

ABITARE IL MONDO, ABITARE I MONDI

a cura di
FRANCESCO RUSSO
VÍCTOR TORRE DE SILVA

JUAN NARBONA · DONATELLA PACELLI
FRANCESCO RUSSO · VÍCTOR TORRE DE
SILVA · LUCA VALERA

ESSAYS - 3

FRANCESCO RUSSO
VÍCTOR TORRE DE SILVA
(a cura di)

ABITARE IL MONDO, ABITARE I MONDI

Scritti di:
Juan Narbona
Donatella Pacelli
Francesco Russo
Víctor Torre de Silva
Luca Valera

EDUSC 2023

Interdisciplinary
Forum *on*
Anthropology

CONSIGLIO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Andrea Lavazza (Università di Milano La Statale)
Antonio Malo (Pontificia Università della Santa Croce)
Paola Ricci Sindoni (Università di Messina)
Maria Teresa Russo (Università Roma Tre)

Terzo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2023

© 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-171-8

SOMMARIO

Víctor Torre de Silva

INTRODUZIONE. LA PERSONA E I SUOI MONDI	5
1. Un quadro contrastante	5
2. Abitare: il punto di vista della sociologia e dell'antropologia filosofica	6
3. Abitare: il punto di vista dell'etica e della comunicazione sociale	10

Juan Narbona

COME SCEGLIERE UNA VITA BELLA? POSSIBILITÀ E LIMITI DELLE RETI SOCIALI	15
1. Premessa	15
2. Abitare per mettere radici	16
3. Trasmissione di valori nella società contemporanea	18
4. Le tecnologie: dal saper fare al saper vivere	21
4.1. Limiti delle reti sociali	25
4.2. Possibilità delle reti sociali	28

Donatella Pacelli

PERSONA E CONTESTO SOCIALE. IL RAPPORTO CON L'AMBIENTE NELLA CULTURA DELL'ILLIMITATO	33
1. Abitare il mondo nello scenario della contemporaneità	33
2. Persona e contesto: un rapporto a due vie per abitare insieme il mondo	38
3. La multidimensionalità della crisi del mondo globale. <i>Caos o comunità?</i>	42
4. Noi e gli altri tra identità e appartenenze. Il noi dialogico per "ri-orchestrare il mondo"	48
5. Una chiave di lettura per abitare il mondo e i mondi... oltre limiti e confini ma con <i>senso del limite</i>	52

Francesco Russo

ALLOGGIARE E ABITARE. PER UNA "ANTROPOLOGIA DELLA CONCRETEZZA"	59
1. Il rapporto con il mondo e il senso dell'abitare	59
2. Il mondo delle cose	61
3. Il rapporto con il tempo e con la verità	66
4. Quale autotrascendenza?	70

Luca Valera

ABITARE IL VIRTUALE. ECOLOGIA UMANA E AMBIENTALE NELL'EPOCA DELLA CIVILIZZAZIONE TECNOLOGICA	77
1. Una nuova forma di abitare	77
2. Perché è necessario ripensare il problema degli ambienti virtuali	79
3. Due chiarimenti preliminari. "Virtuale" e "ambiente virtuale"	80
4. Corpo, corpo virtuale e interazione	86
5. Abitare (in) ambienti tecnologici (o virtuali)	91

PERSONA E CONTESTO SOCIALE

Il rapporto con l'ambiente nella cultura dell'illimitato

Donatella Pacelli

Libera Università Maria Ss. Assunta (LUMSA)

1. ABITARE IL MONDO NELLO SCENARIO DELLA CONTEMPORANETÀ

Il mondo è comune per definizione e l'umanità tutta è tenuta a custodirlo, soprattutto quando la contingenza storica e culturale rende prioritario salvaguardare interessi ed egoismi individuali, piuttosto che trovare una strada per governare i rischi che pongono un'ipoteca sul nostro futuro.

Le risorse per non sfuggire all'impegno di attivare sentimenti di condivisione, solidarietà e reciproca fiducia sono tracciate dalla sensibilità di numerosi autori. Basti pensare alla capacità e necessità, tutta umana, di applicare l'etica della responsabilità di cui ci parla Max Weber per dare senso a un'esistenza che è sempre esperienza intersoggettiva e chiede prassi ispirate al rispetto verso l'umanità, ovvero un'etica della dignità umana¹.

Può sembrare inutile ribadire che il mondo è un bene comune che esige rispetto, custodia, solidarietà. Tuttavia i paradossi di un mondo reso insensato proprio dall'irresponsabilità stigmatizzata da Weber e dai rischi generati dal susseguirsi di crisi, fino all'ultima pandemia sociale, rendono deboli i sentimenti verso gli altri e ancor più la nostra consapevolezza verso

¹ Cfr. M. WEBER, *L'etica della responsabilità*, a cura di P. Volonté, La nuova Italia, Firenze 2000.

questo indebolimento. Ciò induce a una riflessione sui problemi che insistono sulla convivenza, che non nascono dagli eventi straordinari ma certo si esaltano nella eccezionalità delle situazioni per gravare soprattutto sull'alterità più vulnerabile. In questa prospettiva la questione del ripensamento delle basi della convivenza si pone come un serio problema legato agli eventi che hanno travolto individui, gruppi, istituzioni in maniera inedita, mostrando le aporie di un'idea di sviluppo che piega agli interessi dei grandi mercati anche le istanze di pacifismo e ambientalismo.

Entrare nel cuore dei processi che agitano il mondo contemporaneo comporta la formulazione di domande in merito al corso che stanno prendendo gli orientamenti e le strategie di attori individuali e collettivi di fronte ai fenomeni che hanno conclamato la multidimensionalità della crisi, da anni denunciata. Al tempo stesso, comporta riflettere sui processi culturali che ne hanno assecondato la stagnazione sotto il profilo etico, relazionale, sociale, rendendo difficile rimuovere il virus dell'indifferenza rispetto a temi e problemi cruciali. Si tratta quindi di mettere a tema le dinamiche che hanno oscurato la centralità della persona, i suoi diritti, la sua dignità e ragionare sui potenziali di azione e pensiero che possono produrre un'inversione di tendenza.

La sensazione di vivere in contesti che hanno impoverito l'ethos comunitario non è però ancorata in maniera esclusiva all'oggi e in essa rimbomba l'eco degli effetti prodotti dal disincanto del mondo che ha accompagnato la realizzazione del progetto moderno. Come alcuni sostengono, la modernità ha perso la sua scommessa poiché in cambio di un'idea di benessere raggiungibile a livello individuale, ha reso il corpo sociale scettico, non partecipativo, non incline a prendersi cura dell'altro e dell'ambiente con generosi-

tà e gratuità. È il prezzo che si paga per vivere in una realtà fortemente programmata e razionale, pronta a riassorbire le sue imperfezioni². La contemporaneità avverte il bisogno di intervenire su tale tendenza, ma all'interno di spinte opposte che, se per un verso liberano l'uomo dalla pressione dei modelli del passato, per l'altro lo proiettano verso una frammentazione dell'esperienza che altera il significato della convivenza umana.

Nel rapporto tra l'io e la trascendenza, come tra noi e gli altri, insiste la decadenza dell'impero delle credenze condivise che accentua in senso narcisistico (quindi debole) l'individualismo affermatosi nella modernità (in senso forte), ovvero evocando l'uomo fattivo e costruttivo, capace di orientare su precise pratiche l'esigenza di rinnovamento culturale. In questo generale disorientamento – scriveva Kracauer negli anni '70 – «le credenze religiose vengono identificate come espressioni o simboli delle paure e delle speranze innate nell'uomo... le guerre sono spiegate come prodotti di un'aggressività irrefrenabile... gli apprezzamenti circa meriti e difetti dell'ordinamento sociale cedono a considerazioni intorno al problema di sapere se siamo adattati o inadatti a questo ordinamento»³.

² Cfr. A. SELIGMAN, *La scommessa della modernità. L'autorità, il sé, la trascendenza*, Meltemi, Roma 2002.

³ Secondo Kracauer, numerosi sono gli esempi di questa tendenza: «il Nietzsche di *Menschliches, Allzumenschliches* (Umano, troppo umano) sostiene che la religione ha ormai fatto il suo tempo e che non ci sarà più un orizzonte di vita e di cultura che sia delimitato dalla religione... Anche Comte aveva dichiarato che la religione era ormai cosa del passato, per creare poi una nuova religione della ragione. *Le roi est mort! Vive le roi!* Quello che Nietzsche postula con impeto, Whitehead lo espone alla maniera d'un medico che consulti il diagramma della febbre. La curva media segna un continuo decadere del tono religioso... Freud dal canto suo vede

Ma nello scenario contemporaneo non si affermano solamente le tendenze a cui fa riferimento lo studioso tedesco. Negli epigoni della secolarizzazione e del disincanto, da un lato si sostanzia la crisi delle istituzioni, dall'altro si inibisce la coscienza collettiva e la sua capacità di farsi garante di una re-azione ai paradossi a cui assistiamo, utilizzando anche la produzione incessante di conoscenze e la divulgazione di queste su larga scala.

Secondo Donati, ciò è dovuto al fatto che la maggiore consapevolezza soggettiva, affermata nell'attuale fase di modernizzazione, ha fatto emergere una riflessività per lo più poggiata sulla coscienza "infelice" di vivere tra rischi e incertezze crescenti: una riflessività che rimane incagliata nelle illusioni di controllo del soggetto moderno senza impegnarlo a riflettere sulle relazioni che vive e sul significato che a queste attribuisce. Non investe cioè nella relazione, forza dirompente che può correggere i rischi di una libertà mal declinata, indirizzare la percezione dei diritti verso il civismo, riconsegnare alla comunicazione la capacità di ovviare alla solitudine umana. Il deficit relazionale non interessa solo le persone ma anche i gruppi tanto della sfera pubblica quanto di quella privata, e restituisce l'immagine di una comunità che deve riposizionare tutti i corpi intermedi, penalizzati dalla debolezza di una società mercificata⁴.

In un ambiente sociale con deficit di relazionalità e responsabilità si aprono nuovi interrogativi sul ruolo che può assumere la sfera comunitaria. Le risposte

in questa decadenza un sintomo promettente. Definisce la religione l'illusione universale dell'umanità e, con candore assoluto, la paragona a una forma di neurosi infantile» (S. KRACAUER, *Teoria del film*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 415).

⁴ Cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

a tali interrogativi non sono certo univoche, tuttavia sono in molti a sostenere che, pur non essendo immune da indebolimento e processi di disintermediazione, l'associazionismo sembra ancora il soggetto che più ha preso coscienza delle vulnerabilità etico-sociali sulle quali canalizzare gli interventi a tutela e promozione del bene comune⁵.

Al tempo stesso, una rinnovata attenzione si riversa su ciò che precede l'organizzazione e costituisce le basi della convivenza umana. Se infatti le società – ovvero i modelli di organizzazione della vita collettiva – sono mortali (e quindi superabili), lo stare insieme è per sempre, rappresenta cioè la condizione della umanità in diversi ambienti e/o mondi⁶. Di conseguenza, lo stare insieme è la modalità di vita sulla quale orientare scelte culturali e politiche, e ridiscutere il concetto di benessere al fine di immaginarlo raggiungibile anche da parte di quella umanità che sta 'globalmente peggio'⁷. A fronte infatti dell'orizzonte globale verso cui si proietta la pluralità dell'esperienza umana, il benessere è da ridefinire nel riferimento a mondi sociali e culturali distanti per intercettare le nuove povertà e quella "cultura dello scarto" di cui parla con grande preoccupazione Papa Francesco. Ancora una volta, il virus dell'indifferenza accompagna il virus della disuguaglianza che interessa tanto i destini personali quanto le sorti di diversi paesi, la cui povertà è emersa con rinnovata forza nell'era della pandemia⁸.

⁵ Cfr. A. TOURAINE, *Noi, soggetti umani. Diritti e nuovi movimenti nell'epoca post-sociale*, Il Saggiatore, Milano 2017.

⁶ Cfr. M. MAFFESOLI, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano 2000.

⁷ Cfr. A. SEN, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 2006.

⁸ OXFAM, *Il virus della disuguaglianza*, <https://www.oxfamitalia.org> › 2022/02

2. PERSONA E CONTESTO: UN RAPPORTO A DUE VIE PER ABITARE INSIEME IL MONDO

Le difficoltà che gravano sul rapporto tra l'umano e l'ambiente naturale e sociale sostengono il tentativo di comprendere il ruolo che svolgono le soggettività coinvolte nel negoziare un margine di autonomia con le condizioni sociali e i condizionamenti culturali dettati dal contesto di riferimento.

In via preliminare occorre chiarire che la scelta di indicare il soggetto agente con il concetto di persona, pur essendo eticamente orientata, incontra diverse prospettive della sociologia contemporanea, tese a valorizzare il coefficiente umanistico nell'analisi dei processi culturali. Sull'esigenza di riconoscere il ruolo attivo della persona, quale soggetto responsabile di scelte di valore ed espressione del cambiamento che anima il mondo si registra infatti una feconda convergenza di orientamenti, accomunati dal far uscire il fattore umano dalla stasi per riconsegnargli l'esperienza che ingloba e supera differenze e appartenenze⁹.

Altrettanto interessante e condivisa è la rielaborazione del concetto di contesto: l'ambiente fisico, sociale, simbolico come sezione di mondo a cui dare significato, fuori da determinismi e ingenuità, al fine di riconoscere il dinamismo e le contraddizioni che esprime. Ciò permette di cogliere il condizionamento reciproco tra noi e l'ambiente, nei termini delle variabili restituite da dinamiche di relazione e comunicazione e di valori e modelli di comportamento, quali veri protagonisti degli eventi del sistema mondo¹⁰.

La prospettiva relazionale e la prospettiva comunicativa aggiungono quindi elementi utili alla riflessione sul rapporto noi-altri. Anche attraverso questi

⁹ Cfr. D. PACELLI, *L'esperienza del sociale. L'emergenza persona fra relazioni comunicative e condizionamenti strutturali*, Studium, Roma 2007.

¹⁰ Cfr. A. MATTELART, *La comunicazione mondo*, Il Saggiatore, Milano 1990.

approcci il tema non è agevole: la tendenza a impoverire il senso del riconoscimento attraverso forme di comunicazione alternative rispetto all'autenticità del reciproco sintonizzarsi e a lasciare l'azione sganciata dalla responsabilità morale, confermano le difficoltà che incontra la convivenza umana e come sia sottoposta all'incertezza che conduce a relazioni intense ma provvisorie.

L'incontro tra Ego e Alter offre il primo banco di prova della capacità di contenere la tendenza egocentrica (che appartiene all'uomo e alle culture) per non radicalizzare indifferenza, distanza, esclusione. È quanto viene sostenuto da chi considera la relazione una realtà *sui generis* che genera comunità e società e agisce nella mediazione tra l'io e il noi, tra noi e il mondo¹¹. Tuttavia, nella pluralizzazione delle relazioni non sempre vediamo realizzato il rispetto reciproco e la capacità di non invadere l'altro per affermare la propria particolarità¹². E questo trapela da molteplici sfere di vita sociale, finanche dall'intersoggettività che è dentro le nostre più intime appartenenze.

Al tempo stesso, le analisi che considerano ascritte agli ambienti e ai processi di comunicazione le potenzialità di impatto sul mondo comune a volte cedono alle retoriche della società del dialogo o danno eccessiva autonomia alla "Mediasfera". Pur dando fiducia a chi, come Marshall McLuhan, sosteneva che i media "non sono prodotti o pacchetti" ma "ambienti e processi inclusivi"¹³, ancora non sappiamo se la sua previsione sulla capacità delle costellazioni dell'era Marconi di allargare il nostro sguardo sul mondo e creare nuove solidarietà potrà essere avverata. Se cioè a fronte dell'indifferenza, delle asperità e delle diverse

¹¹ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 2000.

¹² G. SIMMEL, *Sociologia*, Comunità, Torino 1998.

¹³ M. McLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1974.

forme di esclusione emerse da un reale troppo complesso, le mediazioni aiuteranno a superare divari e attivare processi di inclusione rispetto a temi e persone. L'idea che le grandi comunicazioni vadano a cogliere le domande di senso dell'ambiente è di sicuro interesse, ma le interpretazioni che hanno affidato ai media mainstream l'ampliamento della dimensione sociale oggi scricchiolano e dovremmo chiederci dove si è sviluppato il corto circuito fra relazione, comunicazione e mondo comune.

L'ingresso delle tecnologie digitali non altera molto la questione: da tempo è svelato che la globalizzazione dei flussi non ha valenza democratica di per sé e che ha ridefinito lo spazio pubblico in termini di maggiore interscambio e fluidità, ma non per questo ha liberato il mondo da rapporti asimmetrici, marginalizzazione, esclusione. Sono spazi che sfuggono a qualsiasi determinismo e che possono essere utilizzati tanto per implementare quanto per reinventare il rapporto con la realtà e con le persone; non necessariamente per imparare a stare insieme¹⁴. Nondimeno, l'eccedenza culturale, dovuta alla pluralità e all'ingorgo crescente delle fonti di comunicazione ripropone il rischio della paralisi della capacità di selezione preannunciato dagli studi classici e di atrofia dell'esperienza dell'io, del noi, degli altri.

Il confine tra conoscenza e dominio della realtà è labile e lascia irrisolta la questione se stiamo viaggiando verso la riconciliazione del mondo oppure verso nuove e strumentali frammentazioni che amplificano le distanze. Il paradosso sta nel fatto che entrambe le direzioni sono aperte in quanto in unico moto la realtà (ma anche l'umanità) si unifica e si frammenta, mentre "la trama della mondializzazione" acquista senso e valore tramite differenti processi di "risignificazione"¹⁵.

¹⁴ D. DE KERCKHOVE, *Connected Intelligence. The Arrival of the Web Society*, Somerville House, Toronto 1997.

¹⁵ A. MATTELART, *La comunicazione mondo*, cit., p. 347.

I sistemi di comunicazione e informazione hanno grandi responsabilità, ma – come sempre – vale la pena riflettere sulla struttura della società con cui oggi dialogano i media. Ed è questa la strada che ha condotto a coniare l'ossimoro "società individualistica di massa"¹⁶ che fa luce sul paradosso insito nel rafforzamento congiunto dell'individualismo e dei fenomeni di massa e quindi sulla solitudine che lascia spazio alla capacità dei media di inserirsi nel tessuto sociale. Le preoccupazioni espresse in merito a una forma di legame tenuta in vita dai media sono più che legittime, anche se non abbiamo sufficienti elementi per comprendere se gli ambienti digitalizzati creino realmente la struttura principale su cui la gente oggi conta per sentirsi unita.

Sappiamo però che la società che ha creato una varietà di spazi comunicativi, non ha ripristinato la centralità della persona, anzi questa rimane periferica rispetto a un sistema sociale che la tratta con indifferenza. Ciò risulta funzionale – sostengono alcuni – a mantenere la differenziazione fra diversi ambiti che si aprono agli altri solo mediante la procedura dei rinvii reciproci: il diritto si occupa delle persone rinviando alle leggi, l'economia alle esigenze 'personalizzate' del consumo e quello offerto dai media forse è *solo* l'esempio più eclatante di questo trattamento delle persone mediante indifferenza: nell'indecisione tra riconoscimento cognitivo e riconoscimento etico essi si concentrano sul secondo per creare commozione o allarme, a seconda dei casi trattati¹⁷.

Non manca di certo l'impegno a modificare questa tendenza, ma rimane la sensazione che non sia prioritario il riferimento alle persone nel *media logic*

¹⁶ D. WOLTON, *Penser la communication*, Flammarion, Paris 1997.

¹⁷ F. PARDI, *L'indifferenza dell'etica. Studio di sociologia morale*, FrancoAngeli, Milano 1996.

in quanto il superamento del paradigma “massa”, omologante a livello sociale e culturale, non ha ancora lasciato spazio a un paradigma “persona” in grado di analizzare e interpretare i problemi del mondo contemporaneo¹⁸. Ciò vale per la ridefinizione del legame sociale, per le forme assunte dalla lotta alla disuguaglianza, per gli orientamenti culturali che la ispirano.

3. LA MULTIDIMENSIONALITÀ DELLA CRISI DEL MONDO GLOBALE. CAOS O COMUNITÀ?

La riflessione sul mondo come casa comune, pur fra molteplici diversità, ha portato numerosi interpreti della contemporaneità a lavorare sulle situazioni che più hanno minacciato e ancora minacciano la coesistenza umana nella competizione geopolitica¹⁹, nonché a riaprire il dibattito sull’annosa questione del dialogo interculturale, al fine di superare le ambiguità del multiculturalismo e ragionare sulle condizioni create dalle relazioni fra persone²⁰.

I canoni interpretativi proposti dalla letteratura si confrontano con le dinamiche che costruiscono e frenano il mondo comune, a partire dai diversi esiti dell’impatto, anche emotivo, dei processi globali. “Globalizzazione significa trasgressione” – scriveva Habermas venti anni fa – ma la rimozione delle barriere è stata poi vissuta come un pericolo da parte di quegli Stati Nazione che sempre più “guardano nevroticamente ai propri confini” e spostano così il li-

¹⁸ Cfr. D. PACELLI, *Declino del “paradigma massa” e crisi di partecipazione: un rapporto controverso*, «ParadoXa», VIII/2 (2014), pp. 24-32.

¹⁹ Cfr., fra gli altri, J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.

²⁰ Cfr. P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Bari-Roma 2013.

mite dell'accoglienza e della comprensione²¹. Ed anche oggi nell'offrire una riflessione sulle sfide etiche e politiche della pandemia, Habermas insiste sulla irrinunciabilità di scelte solidali per garantire la protezione della vita temperando il rischio della miseria sociale: problemi economici e sanitari che non possono essere affrontati senza attivare lo spirito comunitario, proprio a partire dall'Europa che dovrebbe vedere "nello shock del coronavirus un'ultima possibilità per agire in modo solidale"²².

Davanti a elementi di perturbazione che inglobano ma superano la dimensione materiale della crisi, si evince la forza della globalizzazione dei mercati e al contempo l'insuccesso della globalizzazione dei diritti. A fronte di tali contraddizioni vale la pena ricollocare l'interrogativo *Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?*, che Martin Luther King sollevava negli anni '60 nella convinzione o speranza di vederlo risolto per mezzo della giustizia sociale²³. Un progetto ambizioso da realizzare per la difficoltà a investire in coesione sociale, promuovere attenzione ai problemi del mondo comune e fronteggiare le emergenze, che pure creano antagonismi in funzione delle diverse sensibilità rispetto a prassi di giustizia sociale²⁴.

²¹ Cfr. J. HABERMAS, *The European Nation-State. Its Achievements and Its Limits*, in G. Balakrishnan, *Mapping the Nation*, Verso, London 1996.

²² N. TRUONG, J. HABERMAS, *L'unica cura è la solidarietà*, intervista rilasciata a «Le Monde» e pubblicata da «La Repubblica» il 12 aprile 2020, pp. 30-31. Interessante il riferimento anche all'appello collettivo su «Die Zeit» del 2 aprile in cui si scrive: «A cosa serve l'Ue se ai tempi del coronavirus non dimostra che gli europei stanno insieme e lottano per un futuro comune?».

²³ Cfr. M. LUTHER KING, *Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?*, SEI, Torino 1970.

²⁴ Cfr. P. DONATI, *Fondamenti di politica sociale. Teorie e modelli*, Carocci, Roma 2006. Come sostiene l'autore, una delle delusioni più grandi degli ultimi cinquant'anni nasce dalla consapevolezza-

Disuguaglianze e ingiustizie permangono, anche laddove si cerca formalmente di contrastarle, e restituiscono il volto di un mondo globale che non riesce a promuovere solidarietà e riassorbire sentimenti di sfiducia rispetto all'affermazione di uguaglianza e giustizia sociale. A queste tendenze i paradigmi sulla globalizzazione non danno risposte univoche per via dell'ambivalenza delle strategie messe in atto. I modelli a rete evidenziano che i confini si dissolvono, mentre ne vengono eretti di nuovi dalla natura escludente e contrastiva che creano o mantengono marginalità a livello locale, nazionale, sovranazionale.

Secondo alcuni, sono questi gli inevitabili danni collaterali della globalizzazione²⁵, ma possono essere interpretati anche in chiave culturale, come i paradossi di una cultura dell'illimitato che interessa vari aspetti della nostra vita. Nella sua corsa incessante verso acquisizioni e certezze, la sete di infinito si è sempre mostrata prevaricatrice e perciò stesso incapace di offrire nuovi orizzonti alla convivenza umana. Proprio per questo, però, è un orientamento che oggi fa emergere non solo la complessità dell'umano ma anche le aporie di un modello sviluppo che non ha messo limite allo sfruttamento e che ancora non ha spezzato il legame tra sopravvivenza dell'umanità e sviluppo del sistema produttivo.

Come scrive Serge Latouche, convinto assertore di un modello di privazione che trova nel limite la premessa di una nuova idea di sviluppo, lo sfrutta-

za che la pratica della giustizia sociale si trascina nel tentativo di eliminare situazioni di fatto diseguali nonostante il principio dell'uguaglianza abbia già vissuto espressioni elevate e sia fondamentale negli ordinamenti democratici degli Stati Moderni.

²⁵ Z. BAUMAN, *Danni collaterali: disuguaglianze sociali nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2013.

mento del pianeta è ascrivibile agli effetti perversi di un capitalismo “immorale e vorace”, non rispettoso dell’uomo e dell’ambiente²⁶. Da qui il paradosso individuato da Elias Canetti, nel momento in cui afferma che “gli uomini non hanno più misura per nulla da quando la vita umana non è più la misura”, ma anche che lo smarrimento del senso del limite conduce a fidarsi dei limiti e confini imposti e a non riflettere “su quando sarebbero da cambiare”²⁷.

L’assenza di misura per un verso e la mancata rimozione di barriere e pregiudizi per l’altro, invitano a riflettere sul significato che assume la convivenza quando gli altri sono visti più come un ostacolo che non un orientamento per l’affermazione di standard di sviluppo e benessere, fino a comprovare quella cultura dello scarto, che abbiamo già ricordato, e che è diventata una categoria per lavorare sulle nuove marginalità: gli anziani, i senza fissa dimora, i nuovi poveri, i migranti²⁸. Ma se è marginale o invisibile chi occupa una posizione periferica nell’ambiente in cui vive, la sua esistenza

²⁶ S. LATOUCHE, *Limiti*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

²⁷ E. CANETTI, *La provincia dell’uomo*, Adelphi, Milano 1978. Come abbiamo discusso altrove, le contraddizioni restituite dalle diverse declinazioni del senso del limite, offrono interessanti chiavi di lettura per seguire la società con le sue divisioni e il mondo di significati che indica come stabilire regole da condividere (D. PACELLI, *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma 2013 e D. PACELLI (a cura di), *Il limite come canone interpretativo. Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2019).

²⁸ Cfr., fra gli altri, S. ŽIŽEK, *Pandemic! Covid-19 Shakes The World*, OrBooks, New York-Londra 2020. Come sostiene il filosofo slavo, criticando il continuo ricorso alla cultura dello scarto nei luoghi comuni sui migranti, la pandemia forse ha aiutato a comprendere il livello di disperazione di chi vede in un territorio messo in quarantena una destinazione attraente (cfr. anche *L’Osservatore Romano* 16.5.20).

fa luce sui confini eretti non solo dalla rigidità della stratificazione sociale ma anche dall'indifferenza, nonché dalla debolezza delle battaglie culturali che risentono del clima post-sociale²⁹.

Fra problemi di giustizia sociale e processi di differenziazione culturale, è a rischio proprio il bene comune, come *status* (condizione di tutti e di ciascuno) e come *telos* (progetto di convivenza basato sul riconoscimento e sul rispetto reciproco), ovvero nei termini espressi dal Concilio Vaticano II, laddove individua nel bene comune la condizione di vita in cui i singoli e la collettività non si contrappongono e nessuno vanta pretese esclusive, in quanto tutti concorrono a ritrovare il senso e la passione del "vivere rettamente"³⁰.

In un sistema mondo che accoglie differenti nozioni dell'umano e dei suoi diritti, si rinnova la preoccupazione in merito al livello di comunanza e integrazione oggi raggiungibile dentro i diversi ambienti di vita, fino a porre l'interrogativo "si può vivere insieme?"³¹. Ma da questa chiave di lettura nascono altri interrogativi circa la capacità di intercettare le questioni fondamentali per coniugare dimensione materiale e spirituale dell'esistenza.

La tendenza all'individualizzazione è un tratto sociale e culturale del mondo contemporaneo che induce a non dismettere l'approccio critico. Come intuiva Elias, non è facile contrastare l'impoverimento dell'*ethos* collettivo quando per molte persone la dimensione dell'umano è poco più di «una macchia

²⁹ Cfr. A. TOURAINE, *La globalizzazione e la fine del sociale Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

³⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 26.

³¹ Cfr. A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano 1998.

bianca sulla carta geografica delle loro emozioni»³². Questo tratto però non impedisce di registrare indizi che vanno nella direzione contraria e testimoniano un maggiore senso di responsabilità, che aiuta a comprendere a che punto siamo nell'elaborazione del significato del mondo comune. Va in questa direzione l'impegno nei confronti dei diritti umani e di coloro che si trovano in uno stato di necessità, anche laddove si tratta di un impegno che ricava il suo slancio da interessi politici. Secondo l'autore, infatti, la storia insegna come l'ascesa ad un *ethos* più esteso possa essere provocata dapprima da un suo impiego 'strategico'³³. È una conclusione interessante e realistica, riproposta anche dall'ultimo Bauman il quale, smentendo il suo pessimismo di fondo, coglie nella complessità del mondo contemporaneo opportunità concrete di avvicinare l'altro bisognoso e quindi occasioni per un possibile arricchimento e approfondimento del sentire morale³⁴.

Se per un verso l'epoca che viviamo presenta vuoti relazionali e deficit di solidarietà e lascia il *religio* (come logica di unione) su un piano emozionale, per l'altro è anche l'epoca che ha condiviso e reso incisivo il dibattito per valorizzare il "diritto di avere diritti"³⁵ attraverso un rinnovato spirito comunitario. Pertanto, alla domanda "*Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?*", possiamo tentare di rispondere spingendo fattivamente verso la comunità, pur registrando la mancanza di una orchestrazione di intenti e azioni per divulgare gli esiti di questo *ethos* attraverso forme di comunicazione coerenti. Le agende politiche e me-

³² Cfr. N. ELIAS, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna 1990.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. Z. BAUMAN, *Danni collaterali: disuguaglianze sociali nell'età globale*, cit.

³⁵ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

diatiche accolgono marginalmente le narrazioni dei costruttori di comunità, mentre l'opinione pubblica rimane catturata dai discorsi sulle dimensioni contingenti della crisi che servono a rafforzare ostilità e pregiudizi non sottoposti a critica³⁶.

4. NOI E GLI ALTRI TRA IDENTITÀ E APPARTENENZE.

IL NOI DIALOGICO PER "RI-ORCHESTRARE IL MONDO"

L'idea che le crisi epocali possano essere una opportunità per curvare il pianeta verso nuove consapevolezze, o al contrario, farlo collassare definitivamente, porta a discutere la tesi secondo cui la crisi contemporanea ha accelerato processi iscritti in un sistema mondo che non ha mai risolto il rapporto fra produzione ed esigenze di vita. In altri termini, propone uno scenario che invita a riprendere le preoccupazioni di Adorno per le "crepe" del sociale: fratture e sofferenze generate da uno sviluppo che ha mantenuto inaccessibili a molti le sue conquiste³⁷.

Nella transizione in atto, i grandi racconti del mondo globale si mostrano meno solidi e si risveglia l'idea – da tempo strisciante – secondo cui l'impalcatura della nostra civiltà sia un castello di sabbia. Al tempo stesso, si riaccende la preoccupazione in merito al livello di comunanza raggiungibile, fino a portare le domande sulla convivenza fra mondi differenti alla possibilità di uscire insieme da crisi di elevata complessità.

L'esperienza dell'altro e dei suoi mondi di vita è tema centrale della teoria sociale che ha visto nella razionalità comunicativa la condizione per mantenere vivo l'*ethos* comunitario e costruire la società del dialogo, superando stereotipi e pregiudizi. Tuttavia,

³⁶ Cfr. P. BOURDIEU, *La miseria del mondo*, Feltrinelli, Milano 2015.

³⁷ Cfr. T. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1994.

come abbiamo osservato, la società della comunicazione-mondo non corregge vuoti relazionali e deficit di solidarietà; mentre il *religio* (come logica di unione) rimane su un piano emozionale e lascia per ciò stesso inespressa la domanda di senso e condivisione.

Sono in molti a interpellare i sistemi di comunicazione per capire come impattano sull'avvicinamento tra noi e gli altri e come si inseriscono nel contrasto alle disuguaglianze, agli scarti conoscitivi e all'esclusione. Il mondo ravvicinato dai media riflette però la difficoltà di trovare un equilibrio fra identità e appartenenze in considerazione di una rappresentazione culturale che orienta il modo in cui le persone pensano se stesse e gli altri. I media parlano a noi, di noi e degli altri, ma questo non è un elemento sufficiente ad assumere consapevolezza delle ragioni dell'altro e della varietà dei punti di vista che – come scrive la Arendt – costituiscono la garanzia del mondo comune³⁸.

Nella riflessione sulla necessità di abitare e prendersi cura del mondo con senso di responsabilità, la questione del rapporto fra identità e appartenenze è dirimente. Non esiste un'identità Io senza un'identità Noi – afferma Norbert Elias – e tanto l'identità individuale quanto quella collettiva possono rimanere salde senza rinunciare al dialogo con altre appartenenze, ovvero mantenendosi aperte agli altri e rispettose delle aspettative che questi hanno maturato nei nostri confronti. Le identità non sono statiche e perciò stesso suscettibili di modulare in maniera dinamica il rapporto fra noi e gli altri. A tal fine occorre prendere le distanze sia da quel “noi languido”, che ha fatto a lungo parlare della liquidità del sociale, sia dal rischio di un “noi settario”, che a volte si ricrea proprio per reazione al dissolversi o al polverizzarsi dell'esperienza di vita comune.

³⁸ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.

Certo è che la definizione di un noi dialogico, capace di orchestrare il mondo, riconduce al tema delle disuguaglianze, quale dimensione che domina nelle fratture fra noi e gli altri e le rende tangibili nella relazione quotidiana e negli orientamenti al futuro. Il tema è cruciale nei termini individuati da Luciano Gallino, quando lo definiva un problema stagnante, ma non certo 'un accidente fortuito', bensì il prodotto di processi politici ed economici, di norme e valori culturali, per i quali occorre formulare nuove domande di ricerca al fine di uscire dall'equazione tra problemi stagnanti e destini incontrovertibili³⁹. Le crisi, per quanto di lungo periodo e tumultuose, sono delle transizioni e immaginarle come un punto di non ritorno da un lato confligge con i corsi e ricorsi della storia umana, dall'altro inibisce il cambiamento di atteggiamenti e comportamenti, depotenziando le responsabilità degli agenti culturali e dei decisori politici.

Come alcuni studiosi contemporanei sottolineano, immaginare un nuovo mondo e una nuova società possibile dopo la crisi⁴⁰, presuppone recuperare la dimensione del sociale attraverso un risveglio etico della persona umana. È infatti il coefficiente umanistico il protagonista principale dell'azione di contrasto alle nuove arroganze verso l'alterità e il suo mondo, alla costruzione simbolica del nemico, a interessi ed egoismi individuali e/o collettivi, alla edificazione di nuovi muri fisici e simbolici che impattano sul rapporto noi/altri in termini di crisi di solidarietà, in quanto dividono il mondo⁴¹.

³⁹ Cfr. L. GALLINO, *Etica cognitiva e sociologia del possibile*, «Quaderni di Sociologia», 28/XLVI (2002), pp. 25-32.

⁴⁰ Cfr. A. TOURAINE, *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando, Roma 2012.

⁴¹ Cfr. T. MARSHALL, *I muri che dividono il mondo*, Garzanti, Milano 2017.

I processi appena citati intervengono nella vita collettiva laddove si afferma il passaggio dal tutto permesso al tutto possibile, stigmatizzato dalla Arendt⁴², si abbandona l'esercizio del dubbio per cedere alla potenza del tecnicamente possibile o si subisce il fascino della produzione/acquisizione illimitata senza intravedere il rischio che possa diventare distruzione illimitata. Sono queste le conseguenze di una cultura dell'illimitato che oscura il senso della reciprocità dei limiti e interessa vari aspetti della nostra vita: le difficoltà espresse nel mediare l'istanza di libertà e la limitatezza delle esperienze praticabili, nel porre un freno alle diverse forme di potere nelle relazioni, e ancor più nel garantire spazi di vita comune e il riconoscimento pieno della dignità della persona, senza stabilire differenze di ordine e grado⁴³.

Nel cercare il controllo della realtà, la cultura dell'illimitato si è mostrata prevaricatrice soprattutto nei confronti dell'alterità e perciò stesso incapace di offrire nuovi orizzonti alla convivenza umana. Tuttavia, lo smarrimento del senso del limite fa luce non solo sull'assenza di rispetto che impoverisce il significato delle relazioni, ma anche sulla miopia che conduce a fidarsi dei limiti imposti senza riflettere, come si è detto, "su quando sarebbero da cambiare"⁴⁴. Ed anche questo è un paradosso visto che limiti e confini sono un prodotto umano e quindi sono mobili. Seguono l'io con la pluralità dei suoi frammenti, la società con le sue divisioni, l'economia con le sue invasioni e le sue ritirate, la politica con la sua assurda cartografia, il pensiero con le sue mappe dell'ordine, tutto un mondo di significati che indica il modo umano di stabilire regole da condividere⁴⁵.

⁴² Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit.

⁴³ S. WEIL, *La prima radice*, S.E., Milano 1990.

⁴⁴ E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, cit.

⁴⁵ C. MAGRIS, *Come i pesci il mare...*, in AA.VV, *Frontiere*, Supplemento a «Nuovi Argomenti», n. 38 (1991).

5. UNA CHIAVE DI LETTURA PER ABITARE IL MONDO
E I MONDI... OLTRE LIMITI E CONFINI MA CON
SENSO DEL LIMITE

Come testimoniano coloro che hanno vissuto la catastrofe generata dal secondo conflitto mondiale, il mondo attraversato da crisi di elevata intensità non può costruire la pace e progettare nuovi orizzonti per la convivenza se non attraverso il recupero degli eterni principi di ogni civiltà: qualità, limiti, legittimità⁴⁶. Questo monito mantiene la sua attualità nella contemporaneità, dove il senso del limite diventa premessa per uno sviluppo integrato e per una ecologia dell'umano, a sostegno di organizzazioni democratiche e progetti per riconfigurare la pace.

La riflessione è di ordine sociale e culturale, ma prima ancora interpella un'umanità che – come osserva Simmel – è limitata in ogni direzione senza che nessuna direzione la limiti definitivamente⁴⁷. Da qui il carattere ambivalente dei limiti e la forza con cui essi insistono sulla vita e sulle sue cristallizzazioni, garantendo comunque un movimento che oltrepassa la struttura formale dell'esistenza. Su questa idea poggia non solo il tema simmeliano del dualismo dell'umano ma anche la visione delle contraddittorie dinamiche della vita collettiva. In tale doppia prospettiva, il limite diventa lo strumento di una sociologia critica che vuole denunciare l'impoverimento della cultura contemporanea, incapace di offrire formule di negoziazione fra vita e forma, soggetto e istituzioni. Più ancora una prospettiva per fare luce su una modernizzazione ingenerosa rispetto allo spirito della cultura europea e la sua storia, una globalizzazione che

⁴⁶ B. RADITSA, *Colloqui con Guglielmo Ferrero*, Capolago, Lugano 1939, pp. 48-49.

⁴⁷ G. SIMMEL, *L'intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Esi, Napoli 1997, p. 11.

non costruisce democrazia sulle differenze di individui e gruppi ma cerca di riassorbirle nella razionalità formale con norme sociali e culturali che canalizzano la vita entro confini visibili e invisibili.

Si può quindi guardare al limite come “prodotto culturale di una storia umana” la quale, per impulso vitale non sopporta limiti, ma che proprio per rispondere all’esigenza di farsi “più vita” e “più che vita” deve negoziare con il sistema di organizzazione accettato e condiviso⁴⁸. Il limite è un costante ancoraggio per affrontare la tensione irrisolta tra individualità e universalità e per dare senso alla libertà che, come chiariva Simmel, non è ontologicamente fondata, né una licenza astratta ma un “fare sociologico” che si esprime dentro le relazioni. In questa prospettiva, il limite non ha un significato costrittivo o conservatore ma costruisce la condizione dell’andare oltre e rimodulare la norma, al di là delle miopie del presente.

Strategie di confinamento fisico e simbolico fanno emergere le conseguenze di una mancata condivisione su ciò che può fissare – e al contempo lasciare in movimento – modelli culturali per dare un orientamento etico all’agire individuale e collettivo. Al tempo stesso, tali strategie segnano il fallimento della razionalità politica, in quanto mostrano quanto è illusorio governare la complessità ignorando la difformità e la vulnerabilità espressa dal mondo contemporaneo⁴⁹.

Nei confronti di questi processi culturali e dei problemi sociali e politici che ne derivano l’analisi non può non essere severa. Nonostante ciò, nella critica ad una cultura che cede all’illimitato e demolisce piuttosto che costruire, vale la pena lasciare spazio a una prospettiva propositiva e cercare alternative alla

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ C. MONGARDINI, *Sul significato culturale del limite*, «Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology», n. 6 (2015), pp 27-42.

decadenza e/o crisi di una modernità non rispettosa della pluralità dei contesti di vita⁵⁰.

In questa prospettiva, ha senso immaginare il mondo dopo la crisi attraverso il volto della società qualitativa, della reciprocità dei limiti e di orizzonti per il futuro, nella misura in cui le soggettività, prima ancora delle istituzioni, riescono ad esprimere la resistenza etica di cui parla anche Touraine⁵¹.

Il risveglio etico è l'antidoto alla crisi stagnante e alle debolezze di una democratizzazione che ha barrattato la cultura del limite con una idea confusa di libertà e non accetta rinunce per concorrere al bene comune. Su questi orientamenti non è facile intervenire perché non ci sono mai leggi in grado di imporre i comportamenti desiderati. "Diritto e costume – scrive a tale proposito Simmel – agiscono in modo preventivo e mediante il timore...per questo motivo hanno bisogno della successiva assunzione nell'eticità personale che sta alle radici dell'azione e trasforma la parte più intima del soggetto"⁵².

Come afferma Mongardini, assumere senso del limite è una questione di responsabilità per ovviare al degrado del mondo e per ridare fiducia a una sfera pubblica che ancora cerca di aggirare i limiti che la democrazia impone⁵³. Il limite può essere superato ma solo in direzione di una nuova inclusione, non verso l'esplosione dell'illimitato e degli eccessi, i cui effetti si sostanziano in continui fenomeni estremi, dai danni arrecati al pianeta, alla diseguale gestione delle

⁵⁰ S.N. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997.

⁵¹ A. TOURAINE, *Noi, soggetti umani. Diritti e nuovi movimenti nell'epoca postsociale*, Il Saggiatore, Milano 2017.

⁵² G. SIMMEL, *Sociologia*, cit., pp. 52-53.

⁵³ C. MONGARDINI, *Sul significato culturale del limite*, «Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology», n. 6 (2015), p. 39.

catastrofi naturali, dalla irrinunciabilità della guerra alla violenza esacerbata espressa dall'iperbole dei linguaggi d'odio.

Il mondo comune è possibile, ma richiede di andare oltre le proprie costruzioni della realtà, innescare l'assunzione di prospettive più aperte e inclusive, portare la solidarietà e l'etica della responsabilità sul piano dell'azione stabile e ragionata.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.
- Bauman Z., *Danni collaterali: disuguaglianze sociali nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Bauman Z., *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Beck U., *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Bourdieu P., *La miseria del mondo*, Feltrinelli, Milano 2015.
- Canetti E., *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978.
- De Kerckhove D., *Connected Intelligence. The Arrival of the Web Society*, Somerville House, Toronto 1997.
- Donati P., *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Donati P., *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Donati P., *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- Donati P., *Fondamenti di politica sociale. Teorie e modelli*, Carocci, Roma 2006.
- Eisenstadt S.N., *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1999.
- Elias N., *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Gallino L., *Etica cognitiva e sociologia del possibile*, «Quaderni di Sociologia», 28/XLVI (2002).

- Habermas J., *L'unica cura è la solidarietà*, intervista pubblicata da «La Repubblica» il 12 aprile 2020.
- Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Habermas J., *The European Nation-State. Its Achievements and Its Limits*, in Balakrishnan G. (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, London 1996.
- Kracauer S., *Teoria del film*, Il Saggiatore, Milano 1995.
- Maffesoli M., *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- Magris C., *Come i pesci il mare...*, in Aa.Vv. *Frontiere*, supplemento a «Nuovi Argomenti», n. 38 (1991).
- Marshall T., *I muri che dividono il mondo*, Garzanti, Milano 2017.
- Mattelart A., *La comunicazione mondo*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1974.
- Mongardini C., *Sul significato culturale del limite*, in «Sociologia Italiana – AIS Journal of Sociology», n. 6 (2015).
- Pacelli D. (a cura di), *Il limite come canone interpretativo*, FrancoAngeli, Milano 2019.
- Pacelli D., *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma 2013.
- Pacelli D., *Declino del “paradigma massa” e crisi di partecipazione*, «ParadoXa», 2/VIII (2014).
- Pacelli D., *L'esperienza del sociale. L'emergenza persona fra relazioni comunicative e condizionamenti strutturali*, Studium, Roma 2007.
- Pardi F., *L'indifferenza dell'etica. Studio di sociologia morale*, FrancoAngeli, Milano 1996.
- Raditsa B., *Colloqui con Guglielmo Ferrero*, Capolago, Lugano 1939.
- Rodotà S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Seligman A., *La scommessa della modernità: L'autorità, il sé, la trascendenza*, Meltemi, Roma 2002.
- Sen A., *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Simmel G., *L'intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 1997.
- Simmel G., *Sociologia*, Comunità, Torino 1998.
- Touraine A., *Noi, soggetti umani. Diritti e movimenti nell'epoca post-*

sociale, Il Saggiatore, Milano 2017.

Touraine A., *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando, Roma 2012.

Touraine A., *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Touraine A., *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano 1998.

Weber M., *L'etica della responsabilità*, a cura di P. Volonté, La Nuova Italia, Milano 2000,

Weil S., *La prima radice*, SE, Milano 1990.

Wolton, D., *Penser la communication*, Flammarion, Paris 1997.