che per il rilancio e l'innovazione delle relazioni di comunità: la rete, il potere di interconnessione, ad esempio, è una di queste. C'è tuttavia un deficit di pensiero forte ancorché non ideologico in grado di orientare e governare senza contraccolpi sociali questa grande trasformazione; vi è inoltre, con il superamento del concetto di classe, una profonda crisi delle vecchie appartenenze e del relativo concetto di solidarietà, che riproduce, sia pure su altre basi, una nostalgia dell'appartenenza e una ricerca, sovente implicita, inespressa, ma reale, di radicamento, di identità e di relazioni, spesso però manipolata e inquinata da ragioni corporative, separatiste, razziste. In questa fase di forte ambivalenza dei processi in atto, individuo e società cercano un nuovo rapporto: una dinamica che rimette in gioco le relazioni di comunità (e la politica), chiamandole a fare i conti contestualmente con l'emergere di una nuova soggettività – carica di aspettative di libertà, ma anche a rischio di autoreferenzialità e isolamento sociale – e con l'erosione della coesione sociale. "Coniugare impegni di solidarietà e ricerca della pienezza dello sviluppo personale e sociale, con apporti delle soggettività quali azioni intenzionali personali e interpersonali"[22], appare oggi per il personalismo comunitario la sfida da raccogliere, per spingere la società a ri-pensarsi in termini di comunità. In questo senso appaiono inutilizzabili e perciò da superare sia la visione neoliberista "che immagina una società di individui, radicalmente atomizzata, i cui rapporti si ridurrebbero a scambi formali regolati dal mercato", sia quella postmoderna "che saluta il venir meno delle forme organizzate di società come l'alba dell'era della vera libertà umana e celebra il trionfo del frammento"[23].

Il discorso allora non può non ripartire dalla libertà e dalla responsabilità: quest'ultima è anche il nome nuovo della solidarietà, e perciò la via per ricomporre, in un progetto (politico) di comunità "aperta", economia e società, diritti e obbligazioni verso l'altro. Ma la vera libertà – come ricorda A. Touraine[24] – ha una radice duplice: la *razionalizzazione*, che rappresenta un antidoto verso cattive forme di convivenza, e la *soggettivizzazione*, che dà potere liberatorio all'identità e all'appartenenza; infatti, "se si vede solo la libertà, si rischia di ridurre l'individuo in un produttore e in un consumatore razionale (…), se viceversa si vede in lui solo appartenenza a tradizioni culturali, ci si offre senza difesa alcuna ai poteri che parlano in nome della comunità". ■

[22] A. Ardigò, *Verso un nuovo personalismo comunitario: l'orizzonte del progetto,* Brentonico 27.8.1997 ("Il Margine", n. 6/1998).

[23] C. Giaccardi - M. Magatti, *La globalizzazione non è un destino,* Edizioni Laterza, 2000.

[24] A. Touraine, *Critica della modernità,* Ed. Il Saggiatore, citato in Giaccardi - Magatti, *La globalizzazione non è un destino.*

Comunità e appartenenza

Cosa succede quando il senso di appartenenza si indebolisce: crisi della clientela politica e nuove emarginazioni sociali

PIETRO FANTOZZI
docente di sociologia politica, Università della Calabria

Comunità è certamente un termine abusato. Ma è anche un concetto sociologico che ha perso la sua originaria specificità. Di comunità si continua a parlare, ma che cos'è la comunità oggi, oltre che l'espressione di un'esigenza conoscitiva nei confronti di una realtà sempre più mobile e complessa?

Riteniamo che la rivalutazione dell'approccio weberiano alla comunità possa contribuire a trovare una risposta a questa domanda e che sia di particolare utilità per la ricerca sociologica. Esso, infatti, contribuisce, in maniera rilevante, a spiegare perché all'avanzare della modernità non si verifichi o non trovi fine quel processo di *disempowerment* della comunità di cui anche Tönnies[25] avvertiva inesorabile il verificarsi. In verità, lo stesso Weber, quando definisce la *secolarizzazione*, vuole proprio riferirsi ad uno specifico fenomeno di indebolimento di un tipo di relazione sociale (la *comunità*) a vantaggio di un altro (la *società*). Egli, tuttavia, percepisce in maniera problematica questo passaggio e quando scrive della selezione delle relazioni sociali ne affida l'esito all'opportunità del momento e dei soggetti agenti[26].

La comunità come relazione sociale e il suo contenuto di senso

La comunità per Weber è "una relazione sociale (…) in cui la disposizione dell'agire sociale poggia (…) su una comune 'appartenenza' soggettiva-

[25] F. Tönnies, *Comunità e società,* Comunità, Milano 1979 (ed. orig. 1887).

[26] M. Weber, *Economia e Società,* I, Comunità, Milano 1995 (ed. orig. 1922).

mente sentita degli individui che ad essa partecipano”[27]. Per precisare il significato che l’autore attribuisce alla comunità possiamo, inoltre, evidenziare che “una comunità può riposare su ogni specie di fondamento affettivo o emotivo o anche tradizionale – per esempio una confraternita ispirata, una relazione erotica, un rapporto di reverenza, una comunità “nazionale”, una truppa tenuta insieme da legami di cameratismo. A questo tipo appartiene, assai comodamente, la comunità familiare”[28]. Affinché ci sia comunità, tuttavia, non è sufficiente che esistano “fattori di comunanza di qualità e di situazione o di atteggiamento”[29], ma è necessario che i soggetti coinvolti nella relazione siano guidati da un comune sentire – il senso di appartenenza – e che orientino reciprocamente il proprio atteggiamento sulla base proprio di questo sentimento. “La concezione weberiana di comunità pare (…) mettere in rilievo non solo o non tanto la comunanza di caratteristiche, pur essenziali, date, ad esempio, dal parlare una medesima lingua, ma si potrebbe dire l’utilizzo di esse, che finisce con il conferire alle relazioni sociali il loro ‘contenuto di senso’”[30].

Weber definisce la comunità in antitesi tipologica all’associazione, quest’ultima fondata sull’identità o su un legame di interessi. L’autore non esclude la possibilità che dove vi sia appartenenza non possano anche svilupparsi legami di puro interesse, né la possibilità contraria:

> “Una relazione sociale, per quanto sia razionale rispetto allo scopo, e freddamente creata per attuare un certo fine (…), può far nascere valori di sentimento che procedono oltre lo scopo arbitrariamente posto. (…) In modo analogo una relazione sociale, il cui senso normale sia quello di una comunità, può viceversa essere orientata, da tutti o da alcuni partecipanti, in maniera totalmente o parzialmente razionale rispetto allo scopo”[31].

L’elemento fondante della comunità è l’appartenenza. Ma che cosa è l’appartenenza e quali sono i suoi significati moderni? Sicuramente, parlare di appartenenza significa riferirsi a tradizione e sentimento.

I sentimenti e le emozioni sono il contenuto di tutte quelle situazioni in cui – per riprendere la terminologia weberiana – c’è un’azione *simpatetica*, di compartecipazione. Il luogo di sentimenti ed emozioni è la comunità; il loro

[27] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 38.
[28] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 39.
[29] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 40.
[30] P. Zurla, *Comunità e società globale*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 47.
[31] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 39.

tempo è quello della vita quotidiana, ma anche degli eventi straordinari. In ogni caso lo spazio che essi occupano non è marginale o residuale, né per l’individuo, né per la società nel suo complesso.

La tradizione è certamente ciò che è valido da sempre, quanto cioè si ripete nella quotidianità, determinandola; ma è chiaro che non c’è una sola tradizione bensì una pluralità di sue manifestazioni. Un’analisi empirico-descrittiva anche di un’area geo-demografica relativamente contenuta evidenzierebbe, con ogni probabilità, un tessuto di tradizioni molto eterogeneo. La caratteristica che accomuna le tradizioni è che esse si trasmettono, da una persona ad un’altra, da una generazione a quella successiva. Così, ciò che rimane stabile all’interno delle relazioni di comunità non è necessariamente il contenuto della tradizione, bensì la sua legittimazione. Pur basandosi su una molteplicità di credenze, la tradizione si legittima in due modi. La maniera meccanica si fonda sulla ripetitività delle azioni, sul basso contenuto di senso soggettivo, sull’ordinario e sulla vita quotidiana. La maniera cognitiva, invece, si basa sulle azioni a forte contenuto di senso soggettivo, sullo straordinario. Nel primo caso la legittimazione deriva da qualcosa che rimane esterna alla persona (un esempio è la convenzione, che si rispetta per timore della disapprovazione generale, ma che non richiede una rielaborazione personale) e quindi la trasmissione della credenza è orientata in senso adattivo. Nell’esperienza concreta spesso la trasmissione della tradizione avviene inavvertitamente. Quando, invece, la legittimazione nasce all’interno della persona e si realizza attraverso una trasmissione cosciente e fortemente sentita si ha tradizione cognitiva. In questo caso la tradizione non viene solo trasmessa, ma subisce una rielaborazione da parte di chi la recepisce. Un passo del capitolo sesto del Deuteronomio costituisce un chiaro esempio di questo secondo tipo di legittimazione e, quindi, di trasmissione della tradizione:

> “Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio. Il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti do, ti siano fissi nel cuore, li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto a casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai”.

Tradizione e modernizzazione

Entrambe le forme di tradizione sono importanti perché rispondono a diversi bisogni della condizione umana. Considerare l’appartenenza, soprattutto nella sua componente di tradizione, una sorta di ostacolo alla modernizzazione

significa adottare un modello dicotomico che prevede il superamento del vecchio da parte del nuovo che avanza. Ma ha un senso riflettere sul tipo di tradizione con cui si ha a che fare: mentre, infatti, quella meccanica genera delle resistenze al cambiamento, quella cognitiva può al contrario favorirlo. Ritenere che il solo manifestare un sentimento di comune appartenenza possa costituire un ostacolo allo sviluppo economico, alla trasformazione dei sistemi politici nella direzione democratica, all'affermarsi di relazioni associative, si è dimostrata una tesi sbagliata alla prova dei fatti. Infatti, gli studi condotti sullo sviluppo di alcuni paesi del Sud-Est asiatico e sul Giappone [32] hanno dimostrato che proprio le relazioni ascrittive, con tutto il loro fondamento di appartenenza, hanno costituito la base per l'avvio di imponenti processi di modernizzazione. I limiti della letteratura sociologica dello sviluppo si dimostrano della stessa natura anche nei riguardi del Mezzogiorno d'Italia: la convinzione che il rapporto modernità-tradizione fosse di tipo dicotomico e che in sostituzione del vecchio non poteva che affermarsi, in maniera totalizzante, il nuovo è rimasta dominante per anni nello studio di questa vasta ed eterogenea regione d'Italia.

Da questa prospettiva è derivata anche l'idea che la massiccia presenza di relazioni sociali di tipo comunitario rappresenti uno degli ostacoli più importanti all'affermarsi di uno sviluppo economico di tipo capitalistico e spieghi, almeno in parte, episodi di corruzione e di inefficienza delle istituzioni pubbliche [33].

Quando l'appartenenza viene manipolata: il clientelismo

Solo in anni più recenti quest'impostazione ha subito delle trasformazioni e ci si è resi conto che l'appartenenza può costituire un impedimento nel momento in cui è manipolata e, quindi, utilizzata per raggiungere scopi di natura economica o politica, in ultima analisi, per ottenere o riprodurre delle posizioni di potere. Un esempio di ciò che l'appartenenza può diventare quando viene manipolata è certamente la relazione clientelare e si tratta di un esempio particolarmente calzante per lo studio del Sud.

La clientela, che da anni rappresenta la principale forma di regolazione sociale delle regioni meridionali, trova le risorse per la propria autoriproduzione nella famiglia e nell'amicizia, da un lato, nei partiti politici e nelle istituzioni statali, dall'altro. È proprio la particolare elasticità del rapporto che intercorre tra patrono e cliente a fare della clientela politica una sorta di filtro capace di assorbire, per adattarli alle proprie necessità, localismo, assistenzialismo, familismo, mafiosità, burocratismo; tutti quegli *ismi* che per anni, e in parte ancora oggi, hanno costituito i suffissi più frequenti negli studi sul Mezzogiorno e nelle sue rappresentazioni sulla stampa nazionale.

La clientela, quindi, strumentalizzando l'appartenenza, ha orientato la riproduzione economica, sociale e politica. Attraverso la clientela, l'appartenenza ha subito una manipolazione che l'ha resa strumentale al conseguimento di benefici particolaristici e di privilegi o al raggiungimento di posizioni di prestigio e di preminenza politica. In molti casi la manipolazione è coincisa, non con uno scambio, ma con la speranza di ottenere il soddisfacimento di un bisogno essenziale. In alcuni casi, quindi, il sistema clientelare si è alimentato senza che i clienti ricevessero realmente dei vantaggi.

La manipolazione clientelare dell'appartenenza, ponendosi quest'ultima come principale modalità di regolazione fra vecchio e nuovo, ha favorito una modernizzazione delle regioni meridionali per molti aspetti disordinata, instabile e dipendente. La clientela ha, inoltre, favorito un'ambiguità nei modelli culturali. Per un verso, infatti, essa ha determinato legittimazione per la persona in quanto espressione di un'appartenenza familistica o politica e in quanto personificazione di un ruolo, per l'altro verso, essa ha prodotto sfiducia per ogni forma di organizzazione sociale e riguardo alle azioni ideali e legali. È, tuttavia, molto significativo che la crisi di questa forma di clientela politica arrivi proprio quando il suo contenuto diventa sempre più la razionalità di scopo, mentre scompaiono o si indeboliscono sensibilmente i legami basati sull'appartenenza. Le nuove lobby mirano alla ricerca del consenso politico, all'arricchimento personale, alla speculazione finanziaria, al controllo del mercato inteso come politica degli affari. Non c'è più lo spazio, né l'interesse, per integrare anche i ceti più bassi, meno acculturati: la clientela politica perde sempre più il suo tratto familistico-popolare, mentre accresce la sua dimensione categoriale e di ruolo. Questa trasformazione priva la clientela politica anche della sua capacità regolativa: subentrano il caos e l'ingestibilità sociale proprio quando l'elemento di appartenenza si indebolisce.

Il mutamento *variabile*

Allora, solo quando l'appartenenza subisce una manipolazione, le relazioni di comunità possono realmente porsi in maniera contraddittoria rispetto alle

[32] A. Mutti, *Sociologia dello sviluppo e questione meridionale oggi*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", n. 3/1991.

[33] A. Del Monte - A. Giannola, *Mezzogiorno, cambiamenti istituzionali e sviluppo*, in "L'Industria", n. 3/1996.

organizzazioni sociali moderne. Altrimenti, l'appartenenza può diventare una risorsa per lo sviluppo e innescare meccanismi virtuosi di crescita sociale oltre che economica.

Una tradizione o un sentimento (di tipo religioso, ad esempio) possono essere in un contesto un impedimento allo sviluppo ed in un altro una risorsa; inoltre essi, in una medesima realtà, possono essere sfruttati come fattori di resistenza al cambiamento oppure essere utilizzati come base dell'innovazione sociale, economica e politica. Fra gli altri, Eisenstadt[34] ha riflettuto a lungo sulla natura del cambiamento sociale ed ha affermato che il mutamento deve essere pensato come risultato dell'incontro e della mediazione tra tradizione e modernità, ossia tra ciò che già esiste in un determinato contesto sociale e quanto arriva dall'esterno, sotto forma di modernità (occidentale). Quanto Eisenstadt puntualizza è che mutamento e modernità occidentale non sono necessariamente equivalenti e che mutamento e tradizione non sono necessariamente antitetici.

Più o meno negli stessi anni Gusfield[35] (1967) mette in discussione la possibilità di individuare un modello di cambiamento applicabile in maniera universale. Secondo l'autore non c'è una corrispondenza necessaria fra mutamento e modernizzazione occidentale: il primo può verificarsi anche dove sono ancora presenti elementi tradizionali. Non sempre, infatti, la tradizione è statica, bensì esistono elementi dinamici e variabili nelle diverse tradizioni locali. Non c'è una ragione scientifica, quindi, per considerare tradizione e modernità come poli nettamente contrapposti.

Shils[36], tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, ripropone l'idea di Gusfield circa la non necessaria antiteticità fra tradizione e modernità, riaffermando che le relazioni intercorrenti tra opportunità di cambiamento e situazioni preesistenti sono da esplorarsi e ricostruirsi caso per caso. La centralità della mediazione tra ciò che già esiste e le possibilità di cambiamento che arrivano dall'esterno è evidenziata con chiarezza da Eisenstadt nella formulazione del paradigma della *modernizzazione variabile*. Tale paradigma si basa, per utilizzare la terminologia dell'autore,

> "sul riconoscimento tanto dell'unicità della civiltà moderna e della sua componente di sviluppo economico, quanto della grande variabilità delle risposte simboliche ed istituzionali date al suo diffondersi, della variabilità dei modi in cui società diverse danno vita a differenti modelli simbolici e istituzionali moderni, a differenti dinamiche moderne"[37].

Eisenstadt evidenzia il limite principale dell'impostazione struttural-funzionalista, ossia quello di avere individuato una tendenza unilineare nella differenziazione sociale e/o strutturale dello sviluppo sociale. Ad un'impostazione di questo tipo corrisponde, necessariamente, un modello di modernizzazione forzatamente univoco, che accetta di rapportarsi solo con alcune tradizioni presenti nel mondo occidentale e si presenta, solitamente, in rottura con tutte le altre. Il rischio per gli studiosi è, in questo caso, quello di leggere le trasformazioni sociali solo attraverso categorie che privilegiano gli aspetti di uniformità della civiltà moderna, senza prendere in considerazione gli elementi specifici dei diversi contesti. L'effetto può essere quello di ridurre, in maniera arbitraria, le diversità, senza riuscire a individuare le ambivalenze delle varie forme sociali. Allo stesso tempo, Eisenstadt mette in guardia dal pericolo di segno opposto, derivante da un'esaltazione eccessiva degli elementi specifici del contesto che si sceglie di studiare, trascurando completamente gli elementi di uniformità che pure esistono. Questo secondo rischio impoverisce l'analisi perché non consente di cogliere le interrelazioni tra interno ed esterno, di cui il rapporto tra centro e periferia rappresenta soltanto uno dei casi più evidenti. Quando, infatti, la diversità viene in un certo senso assolutizzata, viene meno qualsiasi possibilità per la comparazione.

Eisenstadt vuole superare entrambi questi rischi analitici e, ispirandosi all'analisi weberiana, individua, all'interno dei grandi processi di trasformazione, sia elementi di uniformità che di specificità, riconducibili alla diversità delle civiltà e dei contesti. Secondo questo autore, infatti, i fattori comuni sono tre: mobilitazione sociale, differenziazione strutturale e dei ruoli sociali, capacità politico-istituzionale di recepire le opportunità di cambiamento e di mediarle con le condizioni preesistenti. Per mobilitazione sociale Eisenstadt intende tutti gli aspetti socio-demografici e socio-territoriali che esplicitano la natura primaria di un mutamento avvenuto o in atto, oppure di una situazione di stagnazione sociale. Nel definire i processi di differenziazione Eisenstadt associa il filone weberiano della razionalizzazione e burocratizzazione e quello durkheimiano della divisione del lavoro e dei ruoli sociali, evidenziando che

> "le principali caratteristiche strutturali della modernizzazione sono state identificate nello sviluppo di un elevato grado di differenziazione; nello sviluppo di risor-

[34] S.N. Eisenstadt, *Breakdowns of Modernization*, in "Economic Development and Cultural Change", n. 12/1964; S.N. Eisenstadt, *Post-tradizional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition*, in "Dedalus", n. 102/1973.

[35] J.R. Gusfield, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, in "The American Journal of Sociology", 1967.

[36] E. Shils, *Centro e Periferia. Elementi di macrosociologia*, Morcelliana, Brescia 1984.

[37] S.N. Eisenstadt, *Civiltà comparate*, Liguori, Napoli 1990, p. 42.

se libere, non legate a gruppi attributivi fissi (parentali, territoriali, ecc.); nello sviluppo di tipi di organizzazione sociale specializzati e diversificati; nello sviluppo di estese e non tradizionali identificazioni di gruppi nazionali e anche sovranazionali; nel concomitante sviluppo, in tutte le sfere istituzionali di maggior rilievo, di ruoli specializzati e di speciali meccanismi e organizzazioni di regolazione e di allocazione di ampia portata"[38].

Infine, la capacità politico-istituzionale delle *élites* di recepire il cambiamento e di mediarlo con le condizioni che già esistono, svolgendo, quindi, sia una funzione di regolazione interna che di innovazione sociale e istituzionale. L'elemento centrale della concezione dell'autore è la combinazione degli aspetti culturali e simbolici con quelli strutturali: la mediazione di cui scrivevamo prima. Soggetto necessario per questa azione non può che essere una formazione politico-istituzionale capace, appunto, di sfruttare le opportunità di cambiamento e di mediarle con le culture, le tradizioni e gli interessi preesistenti.

Comunità e associazione: la selezione

Si tratta, quindi, di studiare i rapporti fra comunità e società e di capire come la comunità possa riprodursi, anziché esaurirsi, nel processo di modernizzazione. Modalità che Eisenstadt individua con precisione nella mediazione del nuovo con la tradizione, la cultura e gli interessi che si sono costituiti in precedenza. Nella tradizione riscopriamo proprio quell'appartenenza a lungo giudicata incompatibile con l'organizzazione sociale moderna e, come evidenziato, contenuto specifico della comunità. Se, infatti, da un punto di vista tipologico-concettuale le due categorie – comunità e associazione – sono per molti versi contrapposte, nella realtà "la grande maggioranza delle relazioni sociali ha però in parte il carattere di una comunità, ed in parte il carattere di una associazione"[39]. Ne segue che l'appartenenza non può essere definita a priori come incompatibile con la modernizzazione. Quantomeno, non è detto che l'incompatibilità riguardi tutti gli aspetti di una data appartenenza.

Il tipo di selezione che riguarda le relazioni sociali, e quindi anche la comunità e la società, ha a che fare con il fatto che "nel corso del tempo, una determinata specie di agire viene soppiantata da un'altra, sia dei medesimi che di altri uomini"[40]. Ciò può avvenire per il comportamento consapevole, da parte di individui isolati o di gruppi, diretto a "disturbare determinate relazioni sociali (…) oppure allo scopo di impedirne il sorgere e il permanere (…) e può ancora essere diretto ad appoggiare, con una consapevole influenza, la sussistenza di una categoria di relazioni a svantaggio di un'altra"[41]. Questa selezione non è necessariamente il frutto di un progetto preciso, essa può avvenire come "conseguente concomitante non voluta del corso dell'agire umano, e delle conseguenze di ogni specie che lo determinano"[42]. In questo caso il processo può essere considerato "naturale", nel senso che a risultare vincitrici sono quelle relazioni sociali che, in quel contesto e in quel particolare momento, si dimostrano più *adatte*.

Nuove emarginazioni

Ma oggi quale, fra queste due forme idealtipiche di relazione sociale, può dirsi maggiormente confacente alle esigenze di una realtà moderna e complessa? E soprattutto, quali sono i fattori che intervengono in questo gioco della selezione?

A noi sembra che, tralasciando le esigenze di un mercato sempre più invasivo e riscoprendo quelle di una naturale tendenza umana alla socialità, si debba riflettere sugli effetti di una progressiva estromissione delle relazioni di comunità dalla vita degli individui. Il senso di appartenenza, infatti, non è dato una volta per tutte: esso va continuamente alimentato e rinvigorito. A ciò spesso servono i simboli, che richiamano l'attenzione dei membri di una comunità sulle condizioni/emozioni comuni, allontanando la percezione dell'eterogeneità interna. Il riconoscimento degli stessi simboli funziona quasi come un diffusore di fiducia: favorisce la convinzione che le interazioni all'interno della comunità presentino un rischio più basso rispetto a quelle potenzialmente realizzabili all'esterno. Nella comunità non c'è solo interazione, ma anche interdipendenza ed è in questo senso che si può dire che tra i membri si stabilisce una *connessione emotiva*:

"Sentirsi emotivamente connessi significa sentirsi con qualcuno, essere capace di riconoscere e di provare i sentimenti dell'altro. Maggiore è la connessione emotiva, maggiore è la sensibilità verso i problemi e i bisogni dell'altro. In una comu-

[38] S.N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli 1974, pp. 40-41.

[39] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 39.

[40] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 37.

[41] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 37.

[42] M. Weber, *Economia e Società*, I, p. 37.

nità in cui la connessione emotiva è forte, il bisogno dell'altro viene vissuto come proprio, il disagio di un membro, i suoi problemi e le sue difficoltà hanno una risonanza negli altri, fino al punto che questi se ne fanno carico"[43].

L'emarginazione sociale, come condizione di tutti coloro che non si sentono *inclusi*, può diffondersi più di quanto si possa immaginare. Significa non possedere un capitale di relazioni interpersonali da poter utilizzare nell'orientamento della vita quotidiana e su cui poter contare per affrontare le situazioni di difficoltà. Se la comunità non tiene più e, in sostituzione delle reti di solidarietà che essa è in grado di costruire, non intervengono idonee politiche di *welfare*, le condizioni di povertà e di disuguaglianza si aggravano e possono sorgere nuove forme di emarginazione sociale.

La comunità deve essere intesa, infatti, sia come appartenenza, sia come risposta ad un bisogno di appartenenza; essa ha svolto, e in parte continua ancora oggi a svolgere, una funzione di coesione sociale che non trova ancora validi sostituti. In questo senso un suo consistente indebolimento, soprattutto nei tessuti maggiormente urbanizzati, può contribuire, insieme ad altri elementi (come la precarizzazione del mercato del lavoro, la presenza di elevati livelli di dispersione scolastica, la debolezza del tessuto associativo) a creare vere a proprie sacche di emarginazione sociale. ■

[43] E.R. Martini - R. Sequi, *La comunità locale*, Nis, Roma 1995, p. 50.

L'economia in una prospettiva personalista e comunitaria

FRANCESCO TIMPANO
Università Cattolica di Piacenza, Facoltà di Economia

L'approccio di Mounier alle strutture sociali

Il ruolo delle strutture sociali, ovvero i sistemi giuridici ed economici su cui si fonda una società ed all'interno delle quali si sviluppa la persona, è chiarito da Mounier[44] con particolare efficacia. Egli ricorda come il personalismo sia presentato, a volte, "come una reazione anticollettivista, e che in suo nome si contrapponga talvolta il comunitario al collettivo". Continua Mounier: "Ci si commuove allora sulle piccole comunità perdute e si diffonde la paura per quelle più vaste". Nel suo ragionamento Mounier si preoccupa quasi di definire la dimensione ottimale della comunità. Al tempo stesso, afferma come sia improponibile una società di puri angeli e di pura dedizione. Una famiglia reale è un vincolo psicologico e giuridico, un'economia umana ed un sistema di norme: il personalismo non sostiene che le strutture collettive siano per loro natura contro la persona. Al contrario, esse permettono la mediazione necessaria a frenare gli egoismi e a favorire l'intersoggettività. Mounier conclude però che "bisogna avere la consapevolezza sia della necessità assoluta di tali mediazioni, sia della loro insufficienza ad instaurare una piena comunità personale".

Seguendo ancora Mounier, occorre chiarire che "la misura umana varia a seconda del rapporto umano e non è la medesima nell'ambito dell'amicizia ed in quello della società economica moderna". Le strutture sociali sono in fondo lo strumento per la comunicazione, che è poi il vero snodo per affermare il primato della persona. Le persone non sono masse informi, ma comunicano e le strutture sociali veicolano la comunicazione. L'atto primo del-

[44] Queste considerazioni sono tratte da E. Mounier, *Il personalismo comunitario*, Ave, 1964.