

Immaginazione sociologica e comunicazione del rischio

(pubblicato in *Ambiente Rischio Comunicazione*, n.8, 2014, pp.22-26)

La comunicazione del rischio è oggi senz'altro l'ambito più difficile della comunicazione scientifica ed è anche uno di quelli nei quali quest'ultima può essere più utile nell'incontro fra scienza e società. Costituisce, infatti, una grande sfida intellettuale e una grande responsabilità civica da parte della scienza.

È ormai acquisito che sia fondamentale, per ogni innovazione che la società della conoscenza produce quotidianamente, la rappresentazione mentale che i cittadini se ne formano. Questa, però, non segue i canoni dell'informazione tecnica, che gli esperti sono tipicamente ben attrezzati a fornire e a trattare. Oltre alla costruzione prospettica del rischio, come evidenziato da importanti elaborazioni di psicologia del rischio (*prospect theory*), e al profilo fenomenologico delle responsabilità verso altri (i "deboli" intesi come persone attuali e future, animali, Natura, Ambiente ecc.) emerge il ruolo critico della *immaginazione sociologica*.

È questo un concetto fondamentale nella sociologia, particolarmente tematizzato da Charles Wright Mills, tanto che possiamo dire che il fine principale per il quale la sociologia è nata è proprio di sviluppare la nostra capacità di immaginazione sociologica. Di che si tratta, dunque?

Quando pensiamo un tema nel quale ci sentiamo coinvolti, nel nostro caso una innovazione, che abbia dunque una concreta rilevanza per noi, lo facciamo inserendolo in un frame composto fondamentalmente dalla vita quotidiana all'interno della nostra biografia personale, dall'ambito delle interazioni sociali che intratteniamo, in maniera più o meno diretta e, infine, da uno scenario più generale che ha a che fare con il mondo simbolico. Ed è su quest'ultimo che ora dobbiamo concentrarci.

Siamo di fronte a un mondo simbolico anch'esso attraversato dalle medesime tre dimensioni (in una sorta di modello frattale), ovvero dal rapporto fra i costituenti elementari della natura e la totalità del mondo naturale; da quello fra i singoli individui e la *società* (le configurazioni dei ruoli nelle interazioni e il loro assetto complessivo); e, infine, dal significato che possiamo assegnare alla *conoscenza* che ciascuno può costruirsi su se stesso, sulla società e sulla natura.

Nell'immaginazione sociologica contemporanea possiamo riconoscere due Canoni speculari ormai quasi egualmente diffusi e fra loro opposti. Dal loro contenuto cognitivo traiamo le risorse per assegnare i significati alle situazioni di rischio e dal loro contenuto emotivo sono disposti i nostri atteggiamenti.

Il *Canone Antico* lo vediamo esplicitato in tre miti che si succedettero nel primato simbolico, ma rimasero sempre compresenti, sopravvivendo all'avvento della modernità e giungendo a noi persino rafforzati dagli esiti problematici e perturbanti della modernità.

Il primo è il mito di Gaia, la Grande Dea della terra, figura femminile legata alla fertilità naturale e caratterizzata dalle triformità (giovane guerriera, luminosa signora delle messi, misteriosa sovrana dell'oltretomba). Gli antichi, in effetti, emergevano da una fusione ancestrale, una matrifocalità indistinta fatta di *Pathos*, naturalistico e sociologico, in cui il Bello è costituito da un'armonia bucolica in parte reale e in parte agognata, mitica e utopica. Ecco che, oggi, sentiamo questa stessa corda *olistica* risuonare nell'ipotesi Gaia di Lovelock (1979), nella *New Age*, nella *deep ecology*, tanto nel loro aspetto auspicabile quanto in quello perduto anacronistico. Come in un *fantasy* in cui viene messo in scena il *dolce naufragar* delle *magnifiche sorti e progressive* dei moderni.

Il secondo mito è quello di Kronos, dio del tempo e dell'ordine sociale, dispotico e caduco signore della felice Età dell'Oro. Sviluppato in un tempo successivo rispetto a Gaia, è un dio patriarcale arcaico che simboleggia l'ordine temporale costante, quasi una contraddizione in termini fra il temporaneo e il duraturo, dunque un dio sotto minaccia. La concatenazione ordinata del decorso

“naturale” degli eventi, sia nella Natura sia nella Società, con le loro regole speculari, deve essere sempre mantenuta altrimenti si dissolve. Il dio caduco delle ferree leggi della natura e quelle non meno ferree dell’ordine *temporale* costituito, cioè della realtà sociale data, dei valori della tradizione: Kronos è, dunque, signore del *Nomos*, del fatato Eden e della Cacciata per *hybris*. Il comportamento Giusto è stare al proprio posto, il posto assegnato dall’ordine a ciascun membro della comunità umana. Ma da ogni albero pende una tentazione, ogni mela cela un’insidia e un inesorabile pendio scivoloso si spalanca d’improvviso verso la perdizione eterna. È lo *slippery slope* spesso usato come immaginifica arma retorica (*si comincia con poco, ma poi si sa come va a finire...*) contro l’innovazione in sé, più che come avvisaglia di nuovi rischi legati alle nuove tecnologie.

Il terzo mito, infine, è quello di Athena, divinità femminile, sì, ma nata pur sempre dalla testa del padre (Zeus), simboleggiata in armi a personificare l’intelligenza e il sapere assoluto. Ecco, dunque, il *Logos*. La logica è ovviamente orientata al Vero, a una conoscenza prodotta da uno sguardo spiccato da nessun-luogo, il regno del puro sapere, del “Mondo delle Idee” più volte (ri)scoperto da Platone a Popper, costante riferimento anche inconsapevole delle attese e pretese di una scienza strappata alle sue realistiche origini nella storia di individui reali all’opera in una reale divisione sociale del lavoro conoscitivo.

A fronte di questo Canone, composto da Bello-*Pathos*, Giusto-*Nomos* e il Vero-*Logos*, i moderni elaborarono nuovi miti speculari, a partire evidentemente da materiale già presente, ma solo sottotraccia, nel retroscena della cultura fino ad allora dominante.

La modernità è nata con la scoperta di nuovi mondi, astronomici e geografici, etnici e sociali, simbolici e intellettuali. La modernità, dunque, parte dalla registrazione dell’incapacità del Vecchio Mondo di reggere al nuovo che si veniva scoprendo e, in misura crescente, producendo. E se quello va in frantumi, quel che resta sono i tasselli elementari del mondo naturale, i suoi *atomi*. La Natura, dunque, cede progressivamente il campo agli *elementi finiti*, alle *differenze finite* di una minuziosa analisi *infinitesimale*. La complessità, dunque, si riduce a un agglomerato di piccole parti atomiche, ciascuna delle quali indistinguibile da quelle della medesima “famiglia” (*principio di indistinguibilità delle particelle identiche*) anche fuori della fisica. E se questa ha comportato (ma forse era proprio questa la motivazione profonda) le grandi conquiste moderne dell’eguaglianza formale, dei diritti universali, dell’astrattezza della norma giuridica, ha portato anche la *contabilità* nel mondo, compreso il mondo umano. L’universale intercambiabilità degli identici (atomo, bit, neurone, gene, homo oeconomicus) è infatti alla base della *contabilità*, ma per dirla con Albert Einstein, << non tutto ciò che può essere contato necessariamente conta, non tutto ciò che conta può necessariamente essere contato >>. E quindi il mondo umano si trasforma in un gioco di dadi. La totalità non è *nient’altro che* una somma delle sue parti e chi contrasta tale riduzione universale viene sospinto al polo opposto di una totalità che è *tutt’altro che* la somma delle parti. Come se l’una potesse fare a meno delle altre, come se ciascuna non fosse altro che una nostra lettura per certi scopi di analisi. Come se il nostro separare (e contrapporre) il tutto e le sue parti non fosse una ricostruzione puramente (il)logica, ma un progetto costruttivo *ontologico*. Ecco, dunque, a Gaia essere stato contrapposto il *riduzionismo*, con tutte le sue potenzialità, e con tutti i suoi limiti, fino al revival, l’ennesimo, della *colonizzazione delle scienze sociali*.

Al centro del *Canone Moderno*, e in diretto collegamento con il modernizzarsi della storia umana, vi è il mito tipicamente moderno, l’atomo a cui si riduce l’ordine sociale e l’attore tragico della riduzione universale. Di contro all’ordine costituito della società tradizionale i moderni hanno riesumato, rispolverato e portato sotto i riflettori quello di Narciso, ovvero la sindrome patologica dell’inseguimento di un inarrivabile modello di sé, nella ricerca vana del quale l’individuo immola la sua vita. Altro che un innamorato di sé. Ma la contrapposizione fra *narcisismo* e Kronos è ancor più stringente di una mera contrapposizione fra ordine sociale e carica individuale e svela tutta la solitudine tragica dei moderni. È il tempo l’ultima vittima del narcisismo, ovvero la chiusura

dell'individuo nel suo mondo, sempre più concentrato sul modello di sé, rinchiuso nella vanità della propria corsa. E qui incontriamo *homo clausus*, l'individuo incomunicante con gli altri, che nello scambio comunicativo cerca la conferma di sé, del proprio conseguimento, della propria epopea. Cerca conferme e stabilità, scambia ma non è disposto a cambiare: dunque, non c'è dialogo, comunicazione, ma soliloquio, delirio. Il suo motore interiore è solo, solo in una prigione dalle pareti invisibili, con il proprio corpo divenuto un estraneo da dominare, controllare, modificare, scrivere come una pagina bianca in cerca di autore. E infatti, è proprio l'autore a essersi perso nella folla di occhi nei quali Narciso cerca disperatamente la propria immagine riflessa. La vana e ineluttabile corsa picaresca è regno dell'ineluttabile, piaccia o non piaccia, un edonismo senza oggetto a cui tendere, una tensione che tiene in vita il soggetto da sola, finché dura. E così l'intera vita si dilapidava. Ecco, dunque, il bisogno di rassicurazioni continue, controlli passo-passo delle proprie (prima che altrui) prestazioni, l'intollerabilità dei propri non meno degli altrui fallimenti e l'ansia da prestazione (*achieve or perish*).

E così è per l'innovazione. Ineluttabile e fine a se stessa, animata da *animal spirits* che non si possono e non si debbono controllare. La direzione del progresso è fatalmente determinata, la performance diviene un *must*, l'azione fa aggio sulla mediazione, la cognizione sulla riflessione. Il fine si perde in una corsa senza fine. Stare al passo coi tempi vuol dire vivere il presente, che in un attimo è già perduto. Dunque, ogni attimo va carpito, dilatato, riempito affinché possa reggere il peso della realizzazione di una vita intera, senza più futuro. Ogni dilazione (dei risultati, del piacere, del dato immediato) è un intellettualismo che fa perdere tempo prezioso, sempre più prezioso perché ci sono sempre più conferme da trovare. La schisi fra sé e gli altri, fra il Sé e il proprio corpo, l'istante e l'arco della propria vita, lascia dunque Narciso da solo chiuso in un istante senza tempo a ruzzolare nel suo destino come un ciottolo senza valore (*rolling stone*). Nella frenesia di allestire la propria cella dorata, svanisce la capacità di progettare il proprio futuro proprio mentre si perde il senso della storia passata: tutto è concentrato in un presente puntiforme, che immediatamente svanisce. Chi si ferma è perduto, soprattutto se per tornare a riflettere. La critica all'innovazione, insomma, non può che essere la sua negazione.

Se il *riduzionismo* è il metodo analitico di Narciso, la sua epistemologia è il *relativismo*. Sin dai tempi di Montaigne, Montesquieu, Pascal, Swift e tanti altri, al mito di Athena i moderni lo hanno infatti contrapposto come l'epistemologia moderna. Tutt'altro che una scientifica teoria della relatività della conoscenza, ancora da costruire, esso è piuttosto un soggettivismo che nega l'*oggettività assoluta* di Athena per affermare l'atto stesso del rappresentare la realtà, le logiche imperscrutabili del soggetto, le scelte, le negoziazioni, gli atti, insomma, della sua *soggettività assoluta*, unica e ineffabile. E proprio qui si arena la contemporanea sociologia della conoscenza.

Proviamo, dunque, a tirare qualche conclusione.

Per comunicare il rischio bisogna capire come le persone prendono le scelte (sempre rischiose) nella loro vita quotidiana. Per farlo serve molta immaginazione perché bisogna capire che cos'è che le muove, qualcosa che a tutta prima non si vede ma che si può immaginare. A complicare (ma anche a metterci sulla buona strada) questa stessa immaginazione che bisogna attivare in noi è anche ciò che muove le persone che vivono emotivamente il rischio che vogliamo comunicare razionalmente. Sono le immagini che essi hanno, si fanno e nelle quali vivono su tre argomenti antropologicamente fondativi: se stessi, il vivere sociale e la storia del genere umano. E su questi tre temi vitali noi, nuovi cittadini di un mondo nuovo oltre il mondo classico antico-moderno, abbiamo a disposizione (solo) le risposte mitiche di antichi moderni.

Le immagini che sono nella mente delle persone, le immagini di se stessi, degli altri, delle loro esigenze, dei loro intenti e dei loro rapporti, sono le loro opinioni pubbliche e, per dirla con il grande giornalista Walter Lippman, << le immagini in base a cui agiscono gruppi di persone, o individui che agiscono in nome di gruppi, costituiscono l'Opinione Pubblica con le iniziali maiuscole. >>. Ecco

che, dunque, sono anche i rapporti sociali a dipendere dalla comunicazione. Non è a *oliare la macchina* dell'innovazione (*dissemination*) che serve la comunicazione dell'innovazione, ma ad elevare il tenore partecipativo dell'innovazione.

Concepire *nella* nostra immaginazione le immagini altrui è un esercizio particolarmente difficile: dobbiamo lavorare anche *sulla* nostra immaginazione. Nella comunicazione del rischio, dunque, non si tratta solo di pensare alle preoccupazioni del pubblico *lay*, ma anche di ripensare i fondamenti sui quali gli *esperti* erigono un'innovazione che mostra l'età della loro immaginazione. Si vede emergere una nuova frontiera per l'innovazione sostenibile, ovvero la *sostenibilità culturale*, che contraddistingue quell'innovazione sociale che è *storicamente pensabile*. Per un verso, la definizione stessa di innovazione ne muta, divenendo *un passo in avanti verso il futuro pensabile*, e dunque tutt'altro che ineluttabile, ma, anzi, da progettare *in fieri* in quanto strumento di obiettivi condivisi. Per altro verso, muta l'idea di sostenibilità che, in questa dimensione, acquisisce il significato di attivazione delle risorse umane (attuali e storiche). Con una battuta si potrebbe dire che neanche il futuro è più quello di una volta: e in effetti, oggi va *re-immaginato*. Diviene evidente la portata antropologica, oltre che sociale, dell'attuale mutamento sociale in direzione della *knowledge-society*. Ed ecco che proprio dalla percezione del rischio si può partire per saldare innovazione e democrazia e (re)imparare a pensare il futuro.

Riferimenti.

Cerroni A., *Il futuro oggi. Immaginazione sociologica e innovazione: una mappa fra miti antichi e moderni*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Cerroni A., Simonella Z., *Sociologia della scienza. Capire la scienza per capire la società contemporanea*, Carocci, Roma 2014.