1978, pp. 3-4.

eterno⁶. A partire da Auschwitz un pensatore etico deve, al contrario, ricordare che il reale è solo ciò che è dolorante, mortale, fragile, minacciato, che sopravvive nei rapporti con gli altri altrettanto fragili e minacciati. Le categorie metasociali come *essentia*, *substantia*, *causa prima* costruite dalla metafisica occidentale sono indifferenti alla vita come le SS. La sofferenza inflitta a milioni di persone trova la sua giustificazione proprio nella rivendicazione di *metasocialità* per i concetti come quello di razza o di classe. Metasocializzati questi concetti diventano non-negoziabili e dunque strumenti di spietato dominio.

Il secondo imperativo può forse essere formulato così: le scienze sociali debbono opporsi sistematicamente a quelle strategie comunicative che presentano la realtà come qualcosa *davanti a noi*. Non possiamo mai trovarci davanti alla realtà, perché essa è sempre *in mezzo a noi*, la realtà è sempre un concetto negoziato tra le parti che sta in mezzo a quelle stesse parti, è una convenzione che le unisce o divide. Le scienze umane in generale e la sociologia in particolare traggono tutte le conseguenze dal fatto che la realtà è sempre *in mezzo a noi*, mai davanti a noi.

Terzo imperativo è quello di resistere all'idea, radicata nella tradizione metafisica occidentale, secondo cui la verità sia qualcosa al di là del linguaggio, qualcosa non da dire ma da vedere. Il linguaggio però non ammette alcun «fuori», vediamo solo ciò che sappiamo dire.

I tre imperativi possono essere completati con i seguenti tre postulati.

Il primo postulato dice che *ogni descrizione è anche una prescrizione*. Ogni descrizione prescrive ciò che dobbiamo considerare in una data situazione, perché non descriviamo il mondo mediante le asserzioni vere ma rilevanti. I poteri più brutali si presentano sempre come mera descrizione oggettiva e neutrale della situazione.

Il secondo postulato dice che le scienze umane debbono rigettare la metafora, secondo cui il senso delle nostre asserzioni, idee o costrutti concettuali è in esse *contenuto* come in un involucro. Il senso non è altro che l'uso che per la nostra asserzione ha inventato o trovato quello che ha cercato di comprenderla; e l'ha compresa solamente nella misura in cui ha trovato per essa un uso possibile nel mondo. L'immagine

⁶ T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 326-369.

stereotipata secondo cui il senso sia qualcosa che è contenuto *dentro* le nostre asserzioni come in una scatola è un'eredità della metafisica. Lo psicologo americano Bateson, l'autore del libro *Verso un'ecologia della mente*, ha osservato che «non posso sapere che cosa ho detto prima di sentire la risposta dell'altro». E questa massima coglie perfettamente il vincolo essenziale tra la relazione sociale e il senso: solamente dentro una relazione sociale una asserzione può avere un senso.

Il terzo postulato è il più semplice: *ogni concetto è una coalizione di potere*. Ne consegue che ogni mutamento concettuale implica conflitti politici e costi sociali; ogni concetto costituisce una strategia politica attraverso cui coalizioni di potere vogliono imporre come valore universale ciò che per loro è rilevante.

Ecco è in questo quadro che situo il rapporto tra la sociologia e la filosofia ermeneutica.

4. *Intorno al nichilismo: dal mondo disincantato al mondo re-incantato*

Io considero il nichilismo una delle «intimazioni della modernità», in un senso molto vicino a quello che dà a questo termine Gianni Vattimo.

Voglio anzitutto ricordare l'interpretazione di Nietzsche (contro il cui pensiero ci mette in guardia, significativamente, la prima enciclica di papa Ratzinger *Deus caritas est*). Per Nietzsche il nichilismo non è una negazione dei valori dell'Occidente, bensì un loro compimento. Il nichilismo è la conseguenza inaggirabile del fatto che in Occidente la verità fu inclusa tra i valori morali, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita. Siamo come «uomini moderni» *moralmente obbligati* a distinguere tra ciò che è *mera favola* e ciò che è *valore vero*. Così la verità in quanto valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, questa favola delle favole, che ci aiuta a far fronte alle ingiustizie del mondo.

Nietzsche racconta la genesi del nichilismo in Europa come una storia della ribellione dei ricercatori della verità contro i ricercatori dei valori, per i quali vale la pena di vivere pur essendo nient'altro che favole. «È questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare

un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore»⁷.

Per uscire dal nichilismo l'uomo moderno non deve imboccare però la via facile, ovvero reincantare il mondo disincantato attraverso il risveglio delle vecchie favole condannate a morte dalla ricerca della verità. Noi, uomini moderni, siamo moralmente obbligati a preferire piuttosto la compagnia del nichilismo, di questo ospite ingombrante, piuttosto che richiamare in vita le vecchie favole. Per resistere alla tentazione della via d'uscita facile dal nichilismo, l'uomo moderno deve però diventare un *Übermensch*, un «oltreuomo», liberarsi dalla immorale nostalgia delle favole! Il nichilismo dunque è la conseguenza della nostra fede nella morale. Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole e i mondi incantati in generale, anima lo spirito della modernità rendendola effervescente e irreversibile.

Ora, è il nichilismo il nucleo nascosto della secolarizzazione che la rende insostenibile?

Riccolgendoci all'interpretazione di Dietrich Bonhoeffer, distinguiamo anzitutto la religione dal cristianesimo: la religione è una fuga dalla condizione umana, dalla *contingenza* della vita *nella* storia. I rappresentanti della religione prima costringono l'uomo nell'angolo, l'intimidiscono, gli illustrano la sua debolezza, la mortalità, l'incertezza e poi gli offrono una via di fuga, la fede in Dio onnipotente e la ricompensa nell'aldilà.

La secolarizzazione agli occhi di Bonhoeffer è l'avvento di un'epoca in cui l'uomo ai propagandisti delle religioni risponde «sì, so che sono mortale, ignorante, contingente, ma accetto questa situazione, so di essere solo una canna nel cosmo ma l'accetto»⁸. Dio non deve essere un «tappabuchi», una risposta all'angoscia provata ai limiti delle nostre possibilità: «quando le forze umane vengono a mancare» in campo scende un «*deus ex machina*, come soluzione fittizia a problemi insolubili oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre

⁷ F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*. Band 12: Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, 350-352, de Gruyter, München 1988².

⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 351.

dunque sfruttando la debolezza umana e di fronte ai limiti umani», scrive Bonhoeffer⁹.

La religione come fuga dalla condizione umana si trova dappertutto, è multiforme: essa assume oggi forme nuove – il consumismo, la promessa della crescita economica illimitata, la società dello spettacolo, le Veline come ideale di esistenza felice, etc. L'enorme apparato di distrazione di massa genera incessantemente nuovi spazi di fuga dalla *human condition*. La religione più pericolosa è oggi il crudele monoteismo della crescita economica illimitata.

Il nichilismo per me indica la liberazione del discorso sul senso dalla gabbia della religione; credo che il Cristianesimo come ricerca del senso debba essere liberato dalla gabbia della religione.

In conclusione lasciatemi dire che anche queste mie idee si sono formate grazie all'influenza importante dell'amico Gianfranco Morra. Certo, sono una mela che è caduta lontano dall'albero che, sappiamo, è radicato fermamente nella tradizione cattolica. Ma anche la mela caduta lontano dall'albero rimane un suo frutto.

E chi dovrebbe saperlo meglio degli intellettuali cattolici?

⁹ *Ibidem.*

LE AUTONOMIE RELATIVE NEL RAPPORTO TRA SOCIOLOGIA E FILOSOFIA

di Costantino Cipolla*

1. *Positivismo e ritardo sociologico*

In Italia, durante il periodo del positivismo, ci fu un notevole sviluppo della sociologia sia in ambito universitario, sia attraverso delle riflessioni, come quelle di Roberto Ardigò, dedicate appunto allo specifico del sapere sociologico. Se da una parte ci fu sicuramente lo sviluppo proprio della sociologia, dall'altra va riconosciuto anche lo sviluppo di una sociologia intesa come contributo della statistica sociale alla conoscenza dei fatti sociali.

La sociologia ebbe sicuramente un ritardo specifico, sia per ragioni culturali che politiche. Per quanto riguarda le prime vediamo che alla fine dell'apporto paretiano, nascosto e oscurato con la genesi, l'arrivo e l'affermarsi del fascismo, fa seguito il trionfo dell'idealismo di Croce e Gentile: da una parte, la dimensione crociana negava autonomia alla sociologia rispetto alla storia e, anzi, per alcuni aspetti la ridicolizzava assolutamente, dall'altra Gentile ebbe un'importante funzione durante il predominio fascista. Tra le ragioni politiche, invece, va sicuramente riconosciuto il peso del fascismo, che non avrebbe di certo amato una sociologia indipendente e che lo avesse potuto in qualche modo criticare.

Quello preso in considerazione, però, fu anche un periodo piuttosto florido per la sociologia in Europa e negli Usa, dove la disciplina fece dei grandi passi in avanti: quando fu possibile far rinascere lentamente la sociologia nel secondo dopoguerra del secolo scorso, l'Italia si trovava molto indietro rispetto alla riflessione americana.

Nonostante questo ritardo non si può comunque dire che ci sia stato un vuoto perché nella fase iniziale la sociologia diede quello che

* Il presente contributo è stato steso con l'apporto di Alessia Manca. La bibliografia di riferimento è: C. CIPOLLA, *Teoria della metodologia sociologica*, FrancoAngeli, Milano 1993; ID., *Epistemologia della tolleranza*, 5 voll., FrancoAngeli, Milano 1997; ID., *Darwin e Dunant. Dalla vittoria del più forte alla sopravvivenza del più debole?*, FrancoAngeli, Milano 2009.

poté, diede delle cose che, pur sempre molto legate alla logica del positivismo, costituiscono tuttora dei contributi di un certo interesse.

2. *Sociologia e struttural-funzionalismo americano*

Merton, soprattutto con alcune delle sue teorie di medio raggio, ebbe una funzione teorica cruciale in Italia. Tale funzione fu probabilmente, per alcuni aspetti, anche più cruciale di quella di Parsons, tant'è vero che oggi le sue teorizzazioni di medio raggio reggono e possono essere utilizzate mentre, buona parte della produzione parsonsiana, troppo legata a una dimensione di ottimismo funzionalista e monocorde, appare meno utilizzabile.

In ogni caso la dipendenza italiana dall'America fu un obbligo, non una scelta, nel senso che l'utilità di questa dipendenza iniziale fu un modo che la sociologia ebbe per nascere: la sociologia nasce nella sua storia, nella storia di una società, nella storia di un periodo, nella storia di un mondo e il suo rapporto con la storia, in questo caso intesa non come disciplina ma come società che si evolve nel suo insieme, è sempre in qualche modo obbligatorio. Di conseguenza il fatto che la sociologia nasca in forte interconnessione con la dimensione americana e in una fase di rivoluzione sociale italiana particolarmente sentita, è più una necessità che una scelta. In questo senso ci fu una sicura utilità rispetto a tale dipendenza ma bisogna considerare anche che la sociologia non è nata solo da questo filone ma anche da altri filoni. In Italia, infatti, ebbero un'importante funzione i filoni di ascendenza marxista dai quali si svilupparono dei filoni del sapere sociologico che ancora oggi sono molto forti e presenti e, forse, anche debordanti rispetto all'utilità sociale complessiva del loro apporto generale.

3. *Sociologia e ideologia politica*

Oltre a quello marxista, la sociologia ebbe anche altri filoni molto importanti, per esempio quello portato avanti da Ardigò, che non erano e non furono mai riconducibili né alla scuola di Francoforte, intesa in senso stretto, né portarono mai a un esito di natura terroristica; questi filoni, anzi, restarono a fianco, dentro le istituzioni e si

contrapposero e rifiutarono un'immediatezza ideologica politica. Ci fu sicuramente un percorso che andò verso una sorta di ideologizzazione politica con esiti anche di natura terroristica, ma gran parte della sociologia non andò lungo questa deriva; questo è confermato dal fatto che anche molti tra coloro che rifletterono sull'onda della scuola di Francoforte e dei suoi vari esiti, non cedettero a questo filone e restarono dentro una dimensione che, pur essendo critica rispetto a una certa situazione sociale, era di una criticità sufficientemente rigorosa e autonoma rispetto a certi esiti riprovevoli, se non addirittura depravati.

4. *Sociologia, filosofia e ricerca*

Nella dinamica dello sviluppo della sociologia sorge, a un certo punto, un problema relativo alla larga diffusione di tante microricerche. Si trattava di ricerche molto piccole che venivano autoprodotte su base ideologica volontaristica o, al contrario, commissionate da industrie rimaste private.

Queste ricerche hanno avuto sicuramente una loro utilità perché fino a quel momento non c'era stata una tradizione empirica e hanno dimostrato come la sociologia, potendo essere anche applicazione, fosse di grande utilità nella evoluzione e nella consapevolezza degli interventi di politica sociale, sanitaria, di marketing, etc. a livello micro e medio.

La diffusione di tali lavori ha avuto anche un prezzo e cioè quello di perdere di vista un orientamento teorico generale: nel fare questa considerazione, però, va ricordato come la sociologia sia teoria, ricerca e spendibilità tra di loro integrate e quindi è difficile separare le tre dimensioni o capire a quale si tende maggiormente in un preciso momento.

Per quanto riguarda le ripercussioni di queste ricerche sul rapporto della sociologia con la filosofia va detto che, in generale, il problema di tale rapporto è un problema di demarcazione: non per scomodare Popper, ma sicuramente si tratta di decidere qual è il punto di demarcazione. La relazione ai valori, in questo senso, è un buon tentativo di intermediazione. La fondazione della sociologia non può che essere metafisica ma successivamente acquisisce una sua autonoma

mia relativa che le impedisce di essere dipendente in maniera diretta dalla filosofia. L'attività di valutazione, sia etica che rispetto ai valori in un'accezione forse più modesta e non universalistica, una volta esplicitati i valori, diventa interna e parte dello stesso tipo di ricerca.

Quindi questa fase di sviluppo può essere vista come ambivalente ma non come solo negativa né come incapace di avere una dimensione teorica; questo perché, a un certo punto, la teoria deve dimostrare qualcosa di se stessa, non necessariamente passando dalla ricerca ma, anche, andando direttamente sulla spendibilità e, in ogni caso, da qualche parte deve andare. La scienza, rispetto alla filosofia, è sempre utilità sociale: si tratta di un principio generale della scienza e se la sociologia è scienza sociale è chiaro che deve dimostrare di servire a qualche cosa.

5. *Sociologia, filosofia e fenomenologia*

Recuperare la tradizione fenomenologica è stato sicuramente molto importante: a partire da essa sono stati fondati certi tipi di ricerca, mai considerati fino a quell'epoca, oggi definibili di natura qualitativa e che vanno sotto l'ottica di etnografia. A tale proposito va comunque detto che la etnografia non è la fenomenologia. La etnografia è stata una delle tradizioni fortissime del periodo dei fascismi e degli stalinismi perché ovviamente era frontale rispetto agli altri, rispetto al terzo mondo, al quarto mondo, al quinto mondo e ai selvaggi mentre la fenomenologia è stata esattamente l'inverso; sicuramente la fenomenologia si è opposta agli strutturalismi, più o meno scienziasti e più o meno neo, dimostrando che vi è un mondo dal basso attraverso il quale la società si afferma, vive, cambia, si modifica. Anche oggi la rivoluzione informatica è un esempio di tali cambiamenti e propone una serie di forme partecipative diverse dalle precedenti, quali quelle via Internet (si pensi al fenomeno americano di Obama che sostanzialmente è stato finanziato in questo modo con circa 50 euro a testa): questo tipo di approccio ha riproposto un modo diverso di intendere la società.

Il problema della distinzione o del rapporto tra sociologia e filosofia è chiaro che, modificando i parametri o le logiche di intervento, sicuramente viene a cambiare; una volta che si inquadra la visione del

mondo in un certo modo questa comporta anche un modo diverso di vedere le cose della vita e, di conseguenza, un modo diverso di studiare le cose della stessa vita, i mondi della vita e le strutture generali. Questo, però, non può essere letto in chiave deterministica o di governo totale della prima sulla seconda. Inoltre, esso può essere rovesciato.

Sono dell'idea che questo passaggio, questo capovolgimento della situazione, questa storicizzazione del rapporto in questione, così come fatto nella domanda, sia stato di grande importanza e abbia implicato anche una riconsiderazione del rapporto globale e ineludibile tra sociologia e filosofia.

6. *Sociologismo e filosofismo in Italia*

La sociologia non si è posta il problema della religione dell'umanità; probabilmente questo può essere stato implicito, a volte anche esplicito, nel periodo positivista ma, in ogni caso, non si può dire che la sociologia potesse diventare la religione dell'umanità perché comunque si limitava alla dimensione dei fatti sociali e non aspirava ad andare oltre. Quindi si può sostenere che la sociologia, a parte il periodo in questione, abbia abbandonato rapidamente l'ipotesi di diventare una religione dell'umanità. Diversa fu la pretesa di Croce e di Gentile di buttar via la sociologia, sostituita comunque da una lettura storica dei fatti sociali.

È chiaro che, in qualche modo, il rifiuto del sociologismo e del filosofismo hanno inciso sulle due discipline sostanzialmente affermando il fatto che l'una è indipendente, relativamente, dall'altra. Senza dubbio la sociologia può dare contributi alla filosofia perché fa vedere l'emergere di nuovi comportamenti, pratiche sociali, dimensioni tecnico scientifiche, che fanno riflettere: si pensi, a come sta accadendo in questo momento, di cosa fa e di cosa può essere fatto dalla medicina e dalla biologia rispetto ai problemi del gene, al cambiamento della nostra struttura fisica e mentale e, quindi, alla relativa riflessione filosofica che va sotto il nome di bioetica, uno dei contributi più originali di questi anni. La sociologia, quindi, può dare dei contributi, nella sua autonomia relativa, alla filosofia e questa può dare dei contributi della sua visione del mondo alla sociologia, sempre con

la sua autonomia relativa. Questo perché anche la filosofia può fare ciò che vuole ma in modo relativo e, a un certo punto, deve fare i conti con la vita così come essa si sviluppa. Quindi, questi due rifiuti o questi due tentativi di dominare il mondo, sociologico da un lato e filosofico dall'altro (da un lato cioè la sociologia che si fa religione, dall'altro la filosofia che si fa tutto della vita), probabilmente hanno portato all'affermarsi di queste due dimensioni di autonomia relativa a incrocio, con la possibilità di essere reciprocamente utili e feconde: questo costituisce il contesto nel quale ci stiamo muovendo.

7. I contributi della sociologia e della filosofia per una società migliore

Se ci limitiamo alle riflessioni degli ultimi 50 anni possiamo individuare un variegato contributo della sociologia al miglioramento sociale. In certi casi probabilmente tale contributo c'è stato perché la sociologia ha portato alla luce del sole delle situazioni sotterranee come la povertà, l'emarginazione, lo sfruttamento, favorendo in questo modo lo sviluppo di una maggiore equità sociale. In altri casi, però, la sociologia è stata assolutamente schiava di altri regimi, di qualche regime politico e, a volte, non solo non ha contribuito a nessun tipo di miglioramento ma, anzi, ha causato dei peggioramenti. Per questa ragione si può esprimere una concezione ambivalente della presenza della sociologia nelle varie società del mondo: questo vale in riferimento a una visione più larga e non solo limitata al contesto italiano.

Per quanto riguarda la filosofia, in particolare nelle sue posizioni più astratte e fondative, è stata un po' ai margini delle pratiche e degli interventi sociali. Nonostante questo suo carattere di astrazione, che in certi momenti l'ha allontanata dalle questioni della vita, la filosofia è intervenuta in alcuni campi, con riflessioni di grande interesse: a tale proposito va sicuramente citata la bioetica ma ci sono anche altri settori nei quali potremo vedere il contributo della filosofia a una maggiore consapevolezza sociale.

Il lavoro della filosofia avviene sempre attraverso delle forme di mediazione: questo significa che più che dare dei contributi diretti ai decisori politici, agisce maggiormente incidendo sulla scienza e sulla riflessione scientifica, anche laddove questo non è manifesto, e

attraverso questo agisce nella società. Così, seppur attraverso strade diverse, le due discipline hanno dato un contributo all'evoluzione della società: quello della sociologia è ambivalente, mentre quello della filosofia forse è stato più utile nel processo di mediazione.

Se si definisce astratta la filosofia e concreta la sociologia, si deve considerare che tra quell'astratto e quel concreto c'è un ponte latente e manifesto che, in qualche modo, fa sì che sociologia e filosofia forse intervengano nei fatti sociali in maniera maggiore e congiunta attraverso due strade, due ponti, che non sono sempre così chiari e, quindi, diano un contributo nella direzione del miglioramento sociale. Tale contributo può essere positivo o negativo a seconda delle circostanze.

8. *Sociologia come scienza dell'azione sociale tra relativismo e nichilismo*

Dire che la sociologia è una scienza dell'azione sociale e, pertanto, dei valori che la reggono, costituisce una lettura particolare della funzione della sociologia. Molti autori, infatti, hanno negato che oggi la sociologia sia azione sociale e pertanto legata ai valori che la reggono, e l'hanno ricondotta a comunicazione, struttura, relazione: in questo quadro l'azione diventa solo una delle situazioni possibili, così come il rapporto con i valori.

La sociologia oggi è assolutamente pluralistica e, quindi, in qualche modo sfugge a ogni tirannia specifica: ma questo vuol dire che si può parlare di relativismo, che siamo al nichilismo? La risposta appare essere negativa se si considera il nichilismo come concetto oscuro dal momento che anche le cose più perverse normalmente non sono nichiliste ma hanno la perversione dentro che non è nichilismo ma è, appunto, per-versione, inversione di cose positive in cose negative. È chiaro che il pluralismo e il relativismo possono vivere intorno a noi: adottando una visione globale del mondo ci si rende conto sempre di più che il mondo è tantissime cose diverse e, a seconda di dove si va, di dove ci si colloca, da che prospettiva si vede, la referenzialità che la sociologia non può che avere è una cosa che muta. Per questa ragione, per esempio, andare a vedere il mondo dal punto di vista dell'etica musulmana, vuol dire affermare un principio in cui c'è una tirannia dei valori posta al servizio di un integralismo su cui

si regge un'etica sociale che, però, è un'etica sociale di quel tipo e legata a quel tipo di prospettiva. Se andiamo in una società protestante e laica, per molti aspetti come quella statunitense, è evidente che quest'etica sociale diventa tante cose diverse: negli Usa non c'è quasi nulla di analogo. Si tratta di Stati federati all'interno dei quali anche dimensioni che dovrebbero essere analoghe, come la pena di morte, l'uso di sostanze psicoattive, la bioetica, sono diversificate e quindi introducono principi che possono essere ricondotti al relativismo. Si tratta di diversificazioni che sono specifiche nella nostra società e che alcune illuminazioni cercano di ricondurre a un'etica sociale condivisa. Su alcuni aspetti, in alcune realtà, questa c'è e regge mentre in altre realtà non c'è più e cambia. In un contesto altamente diversificato la sociologia non può che fare la sua parte, cioè studiare una certa situazione e fornire un contributo empirico sullo stato di quella situazione, relazionandosi ai valori con la referenzialità di *quel mondo* al quale in *quel momento* appartiene: se si studia la condizione femminile in India non sarà di certo quella della condizione femminile in Germania e sia la relazione ai valori che la situazione saranno diverse. La sociologia, quindi, non essendo morale, pur avendo delle implicazioni in qualche modo morali, si trova a dovere fare i conti con queste dimensioni che scopriamo essere sempre più diverse tra loro, dimensioni difficilmente riconducibili a una unità, riferibili a situazioni sociali specifiche ma non alla dimensione di comunità nella concezione tonniesiana. Nel complesso si può dire che ci troviamo appunto in una situazione di referenzialità circoscritta, che è tra l'assoluto e il relativo, dentro la quale galleggia la sociologia.

9. *Sociologia e filosofia: due scienze deboli?*

Dire che la sociologia è una scienza debole, forse oggi non è del tutto condivisibile, perché si tratta di una scienza che fa quello che si può fare rispetto a un mondo che è estremamente diversificato, cioè quello sociale: è l'unica scienza possibile, né debole, né forte. Questa situazione riguarda ormai tutte le scienze e, per esempio, anche la matematica ha distrutto quasi tutti i suoi teoremi sia perché non può essere assoluta sia perché non può essere completa. Il destino della scienza è, quindi, sempre quello di mutare, secondo una logica

evolutiva che ricaviamo da Popper e che potremmo ricavare come principio generale anche da Darwin senza essere evoluzionisti in una accezione forte: in una logica di mutamento sociale continuo la sociologia non può che fare questo. In questo caso diventa molto utile rifarsi alle categorie filosofiche fondative perché si relazionano i valori, si permette un tipo di verità, si permette di individuare dei valori rispetto ai quali agire e dei limiti non superabili: questo può valere in molti campi rispetto ai quali c'è sempre una dimensione etica che il sociologo non può mai trasgredire completamente. La relazione ai valori, per dirla con Weber, è insopprimibile. Quindi, sicuramente una buona e adeguata riflessione filosofica è di grande utilità rispetto al lavoro sociologico: questo non significa che la schiavizza, che la rende più debole e più forte, bensì la rende più libera, le dà la sua vera identità, l'unica identità possibile, mai deterministica, mai ferma e assoluta nel tempo e nello spazio, in grado di evolvere, di comparare, di capire, attraverso questi tipi di procedure.

La sociologia è ben demarcata rispetto ad altro da sé e non potrà mai essere assoluta — l'assoluto è solo Dio — ma può lavorare nel suo campo, può arrivare a stabilire ponti tra ragione e fede. Ovviamente tutto questo le comporta una attività, una serie di lavori e di modi di lavorare che non sono la grande utopia, che in qualche modo non appartiene più ai nostri tempi, ma che implicano anche il rapporto con la fede e con il grande sistema filosofico, dal quale essa trae linfa vitale.

La sociologia vivendo nella storia, avendo la storia alle spalle e interagendo con la storia come storiografia, non può che stabilire dei ponti e dei legami necessari e insopprimibili con la filosofia, con le fondazioni possibili e di natura metafisica: questo non significa, però, che si tratta di una scienza più debole di altre scienze, in considerazione del fatto che oggi non si può più parlare di scienze forti.

L'autocorrezione costante in tutte le discipline, la certezza che una volta si definiva matematica, oggi non appartengono più a nessuna scienza e, in questo senso, la sociologia interpreta bene il passaggio epocale, quello della non completezza, del non assoluto, del non universale, che tutte le scienze ormai hanno adottato: così, anche le scienze che aspirano ad essere al massimo vicine a questa dimensione, hanno capito che si tratta di una dimensione non raggiungibile, ma

di un orizzonte che può essere un ideale regolativo. In questo senso la sociologia si evolve dentro queste dimensioni come le altre scienze e dà il suo contributo, più o meno positivo, alla società nell'ottica, appunto, di una sua lettura da un punto di vista delle azioni, delle comunicazioni, delle relazioni, delle strutture sociali.

DALLA FILOSOFIA ALLA SOCIOLOGIA

di Roberto Cipriani

Premessa

Non vi è dubbio che le origini della sociologia siano essenzialmente filosofiche, non solo per l'apporto decisivo del positivismo comtiano¹ ma anche per tutta una serie di filoni paralleli che hanno consentito anche ad altri rami del sapere sociologico di svilupparsi entro un alveo inizialmente filosofico: si pensi al decisivo contributo di David Hume² che pone le premesse per l'affrancamento delle scienze sociali applicate al fenomeno religioso o a quello – altrettanto sostanziale e forse ancor più incisivo – di Edmund Husserl³ che poi

¹ Cfr. A. COMTE, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, Mathias, Paris 1851-1854; ID., *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité*, chez l'Auteur et chez Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris 1852; *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1967, vol. I (lezioni XLVI-LIV), vol. II (lezioni LV-LX). Si veda in particolare G. MORRA, *La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la religione dell'umanità*, Spirali, Milano 1998; R. CIPRIANI, *La religione universale di Comte (1798-1857)*, in ID., *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Borla, Roma 2009, vol. I, Parte I, cap. II; A. GUNN, *Modern French Philosophy. A Study of the Development since Comte*, Fisher Unwin, London 1922.

² Cfr. D. HUME (anonimo), *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1997; *Storia d'Inghilterra*, 8 voll., Tipografia elvetica, Milano 1825-1837; *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1996; *Suicidio - L'immortalità dell'anima*, a cura di M. Brini Savorelli, Le Lettere, Firenze 1992; *Storia naturale della religione*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1968; *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Bari 1971; *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1983. A David Hume è dedicata la prima parte del cap. III di G. MORRA, *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, Pàtron, Bologna 1970, pp. 47-60. Si veda pure R. CIPRIANI, *La religione naturale di Hume (1711-1776)*, in ID., *Nuovo manuale di sociologia della religione*, op. cit., vol. I, Parte I, cap. I.

³ Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960. Per l'opera completa di Husserl cfr. E. HUSSERL, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Nijhoff, Den Haag 1950, voll. I-XVI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, voll. XVII.

attraverso Alfred Schütz⁴ favorisce la nascita di una sociologia della conoscenza a carattere costruzionista nell'opera di Peter Berger e Thomas Luckmann⁵.

Ma neppure Feuerbach⁶ e Marx⁷ sono estranei alla dinamica che ha condotto all'affermarsi delle scienze sociali e della sociologia nella fattispecie, al di là delle loro intenzioni e competenze specifiche.

Cruciale è poi, come punto di svolta, il dibattito sul metodo che non a caso è ricordato come *Methodenstreit* per il suo svolgersi principalmente in lingua tedesca e segnatamente attorno alla prospettiva di Dilthey⁸.

Lo stesso Max Scheler⁹ non è certo ultimo in tutta questa schiera di antesignani e promotori più o meno consci di quella che poi sarebbe stata la sociologia alla fine del Diciannovesimo e per tutto il Ventesimo secolo.

⁴ Cfr. R. CIPRIANI, *La legittimazione sociale: da Schütz a Berger e Luckmann*, in A. IZZO, C. MONGARDINI (a cura di), *Contributi di storia della sociologia*, FrancoAngeli, Milano 1983, pp. 209-21. Si veda pure R. CIPRIANI, *L'essenza antropologica della religione in Feuerbach (1804-1872)*, in ID., *Nuovo manuale di sociologia della religione*, op. cit., vol. I, Parte I, cap. I.

⁵ Cfr. P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.

⁶ A Feuerbach è dedicata la seconda parte del cap. III di G. MORRA, *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, op. cit., pp. 60-77. Per edizioni successive cfr. G. MORRA, *Dio senza Dio. I: Fenomenologia ed esperienza religiosa*, Japadre, L'Aquila 1981; ID., *Dio senza Dio. II: Ateismo e secolarizzazione*, Japadre, L'Aquila 1989.

⁷ Proprio Gianfranco Morra, formatosi alla scuola di Galvano della Volpe, ha avuto più volte occasione di discutere sul pensiero marxista, in particolare in G. MORRA, *Marxismo e religione*, op. cit. Si veda pure R. CIPRIANI, «*Oppio del popolo*» e «*sospiro della creatura oppressa*» per Marx (1818-1883), in ID., *Nuovo manuale di sociologia della religione*, op. cit., vol. I, parte I, cap. I.

⁸ Anche a questo autore Morra ha dedicato il suo impegno di studioso, specificamente per l'opera di W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, Pàtron, Bologna 1970.

⁹ Cfr. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Francke, Bern 1954-1985, Bouvier, Bonn 1985. Di Scheler si è occupato più volte Gianfranco Morra: si rinvia in proposito a G. MORRA, *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, op. cit., pp. 133-180. Si veda anche ID., *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987. Alla conoscenza di Scheler in Italia ha contribuito molto anche Vincenzo Filippone Thaulero: cfr. V. FILIPPONE, *Società e cultura nel pensiero di M. Scheler*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1964-1969.

Poste queste premesse è dato intravedere quale sia stato nella storia della sociologia italiana il ruolo svolto da Gianfranco Morra, filosofo di formazione¹⁰, marxista agli inizi della sua esperienza di studioso ma poi abbastanza critico rispetto al marxismo¹¹, sociologo dapprima della cultura e del sapere di stampo scheleriano¹² e poi sociologo della conoscenza¹³, in anticipo sui tempi della disciplina in Italia, ma soprattutto *maître à penser*, brillante e “provocatore” insieme (quando parla del primo uomo e della concezione ciclica, del secondo uomo e della concezione lineare, del terzo uomo e del *regnum hominis* e del quarto uomo e della post-modernità)¹⁴, controcorrente e pioniere allo stesso tempo, pensatore astratto ma pure politico concreto.

1. *La sociologia degli inizi: anticipazioni e ritardi*

Agli albori della sociologia e in pieno positivismo l'intellettualità italiana non fu solo ancella della cultura francese, in prevalenza, e di quella anglosassone in secondo luogo, ma diede luogo a un suo orientamento positivista di tutto rispetto. Anzi a dire il vero la storia documenta che in Italia la sociologia ebbe ad attecchire quasi immediatamente sin dagli inizi della seconda metà dell'Ottocento, con insegnamenti universitari a pieno titolo, a Torino ma anche altrove.

Solo fattori contingenti, ma non certo di second'ordine, impedirono un diffondersi della disciplina in modo così radicato da resistere alle istanze dell'idealismo sul piano filosofico e del fascismo sul piano ideologico-politico. L'allontanamento dal territorio patrio da parte del sociologo italiano ancora oggi più famoso in assoluto, Vilfredo Pareto, passato in Svizzera, non permise di consolidare a sufficienza la presenza della sociologia nell'arena pubblica oltre che in quella universitaria. Poi si aggiunsero certo la dittatura mussoliniana (che portò

¹⁰ G. MORRA, *Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia 1974.

¹¹ ID., *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976.

¹² M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, a cura di G. Morra, Abete, Roma 1966.

¹³ G. MORRA, *Sociologia della conoscenza*, Città Nuova, Roma 1976.

¹⁴ ID., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992; per la post-modernità si veda ID. (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, FrancoAngeli, Milano 1999.

all'esilio anche Luigi Sturzo¹⁵) e infine, ma non di scarso momento, lo stesso crocianesimo. La polemica di don Benedetto con la scienza della società giunse solo a consolidare un atteggiamento che aveva già una sua cittadinanza. Fattori diversi, quindi, ma convergenti hanno creato le premesse per ritardare l'arrivo (o meglio il rientro) e la legittimazione della sociologia in Italia.

2. *L'avvento delle scienze umane e sociali in Italia*

Fu invece concomitante ma non decisiva la scelta della forma repubblicana, votata dai cittadini italiani nel 1946. Nel frattempo, soprattutto negli Stati Uniti, il successo della sociologia era stato debordante tanto da far registrare ricadute positive anche presso di noi, mediante lo stimolo e la credibilità di studiosi italiani formati anche all'estero. La svolta riguardò anche altre scienze umane e sociali: dalla pedagogia alla psicologia, dall'antropologia alla psicologia sociale. Le trasformazioni in corso comportavano un attento studio delle dinamiche demografiche e sociali in modo da prevederne gli esiti e intervenire adeguatamente. I nomi più ricorrenti furono quelli di Dewey (grazie al pedagogista Aldo Visalberghi) e di Mead (per l'attenzione rivolta al suo pensiero sia da psicologi sociali che sociologi italiani). Poi ci furono lo struttural-funzionalismo di Parsons, la teoria a medio raggio di Merton e l'immaginazione sociologica di Wright Mills (avversario tenace del parsonsismo dominante). In un primo momento questi autori vennero usati come avallatori delle nuove tendenze scientifiche, però successivamente la demolizione o la rivisitazione sistematica del loro pensiero diede adito a nuove leve di studiosi perché proponessero alternative credibili, altrettanto se non più di quelle suggerite dai "grandi padri", dai "giganti" dalle spalle forti e capaci di sopportare e supportare ogni genere di sviluppo ulteriore.

3. *Marxismo, ideologia e politica*

L'affermarsi di una sociologia della sociologia in chiave di sociologia della conoscenza ha consentito – anche in Italia – di decostruire

¹⁵ Cfr. Id., *Luigi Sturzo. Il pensiero sociologico*, Città Nuova, Roma 1979.

varie ideologie, rivelarne le contraddizioni, manifestarne i sottintesi a carattere strumentale. Il che è valido sia per il marxismo sia per il liberalismo sia per altre formule politiche o religiose, economiche o normative. Sebbene il marxismo non abbia di per sé un taglio scientifico disciplinare, nondimeno con il suo atteggiamento critico nei confronti della società esistente ha creato un clima favorevole al ricorso alla sociologia come scienza critica dello *status quo*. La vicenda tormentata ed emblematica della cosiddetta Scuola di Francoforte prova a pieno la rilevanza del marxismo, ideologia rivisitata dai francofortesi, che però sono stati capaci, in buona misura, di cimentarsi anche con la ricerca empirica da cui trarre indicazioni per le loro analisi, poi rimaste un punto di riferimento classico su molte questioni. Anzi proprio in Adorno e Horkheimer e negli altri francofortesi¹⁶ si hanno prove quasi inconfutabili delle potenzialità straordinarie di una sociologia a basi teoriche filosofiche di alta astrazione.

A dire il vero, anche quando la filosofia e la storia e le altre scienze umane non pervengono a risultati così apprezzabili perché fondati sulla ricerca di campo, tuttavia l'impatto può essere efficace ai fini di un'applicazione delle scienze sociali ai problemi concreti della società. Si prenda il caso del Centro e Sud America, dove il pensiero di Antonio Gramsci è particolarmente conosciuto e rappresenta un parametro di fatto imprescindibile. Ebbene anche in tale contesto si verifica che – pur con qualche soluzione di continuità fra pensare teorico, analisi sul terreno e agire sociale – il peso di una lettura non corriva della realtà deriva direttamente da un approccio filosofico e politico maturo, consapevole, eventualmente anche discutibile e però non trascurabile, perché comunque è parte di un patrimonio culturale che prescinde da una collocazione nazionale e diviene bagaglio d'uso globale. Non si dirà che Gramsci sia un sociologo – va da sé – ma neppure se ne può prescindere totalmente, senza fare i conti con un punto di vista che magari non si condivide ma che merita di essere conosciuto e discusso. In fondo è anche questa la prospettiva da cui muove Gianfranco Morra, che ben conoscendo il marxismo, ne addita contraddizioni ed effetti sociali per lui non condivisibili.

¹⁶ Cfr. R. CIPRIANI (a cura di), *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986.

Basta comunque tenere presente, per un sociologo della conoscenza, che l'ideologia non è sempre e solo quella degli altri, in quanto occorre anche considerare il condizionamento sociale del proprio stesso pensiero, secondo la lezione di sociologi della conoscenza come Scheler e Mannheim, Berger e Luckmann e, in Italia, Franco Crespi, Alberto Izzo e Franco Cassano.

4. *La sociologia da supporto teorico-conoscitivo a servizio empirico-strumentale*

Il successo della sociologia nelle università italiane e nella società, dagli anni Sessanta in poi, non è stato privo di aporie. Oggi si obietta che si sia dato mano soprattutto alla ricerca sul campo. Il problema è però capire in quali ambiti si sia preferito il lavoro empirico, strumentalmente utilizzabile a fini aziendalistici, in senso lato (ivi compresa la componente Chiesa cattolica, forse protesa a conoscere piuttosto le percentuali di praticanti e non il tasso di religiosità). Invero non è mancato chi ha lamentato più volte l'assenza di costrutti teorici, di impianti metodologici adeguati, di prospettive teoretiche soppesate e motivate in misura almeno sufficiente. In questo, per esempio, Franco Ferrarotti attraverso la sua rivista «La Critica Sociologica» e Achille Ardigò in tutte le sedi in cui gli fu possibile sono state *voces clamantes in deserto*. Non a caso entrambi i sociologi citati avevano alle loro spalle un solido *background* filosofico, che poteva annoverare nomi ben illustri, Nicola Abbagnano da una parte e lo stesso Roberto Ardigò, antenato di Achille. In fondo anche Gianfranco Morra vanta dalla sua gli studi su Giuseppe Rensi¹⁷, sul neopositivismo¹⁸ e su Giovanni Gentile¹⁹, né gli si possono rimproverare eccessi empiricistici, tutto dedicato com'è ad analisi principalmente teoriche.

¹⁷ Cfr. G. MORRA, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ciranna, Roma 1958.

¹⁸ Cfr. ID., *Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Manduria 1962.

¹⁹ Cfr. ID., *La storia del pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1962.

5. Dalla fenomenologia alla «Lebenswelt»

Sia Scheler, sia Berger e Luckmann hanno dato fondamento disciplinare alla sociologia della conoscenza. Per ragioni linguistiche, probabilmente, l'impatto del primo è stato inferiore a quello degli altri ma va detto altresì che il filosofo-sociologo tedesco ha aperto la strada e che nel contempo il diagramma di flusso che va da Husserl a Schütz prima e a Berger e Luckmann poi ha continuato e completato l'opera. Particolarmente fervida è stata la stagione in cui in Italia si è dibattuto vivacemente a proposito di *Lebenswelt*, a partire dalla stessa traduzione del termine in italiano, che Ardigò per esempio ha preferito come «mondi vitali» dando un'assonanza etica, mentre altri più genericamente hanno prescelto la forma di «mondo vitale» al singolare, «mondi di vita» o «mondi della vita». La distinzione non era certo senza significato, anzi è divenuta connotativa di un'appartenenza accademica e ideologica. Nel complesso non si può negare che l'opzione fenomenologica e "vitalista" abbia rappresentato un'ancora di salvezza per tutta una schiera di sociologi indisponibili a prospettive rigide e monorientate allo struttural-funzionalismo. Poi però anche la fenomenologia è stata superata come posizione scientifica sia da Berger e Luckmann che da altri (Gérard Namer²⁰ in Francia, Gianfranco Morra²¹, Franco Cassano²² e Paolo Jedlowski²³ in Italia).

²⁰ Gérard Namer è stato fra i pochi in Francia a coltivare studi di sociologia della conoscenza focalizzando la sua analisi sul tema della memoria. Egli stesso fa memoria di sé in G. NAMER, *Dérision et vocation, ou, Mémoires d'un sociologue de la connaissance*, L'Harmattan, Paris 2004.

²¹ Cfr. G. MORRA, *Introduzione alla sociologia del sapere*, La Scuola, Brescia 1990. Di sociologia della conoscenza Morra si era occupato anche nel Convegno di Bologna dal 23 al 25 aprile 1954 con una relazione su *Religione e sociologia nel pensiero di A.N. Whitehead*, come ricorda FILIPPO BARBANO definendola «una ricezione, per così dire, parasociologica di filosofi statunitensi» (a p. 70 del suo *La sociologia in Italia. Storia, temi e problemi. 1945-1960*, Carocci, Roma 1998). Nel suo contributo dal titolo *Filosofia e sociologia*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, II, *Il pensiero contemporaneo*, La Scuola, Brescia 1978, Gianfranco Morra elenca nell'ambito della sociologia della conoscenza Scheler, Stark, Berger e Luckmann, Lenk, Mannheim, Barth, Merton, Prini (l'inclusione di Barth e Prini ha un carattere volutamente interdisciplinare).

²² Cfr. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2007.

²³ Cfr. P. JEDLOWSKI, *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma 2008.

Ciò detto, non va dimenticato che sulle relazioni strettissime fra filosofia e sociologia anche della conoscenza un pioniere assoluto è stato Paolo Filiasi Carcano²⁴ (alla scuola filosofica di Aliotta), propugnatore di studi fenomenologici che consentirono a lui, ma pure al filosofo Aldo Masullo fra gli altri, di liberarsi dall'influsso dell'idealismo e di misurarsi con l'esperienza concreta della conoscenza.

6. *Filosofia e sociologia: dalla contrapposizione alla convergenza*

L'atteggiamento negativo di Benedetto Croce nei riguardi della sociologia fece buon gioco a favore di filosofi non particolarmente disponibili a misurarsi con l'empiria sociologica. Però nel corso dei decenni post Cinquanta l'orientamento interdisciplinare è prevalso, riuscendo a convincere pure studiosi renitenti al confronto scientifico, al di fuori del proprio "territorio di caccia". E ora filosofi e sociologi più spesso si incontrano e discutono senza molte paratie stagne fra loro. Anzi alcuni temi di comune interesse vengono ripresi e approfonditi in entrambi gli ambiti disciplinari: valga per tutti il caso di Giacomo Marramao²⁵ che è divenuto uno specialista della secolarizzazione allo stesso titolo di Gianfranco Morra²⁶. Anzi si può

²⁴ Già agli inizi degli anni Cinquanta del secolo scorso Paolo Filiasi Carcano (1911-1977), libero docente di filosofia teoretica nell'Università di Roma, si muoveva agevolmente fra sociologi della conoscenza quali Scheler e Maquet, ma conosceva anche i lavori di Durkheim, Mauss e Merton. Cfr. P.F. CARCANO, *La sociologia della conoscenza*, in «Archivio di filosofia, fenomenologia e sociologia», 1951, pp. 37-57; ID., *Il contributo della sociologia della conoscenza all'analisi della crisi*, in ISTITUTO LUIGI STURZO (a cura di), *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Zanichelli, Bologna 1953, vol. II, pp. 193-204. Fra gli altri suoi scritti meritano di essere citati P.F. CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, Bocca, Roma-Milano 1953; *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1957. Sulla sua opera si può leggere: A. MONTANO, *La problematicità dell'esperienza e l'analisi del linguaggio nella filosofia di Paolo Filiasi Carcano*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 331-339.

²⁵ G. MARRAMAIO, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1985; ID., *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

²⁶ G. MORRA, *La riscoperta del sacro. Studi per un'antropologia integrale*, Pàtron, Bologna 1964; ID., *Dio senza Dio*, op. cit.;

aggiungere che il legame tra filosofia e sociologia diventa particolarmente fecondo e produttivo quando si prendono in esame le questioni teoriche di base, gli aspetti metodologici, la circolarità fra teoria ed empiria, la definizione dei concetti di riferimento, le connessioni fra correnti di pensiero.

Anche a livello accademico sono cadute le barriere che un tempo impedivano di transitare dall'uno all'altro settore scientifico-disciplinare. Oggi vi sono filosofi passati fra i sociologi e sociologi trasmigrati tra i filosofi, con reciproci arricchimenti sul piano delle conoscenze e delle metodiche.

7. *Ricerca-azione e azione-ricerca*

Il rapporto fra l'attività di ricerca e l'azione sociale è una *vexata quaestio* su cui si sono più volte cimentati filosofi e sociologi. Di fatto comunque si registrano spinte dei sociologi a far seguire atti concreti dopo le analisi sul campo, magari attraverso un coinvolgimento diretto sul terreno politico della società contemporanea. Altri propendono invece per una maggiore distanza rispetto all'oggetto d'indagine e alle azioni che dovrebbero seguire il termine della ricerca. Occorre nondimeno osservare che la stessa analisi sociologica è di per sé un'azione sociale in senso pieno, perché significa pur sempre un misurarsi con la realtà, esaminarne i lati poco chiari, individuarne le dinamiche di crescita e/o di resistenza-conservazione, i meccanismi di funzionamento tra potere, carisma, legittimazione, consenso, dissenso.

Dal punto di vista dei filosofi il contributo più cospicuo può venire dalla loro riflessione sugli individui sociali e sul mondo in cui sono collocati. Tale riflessione induce sovente a prendere atto dei disagi, delle differenze socio-economiche, dei valori in auge, delle propensioni diffuse, delle correnti di pensiero dominanti, degli atteggiamenti e dei comportamenti abituali. Dal che può derivare una lettura filosofica della situazione esistente ma insieme un invito a un'azione più orientata in senso sociale, facendo leva su una tradizione filosofica come quella dell'utopia, non a caso oggetto dell'opera classica di Karl Mannheim²⁷ nel campo della sociologia della conoscenza.

²⁷ Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1999.

8. *Sociologia dei valori e relativismo*

Si suole dire che i valori sono scomparsi. Difficilmente un sociologo o un filosofo – a meno che non si lasci prendere da un profondo e nichilistico pessimismo²⁸ – potrebbe sostenere una tale linea di pensiero, giacché i risultati empirici presentano anzi una pluralità e poliedricità dei valori su cui poi discettano le diverse parti politiche, sindacali, economiche e religiose. Il fatto è che i valori sono tanto diversi da essere in conflitto fra loro in misura presumibilmente maggiore che nel passato. Innanzitutto è compito della sociologia censire i valori vigenti, senza preclusioni e/o pregiudizi, altrimenti il rischio è di svolgere un'attività scientifica dai risultati scontati, prevedibili, strumentali nella misura in cui sono quelli già auspicati in partenza.

Lo stesso problema del relativismo dei valori non può essere liquidato attraverso soluzioni nettamente dicotomiche. Occorre cautela scientifica, problematizzazione dei vissuti in esame, sensibilità teorica raffinata. In ambito cattolico, per esempio, il cardinale Carlo Martini (nel duomo di Milano, ai primi di maggio del 2005) è giunto al riconoscimento di un relativismo cristiano. Inoltre ogni forma di conoscenza, per quanto rigorosamente scientifica, è pur sempre provvisoria, precaria, contingente. Il relativismo perciò non è di per sé condannabile perché rientra tra le forme possibili di pluralismo, per cui in chiave di sociologia della conoscenza serve piuttosto l'imparzialità.

9. *Dopo i grandi sistemi: nuove vie della dialettica tra filosofia e sociologia*

Il relativismo tocca anche la sociologia, anzi la investe del tutto. Tramontata l'era delle grandi sistematizzazioni teoriche astratte, senza riverbero nella realtà, ora si sono diffuse nuove prospettive euristiche, che prescindono dalle tradizionali ipotesi di lavoro e ribaltano l'ordine procedurale che classicamente metteva al primo posto la teoria per poi passare alla ricerca. Si stanno sperimentando nuove soluzioni, metodologie inusitate, procedure innovative. Non è detto che diano sempre e comunque risultati più probanti, ovvero corroboranti. Vi

²⁸ Cfr. G. MORRA, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Rusconi, Milano 1979; Id., *Breviario del pessimista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

è una tendenza allo sperimentalismo, alla ricerca di nuove strade e di visioni meno predefinite. Si tratta, invero, di un buon segnale, cioè di una scienza che è vivace, protesa a produrre esiti sempre meno irrilevanti.

Anche la filosofia sta cercando nuove vie. La categoria della debolezza del pensiero (Vattimo e Rovatti²⁹) ha avuto un suo successo ma anch'esso transitorio. Come sono transitorie tante tappe della storia del pensiero scientifico. Ma proprio i filosofi possono essere sentinelle e avanguardie che avvertono in anticipo ed evitano disastri irreparabili. I sociologi dal canto loro intervengono affinando gli strumenti del loro ricercare. Ma quel che più conta è l'onestà intellettuale degli uni e degli altri. Da qui nasce e progredisce una scienza sociale in ogni senso.

²⁹ G. VATTIMO, P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1998.

LA SOCIOLOGIA ERRANTE

di Ivo Stefano Germano

1. *In ritardo nella storia: l'ipoteca idealista del filosofismo*

L'ipoteca idealista sul sapere sociologico è collegata alla ben più ampia diffidenza nei confronti del positivismo e, in particolare, alla convinzione che la sociologia dovesse studiare i fatti sociali come «cose». La concretezza di una scienza dura non poteva conciliarsi con un sistema filosofico e di idee d'impianto metafisico e teoreticamente autosufficiente: la filosofia post-hegeliana inglobava la sociologia. Un naturale imbarazzo e una forte chiusura fra nature monadiche furono anche motivati dal positivismo di Auguste Comte che, immediatamente, relegò la filosofia allo stadio «metafisico»: antidoto all'astrattezza e, dirà Durkheim, totalità socialmente condizionata.

L'ipoteca testimonia una vera e propria diffidenza teorica da parte di Benedetto Croce per l'estrema debolezza e lo scarso nitore teorico e metodologico dell'«inferma scienza» incapace di accorgersi di quanto e come tutta quanta la realtà involvesse nella storia. L'olismo della *pars pro toto* e della spiegazione del fatto sociale al fine di spiegare la società mediante leggi appare, persino, infondato nell'attualismo di Giovanni Gentile. La troppa indulgenza tecnicistica della sociologia, come finta prudenza metodologica con l'infinito dispiegarsi dello spirito che contraddistinguerà gran parte dell'atmosfera culturale italiana del primo quarantennio del Novecento risulta una evidente stortura. In special modo, l'arretratezza sconfina nell'impreparazione teorica dell'idealismo che non considera le continue scoperte e distinzioni sociologiche, ad esempio, fra azioni logiche e non-logiche, residui e derivazioni di Vilfredo Pareto: «tutte queste scoperte si comprendono nel loro pieno significato alla luce della finalità esplicita della sociologia paretiana: la demistificazione dell'ideologia e la fondazione di una scienza sociale realistica e scientifica»¹. Non si può sottacere

¹ G. MORRA, *Introduzione alla sociologia del sapere*, La Scuola, Brescia 1990, pp. 17-18.

l'esperienza totalitaria, come irruzione delle masse sul palcoscenico della storia, una volta cessate le armi nel primo conflitto mondiale, nonché inedito punto d'osservazione di una nuova ideazione dell'ordine politico e sociale.

Il mezzo secolo di ritardo non è solo leggibile in termini d'introrsione culturale idealistica, quanto piuttosto di mancata consapevolezza del mutamento sociale e culturale e della trasformazione dei modelli di organizzazione sociale: fattori ambientali, demografici, movimenti sociali, progresso tecnologico, innovazione culturale che si traducono in nuove conoscenze, idee, espressioni culturali e valori. Marx e il conflitto di classe, Comte e la legge dei tre stadi, le leggi evolutive di Spencer nel passaggio dalla società militare a quella industriale, soprattutto il condizionamento sociale del sapere di Scheler e Sorokin intuivano il dispiegarsi della modernizzazione e del progresso, anche in termini lesivi del legame sociale. La sociologia ha saputo intuire quello che l'idealismo non volle o non seppe né leggere né vedere: il diverso ritmo di mutamento delle varie parti della cultura. Con risposte binarie e dicotomiche in Durkheim e Tönnies, mentre, quel che pare sfuggire all'idealismo è l'aria nuova di un procedimento di conoscenza che prende ritmo e linfa dalla modernizzazione, per cui la volontà della ragione non è, sempre e comunque, tale per cui «tutto ciò che è razionale è reale».

La centralità e la complessità della dimensione culturale non è contemplabile dall'autarchia teoretica e dalla pretesa onnicomprensiva, dato che non v'era affatto bisogno di sociologia, in quanto elemento e contenuto dalla stessa filosofia idealistica: *primum philosophari* non poteva che essere la convinzione principale dell'egemonia idealistica nel primo cinquantennio di cultura italiana. Dentro un'ipotetica mappa del pensiero esiste un posto unico per le idee, ma non per le ipotesi e i concetti operativi della sociologia. Dimenticando la specificità del contesto spazio-temporale per spiegare il *social problem*.

2. *Lo strutturalfunzionalismo: investigare la realtà sociale*

Il ritardo di anni e idee palesato dall'ipoteca idealistica è storicamente messo a nudo dalle strutture conoscitive dello strutturalfunzionalismo che, in un certo senso, alza il sipario sulla conoscenza

scientifico della realtà sociale. L'*explanandum* metafisico di Croce e Gentile è superato dalla prassi culturale del mantenimento dell'ordine sociale da parte di Talcott Parsons e Robert K. Merton.

Si tratta, tuttavia, di una dipendenza positiva, nella misura in cui si esplicita un tentativo di lettura del mutamento sociale *intra moenia*, tramite adeguamenti graduali, migliorando ciò che è nel sistema sociale, il cui baricentro sarà costituito da un progetto forte, acquisitivo e realizzativo, ben strutturato nel tempo e fortemente radicato a un modello culturale di riferimento.

La *teach controversy* riguarda sempre il positivismo che, secondo la teorizzazione *parsonsiana*, sottodimensiona l'azione sociale a un fatto sociale, come presupposto volontaristico sul reale. La via d'uscita, teorica e metodologica, è rappresentata dall'indagine sociologica empirica e altamente settoriale, tenendo conto – ed è qui la novità dello struttural-funzionalismo – di uno schema di sintesi generale che trascenda e classifichi ogni fatto e azione, quale lo schema AGIL. La risposta è di tipo sostanziale, come attribuzione di orientamenti di fondo della persona, anche se il rischio è dato dal fatto che l'altro da sé, qualora non sia collocabile all'interno di un sistema di aspettative sociali condivise, rappresenta una minaccia che va assimilata, oppure, diventa deviante. La dinamica e il mutamento piuttosto che la statica e il sistema sociale devono essere gli assi dello studio dei tre sistemi, cioè del sistema culturale, sociale e della personalità, in tanto in quanto la sociologia riesce a definire le modalità di buon funzionamento della società, laddove il peso delle variabili strutturali ripropone una visione della modernità su coppie di alternative, al fine di chiarire le logiche e le dinamiche del mutamento sociale e culturale². La funzione di mantenimento del modello, cioè degli orientamenti di valore fondamentali interiorizzati dal soggetto e che costituiscono riferimento costante all'universo culturale dei valori, delle ideologie e dei simboli rappresenta una chiave di lettura più stabile, coerente, unitaria. Di una stretta e urgente attualità è il contributo del funzionalismo, come deriva anti-anomica e prospettiva sociologica di miglioramento graduale, laddove la socializzazione non è più un processo rilevante nel corso dell'intera esistenza, ma, per esempio, in Luhmann diventa

² T. PARSONS, *Il sistema sociale*, il Mulino, Bologna 1965, p. 73.

un «evento altamente improbabile». La persona spinta ad apprendere molteplici ruoli, nonché ad adattarsi a nuove situazioni, pone in discussione la necessità del conferimento di valore di comportamenti e *modus vivendi*. Se la cultura non consente di comprendere il mondo, la distinzione fra realtà soggettiva e oggettiva tende a divenire opaca e labirintica per chi intende mettere in atto la «matrice generativa» delle relazioni sociali³.

3. *L'agitazione sociologica nel marxismo*

Il problema è storico e politico: la sociologia si agita nel marxismo in un duplice movimento di marea e risacca talvolta di tipo messianico, talaltra di determinismo strutturale. S'innamora del «fascino indiscreto dell'ideologia» e, come ebbe a sottolineare Lucio Colletti, nel marxismo significava che «la storia non può mai avere torto». Eppure lo sviluppo storico del capitale è stato diverso e la necessità materialistica, storica, dialettica di abbattere le false apparenze ha preso un'altra strada. Mezzo secolo di egemonia culturale marxista non può essere messa semplicemente nel dimenticatoio, anche se in parecchi furono messi alla berlina, qualora si dimostrassero recalcitranti a spiegare la realtà in termini di strutture e sovrastrutture, plusvalore e lotta di classe, scienza borghese e materialismo storico. Quel che, attualmente, capita con gli infiniti e occhiuti chiosatori della raffinata metafora post-marxista della «società liquida» di Zygmunt Bauman, collocato in un quadro di decisa ambivalenza sociologica.

Fortissima fu l'eco fra professori e studenti del perfetto esercizio di una certa ideologia, oltre che di un vero e proprio impianto totalitario della scienza sociale che non tiene conto del monito marxiano: la profezia si frammischia alla politica trascurando del tutto la dimensione culturale e senza dare mai ascolto alla «voce della realtà»⁴. Il marxismo, al pari di certo strutturalismo, è complice della rigidità schematica, condividendo l'unilateralità della *vulgata* psicoanalitica e, per queste e altre ragioni, la lettura scientifica dei rapporti di produzione

³ P. DONATI, *La società dell'umano*, Marietti, Milano 2009; M. ARCHER, *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti, Milano 2007.

⁴ R. GIRARD, *La voce inascoltata della realtà*, Adelphi, Milano 2006.

si tramuta in fantasmagoria esistenziale. A tratti violenta e disperata. Desiderio e nostalgia si sostituiscono in affascinanti seminari e in profonde disanime della critica dell'ideologia come pensiero distorto per interessi di classe confondendo i piani fra moda ed escatologia, lotta di classe e pensiero dominante in una continua e febbrile attesa del conflitto di classe che dovrebbe, *sic et simpliciter*, ridursi a due classi e nella più complessa sconfitta dell'alienazione provocata dalla «proprietà privata dei mezzi di produzione da parte della borghesia».

Paradigmatica risulta la parabola culturale della scuola di Francoforte nella sua dimensione totalizzante d'ispirazione freudo-marxista, il cui avvio è la teoria del giovane Marx che appartiene alla sinistra hegeliana. Lo scienziato sociale deve prodursi in una critica nei confronti del blocco della dialettica presente nelle società a capitalismo avanzato o maturo, rifiutando al contempo la distinzione avalutativa *weberiana* fra i giudizi di fatto e quelli di valore «Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria»⁵. Il punto di partenza dell'analisi dell'Istituto di ricerca sociale, fondato a Francoforte nel 1922 si ritrova nell'analisi delle idee, come prodotto sociale e nell'esigenza di un lavoro intellettuale che debba recuperare la dimensione centrale del mutamento sociale: ecco il riferimento al metodo dialettico di Hegel e Marx e l'importanza dello studio dell'organizzazione economica della società. Il centro di gravità euristico è dunque la cultura e le forme del pensiero oramai degradate dal positivismo modernista, il quale va massimamente rifiutato e sostituito dall'attenzione all'interazione tra struttura socio-economica e pulsioni psichiche da Freud esplorate. In questo caso, l'industria culturale diffonde la cultura di massa come strumento di manipolazione e di controllo. La cultura si riduce in merce contribuendo a un pernicioso livellamento degli individui, che appaiono semiculturali. L'obiettivo generale è così quello di sviluppare una teoria materialistica della società: da un lato, la teoria marxista come studio dei modi di produzione, dall'altro, l'ambito interdisciplinare delle scienze sociali. Il tentativo è quello di valicare la dicotomia tra

⁵ T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1974, p. 3.

la speculazione metafisica e il positivismo, grazie al metodo dialettico capace di costruire una critica interdisciplinare verso il processo di razionalizzazione che assume le sembianze del rivestimento culturale di tutta quanta la società occidentale. Lo spostamento d'asse dell'analisi francofortese dalla produzione dei beni materiali alla rinuncia alla libertà come momento finale del pensiero critico che in Marcuse diventerà rivoluzionario. Adorno e Horkheimer sono stati i referenti teorici della critica dell'Illuminismo e della generale attenzione al proletariato come depositario storicamente dato della coscienza rivoluzionaria. Marcuse vuole sorpassare tutto ciò orientando la dialettica al mondo dei reietti, degli stranieri, degli sfruttati, e quindi dei devianti, i quali come in un'opera teatrale di Jean Genet o in un romanzo di Céline, mostrano l'irrazionalità sistemica. Basta opporsi: persino in assenza di una coscienza rivoluzionaria in nome e per conto di una strategia terroristica che intende colpire più il simbolo o il ruolo che il singolo individuo. Gli «straccioni» proletari stigmatizzati da Marx e immaginati quale nutrimento del socialismo utopico dovevano ambire all'avanguardia liberatoria, in virtù di un nichilismo addobbato a happening e a danza di finte reciprocità e inarrestabili esercizi di stile: un gioco a somma zero che reagiva rivoluzionariamente al macrofenomeno della entrata in crisi della civiltà illuministica e della sua idea soggetto autoemendabile. Fino al termine ultimo della monodimensionalità. Il termine di paragone dell'operaio, studente, intellettuale rivoluzionari di professione sono gli esclusivi campi d'interesse, va da sé, del sociologo rivoluzionario: tutto il resto è noiosa e speciosa argomentazione sovrastrutturale. Lo sconfinamento della sociologia in ideologia politica resta ancora uno dei temi più complessi e intricati.

4. *La fredda caccia dello scientismo*

Da quella temperie si origina gran parte dell'incomprensione, se non proprio dell'incomunicabilità fra filosofia e sociologia. Con un'aggravante: tutto ruota attorno a una supposta cassetta degli attrezzi per comprendere la realtà, laddove la filosofia equivarrebbe a un ferrovicchio, mentre la sociologia, in quanto moderna e modernizzante sarebbe chiamata al compito della vera e puntuale ricerca della realtà. La sociologia, in quanto esito ultimo della modernizza-

zione, rivendica la propria «microfisica del potere», per dirla alla Michel Foucault, mentre la crisi investe la visione progettuale che, sin dai suoi inizi, riguardava il pensiero e il sapere sociologico. Figlia di tre rivoluzioni scientifica, politica, industriale del Diciottesimo secolo la sociologia si rimpannuccia nella comoda cuccia intellettuale del micro. S'appassiona al frammento, perciò si relativizza e si scompone in mille frammenti, in conseguenza della fine dei grandi racconti. Il sociologo non è tenuto alla coerenza con l'universo etico e morale, poiché: «Non più scienziato, ma specialista; non più sacerdote, ma consulente; non più guaritore, ma fisioterapista – il sociologo diviene settoriale e parziale; non esiste più *la* sociologia, ma *le* sociologie; non più quella “generale”, ma quelle dei “genitivi”; non più la macrosociologia, ma le microsociologie (talvolta anche microcefaliche)»⁶.

Il problema dell'identità culturale della sociologia rappresenta un *topos* socioculturale importantissimo perché rinvia alla scepri fra individuo e società e all'immagine di una tecnocultura d'impianto fortemente scienziata. Il *mainstream* sociologico, a forza di rivendicare una propria specializzazione, si è saldato con un oggettivismo nichilista che non ci fa appartenere più alla contemporaneità. Non guardiamo al futuro perché fa paura, tantomeno studiamo il passato perché è troppa fatica. Meglio sopravvivere, da Filistei, in un eterno presente fatto di oggetti e prodotti⁷. Anzi la vera paura è il necessario confronto con il macro a tutti i livelli, nel senso di un possibile crocevia fra la riflessione sociologica e quella filosofica.

5. *La svolta intersoggettiva*

L'enfasi sugli aspetti intersoggettivi, comunicativi e relazionali in stretta interdipendenza fra di loro restituiscono il portato sociologico della fertile corrente di pensiero rappresentata dal metodo fenomenologico. In particolare, «la pluralizzazione dei mondi vitali» non relega più sullo sfondo la fondazione cognitiva dei processi d'identificazione sociale e culturale. La distinzione-rapporto fra sociologia e filosofia

⁶ G. MORRA, *Propedeutica sociologica*, Monduzzi, Bologna 1994, p. 558.

⁷ M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

si colloca nel solco caratteristico del mutamento e rimodellamento sociale, in relazione alla ben più estesa problematica del significato e della costruzione sociale delle dinamiche culturali.

Il mondo della vita è il nuovo *landscape* sociale. In particolare, la vita quotidiana, come centro di «attività spontanea»⁸ che non può o non deve essere studiato *naturalisticamente*, ma amplificando e distinguendo fra fattori reali e ideali: «Nell'ambito della sociologia della cultura rientra la sociologia del sapere, il cui compito è lo studio dei rapporti interattivi tra il gruppo sociale e la coscienza del gruppo sociale»⁹. La consapevolezza del rapporto di reciproca influenza fra società e sapere è modellato dalle relazioni sociali, con una particolare premura per i fattori disponibili fra realtà e possibilità. Con una possibilità in più: la divagazione. Una sociologia errante, capace di essere in «funzione di ciò che non ha funzione» e di riflettere elasticamente su ambiti e sfere intermedie, inutili o addirittura dannosi per un certo scientismo, è in grado di scoprire, ri-meditare, sedimentare una inedita narrazione della società e della cultura. Il che implica un *mainstream* visto dai margini, fatto d'intuizioni più che di strutturazioni, al prezzo di parziali immagini di società, per dirla alla Benjamin. Forse, solo in una seconda fase è necessario tradurre in termini empirici, insomma, grazie a indicatori e schemi d'analisi.

La possibile divagazione, la “svisata” sono gli strumenti di un pensiero laterale e trasversale, capace di cogliere la centralità dell'educazione alla comprensione umana e intersoggettiva. Personalmente confesso di perdermi in cose “inutili” come lo sport, il dono, il corpo, la cultura popolare, meglio sarebbe dire “disperdermi” senza capo né coda, sottosopra. Oltre il dato della seduta di autocoscienza a restare prioritaria è la ricerca di dare anima alla cultura, avendone a cuore gli autori e le situazioni studiate. Un po' quello che provava a insegnarci, sul calar della sera, in una bellissima aula denominata «cinese» il professor Gianfranco Morra in un forsennato rap di nomi, definizioni, contesti, integrazioni, riflessioni: da Sturzo a Simmel, da Sorokin ai quadri di Simone Martini, dalla musica medievale alle ghette. Per noi studenti del II anno di Scienze Politiche la sorpresa non era mai scissa

⁸ A. SCHÜTZ, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979.

⁹ G. MORRA, *Introduzione alla sociologia del sapere*, op. cit., p. 30.

dalla curiosità di un modo e di un mondo culturale che era una cosa sola con la sensibilità e l'attenzione didattica.

6. *Filosofia e sociologia, come scienze sociali*

Senza le grandi esperienze della filosofia della storia dal positivismo allo storicismo, dal marxismo alla fenomenologia difficilmente si sarebbe potuto parlare di Comte e Durkheim, Marx e Weber, Scheler e Mannheim. La tradizione sociologica, pur gradualmente distaccandosene, non ha mai fatto finta che non esistesse la filosofia, anzi si è confrontata e/o “scornata”, teoricamente e metodologicamente, all'inizio per puro spirito di competizione reputando la sociologia vera filosofia – sociologismo –, viceversa, equiparando la sociologia a filosofia – filosofismo –, in una seconda fase contrapponendo la neutralità empirica della sociologia a un impianto spiccatamente acritico della filosofia. Il rifiuto ha generato la relazione reciproca. La sociologia che era moderna, modernista e fortissima sintesi di tutte le scienze precedenti si è risvegliata, nel postmoderno, amletica, cioè dubbiosa e confusa. Un dato che spinge a riflettere sulla più che mai necessaria complementarietà fra filosofia e sociologia. Non sarebbe male, infatti, dire basta alla diuturna litania degli ismi, al fine di leggere nitidamente le terminazioni morali, ideali, estetiche del legame sociale, i prodotti culturali e mediali, le istituzioni e i movimenti. A una doppia cecità è massimamente preferibile un duplice sguardo sociologico e filosofico: la sociologia per valutare concretamente, la filosofia per ragionare simbolicamente su ciò che rende pregnante e particolarmente significativo il comportamento umano nella società. Senza le grandi esperienze della filosofia della storia dal positivismo allo storicismo, dal marxismo alla fenomenologia difficilmente si sarebbe potuto parlare di Comte e Durkheim, Marx e Weber, Scheler e Mannheim. La tradizione sociologica, pur gradualmente distaccandosene, non ha mai fatto finta che non esistesse la filosofia, anzi si è confrontata e/o “scornata”, teoricamente e metodologicamente, all'inizio per puro spirito di competizione reputando la sociologia vera filosofia-sociologismo, viceversa, equiparando la sociologia a filosofia-filosofismo –, in una seconda fase contrapponendo la neu-

tralità empirica della sociologia a un impianto spiccatamente acritico della filosofia.

7. *La filosofia e la sociologia nella Krisis postmoderna*

Sinceramente confidavo in una domanda di riserva. Proverò a rispondere evidenziando come la filosofia socialmente orientata e la sociologia *tout court* tendano a collimare sul medesimo oggetto di studio, pur non condividendo necessariamente il campo d'esperienza. Il rapporto fra uomo, società, cultura interessa scientificamente entrambe le discipline, anche se il metodo di conoscenza è diverso.

La sociologia resta una scienza empiricamente fondata nel metodo scientifico, ma non può sussistere, pena la perdita d'efficacia, senza un principio e un orientamento concettuale, dietro cui va notato un certo pensiero filosofico di fondo che, a mo' di postulato, ponga in relazione la teoria con la mera elencazione di risultati ed evidenze. Più chiaramente: il tema, importantissimo, del metodo non può esulare dal ben più ampio universo dell'assiologia, cioè delle finalità che devono orientare la teoria e la ricerca sociale. Tale è il *focus* che, ad esempio, permea la riflessione sociologica da Max Weber sino a Gouldner, Bottomore, Boudon e Gurvitch. L'impianto critico/normativo della sociologia non è a sé stante se non è garantito dallo spazio filosofico del giudizio di valore, per migliorare e favorire l'eufunzionalità sociale:

«La distinzione che rende impossibile la confusione tra ricerca scientifica e valutazione etico-politica, non impedisce affatto un loro rapporto, il quale non può tuttavia avvenire *nella* sociologia, ma solo *oltre* la sociologia. È questo "oltre" che, insieme, garantisce criticamente la sociologia, in quanto la rende consapevole del suo limite, e rende utili le sue ricerche, le quali sono certo autonome quanto a oggetto e metodo, ma anche inserite in un disegno globale unitario sull'uomo e sulla società. La sociologia, entro questi confini, costituisce un importante e imprescindibile contributo alla conoscenza dell'uomo e delle formazioni sociali in cui egli svolge, nella storia, la sua attività interpersonale»¹⁰. Proprio la sociologia della conoscen-

¹⁰ ID., *Propedeutica sociologica*, op. cit., p. 580.

za sa raccogliere, per Morra, questa sfida di senso e significato, né cedendo alla moda di un pensiero diffusivo, né, ancor più genericamente, ripercorrendo i passi perduti della *Krisis* moderna nella postmodernità.

8. *La nuova alleanza fra filosofia e sociologia contro le derive anomiche*

Proprio Carl Schmitt realisticamente ha dimostrato come la neutralità che sconfinava nella tiepidezza morale non serva a una calzante volontà d'interrogare il sociale. A Schmitt affiancherei Augusto Del Noce e la sua lettura della debordante secolarizzazione, soprattutto nei costumi sociali che avrebbe depotenziato ogni chiliasmo rivoluzionario, sotto forma di «nichilismo gaio»¹¹. Al pari di precedenti fasi estremamente ideologiche e utopiche la radicalizzazione sociologica è d'impedimento al tuttora imprescindibile monito di Max Weber sull'indipendenza del giudizio di valore nella ricerca che, tuttavia, non significa «a-valorialità», se non addirittura, «anti-valorialità». Le culture contemporanee paiono sempre più costrette a un deciso processo di ri-orientamento valoriale, in virtù del processo di globalizzazione e delle interdipendenze che esso attiva. Il problema evidente si esplicita nel fatto che il relativismo culturale tende a negare la presenza di universali culturali, quindi della possibilità stessa di un possibile dialogo/incontro fra le culture. Rispetto a tale incapacità le vie d'uscita parrebbero essere o il fondamentalismo, come spazio di preservazione di culture e tradizioni religiose, al fine di evitare l'omologazione culturale, o un relativismo culturale che in un mondo sempre più compresso riduca gli spazi d'incompatibilità e attrito fra cultura globale, a forte matrice tecno-scientifica, e molteplici culture locali, cui non resta che resistere, viceversa, adeguarsi a processi sociali e culturali su larga scala. Se queste due opzioni sono i denominatori comuni di una risposta, di per sé, immediata, perché no, superficiale la sociologia deve interessarsi, da un lato, alla variazione culturale dei valori, dall'altro alla tutela e crescita del legame sociale, in termini di riflessività, continuità nel tempo e autenticità, come superamento delle secche non solo del relativismo, ma anche del nichilismo. In

¹¹ A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

ambedue i casi è impossibile pensare a forme aperte e intermedie compatibili con l'apertura e la continuità di una cultura, irriducibile all'ennesimo *patchwork* dove *tout se tient*, indipendentemente dall'autonomia personale nelle varie età e dalla reale commisurazione della socialità, depotenziando le differenze che sono naturali e ingrossando le disuguaglianze socialmente costruite. A essere impertinenti, qua e là, si rischia un macroscopico auto da fé valoriale e culturale. *Vexata quaestio*: cioè, quella del relativismo culturale e della più ampia correlazione fra il pluralismo delle culture e il relativismo dei valori. E ancora: frammentazione sociale e un frainteso pluralismo culturale generano un vuoto ossequio al supermercato di valori, idee e visioni del mondo. Tema e argomento nella recente riflessione sociologica di Boudon. L'incontro delle culture sarebbe possibile perché l'uomo, nonostante tutte le differenze di storie, concetti e paradigmi è un identico e unico essere. Viceversa, un pensiero diffuso e una mentalità condivisa concordano sulla critica, o, perlomeno, sul distanziamento da ogni pretesa assoluta relativamente al senso e destino dell'uomo. Che, bene che vada, andrebbero relativizzati e, in caso estremo, espunti dal dibattito culturale e da ogni pratica sociale. La modernità con il suo razionalismo assiologicamente neutro non contemplerebbe più la tradizione classica fondata sul giusto per natura.

Il relativismo come senso comune e il nichilismo come *vague* postmoderna sono le antitesi problematiche che impastoiano la riflessione sociologica. Con il risultato di far sembrare la sociologia culturalmente arretrata e la società un puro gioco di società, indistinto e disunito.

9. *La comune radice antropologica di filosofia e sociologia*

Alla base delle riflessioni finali un punto saliente riguarda il fatto che non è il momento di mettere la parola fine al rapporto fra filosofia e sociologia, però, mantenendosi alieni da visioni unidimensionali, a favore di un radicamento antropologico e di nuova sensibilità nel leggere la sostanzialità dei contributi disciplinari.

Il postmoderno è, quindi, aspetto essenziale d'intricata realtà sociale, di per sé, problematica ed essenzialmente non percepita, la cui lucida constatazione comporta che la centralità sociale di valori, posi-

tivamente capaci di generare esperienze e possibilità debba andare, al di là, della diarchia teoria e metodo. Nuove modalità conoscitive che sappiano superare la logica dell'indifferenza e la sottesa disperazione di condotte di vita amorfe, tutt'al più, scosse da superficiale interscambiabilità vanno tenute presenti nella prospettiva sociologica, tale da preservare una sfera di autenticità, come percorso e metafora di condivisioni e relazioni che una persona o un gruppo sociale osservino, quale plausibile orizzonte comune.

Ecco, allora, la vera risorsa di questa consapevolezza critica: la riscoperta individuale del proprio patrimonio culturale, prendendo spunto dalle radici consapevoli di ciò che si dimostra appartenenza naturale. Dignità e libertà al centro di uno scenario geopolitico e geoeconomico in costante evoluzione, al cui interno non ci possiamo più accontentare di gelide topografie ed esangui descrizioni dell'esistente. Peggio ancora, le tracce della contemporaneità plasmate da una razionalità più estetica che etica, prodotta da un accumulo *soft* di elementi mediali e stimolazioni frammentate. Parliamo tantissimo, cioè, d'ibridazione culturale, ma, contemporaneamente ci dimentichiamo di quanto la relazione personale sia più importante delle cose. Nella convinzione, attualissima, che la cultura occidentale possa e debba riappropriarsi di un patrimonio culturale e di un'esperienza scientifica originalissime.

UNO STILE INTELLETTUALE: INTENDERE E PRATICARE LA SOCIOLOGIA

di *Guido Gili*

Ho iniziato la mia carriera accademica con il professor Gianfranco Morra, che ha indirizzato i miei primi interessi in ambito sociologico correggendo le astrattezze e le unilateralità che spesso caratterizzano i giovani studiosi. Da lui ho imparato molto, anche se i nostri interessi scientifici hanno poi seguito percorsi diversi.

Facendo un bilancio del percorso sociologico di Morra non vorrei però riferirmi ai tanti temi di studio unificati da una prospettiva intellettuale centrata sul rapporto tra sociologia e antropologia filosofica, una prospettiva capace di evitare ogni assolutizzazione della sociologia e al tempo stesso di definirne l'autonomia in quanto all'oggetto e al metodo. I numerosi contributi in questo volume sviluppano con profondità e competenza questi aspetti e implicazioni. Vorrei invece fare riferimento a uno "stile" intellettuale, che è forse uno dei caratteri più propri e distintivi di Gianfranco Morra.

Colpisce innanzitutto la varietà di "oggetti" sociologici di cui Morra si è occupato. Una apertura intellettuale a tutto campo che sembra appartenere ad altre epoche, l'ideale "umanistico" di una curiosità rivolta alle diversissime manifestazioni dell'umano e del sociale. Una curiosità che tuttavia resta ancorata a un centro. Il continuo riferimento alla fenomenologia e ai suoi autori credo abbia esattamente questo senso: l'identificazione di una *struttura dell'esperienza* e della *relazione sociale* che la sociologia indaga e analizza nelle sue diversissime manifestazioni. Oggi, al contrario, si tende a pensare che il sociologo debba essere necessariamente uno specialista con un interesse e una competenza settoriale in possesso di una serie di attrezzi concettuali e metodologici standard per l'analisi empirica dei diversi fenomeni. Da cui spesso emerge una rappresentazione riduzionistica dell'uomo che agisce socialmente, ridotto a un manichino dai movimenti goffi e meccanici o a una figura pallida ed esangue priva di ogni espressione vitale. Insomma, una sociologia di "questo o quello", in campi

sempre più specifici e controllati, presidiati da una ristretta cerchia di esperti di un piccolissimo segmento di sapere, di un *unico* argomento, di cui alla fine non importa nulla a nessuno o quasi.

In secondo luogo, della ricca bibliografia scientifica di Morra colpisce una distinzione. Accanto a case editrici importanti e famose, vi sono tante piccole riviste e pubblicazioni di associazioni culturali, piccoli comuni, ordini religiosi. Quasi pubblicazioni “fai da te”. È una strana contraddizione se si pensa alla mania, all’ossessione della rilevanza della collocazione editoriale delle pubblicazioni e dell’*impact factor* che ormai attanaglia il mondo universitario, l’ossessione della certificazione e della misurazione dell’importanza di ciò che si scrive in base alla diffusione delle riviste e al numero di citazioni guadagnate. Questa varietà di luoghi di pubblicazione, da quelli più prestigiosi a quelli più artigianali, rivela la varietà dei pubblici a cui Morra si è rivolto. Dai convegni accademici e di grande rilevanza istituzionale alle conferenze e agli incontri in piccoli paesi, davanti a pubblici di non specialisti, si esprime l’idea che nessun pubblico è troppo poco elevato o troppo poco interessante da essere trascurato. Con tutti si può intrattenere un rapporto intellettuale fecondo.

Noi siamo professori universitari e non dipendenti di enti o società che svolgono solo ricerca. Tuttavia, un po’ per come sono congegnati i concorsi che valutano quasi elusivamente la ricerca, un po’ perché il rapporto con gli studenti è sempre faticoso, l’insegnamento è considerato spesso una doverosa quanto triste incombenza. E poiché è una incombenza viene spesso svolta senza troppo entusiasmo e applicazione. Morra, al contrario, ha sempre posto una grande attenzione e un sincero entusiasmo nell’attività dell’insegnamento in base alla convinzione, spesso ripetuta, che nell’università il rapporto decisivo sia quello con gli studenti. Per cui l’insegnamento non è un’appendice o una sgradevole conseguenza, ma l’aspetto essenziale, il “cuore” del nostro mestiere.

Certamente non c’è qualità della didattica senza una profonda conoscenza e un vero approfondimento dei temi trattati. Ma, accanto a ciò, vi sono due aspetti altrettanto importanti. Il primo è la preoccupazione per l’apprendimento. Spesso il docente universitario è un soggetto autoreferenziale, tutto concentrato sulla propria lezione (intesa come *performance*, prestazione) e disinteressato di quanto di

essa venga effettivamente compreso e assimilato dal pubblico specifico a cui si rivolge. Il secondo aspetto è la caratteristica “teatrale” dell’insegnamento. Insegnare significa anche “saper tenere la scena”, attirare e catalizzare l’attenzione e l’interesse di chi ascolta. Suscitare l’attenzione è la prima condizione di ogni apprendimento.

Questi aspetti hanno sempre contrassegnato lo stile comunicativo dell’insegnamento di Gianfranco Morra, da cui generazioni di allievi e di studenti hanno appreso che insegnare è un piacere, un’arte e non solo un triste dovere istituzionale. E, nel fare ciò, hanno imparato a confrontarsi criticamente con il pensiero di sociologi che Morra condivideva in modo diverso, ma che sapeva rendere sempre con grande vivezza e profondità.

Infine va rilevato che la bibliografia di Morra non contiene solo scritti filosofici e sociologici pubblicati in forma di libri, saggi, articoli in riviste, ma anche una miriade di articoli e interventi sulla stampa quotidiana e periodica. Anche questa ricchissima attività pubblicistica è assai significativa. E a questa attività non può non prestare attenzione chi, come me, si occupa scientificamente di comunicazioni di massa. Due aspetti sono qui rilevanti. Il primo è la volontà di raggiungere un pubblico ancora più ampio di quello raggiungibile nelle aule universitarie e nelle conferenze. È l’idea di una “utilità” civile del lavoro accademico, al di là del suo ambito più immediato. Il secondo aspetto è il coraggio delle proprie opinioni e posizioni. Morra è sempre stato un “polemista”, un intellettuale che ha preso e prende posizione senza mezze misure, furbizie e infingimenti, oggi fin troppo diffusi. A volte “inattuale”, quasi eccessivo nel radicalismo di certe tesi e posizioni, ma sempre posizioni di fronte alle quali il lettore è obbligato a pensare e a interrogarsi. A prendere egli stesso posizione.

LA SOCIOLOGIA DELLO SPORT E DELL'ATTIVITÀ MOTORIA AL DI LÀ DEL DUALISMO CORPO/SPIRITO

di *Stefano Martelli*

1. *Per la sociologia dello sport italiana un ritardo ulteriore*

Se la sociologia è entrata nelle Università italiane con mezzo secolo di ritardo rispetto a quanto è avvenuto nei principali paesi europei, nel nostro Paese la sociologia dello sport è nata con ulteriore ritardo.

Invece in Germania fin dal primo dopoguerra era apparsa la *Soziologie des sports* di Heinz Risse¹; opera che peraltro era stata preceduta da contributi di classici della sociologia, come le osservazioni di Thorstein Veblen, uscite nel 1900, sulla pratica sportiva quale prerogativa della classe agiata e le riflessioni di Max Weber sulla razionalizzazione e la tecnicizzazione della società moderna, che Risse infatti riprende.

Anche in altri paesi occidentali apparvero per tempo riflessioni illuminanti di sociologi. In Gran Bretagna, prima che, a partire dagli anni Settanta, fiorisse all'Università di Leicester intorno a Norbert Elias² la prima Scuola sociologica dello sport, già l'esule Karl Mannheim aveva dedicato passi dell'*Uomo e società in un'età di ricostruzione*³, denunciando l'impiego dello sport da parte dei regimi dittatoriali al fine di distrarre l'opinione pubblica. Negli Stati Uniti già nel 1951 era apparso il saggio *Football in America* di David Riesman e Reuel

¹ H. RISSE, *Soziologie des sports* [1921], Merlin, Hamburg 1984.

² N. ELIAS, E. DUNNING, *Sport e aggressività. La ricerca di eccitamento nel loisir*, il Mulino, Bologna 2000³; N. ELIAS, *Origini dello sport e del tempo libero*, in ID., *Tappe di una ricerca*, a cura di J. Goudsblom e di S. Mennel, il Mulino, Bologna 2001, cap. XVI, pp. 135-144.

³ K. MANNHEIM, *Uomo e società in un'età di ricostruzione* [1940], Newton Compton, Milano 1972.

Denney⁴. In Spagna l'articolo di José Ortega y Gasset su *L'origine sportiva dello Stato* è del 1959⁵. Perfino nei paesi del socialismo reale apparvero, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, numerose analisi sociologiche sullo sport, spesso all'interno di opere sul lavoro e il tempo libero⁶.

Nel nostro Paese, invece, solo in concomitanza con i Mondiali di calcio (Italia '90) uscirono i primi lavori di sociologi nostrani, come *L'imperfetta epopea* di Nicola Porro⁷, la *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio* di Alessandro Dal Lago⁸ e *Calcio, tifo e violenza. Il teppismo calcistico in Italia* di Antonio Roversi⁹.

Peraltro questi scritti sono stati preceduti da una fase preparatoria, ovvero la diffusione nel nostro Paese di opere straniere – anche non strettamente sociologiche – sullo sport e il gioco, come *Homo ludens* di Johan Huizinga¹⁰ o *I giochi e gli uomini* di Roger Caillois¹¹. A partire dagli anni Settanta le traduzioni italiane cominciarono a infittirsi: accanto alle opere di autori marxisti, che ricorderò tra poco, apparve la *Sociologia del tempo libero* di Joffre Dumazedier¹² che, assieme agli studi di Friedman, Naville e Touraine sulle conseguenze sociali della «civiltà delle macchine» e quelli di Morin sull'industria culturale, pre-

⁴ D. RIESMAN, R. DENNEY, *Football in America. A Study in Culture Diffusion*, in «AmericanQuarterly», III (1951), pp. 309-325.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *L'origine sportiva dello Stato*, in ID., *Obras completas*, ed. Revista de Occidente, Madrid 1959, sez. 8, pp. 607-623, 729-732.

⁶ M.F. LANFANT, *Le teorie del tempo libero. Sociologia del tempo libero e ideologie*, Sansoni, Firenze 1974, in particolare si vedano le pp. 121-137.

⁷ N. PORRO, *L'imperfetta epopea. Modelli e strumenti della sociologia per l'analisi del fenomeno sportivo*, FrancoAngeli, Milano 1989.

⁸ A. DAL LAGO, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, il Mulino, Bologna 1990.

⁹ A. ROVERSI, *Calcio, tifo e violenza: il teppismo calcistico in Italia*, il Mulino, Bologna 1992.

¹⁰ J. HUIZINGA, *Homo ludens* [1949], il Saggiatore, Milano 1964².

¹¹ R. CAILLOIS (a cura di), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.

¹² J. DUMAZEDIER, *Sociologia del tempo libero* [1974], FrancoAngeli, Milano 1978.

pararono la strada alla traduzione della *Sociologia dello sport* di Georges Magnane¹³, il primo manuale del genere apparso nel nostro Paese.

Negli anni successivi si ricorda la traduzione dell'ampio ma discusso *Politica e sport* di John Hoberman¹⁴, l'apparizione della ricca antologia *Educazione fisica, sport e istruzione* curata da John Evans¹⁵, e dell'importante *Dal rituale al record* di Allen Guttmann¹⁶; quest'ultimo comparve nella prestigiosa collana «Traguardi: culture dello sport», che la Esi-Edizioni scientifiche italiane di Napoli aveva coraggiosamente aperto negli anni Novanta, nel lodevole proposito di ampliare la cultura sportiva degli italiani, ancora ferma alle chiacchiere del bar sportivo. Antologie come *Sociologia dello sport*, a cura di Antonio Roversi e Giorgio Triani¹⁷, *Il calcio e il suo pubblico*, a cura di Pierre Lanfranchi¹⁸ e *Tifo e supertifo*, a cura di Giorgio Triani¹⁹, offrirono una stimolante panoramica degli studi sociologici stranieri, cui si affiancarono (nelle ultime due raccolte) i primi scritti di italiani, come il già ricordato Roversi, Roberto Moscati – che assieme a Del Lago scrisse pure *Regalateci un sogno. Miti e realtà del tifo calcistico in Italia*²⁰ – e altri ancora. Il fatto poi che la collana sia stata presto chiusa e che libri di autori prestigiosi – le traduzioni annunciate di *Le culte de la performance* di Alain Ehrenberg²¹ e di *Sports Geography* di John Bale²²

¹³ G. MAGNANE, *Sociologia dello sport. Il «loisir» sportivo nella cultura contemporanea* [1964], La Scuola, Brescia 1972.

¹⁴ J.M. HOBERMAN, *Politica e sport. Il corpo nelle ideologie politiche dell'800 e del '900* [1988], il Mulino, Bologna 1988.

¹⁵ J. EVANS (a cura di), *Educazione fisica, sport e istruzione. Contributi alla sociologia dell'educazione fisica* [1986], Cedam, Padova 1990.

¹⁶ A. GUTTMANN, *Dal rituale al record. La natura degli sport moderni* [1978], Esi, Napoli 1994.

¹⁷ A. ROVERSI, G. TRIANI (a cura di), *Sociologia dello sport*, Esi, Napoli 1995.

¹⁸ P. LANFRANCHI (a cura di), *Il calcio e il suo pubblico*, Esi, Napoli 1992.

¹⁹ G. TRIANI (a cura di), *Tifo e supertifo. La passione, la malattia, la violenza*, Esi, Napoli 1994.

²⁰ A. DAL LAGO, R. MOSCATI, *Regalateci un sogno. Miti e realtà del tifo calcistico in Italia*, Bompiani, Milano 1992.

²¹ A. EHRENBURG, *Le culte de la performance*, Hachette, Paris 1991.

²² J. BALE, *Sports Geography*, Spon, London 1989.

– non abbiano mai visto la luce, la dice lunga sull'insensibilità culturale degli sportivi italiani.

Il fatto è che la cultura scientifica dello sport in Italia è *rara avis*, soffocata dal chiacchiericcio del bar sportivo e dai talk show televisivi, in cui conta solo la battuta di spirito e la drammatizzazione dei sentimenti, senza alcun approfondimento. Non è affatto questione di scarsa attenzione al fenomeno sportivo o di penuria di canali: al contrario, il nostro Paese detiene il record mondiale in fatto di quotidiani sportivi²³ e le partite della nazionale di calcio radunano di fronte alla tv un pubblico immenso, che talora ha superato i due quinti della popolazione²⁴. Ebbene, nei commenti sportivi sulla stampa o

²³ Fino agli anni Ottanta i quotidiani sportivi in Italia erano quattro, oggi sono (solo?) tre, a seguito della fusione tra il «Corriere dello Sport» (Milano) e «Stadio» (Bologna), mentre «Tuttosport» e la «Gazzetta dello Sport» hanno proseguito la loro attività in maniera indipendente. La «Gazzetta dello Sport», per tiratura giornaliera media, è il terzo quotidiano in Italia: infatti secondo il rilevamento dati dichiarati dai rispettivi editori effettuato dalla rivista «Prima Comunicazione», tra l'agosto 2008 e il luglio 2009 la «Gazzetta» ha diffuso in media 350.308 copie, che però salgono a 446.519 nell'edizione del lunedì; quindi per diffusione nel Paese è preceduta solo dal «Corriere della Sera» (577.364) e da «Repubblica» (501.317). Gli altri due quotidiani sportivi a loro volta si piazzano al 6° («Corriere dello Sport-Stadio»: 208.417 copie diffuse) e 9° posto («Tuttosport»: 113.285) nella graduatoria nazionale, anch'essi con tiratura superiore nell'edizione del lunedì (316.134 e 123.311, rispettivamente; cfr. il lemma «Quotidiano» in *Wikipedia*, in http://it.wikipedia.org/wiki/Quotidiano#cite_note-0, 24.08.2010).

²⁴ La partita Francia-Italia, disputata nell'ambito del Campionato europeo di calcio 2008 (17 giugno), è stata seguita da una media di quasi 23 milioni e mezzo di italiani; il *peak* è stato di ben 25.450.199 telespettatori e fu registrato alle ore 22:38, ovvero verso la fine della partita, quando il 2° gol azzurro, segnato da De Rossi, aveva assicurato la vittoria sui temuti cugini d'Oltralpe, confermando altresì la legittimità della vittoria azzurra nella finale a Berlino del Mondiale 2006. Forse non è superfluo aggiungere che nessun altro spettacolo televisivo, neppure il Festival di Sanremo, ha mai raggiunto un'audience così ampia: infatti il *rating* di Italia-Francia raggiunse il 41,5%, lo *share* il 74,1% (fonte: dati Auditel elaborati dallo SportComLab – Laboratorio di Comunicazione sportiva dell'Università di Bologna «Alma Mater Studiorum»). Questi e altri dati confermano che le partite della Nazionale di calcio per gli italiani costituiscono una «grande cerimonia dei media», nell'accezione introdotta da D. DAYAN, E. KATZ, *Media events*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1993 [cfr. S. MARTELLI, *Lo sport «mediato». Le audience di Olimpiadi, Paralimpiadi e Campionati europei di calcio*, FrancoAngeli, Milano 2010, in particolare si vedano i capp. 6 e 7].

in televisione non c'è mai spazio per riportare un'opinione fondata scientificamente, né per ospitare una riflessione culturalmente seria. Eppure oggi non mancano i sociologi italiani in grado di parlare scientificamente di sport, ad esempio di calcio, e tifosi violenti (tanto per accennare a un tema di scottante attualità).

2. *Le ragioni della nascita ritardata della sociologia dello sport italiana*

In breve, negli anni Sessanta – il periodo in cui lo struttural-funzionalismo si diffuse nel mondo e orientò pure l'istituzionalizzazione della sociologia nelle Università italiane – non era ancora nata una sociologia dello sport nel nostro Paese. Né bastarono due articoli di Achille Ardigò sull'argomento, apparsi a qualche distanza di tempo sulla rivista «Civitas», a favorirne lo sviluppo²⁵.

Il «caso italiano» evidenzia un problema cognitivo, rintracciabile anche in altri paesi, che ha pesato e continua a pesare sullo sviluppo della disciplina. Interrogandosi sulle ragioni del ritardo nell'applicare le categorie sociologiche alle tematiche sportive, già Eric Dunning aveva notato la scarsa distanza critica mostrata dai sociologi nei confronti del pensiero scientifico occidentale, così com'esso si era strutturato a partire dal *cogito* Cartesiano, ovvero con la netta separazione tra la *res cogitans* e la *res extensa*. L'abitudine a pensare in maniera dicotomica, ovvero secondo coppie concettuali come spirito/corpo, ragione/sentimento, etc., assegna tutto l'interesse e la dignità scientifica al primo termine, svalutando il secondo e diffondendo una concezione del tutto inadeguata dell'essere umano, che Elias chiamò sarcasticamente «le statue pensanti»²⁶.

²⁵ A. ARDIGÒ, *Note di sociologia dell'organizzazione e la pratica sportiva*, in «Civitas», 10 (1960), ID., *Lo sport come istituzione funzionale al controllo delle tensioni*, in «Civitas», 1-2 (1962).

²⁶ Cfr. la critica di Elias a Descartes svolta in *Le statue pensanti*, in *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1988, cap. II, pp. 108-139. A sua volta Dunning riprese questa critica (senza però argomentarla) nella sua (breve) spiegazione delle ragioni dello scarso sviluppo che ha finora avuto la sociologia dello sport (cfr. E. DUNNING, *Introduction: Sport as a Field of Sociological Enquiry*, in ID., *Sport matters. Sociological studies of sport, violence and civilization*, Routledge, London 1999, pp. 1-19, in particolare si vedano le pp. 12 ss. Questa ipotesi è stata ripresa da Roversi e Triani nella *Introdu-*

A questo difetto originario – valido per l'intero pensiero moderno, quindi anche per il funzionalismo – si è aggiunto di certo in Italia il peso dell'idealismo e dell'attualismo, che hanno rinforzato l'opposizione «spirito/corpo». Meno lineare invece mi pare il peso del cattolicesimo e del social-comunismo²⁷. Certo è sorprendente che un fenomeno sociale così diffuso, che nel nostro Paese ogni settimana mobilita milioni di praticanti e decine di milioni di lettori e telespettatori, sia stato così a lungo ignorato dai sociologi italiani²⁸.

Oltre ai dualismi categoriali del pensiero scientifico e alla svalutazione dell'attività fisica nella formazione dei nuovi ricercatori, a mio avviso va tenuto conto della presenza negativamente condizionante del Coni. La delega al Comitato olimpico nazionale italiano – di istituzione fascista ma sopravvissuto alla chiusura di tutti gli enti creati dal regime già decisa dal Cnl-Comitato di liberazione nazionale (1944) solo grazie alla caparbia di Giulio Onesti – della politica dello sport nel nostro Paese, costituisce un'ulteriore ragione di mancato sviluppo fino ad anni recenti degli studi sociologici in Italia.

zione all'antologia *Sociologia dello sport* (op. cit., pp. 5-29, in particolare si veda p. 20), che raccoglie numerosi e interessanti articoli scritti da sociologi esteri, quali – oltre ad Elias e Dunning – Pierre Bourdieu, Christian Bromberger, Lawrence A. Wenner, John Sugden, Ian Taylor e altri ancora.

²⁷ Di recente Pasquale Mallozzi ha imputato al solo Cattolicesimo e al suo timore per il corpo e per i peccati della carne la ragione del mancato sviluppo della sociologia dello sport in Italia. Cfr. P. MALLOZZI, *Lo sport: la cultura del quotidiano*, in B. MAZZA, N. BORTOLETTO (a cura di), *Sport al grandangolo. L'evento tra metafora e pragmatismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 27. Io invece distinguerei tra giansenismo – questo, sì, timoroso – e la Chiesa italiana, che invece, specie nel dopoguerra, ha promosso attivamente lo sport di base tramite il Csi (Centro sportivo italiano) – la seconda maggiore associazione di sport per tutti con oltre 2,2 milioni di iscritti – e i tanti oratori e squadre di calcio parrocchiali. Medesimo discorso andrebbe fatto per il social-comunismo, distinguendo tra l'ideologia marxista – questa, sì, avversa allo sport – e la capacità organizzatrice del tempo libero svolta dall'Uisp-Unione italiana sport per tutti, la maggiore associazione sportiva del Paese, e i vari circoli culturali “dopolavoristi” legati all'ex-Pci/Ds.

²⁸ Sulle ragioni della scarsa considerazione che gli intellettuali italiani hanno mostrato nei confronti dello sport si veda pure G. BECHELLONI, *La cultura del risultato*, in A. BORRI (a cura di), *Sport e mass media*, Laterza, Roma-Bari 1990, in particolare si veda p. 7; N. PORRO, *Sport e sociologia in Italia. Un difficile incontro*, in «Ludus», I, 1 e 2 (1993); L. BALBO, *Parlare della sociologia (scelte, gerarchie, esclusioni) partendo dal mondo dello sport*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 3 (2001), pp. 485-492.

3. *Sociologia o ideologia dello sport?*

Anche nella sociologia dello sport il marxismo divenne un riferimento obbligato. La produzione degli studi avvenne però all'estero, specie in Germania: *Sport und arbeit* di Bero Rigauer²⁹ fu la prima espressione delle *Neue Linke* (Nuova Sinistra), a breve seguito dai lavori di Gerhard Vinnai³⁰, di Urlike Prokop³¹ e di Jacob Böhme³² – di queste opere solo due, quelle di Vinnai e di Prokop, vennero tradotte in italiano (da Guaraldi).

Pure in Francia Jean-Marie Brohm³³ e i sociologi di sinistra riuniti nelle riviste «*Quel corps?*» e «*Partisans*» elaborarono un ambizioso progetto: accanto alla critica demistificante dello sport capitalistico di evidente impostazione ideologica, essi si sforzarono tuttavia di individuare delle pratiche sportive alternative, nella prospettiva di favorire l'auspicata transizione al comunismo.

Ancora diversa fu la storia della ricezione del marxismo nei paesi anglosassoni. I sociologi che hanno interpretato lo sport secondo la prospettiva *ortodossa* – come Harvey Edwards, docente presso la San José University in California e autore di uno dei primi manuali: *The sociology of sport*³⁴ –, sono stati davvero pochi, mentre assai più numerosi sono stati quelli che, come l'inglese John E. Hargreaves³⁵ e altri esponenti dei *Cultural studies*, hanno variamente interpretato e rielaborato il marxismo, ad esempio riprendendo da Antonio Gramsci il concetto di egemonia e applicandolo a nuovi temi, socialmente “caldi” nelle società democratiche e multietniche, come le differenze di genere nello sport, le tensioni razziali, etc. Per limitarmi al primo

²⁹ B. RIGAUER, *Sport und Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.

³⁰ G. VINNAI, *Il calcio come ideologia. Sport e alienazione nel mondo capitalista* [1970], Guaraldi, Rimini 2003².

³¹ U. PROKOP, *Olimpiadi dello spreco e dell'inganno. Giochi olimpici e società di classe* [1971], Guaraldi, Rimini 1972.

³² J. BÖHME, *Sport im Spätkapitalismus. Zur Kritik der Gesellschaftlichen Funktionen des Sports in der BRD*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

³³ ID., *Sociologie politique du sport*, Pun, Nancy 1976; ID., *Le mythe olympique*, Bourgois, Paris 1981.

³⁴ H. EDWARDS, *The Sociology of Sport*, Dorsey, Homewood (Il.-Usa) 1973.

³⁵ JOHN E. HARGREAVES, *Sport, Power and Culture. A Social and Historical Analysis of Popular Sport in Britain*, Polity, Cambridge 1986.

tema, si pensi a opere come *Sporting females* dell'inglese Jennifer A. Hargreaves³⁶, a *Built to Win: the Female Athlete as Cultural Icon* delle statunitensi Leslie Heywood e Shara L. Dworkin³⁷, ad *Australian Television, Gender and the Olympic Games* dell'australiana Kristine Toohey³⁸, e a tante altre opere in cui il marxismo, ormai trasformato in una critica al potere patriarcale, alimenta il femminismo. Di tutta questa consistente produzione straniera – certamente ideologizzata, ma pur sempre capace di cogliere tendenze sociali emergenti – non è ancora apparsa tuttavia traccia nel nostro Paese.

Mezzo secolo di ritardo, dunque? Per la sociologia dello sport italiana, direi almeno tre quarti di secolo.

4. *Predominio della ricerca?*

Non mi pare che nella sociologia italiana dello sport si sia finora verificato il rischio paventato dalla domanda... e questo perché è del tutto mancata la domanda di fare ricerca sociale seria in campo sportivo! L'unica istituzione che in Italia ha presidiato con continuità da più di 80 anni a questa parte lo sport è il Coni-Comitato olimpico italiano, il quale, brandendo come un'arma di difesa/offesa il motto del barone De Coubertin «lo sport agli sportivi», ha finora operato in totale autonomia, ovvero senza coinvolgere l'Università per fare ricerca. In modo del tutto autoreferenziale – quindi senza il controllo di qualità esercitato dalla comunità scientifica – ha preferito far svolgere ricerche al proprio personale – ad esempio Bruno Rossi Mori (a lungo responsabile dell'Osservatorio statistico per lo Sport del Coni Servizi), o Alberto Madella, responsabile della Scuola dello Sport di recente scomparso (2008)³⁹. In qualche caso poi il Coni ha coinvol-

³⁶ JENNIFER A. HARGREAVES, *Sporting Females. Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sports*, Routledge, London 1994.

³⁷ L. HEYWOOD, S.L. DWORKIN, *Built to Win. The Female Athlete as Cultural Icon*, Minnesota University Press, Minneapolis 2003.

³⁸ K. TOOHEY, *Australian Television, Gender and the Olympic Games*, in «International Review for the Sociology of Sport», XXXII, 1 (1997), pp. 19-29.

³⁹ Cfr. B. ROSSI MORI, *Programmazione territoriale per lo sviluppo dello sport*, Società stampa sportiva, Roma 2000; A. MADELLA, *Lo stato dell'arte della ricerca sociale sullo sport*, «SDS. Rivista di cultura sportiva», 20 (è la rivista del Coni) 1990; Id., *Sociologia*

to il Censis in monitoraggi e rapporti⁴⁰, impiegando dati secondari, ad esempio quelli raccolti dall'Istat nell'ambito delle proprie finalità istituzionali.

Altri attori operanti in campo sportivo, quali le Federazioni delle varie discipline o gli Enti di promozione sportiva o i singoli club, non hanno commissionato ricerche o, se lo hanno fatto, di esse non sono stati pubblicati i risultati.

Pertanto il pericolo paventato nella domanda, ovvero che il «prevalso della ricerca, svolta con criteri scienziati al servizio del potere [abbia] compromesso l'aspetto teorico della sociologia e il suo rapporto con l'attività della valutazione etica, cioè la filosofia», in realtà non è mai stato reale negli studi sullo sport in Italia – ma ciò, ovviamente, non esclude la possibilità che pericoli ben maggiori si stiano profilando. Infatti, se i maggiori attori istituzionali dello sport italiano compiono scelte operative senza far fare rigorosa ricerca scientifica, costoro si espongono al rischio di essere coinvolti nel cambiamento degli stili di vita sportivi e di subirne gli effetti imprevisi o, addirittura “perversi”, perché non si dispone di adeguate risorse cognitive per prevenirli o guidarli. Ad esempio il Coni, nonostante gli esiti deludenti riportati nelle ultime Olimpiadi, specie le invernali svoltesi a Vancouver nel 2010 (una sola medaglia d'oro in Canada contro le 5 vinte a Torino 2006), e nei Mondiali di atletica (a Berlino 2009 nessun atleta italiano è salito sul podio), per non parlare poi della delusione provocata dalla Nazionale di calcio, uscita umiliata dai Mondiali 2010 in Sudafrica, non ha finora dato alcuna spiegazione convincente degli insuccessi riportati, né – cosa più grave – sono stati annunciati seri tentativi di rilanciare lo sport italiano nei prossimi anni. Eppure il Coni continua a ricevere dallo Stato ben 480 milioni di euro l'anno, ovvero 5 volte in più di quanto la Repubblica italiana abbia investito nel medesimo anno (2008) nella ricerca scientifica

dello sport. Analisi del fenomeno e studio delle organizzazioni sportive, a cura di S. Digenaro, Edizioni Sds (Scuola dello sport), Roma 2010.

⁴⁰ CONI, CENSIS, *I numeri dello sport. Monitoraggio Coni 2001 su società, tesserati e operatori delle Federazioni sportive nazionali e delle Discipline sportive associate. Rapporto introduttivo*, policopiato, Roma 2003 (sito: <http://www.coni.it>, 11.01.2006); CENSIS, *Primo rapporto «Sport & società»*, Coni, Roma 2008.

di tutte le Università del Paese, in tutti e 14 i comitati scientifico-disciplinari, dalle scienze naturali a quelle sociali.

5. *Quale rapporto sociologia-filosofia, dopo la contestazione e il riflusso?*

Negli studi sullo sport la difesa della sociologia dallo strutturalismo scientista era già iniziata negli anni Sessanta, grazie all'applicazione della sociologia processuale (o figurazionale) di Norbert Elias al campo sportivo. Ciò fu opera di Eric Dunning e della Scuola di Leicester, così chiamata dall'Università inglese in cui il sociologo tedesco di origine ebraica, rifugiatosi in Inghilterra (1935) a seguito delle leggi razziali volute da Hitler, trascorse gli ultimi decenni della sua lunga vita (1897-1990).

Com'è noto Elias ha sviluppato nelle sue numerose opere, specie ne *Il processo di civilizzazione*, un'interpretazione dello sviluppo delle società umane che, combinando in maniera originale Weber e Freud, consente di opporre una visione dinamica e non deterministica delle origini della modernità a ogni concezione strutturale e deterministica – ad esempio quella degli austro-marxisti, ma anche lo struttural-funzionalismo parsonsiano, da Elias criticato per la tendenza a ridurre i processi a stati della situazione (*Zustände*), ovvero a concetti statici; per Elias questo approccio è responsabile della scomparsa del concetto di sviluppo sociale dall'orizzonte della teoria sociologica contemporanea⁴¹.

Tra i risultati ottenuti dalla Scuola di Leicester – oltre a Dunning ne fanno parte sociologi come Joop Goudsblom, Joseph (Joe) Maguire, Dominique Malcom, Stephen Mennel, Chris Rojek, Ivan Waddington⁴², e altri – vi furono gli studi sulle origini delle varie

⁴¹ Cfr. N. ELIAS, *Introduzione*, in ID., *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 50-55.

⁴² Cfr. E. DUNNING, *Sport Matters. Sociological Studies of Sport, Violence and Civilization*, Routledge, London 1999; ID., D. MALCOM (a cura di), *Sport: Critical Concepts in Sociology*, 4 voll., Taylor and Francis, London 2003; J. MAGUIRE, G. JARVIE, L. MANSFIELD, J. BRADLEY (a cura di), *Sport Worlds. A Sociological Perspective*, Human Kinetics, Champaign (Ill.-Usa) 2002; S. MENNEL; J. GOUDSBLUM, *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Blackwell, Oxford 1998. E. DUNNING, C. ROJEK (a cura di), *Sport and Leisure in the Civilizing Process. Critique and Counter-Critique*, To-

discipline sportive dai passatempi popolari britannici: ad esempio il calcio, da gioco disordinato e violento fra villaggi vicini, cui partecipava l'intera popolazione, è divenuto lo sport di squadra più diffuso al mondo, oggetto di attenta regolamentazione e organizzato da una piramide federativa che ha al proprio vertice la *Fifa-Fédération internationale de football association*. Nel corso del processo di sportivizzazione del calcio si sono pure staccati altri giochi, come il rugby e il football americano, che a loro volta hanno dato vita a ulteriori organizzazioni internazionali con propri regolamenti.

Sarebbe errato tuttavia pensare che il contributo dato dalla Scuola di Leicester si limiti alla storia sociale dello sport o serva solo a ricostruire la genealogia degli sport moderni. Il nesso esistente tra processo di sportivizzazione e gli altri processi che hanno portato le società umane a esiti di maggiore civilizzazione ha consentito alla Scuola di Leicester di affrontare problemi contemporanei, come quello posto dai tifosi violenti – *hooligans* in Gran Bretagna, *ultras* in Francia, *rooligans* in Danimarca, etc.⁴³.

Proprio il nesso posto da Elias tra piano macro-sociale e quello micro – ad esempio tra sviluppo dello stato moderno, pacificazione interna e redistribuzione del potere tra monarchia, aristocrazia e alta borghesia nell'Inghilterra del Diciottesimo secolo (trasformazioni sul piano macro), e ingentilimento dei costumi tra cui la sostituzione di tornei cavallereschi e duelli con passatempi altrettanto eccitanti ma meno sanguinosi, come la caccia alla volpe, il pugilato e il cricket (trasformazioni sul piano micro) – consente di fare previsioni sugli

ronto University Press, Toronto 1992; E. DUNNING, D. MALCOM, I. WADDINGTON (a cura di), *Sport Histories. Figurational Studies of the Development of Modern Sports*, Routledge, London 2004.

⁴³ Si pensi al clamore suscitato in Europa, e soprattutto nel nostro Paese, dalla strage dell'Heysel, lo stadio di Bruxelles in cui il 29 maggio 1985 ben 39 persone morirono e oltre un centinaio restarono ferite a seguito dei tafferugli provocati dai tifosi del Liverpool, accorsi in massa per sostenere la propria squadra nella finale di Coppa dei Campioni contro la Juventus; tra i defunti ben 32 erano italiani. A seguito di ciò la Uefa, l'Unione europea delle associazioni gioco calcio, vietò per cinque anni ai tifosi inglesi di seguire all'estero le proprie squadre; si moltiplicarono in quel periodo gli studi sociologici in vari Paesi, di cui una panoramica è offerta da A. ROVERSI (a cura di), *Calcio e violenza in Europa*, il Mulino, Bologna 1990.

sviluppi futuri. Il concetto Eliasiano di «spinte de-civilizzanti» favorisce una visione non unilaterale dell'avvenire dell'umanità e invita i sociologi a prendere in considerazione la possibilità che trasformazioni nella sfera micro – ad esempio il diffondersi del narcisismo e la tendenza a ottenere il potere e il denaro a ogni costo, anche con mezzi illeciti – favoriscano l'affermarsi di regimi non democratici anche in paesi occidentali a raggiunta democrazia – tramite trasformazioni sul piano macro, ad esempio, concentrazioni di industrie medialì e cariche di governo del Paese nelle stesse mani, sospensione della certezza della pena mediante leggi *ad personam*, trasformazione della libera scelta popolare dei propri rappresentanti al Parlamento in rigida cooptazione da parte delle segreterie dei partiti, etc.

6. *Per una fertile relazione tra sociologia dello sport e filosofia*

I pochissimi sociologi italiani che si sono occupati di sport hanno dato alcuni segnali positivi in questa direzione. Penso ad Alessandro Dal Lago e a Roberto Moscati che, al fine di interpretare quanto avviene in uno stadio nel corso di una partita di calcio, recuperano concetti della scuola durkheimiana come quelli di rituale, simbolo e identità e – riprendendo l'*Essai sur le don* (1925) di Marcel Mauss⁴⁴ – parlano dello sport come di un «fatto sociale totale». A sua volta Nicola Porro – di certo il sociologo italiano che con maggiore continuità e generosità ha coltivato il campo: oltre all'opera già ricordata *L'imperfetta epopea* si pensi a *Identità, nazione, cittadinanza: sport, società e sistema politico nell'Italia contemporanea*, a *Lineamenti di sociologia dello sport*, a *Sociologia del calcio* e ad altre ancora⁴⁵ –, dall'esperienza svolta come presidente dell'Uisp-Unione italiana sport per tutti ha tratto conoscenze di prima mano sulle realtà

⁴⁴ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1925], Einaudi, Torino 2002.

⁴⁵ Cfr. N. PORRO, *L'imperfetta epopea*, op. cit.; *Identità, nazione, cittadinanza, sport, società e sistema politico nell'Italia contemporanea*, Seam, Roma 1995; ID., *Cittadini in movimento. Sociologia dello sport nonprofit*, La Meridiana, Molfetta 2005; ID., *L'attore sportivo. Azione collettiva, sport e cittadinanza*, La Meridiana, Molfetta 2006; ID., *Lineamenti di sociologia dello sport*, Carocci, Roma 2007; ID., *Sociologia del calcio*, Carocci, Roma 2008; ID. (a cura di), *Francia '98: il pallone globale. Le patrie, i goleador, l'au-*

di base e ha sviluppato una proposta di riforma del Welfare State⁴⁶ che dà ampio spazio allo sport non competitivo, volto al benessere e alla salute della popolazione.

Anche quando un evento straordinario, come le Olimpiadi svoltesi a Torino nel 2006, ha impegnato i sociologi della locale Università – Sergio Scamuzzi, Chito Guala, Alfredo Mela, etc. –, le ricerche svolte hanno dato grande spazio alle opinioni e alle aspettative della popolazione, e ai problemi posti dalla trasformazione urbana, come mostrano i loro saggi raccolti insieme a quelli di altri studiosi in *Olimpiadi, oltre il 2006* e *A Giochi fatti*⁴⁷.

Pure le nuove leve sociologiche – Nico Bortoletto⁴⁸, Fabio d'Andrea, Fabio de Nardis⁴⁹, Paolo Dell'Aquila⁵⁰, Raffaella Ferrero Camo-

dience, gli sponsor, Rai-Eri, Roma 2000; N. PORRO, S. RAIMONDO (a cura di), *Sport e salute*, numero monografico di «Salute e società», VII, 2 (2008).

⁴⁶ N. PORRO, *Cittadini in movimento*, op. cit.; *L'attore sportivo*, op. cit. Anche Luciano Michele RUSSI ha toccato questi e altri temi nel suo *La democrazia dell'agonismo. Lo sport dalla secolarizzazione alla globalizzazione*, Libreria dell'Università, Pescara 2003.

⁴⁷ S. SCAMUZZI, *Il peso crescente dell'opinione pubblica e dell'audience sulle Olimpiadi: tendenze e ragioni di un monitoraggio pluriennale*, in P. BONDONIO, E. DANSERO, A. MELA (a cura di), *Olimpiadi, oltre il 2006. Torino 2006: secondo rapporto sui territori olimpici*, Carocci, Roma 2006, pp. 279-294; C. GUALA, *Introduzione. Olimpiadi e mega eventi*, in P. BONDONIO, E. DANSERO, A. MELA (a cura di), *Olimpiadi, oltre il 2006*, op. cit., pp. 17-36; A. MELA, E. DANSERO, *L'eredità dell'evento in una prospettiva territoriale*, in P. BONDONIO et al. (a cura di), *A Giochi fatti*, Carocci, Roma 2006, pp. 248-282.

⁴⁸ N. BORTOLETTO (a cura di), *Sport al grandangolo. L'evento tra metafora e pragmatismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁴⁹ F. DE NARDIS, *Sport e vita buona*, Meltemi, Roma 2000.

⁵⁰ P. DELL'AQUILA, *Comunità virtuali, giornalismo e sport nella società di rete*, Qui Edit, Verona 2010; ID., *Da Sydney a Pechino. Le audience delle Olimpiadi (2000-2008)*, in S. MARTELLI, *Lo sport «mediato»*, op. cit., pp. 84-102; ID. (a cura di), *Raccontare lo sport. I vincitori del Premio «Tullo Morgagni» su sport e comunicazione*, Guaraldi, Rimini 2010; ID., P. ZURLA (a cura di), *Sport e società. Contributi multidisciplinari*, Società editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 2005; P. DELL'AQUILA, I.S. GERMANO, G. RUSSO, *La comunicazione della salute via Internet. I siti web delle marche di abbigliamento sportivo*, in S. MARTELLI, I. WADDINGTON (a cura di), *La comunicazione dello sport e della salute*, numero monografico di «Sociologia e Politiche sociali», 2 (2010), pp. 91-116.

letto⁵¹, Ivo S. Germano⁵², Barbara Mazza⁵³, Giovanna Russo⁵⁴, Pippo Russo⁵⁵, Mario Salisci⁵⁶, Davide Sterchele⁵⁷, etc. – nell’ampiezza dei temi affrontati – il corpo, le pratiche motorie in ambiente naturalistico, la comunicazione sportiva, le audience dei grandi eventi sportivi, la sociologia del calcio, lo sport come mezzo di integrazione sociale, la comunicazione via web dei marchi di abbigliamento sportivo, etc. – mostrano spunti e attenzione per una sociologia aperta a una visione integrale dell’uomo.

7. *La sociologia dello sport per una migliore società italiana*

Distingueresti nettamente il «caso italiano» da quello degli altri paesi, sviluppati e non – mi riferisco non solo agli Usa, Gran Bretagna, Germania, Francia e Giappone, ma anche alle nuove potenze globali, come Russia, Cina e India.

⁵¹ R. FERRERO CAMOLETTO, *Oltre il limite. Il corpo tra sport estremi e fitness*, il Mulino, Bologna 2005.

⁵² I.S. GERMANO, I. CUCCI, con la collaborazione di G. BUTERA, *Tribuna stampa. Storia critica del giornalismo sportivo da Pindaro a Internet*, il Minotauro, Milano 2005; I.S. GERMANO, *A che ora è la fine del calcio?*, in A. GAMBARDELLA PIROMALLO, D. SALZANO, A. LANDO (a cura di), *Comunicazione & significazione. Fenomeni culturali e rappresentazioni sociali tra mass media e new media*, Qui Edit, Verona, 2007, cap. XII, pp. 143-149; ID., *L’«Europalio» calcistico fra identità e appartenenza culturale*, in S. MARTELLI, *Lo sport «mediato»*, op. cit., pp. 122-141.

⁵³ B. MAZZA, *Giochi di retroscena. La comunicazione nel management di un’impresa sportiva*, FrancoAngeli, Milano 2007.

⁵⁴ G. RUSSO, *Figli di uno sport minore? Le audience televisive delle Paralimpiadi (2000-2008)*, in S. MARTELLI, *Lo sport «mediato»*, op. cit., pp. 103-121.

⁵⁵ P. RUSSO, *Un calcio planetario*, in N. PORRO (ed.), *Francia '98*, op. cit., cap. 4, pp. 175-229; ID., *Pallonate. Tic, eccessi e strafalcioni del giornalismo sportivo italiano*, Meltemi, Roma 2003; ID., *Sport e società*, Carocci, Firenze 2004; ID., *L’invasione dell’ultracalcio. Anatomia di uno sport mutante*, Ombre corte, Verona 2005.

⁵⁶ M. SALISCI (a cura di), *Lo sport e l’integrazione sociale. Una nuova sfida per i sistemi formativi*, Gruppo Città di Genova, Cdep e Aics regionale, Genova (s.d.); ID., *Al di là del corpo. Sport e costruzione dell’identità maschile*, in I. CRESPI (a cura di), *Identità e trasformazioni sociali nella dopomodernità: tra personale e sociale, maschile e femminile*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2008, pp. 143-167.

⁵⁷ D. STERCHELE, *Un calcio alla guerra? Pratiche rituali, appartenenze collettive e conflitto politico in Bosnia Erzegovina*, Guerini & Associati, Milano 2008.

Mentre in questi ultimi paesi l'influenza dei risultati ottenuti dalle ricerche sociali svolte nelle Facoltà di Scienze motorie e nei Centri di Scienze dello sport si fa sentire anche a livello di progettazione, realizzazione e controllo delle qualità delle politiche sociali, in Italia bisogna amaramente constatare l'irrilevanza delle scienze sociali, in primis la sociologia, in materia di scelte politiche in campo sportivo.

In altri termini continua dal 1933 l'anomalia costituita dalla delega dello Stato al Coni di qualsiasi iniziativa in ambito sportivo: il Comitato olimpico non si limita a organizzare lo sport competitivo, ma – direttamente o tramite le Federazioni e le Discipline sportive organizzate – prende ogni decisione in materia di sport nel nostro Paese. Per decenni in Italia, se non per i brevi periodi dei due Governi Prodi, non è esistito un Ministero per lo Sport, quindi non esiste un'autorità responsabile delle politiche volte a sviluppare lo sport non competitivo e le attività motorie per la salute e il benessere della popolazione. Pertanto i milioni di italiani che non praticano lo sport competitivo preferendo fare attività motoria amatoriale o alternativa – si tratta di ben 16 milioni e 120 mila persone, secondo la più recente indagine nazionale svolta dall'Istat⁵⁸ –, pur aderendo numerosi a grandi associazioni come l'Uisp e il Csi, non riescono a far sentire la propria voce, né sono presi in considerazione dalle politiche sociali nel nostro Paese. Tutto ciò avviene mentre all'estero si moltiplicano i programmi per migliorare la salute della popolazione tramite pratiche sportive adatte alle diverse età (bambini, adulti, anziani) e condizioni fisiche (disabili, traumatizzati, donne in gravidanza, etc.), nella prospettiva di facilitare la vita, alleggerire le spese sanitarie e rendere sostenibile il welfare state. Ma nel nostro Paese ciò avviene episodicamente e solo a livello locale, perché manca a livello governativo un Ministero per lo sport. Ciò purtroppo impedisce lo sviluppo di una politica sociale in grado di dare risposte ai bisogni di movimento e di salute di due italiani su tre – i praticanti sportivi e i sedentari, divenuti negli ultimi anni la quota più consistente della popolazione (41%), specie al Sud⁵⁹.

⁵⁸ ISTAT-ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA, *La pratica sportiva in Italia*, Indagine multiscopo sulle famiglie anno 2006, Istat, Roma 2007.

⁵⁹ Per approfondimenti sulla tipologia qui accennata – praticanti sportivi, attivi dal punto di vista motorio e sedentari –, e sulle nuove elaborazioni fatte dallo Sport-

8. *Crisi dell'etica sociale e urgenza della ri-civilizzazione anche nello sport*

Con buona pace di tutte le carte dei valori sportivi e delle buone intenzioni di chi le scrive, l'unico valore dello sport competitivo è «vincere, vincere, vincere!». E qualcuno aggiunge maliziosamente «con tutti i mezzi», compreso il ricorso al doping e alla manipolazione del risultato. Del resto la storia del calcio in Italia, così come quella del ciclismo, del nuoto e di altri sport divenuti spettacolo televisivo, specie negli ultimi anni è costellata di indagini giudiziarie su partite “pilotate” tramite accordi sottobanco, manipolazione delle designazioni degli arbitri, pressioni da parte di tifoserie violente che ricattano i proprietari dei club (ritenuti dalla legge responsabili dei danni provocati nello stadio ospitante), assunzioni di sostanze dopanti e (auto)trasfusioni di sangue fino alla Epo di terza generazione, etc.

Anche in altri paesi europei queste cadute etiche sono avvenute, ma, come mostra l'acquetarsi degli *hooligan* inglesi o le denunce seguite allo scandalo Fuentes in Spagna, leggi severe e controlli rigorosi – sia dei tifosi, sia degli atleti – adottati nei suddetti Paesi e pure negli eventi sportivi internazionali con l'istituzione della Wada, l'Agenzia mondiale antidoping, hanno consentito di ridurre la violenza e la frode sportiva, restituendo gli stadi al pubblico delle famiglie e ai tifosi la fiducia nella “pulizia” dei risultati. Qualcuno si chiede cosa si aspetti a fare lo stesso in Italia.

Al di là degli studi condotti sulla violenza nello sport, alla sociologia spetta tuttavia il compito di allargare lo sguardo all'insieme dei comportamenti in campo sportivo e motorio, per osservare i valori emergenti, come la ricerca della salute e del movimento in ambiente libero e a contatto con la natura. Solo così il sociologo aiuterà la società a liberarsi dalla «tirannia del valore» – la corsa al “successo” nello sport competitivo⁶⁰, la vittoria “a ogni costo”, appunto!

ComLab dell'Alma Mater sui dati raccolti dall'Istat nel corso delle tre indagini nazionali multiscopo su sport e tempo libero (anni 1995, 2000 e 2006), mi si consenta di rinviare al mio *Sedentari, sportivi o fisicamente attivi? Le pratiche fisico-motorie degli italiani e gli stili di vita salutistici nel periodo 1995-2006*, in S. MARTELLI, I. WADDINGTON (a cura di), *La comunicazione dello sport e della salute*, op. cit., pp. 29-72.

⁶⁰ Questo rifiuto potrebbe essere una delle ragioni del rapido declinare dello sport competitivo tra gli adolescenti italiani, segnalato da studi comparativi condotti nell'ultimo quindicennio sui praticanti in Italia. Mi si consenta di rinviare a S. MAR-

9. *Per una sociologia dello sport italiana rispettosa della verità e dei valori*

La sociologia «inferma scienza» – come l’aveva chiamata con disprezzo Benedetto Croce – può oggi rivelarsi una provvida portatrice di onestà mentale e morale, se accetterà di servire la verità dei fatti sociali, tramutando la propria debolezza in umiltà e rafforzandosi mediante la presa di distanza critica dalle lusinghe del potere. Lo sport è un campo in cui la sociologia può dar prova di questo suo essere risorsa cognitiva per ulteriori passi sulla via della civiltà. Ovviamente la sua modestia non può nascere dal relativismo post-moderno, ma dev’essere l’umiltà della scienza che, di fronte alle grandi sfide poste da un mondo della comunicazione globale, sa scorgere nei grandi eventi sportivi altrettante occasioni per continuare il lunghissimo processo di civilizzazione intrapreso dall’umanità e sempre a rischio di arrestarsi o di retrocedere.

Si pensi ai Giochi internazionali – siano essi le Olimpiadi, le Paralimpiadi o i Mondiali di calcio o altri grandi eventi ancora, svoltisi in quest’anno 2010 o già previsti nei prossimi anni: Olimpiadi e Paralimpiadi estive a Londra 2012, Olimpiadi e Paralimpiadi invernali a Sochi (Russia) 2014, i Mondiali di calcio in Brasile (2014) e poi nel medesimo Paese le Olimpiadi e le Paralimpiadi estive (Rio de Janeiro 2016). Questi e altri grandi eventi sportivi sono voluti dagli enti promotori (Ioc, Fifa, etc.) come occasioni di incontro tra donne e uomini di tutti i paesi, che trarranno profitto dalle occasioni offerte di leale competizione per imparare a convivere fraternamente; ma sono pure voluti dai Paesi ospitanti (Gran Bretagna, Urss, Brasile) come opportunità di sviluppo economico e sociale. Questa, almeno, è l’ideologia attuale del Movimento olimpico e paralimpico, della Federazione mondiale gioco calcio e delle altre organizzazioni sportive internazionali.

Ma quali riscontri oggettivi si hanno della positività sociale di questi progetti? L’affermazione che lo sport promuove la fraternità tra i popoli e lo sviluppo dei paesi ospitanti i Giochi corrisponde o no alla realtà? Si giustificano o no gli enormi investimenti finanziari richiesti dalla loro organizzazione in termini di sviluppo del territorio

TELLI, *Sportivi da bambini... ma dopo? La parabola delle pratiche motorie in Italia secondo i dati Istat (1995-2006)*, in R. FARNÉ (a cura di), *Sport e infanzia. Un’esperienza formativa tra gioco e impegno*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 43-60.

e di aumentato benessere della popolazione (e non solo in termini di profitti per le *lobby* locali)?

Solo ricerche serie, in cui i sociologi opereranno insieme ad altri specialisti in scienze umane, potranno dare convincenti risposte. Per ora ci si limita all'auspicio che una sociologia multidimensionale e relazionale aiuti chi ha responsabilità politiche a progettare interventi in campo sportivo per il bene comune. La sociologia vi riuscirà nella misura in cui si mostrerà ben radicata in una rinnovata visione dell'uomo come sinolo di anima e corpo, al di là di ogni dualismo e riduzionismo.

NOTIZIA SUGLI AUTORI

SALVATORE ABBRUZZESE è professore ordinario di Sociologia della Religione presso l'Università di Trento e membro del Comitato di redazione degli Archives des Sciences Sociales des Religions. Fa parte del gruppo di ricerca italiano dell'*European Value Study*. Tra le sue pubblicazioni: *Indagine sui valori in Italia. Dai post-materialismi alla ricerca di senso*, SEI, 1985; *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, 1991; *I soggetti e il loro contesto. Individualismo metodologico e ricerca sociale*, Artimedia, 2002; *La sociologia di Tocqueville. Una introduzione*, Rubbettino, 2005; "Appartenenza religiosa e spirito civico" in R. Gubert, G. Pollini (a cura di), *Il senso civico degli italiani: la realtà oltre i pregiudizi*, FrancoAngeli, 2008. p. 81-131; *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Rubbettino, 2010.

LEONARDO ALLODI è professore associato di Sociologia dei Processi Culturali presso la Facoltà di Scienze Politiche "Roberto Ruffilli" dell'Università di Bologna e direttore del CeMuSo (Centro Studi sul Mutamento Sociale). Tra le sue pubblicazioni: *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*; *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e stato in Robert M. MacIver*, FrancoAngeli, 2000; *Globalizzazione e relativismo culturale*, Studium, 2003; ha curato (con S. Belardinelli) *Sociologia della cultura*, 2ª ediz., FrancoAngeli, 2008. Ha tradotto e curato opere di M. Scheler, R. M. MacIver, K. Mannheim, R. Spaemann, H. Luebbe, P.L. Berger e T. Luckmann.

SERGIO BELARDINELLI è professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali presso la Facoltà di Scienze Politiche "Roberto Ruffilli" dell'Università di Bologna, accademico delle Scienze di Bologna e già membro del Comitato Nazionale di Bioetica. Tra le sue pubblicazioni: *Una sociologia senza qualità. Saggi su N. Luhmann*, FrancoAngeli, 1993, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, FrancoAngeli, 1996; *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, 1999; (con L. Allodi) *Sociologia della cultura*, 2° ediz., FrancoAngeli; 2008, *L'altro Illuminismo, Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, 2009.

VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ è professore ordinario di Sociologia Politica presso l'Università di Trieste e consulente scientifico della Facoltà di Scienze Sociali dell'Università di Praga. Tra le sue pubblicazioni: *Rivoluzione e burocrazia*, Città Nuova, 1979; *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta 77*, Jaca Book, 1981; *La modernità e oltre. Introduzione alla sociologia*, Bozzi, 1989; *Tra il vapore e il ghiaccio. Sulle antinomie della globalizzazione*, I.S.I.G., 2002. Dal 2004 partecipa ai seminari sull'identità linguistica dei popoli nativi dell'America Latina organizzati dall'Istituto Italo-Americano.

COSTANTINO CIPOLLA è professore ordinario di Sociologia Generale e di Sociologia della Salute presso la Facoltà di Scienze Politiche "Roberto Ruffilli" dell'Università di Bologna. Direttore Scientifico della rivista quadrimestrale «Salute e Società» (FrancoAngeli Ed.). Fra le sue pubblicazioni: *Oltre il soggetto per il soggetto*, FrancoAngeli, 1990; *Dopo Popper*, Borla, 1990; *Sul letto di Procuste. Introduzione alla sociologia della sessualità*, FrancoAngeli, 1996. *Epistemologia della tolleranza*, 1997 (5 voll.), FrancoAngeli, 1997; *Belfiore I. I comitati insurrezionali del Lombardo-Veneto ed il loro processo a Mantova del 1852-1853*, FrancoAngeli, 2006, pp. 5-968 (a cura di) (con A. Maturo), *Scienze sociali e salute nel XXI secolo. Nuove tendenze, vecchi dilemmi?*, FrancoAngeli, 2008.

ROBERTO CIPRIANI è professore ordinario di Sociologia presso l'Università di Roma Tre, Pat-President dell'Associazione Italiana di Sociologia, membro del Comitato esecutivo della Société Internationale des Religions. È autore di oltre 600 pubblicazioni che sono state tradotte in diverse lingue. Tra le sue pubblicazioni: (con F. Ferrarotti), *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, 1974; *La religiosità in Italia*, Arnoldo Mondadori, 1995; *Sociologie del tempo. Tra crónos e kairós*, Euroma, 1997; *Sociology of Religion. An Historical Introduction*, Aldine de Gruyter, New York, 2000; ha curato: *L'analisi qualitativa. Teorie, metodi, applicazioni*, Armando, 2008; (a cura di), *L'intellettuale cattolico*, Borla, 2008; *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Borla, 2009.

IVO STEFANO GERMANO è ricercatore di Sociologia dei Processi Culturali e dell'Educazione nella Facoltà di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Molise, Campobasso. Tra le sue pubblicazioni: *Il Villaggio Glocale. Le politiche della differenza comunicativa*, Seam, 1999; *Barbie. Il fascino irresistibile di una bambola leggendaria*, Castelveccchi,

2000; (con I. Cucci), *Tribuna stampa. Storia critica del giornalismo sportivo da Pindaro a Internet*, Il Minotauro, 2003; (con S. Belardinelli, L. Allodi), *Bioetica del dolore*, in «Salute e Società», V, 3/2006.

GUIDO GILI è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso la Facoltà di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Molise. È docente di Sociologia della comunicazione nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università LUISS Guido Carli (Roma). Tra i suoi lavori più recenti: *La manipolazione: peccato originale dei media?*, FrancoAngeli, 2001 (3ª ediz. 2008); *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubbettino, 2005; *La violenza televisiva*, Carocci, 2006; (con E. De Blasio, M. Hibberd, M. Sorice), *La ricerca sull'audience*, Hoepli, 2007.

STEFANO MARTELLI è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Bologna. Tra le sue pubblicazioni: *Marcel Mauss. Una introduzione*, Armando, 1987; *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Edb, 1990; *Sociologia dei processi culturali. Lineamenti e prospettive*, La Scuola, 1999; *La comunicazione del terzo settore nel Mezzogiorno*, FrancoAngeli, 2006; *Lo sport e le attività fisiche in Emilia-Romagna. Primo rapporto dello SportComLab sulle pratiche motorie della popolazione in regione secondo i dati Istat (1995-2006)*, in: *Un network telematico per comunicare i valori e lo sport nella Provincia di Forlì-Cesena. Risultati e prodotti della ricerca-azione svolta per il CONI provinciale*, Bologna, Dip. di Scienze Educazione dell'AMS-Uni.Bologna, 2008.

INDICE

INTRODUZIONE

La sociologia nella genealogia del Moderno di LEONARDO ALLODI	5
--	---

I PARTE

Università come Europa di GIANFRANCO MORRA	19
Gianfranco Morra tra filosofia e sociologia di LEONARDO ALLODI	31
Nota biografica	49
Bibliografia degli scritti di Gianfranco Morra	53

II PARTE

Griglia di domande	85
Una nuova partenza, possibile e necessaria, per la sociologia in Italia di SALVATORE ABBRUZZESE	87
La cultura del «narcinismo» di SERGIO BELARDINELLI	97
Ospitare l'ospite ingombrante di VÁCLAV BĚLOHRADSKÝ	109
Le autonomie relative nel rapporto tra sociologia e filosofia di COSTANTINO CIPOLLA	125

Dalla filosofia alla sociologia di ROBERTO CIPRIANI	135
La sociologia errante di IVO STEFANO GERMANO	147
Uno stile intellettuale: intendere e praticare la sociologia di GUIDO GILI	161
La sociologia dello sport e dell'attività motoria al di là del dualismo corpo/spirito di STEFANO MARTELLI	165
Notizia sugli autori	183

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com