



Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà

Valentina Grassi

Abstract

All sociology's founding fathers, from Durkheim to Weber, from Simmel to Pareto, have considered the role that non-rational components of action have for understanding social life. The defining moment for this field of study has been the publication, in 1960, of the important work of G. Durand about the anthropological structures of imaginary. As for the social imaginary, it is mostly C. Castoriadis that paved the way for the study of the imaginary component of social institutions. Finally, the study of the role and significance of the image in social life, especially in the daily life of social actors, is the thread of thought of the French sociologist M. Maffesoli.

Key Words

Imaginary / symbols / daily life / Gilbert Durand / not rational / Michel Maffesoli

Authors

Valentina Grassi - valentina.grassi@uniparthenope.it
Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Napoli - Parthenope

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 202-215
DOI: 10.7413/22818138054
ISSN: 2281-8138

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.





Lo studio dell'immaginario è ormai da più parti considerato indispensabile per comprendere i micro-fenomeni della vita quotidiana dei soggetti sociali, dalle pratiche alimentari a quelle estetiche, dalle pratiche professionali a quelle ludiche e del tempo libero. Quando si osservano, sulla lunga durata, i mutamenti sociali, ci si rende conto che essi intervengono innanzitutto nella vita quotidiana, in particolare in quello spazio in cui prendono forma i significati sociali che è appunto l'immaginario. Esso si configura come l'insieme delle immagini simboliche che concorrono alla costruzione di un orizzonte di senso investito emozionalmente, da parte di un individuo, di un gruppo sociale o di una intera società (immaginario individuale, collettivo e sociale). Se nel linguaggio comune il termine è spesso opposto a "reale", indicando quindi i prodotti della fantasia, da un punto di vista più strettamente antropologico esso si riferisce ai prodotti dell'immaginazione simbolica che intervengono nella costruzione stessa di ciò che l'uomo percepisce come "realtà". E dal momento che la realtà è prodotto di una costruzione sociale (Berger e Luckmann 1997) nella quale ha parte attiva l'investimento simbolico-emozionale (Lanz 1996), l'immaginario è un oggetto privilegiato delle scienze sociali, per comprendere, da un punto di vista epistemologico e metodologico, i processi che fanno nascere e permettono l'interiorizzazione e la riproduzione degli universi simbolici stessi.

Le immagini sono onnipresenti: possono essere ludiche e condurci nel mondo dei giochi e dei parchi d'attrazione, possono essere mistiche e introdurci nel mondo della religione, possono essere affascinanti protesi della nostra percezione e farci entrare nel mondo della realtà virtuale. La caratteristica proteiforme dell'immaginario, o "immaginale" come è stato definito dall'antropologo francese H. Corbin (2005), lo ha sostanziato nella grande creatività della nostra civiltà ma anche, terribilmente, nell'isteria collettiva delle grandi ideologie del XX secolo. La proliferazione di immagini a cui si assiste ogni giorno rende necessaria la conoscenza del loro funzionamento, per non trovarsi disarmati di fronte al loro evidente potere a livello individuale e collettivo.

La tradizione razionalistica, o logico-scientista, che ha caratterizzato il pensiero occidentale almeno a partire dalla Rivoluzione scientifica del XVII secolo (Bachelard 1983), ha individuato nel pensiero razionale il criterio privilegiato di verità e ha costruito un immaginario sociale i cui significati si fondano su un rapporto funzionale e utilitaristico del soggetto con gli oggetti. A partire dagli inizi del XX secolo, però, questo bacino semantico razionalista (Durand 1996b) ha iniziato a esaurire la sua influenza dominante e l'irruzione del non razionale nella riflessione delle scienze dure e di quelle umane e sociali ha prodotto effetti di profondo mutamento. Dall'interesse da parte dell'antropologia verso le culture non occidentali e le loro forme di pensiero "magico" alla nascita della psicanalisi, dal profondo mutamento di paradigma che ha investito la fisica dopo la formulazione della teoria della Relatività di Einstein alle Nuove critiche in campo letterario, i segnali del



cambiamento a livello delle idee hanno dato una svolta dalla quale non si torna più indietro (Durand 1996b).

I. Il non razionale nel pensiero sociologico

Se la sociologia è erede, fin dai suoi esordi nella prima metà del XIX secolo, dello spirito positivista mediato da A. Comte, nessuno dei grandi sociologi dell'Ottocento, padri fondatori della disciplina, ha trascurato il ruolo che le componenti non razionali dell'agire hanno per la comprensione dei fenomeni sociali. É. Durkheim, se da una parte afferma la necessità di considerare i fatti sociali come delle "cose", dall'altra approfondisce lo studio delle rappresentazioni collettive, che nella sua importante opera *Le forme elementari della vita religiosa* sono definite come le idee che la società si fa di se stessa e che vanno a comporre la coscienza collettiva. Secondo le parole dello stesso autore, essa si configura come

una sintesi sui generis delle singole coscienze: sintesi che sprigiona tutto un mondo di sentimenti, di idee, di immagini che, una volta nati, ubbidiscono a proprie leggi...La vita così suscitata gode anzi di un'autonomia abbastanza grande, se a volte si impegna in manifestazioni senza scopo, senza la minima utilità, per il puro piacere di affermarsi. In precedenza abbiamo mostrato che questo è spesso il caso dell'attività rituale e del pensiero mitologico (Durkheim 1973: 422).

Nell'interesse che Durkheim mostra verso il ruolo della religione e del sacro nella società, riconosce che la formazione della coscienza collettiva ha una funzione attiva nella vita sociale stessa e le attribuisce un "valore probativo non inferiore a quello delle esperienze scientifiche, anche se diverso" (Ivi: 427).

Spostando lo sguardo dalla Francia alla Germania, possiamo osservare come la sociologia classica non abbia mai smesso di riflettere sul ruolo del non razionale per la vita sociale. Secondo M. Weber, esiste un legame stretto tra religione e arte, che attengono alla sfera "irrazionale" e alla trascendenza e precedono l'intellettualismo razionalista dell'Occidente (Weber 1980, vol. 2: 287-290). Nell'analisi che Weber compie del potere carismatico e delle comunità emozionali (Ivi, vol. 4: 218-269), è evidente il ruolo centrale attribuito alla capacità dell'irrazionale di inserirsi nella vita quotidiana per legittimare un potere che fa leva sull'inconscio collettivo: l'autore afferma esplicitamente che la razionalità agisce dall'esterno, mentre il carisma "manifesta il suo potere rivoluzionario dall'interno" (Ivi: 224). Questa riflessione va inquadrata in modo corretto nella teoria, ribadita anche dal sociologo tedesco, dell'origine comune di tutte le idee: nonostante la diversità profonda delle sfere nelle quali si muovono, le idee religiose, artistiche, etiche, scientifiche e tutte le



altre, in particolare quelle concernenti l'organizzazione politica e sociale, sono sorte, da un punto di vista psicologico, in modo essenzialmente eguale. È una valutazione soggettiva, soggetta al tempo, che può "assegnare le une all'intelletto e le altre all'intuizione" (Ibid.). Le rappresentazioni collettive, comprese quelle scientifiche, hanno tutte la stessa origine; ciò che le distingue, e che quindi ne configura alcune come "razionaliste", è il "modo in cui esse vengono «accolte» interiormente da coloro che sono dominati o guidati, dal modo in cui vengono da questi «immediatamente vissute»" (Ibid.): è evidente che le idee razionali vengono percepite e seguite come qualcosa di esterno, mentre il sacro è qualcosa che si esprime dall'interno per i membri della comunità.

Anche G. Simmel, contemporaneo e conterraneo di Weber ma la cui "fortuna" scientifica è molto più recente, sostiene che tutti i fenomeni sociali, come anche la produzione scientifica, possiedono una comune origine psicologica, attengono alla sfera dello spirito (Simmel 1989: 21-22). Naturalmente lo studio di questi fenomeni non richiede metodologicamente il ricorso alla psicologia, né si traduce nello studio dei processi psicologici operanti, ma di come questi si manifestano nelle forme di relazione tra gli uomini (Ivi: 24). L'attività psicologica è quindi un elemento portante del comportamento sociale e Simmel arriva ad ammettere l'autonomia della funzione d'immaginazione:

...fantasia...per la cui perdita nessuna realtà può indennizzarci, perché quella è appunto un'attività autonoma che alla lunga non può venir sostituita da nessun ricevere e da nessun godere (Ivi: 308).

Sempre in questa prospettiva, Simmel afferma che il sentimento e tutto ciò che a questo è connesso precede l'attività concettuale e logica:

se si ammette una gradualità genetica e sistematica delle manifestazioni psichiche, non c'è dubbio che, di fronte all'intelletto, il sentimento (ma ovviamente non tutti i sentimenti) sia anche quella primaria e fondamentale (Simmel 1983: 69).

Anche nel concetto di forma e della sua funzione euristica per lo studio della società, Simmel fornisce indicazioni utili per lo studio delle emozioni a livello della vita quotidiana: per lui, infatti, scopo della sociologia è l'analisi delle forme di relazione sociale, che sono indipendenti dal contenuto che assumono nelle diverse situazioni della vita quotidiana, ma in queste si manifestano e sono più agevolmente comprensibili se si pone l'attenzione a quelle espressioni che non hanno alcun altro scopo se non quello relazionale, come per esempio i giochi.

Secondo Simmel, le scienze non possono formulare leggi di validità universale, ma solo proposizioni ipotetiche valide fino a prova contraria, che operano in un orizzonte probabilistico. La concezione simmeliana della scienza è chiaramente moderna nell'affermazione della provvisorietà e frammentarietà della conoscenza; secondo questa



visione, non è possibile conoscere la cosa in sé, ma solo un campo di forze e relazioni: elemento centrale della sua concezione della sociologia e del suo oggetto in quanto scienza è la nozione di “azione reciproca” (*Wechselwirkung*). La società è un’entità che esiste in virtù del fatto che gli individui entrano in azione reciproca, mossi da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. L’associazione è dunque la forma, realizzatesi in innumerevoli modi diversi, in cui gli individui raggiungono insieme un’unità sulla base di quegli interessi, sensibili o ideali, momentanei o durevoli, coscienti o inconsci, che spingono in modo causale o che attirano teleologicamente, e nell’ambito della quale questi interessi si realizzano (Simmel 1989: 9). Lo scopo dell’associazione è quindi il contenuto, variabile di volta in volta, dell’associazione stessa, la quale costituisce la forma in cui questo contenuto ogni volta s’incarna. Il contenuto e la forma costituiscono una realtà inscindibile e l’uno non può esistere senza l’altra; tuttavia il compito della sociologia è quello di indagare le forme pure di associazione, che si declinano nei diversi contenuti. È evidente che queste forme pure non esistono in quanto tali, ma solo negli innumerevoli modi delle loro manifestazioni; la forma in sé è solo un’astrazione, ma un’astrazione che ha un valore epistemologico e metodologico fondamentale per la sociologia, in quanto ne costituisce l’oggetto d’indagine. Le azioni reciproche tra gli uomini producono la vita e l’unità sociali e devono essere ricercate nell’ambito dei contatti fisici e spirituali, della causazione reciproca di piacere e sofferenza, dei discorsi e dei silenzi, degli interessi comuni e antagonisti – soltanto questo costituisce la meravigliosa indissolubilità della società, il fluttuare della sua vita con cui i suoi elementi acquistano, perdono, spostano incessantemente il loro equilibrio (Ivi: 21). Il campo della ricerca sociologica è quindi l’“accadere reale” degli eventi microsociologici, che ipostatizzano forme suscettibili di essere riconosciute, e Simmel ne produce numerosi esempi. In sostanza, ci si comprende vedendosi agire sotto lo sguardo degli altri e “i soggetti guardano se stessi e si guardano reciprocamente” sotto delle categorie “in modo da poter produrre – così formati – la società empirica” (Ivi: 32).

A concentrare l’attenzione sulle componenti non razionali dell’agire sociale è anche l’italiano V. Pareto: nella sua celebre teoria sulle azioni non logiche (Pareto 1988), afferma come la prevalenza dei comportamenti sociali abbiano un’origine non razionale (il sociologo utilizza il termine residui) e che, a fronte di una certa incapacità di gestire tale natura istintuale dei comportamenti, l’uomo abbia bisogno di porre in essere “giustificazioni” razionali e argomentative delle azioni stesse, che Pareto definisce derivazioni.

2. Le strutture antropologiche dell’immaginario

Da questi brevi spunti di riflessione attraverso il pensiero sociologico classico, si evince



come lo studio del non razionale sia stato in effetti una costante in tutti gli autori di riferimento. Tuttavia perché si parli più propriamente di immaginario bisogna aspettare gli inizi del Novecento e l'incontro tra la psicanalisi nascente, con C.G. Jung, la filosofia, in particolare con G. Bachelard, e l'antropologia, per culminare nella pubblicazione nel 1960 dell'importante opera di G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (Durand 1996a). Per comprendere appieno il percorso durandiano, è necessario ripercorrere alcune tappe dei suoi presupposti, per poi individuare i nodi centrali che arrivano a connettere comportamenti quotidiani e fenomeni sociali all'immaginario che ne è il motore.

Nel pensiero di Durand, a comporre l'universo del senso concorrono immagini, segni e simboli: l'immagine è tutto ciò che ha a che fare con le attività di riproduzione, avendo probabilmente il termine la stessa radice etimologica del verbo imitare (*mimesis*); il segno è invece l'unità di base di ogni processo di significazione e, secondo i principi della linguistica di F. de Saussure, esso è l'unione tra un concetto (il significato) e "un'immagine acustica" (il significante). Nel segno, il legame tra significante e significato ha la caratteristica di essere arbitrario, non implicando alcuna relazione "naturale" tra i due: si pensi a come gli stessi significati possono essere veicolati da diversi significanti nelle tante lingue del mondo e quindi alla possibilità di traduzione dei concetti. Se le tecniche di rappresentazione, che hanno a che fare con le immagini, sono proprie delle arti plastiche, l'analisi dei modi di significazione, che hanno a che fare con i segni, è propria delle scienze del linguaggio: all'incontro di *mimesis* e *semiosis*, di rappresentazione e significazione, si situa l'attività di simbolizzazione, che è quella che produce l'immaginario.

Il simbolo può essere indifferentemente immagine, parola o qualsiasi altro oggetto di esperienza sensoriale, suono e odore, e soprattutto emerge da un processo complesso di produzione, la cui comprensione esige l'immersione completa nel campo dell'esperienza emozionale che l'uomo ha del mondo. La fondamentale differenza che intercorre tra un semplice segno e un simbolo è che quest'ultimo possiede un senso figurato intrinsecamente motivato: l'unione tra il "simbolizzante" e il complesso simbolizzato è inscindibile, in quanto solo ed esclusivamente quel simbolo può rimandare a quell'universo emotivo che evoca per un soggetto, per un gruppo e per una società (si pensi al simbolo della croce cristiana e al suo valore per i fedeli). Il simbolo è insostituibile, perché tutto il suo bagaglio di significato affonda le radici nella storia e nell'inconscio di una cultura e viene ogni volta ri-evocato nell'intimità delle emozioni soggettive, come accade nei riti. Il simbolo è, come afferma Durand, "l'epifania di un mistero". Dal momento che riproducono ciò che è assente, i simboli sono intimamente legati ai domini della metafisica, dell'arte, della religione e della magia. I due elementi costitutivi del simbolo, simbolizzante e simbolizzato, mostrano la sua infinita flessibilità: il simbolizzante spesso assume ogni sorta di qualità, in alcuni casi anche qualità antinomiche; allo stesso modo, il simbolizzato "nuota" nel mare semantico dei significati umani.

Ogni "oggetto immaginario" è quindi "dilemmatico e anfibologico" (Durand 1996b) e



permette quella coincidentia oppositorum che è alla base della sua logica. La logica simbolica si distingue nettamente, nella storia del pensiero occidentale, dalla logica classica di matrice aristotelica: se infatti quest'ultima, che è il fondamento di tutti i prodotti del pensiero razionale, si basa sul principio di non-contraddizione, la logica simbolica è invece caratterizzata da un equilibrio tensivo il cui senso sorge proprio dalla naturale convivenza e reciproca influenza di istanze del senso opposte (si pensi, ad esempio, al simbolo del tao nella filosofia tradizionale cinese).

L'incompletezza costitutiva di un simbolo, la sua indefinitezza consustanziale, è colmata dalla "ridondanza perfezionante" (Durand, 1999): nelle narrazioni immaginali, i simboli sono continuamente ripetuti e si chiariscono vicendevolmente, come nel caso della ripetizione di gesti nei riti, di relazioni linguistiche nei miti. L'immaginario possiede dunque una natura sistemica, è un insieme relazionale che fa in modo che simboli con qualità anche opposte interagiscano e si chiarifichino l'uno grazie alla presenza dell'altro.

L'immagine quindi, se intesa come immagine simbolica o icona, è l'unità minima dell'immaginario, che costituisce un sistema dinamico di organizzazione di istanze fondatrici di senso e rende possibile il necessario rapporto tra l'uomo e il mondo. L'immaginazione è il processo attraverso il quale viene operata la rappresentazione-trasfigurazione simbolica. Secondo Durand (1996a), l'immaginario costituisce la facoltà di simbolizzazione da cui da sempre emergono le paure, le speranze, i sentimenti umani e i prodotti culturali che li esprimono.

Quando l'autore si accinge a costruire la sua griglia di analisi dell'immaginario umano, che ne presenta le strutture antropologiche fondamentali, pone anche alcuni concetti di base per la comprensione della sua articolata archetipologia generale, dove per "generale" Durand intende trans-culturale.

In particolare, nel vocabolario durandiano, il termine schema si riferisce a quel "canovaccio funzionale dell'immaginazione" che opera il raccordo tra i gesti riflessi dell'individuo, studiati dalla riflessologia, e le rappresentazioni immaginali (Ivi: 61). In sostanza, esistono nel corpo umano alcuni riflessi dominanti, quali quello di posizione, relativo alla statura eretta, quello copulativo e quello digerente, che sono raccordati alle rappresentazioni immaginali tramite quelli che Durand chiama appunto "gli schemi verbali". Allorché gli schemi entrano in contatto con l'ambiente naturale e sociale si produce l'archetipo, concetto che Durand riprende dalla psicanalisi junghiana. I motivi archetipici sono stabili nel tempo e nello spazio e anche se l'antropologo francese non approfondisce il carattere collettivo e innato dell'archetipo, sostiene tuttavia con chiarezza che l'universalità dell'archetipo è ciò che lo distingue dal simbolo, che si differenzia nelle varie culture (Ivi: 62-63). Fedele a Jung, Durand sostiene ancora che gli archetipi hanno la caratteristica precipua di precedere le idee: il razionalismo e il percorso pragmatico delle scienze, legati a un preciso contesto storico ed epistemologico, presuppongono un substrato immaginario determinante. Questa svolta nel pensiero di Durand è la premessa di una lunga riflessione sulla storia della conoscenza scientifica e del ruolo attribuito



all'immaginario dalle diverse correnti culturali.

Il racconto che sviluppa un complesso di schemi, archetipi e simboli è il mito: esso assume la forma narrativa e ha una struttura dinamica che, nel momento in cui si fa discorso, implica una componente organizzativa logico-razionale. Il complesso di gesti e comportamenti che mette in scena una narrazione simbolica è invece il rito. La ridondanza di simboli e relazioni simboliche segnala sempre la presenza di un mitema, unità semplice del mito, e in virtù del fatto che ogni parte è ripetizione di relazioni significative, ogni mitema, e ogni atto rituale, è portatore di senso allo stesso modo della totalità del mito e del rito.

Esistono delle "costellazioni di immagini" antropologicamente costanti, "che sembrano strutturate da un certo isomorfismo di simboli convergenti" (Ivi: 40). Questo conduce all'ipotesi "dell'esistenza di certi protocolli normativi di rappresentazioni immaginarie, ben definiti e relativamente stabili, raggruppati attorno agli schemi originali" che sono le strutture (Ivi: 65). Queste però non sono ancora l'ultimo livello della scala di generalità dello schema dell'immaginario in Durand: le strutture possono essere infatti ancora raggruppate in regimi. La griglia generale della "classificazione isotopica delle immagini" presenta così due grandi regimi dell'immaginario umano, quello diurno e quello notturno. Nel regime diurno le strutture sono di tipo schizomorfo (separazione, geometrismo, antitesi polemica); nel regime notturno le strutture sono invece di due tipi: le prime sono di tipo sintetico e raccolgono le immagini del ciclo, le seconde sono di tipo mistico, e raccolgono le immagini dell'intimità.

Immutabilità e dinamismo trasformatore interagiscono nel modello durandiano: è questa duplicità che permette una doppia lettura, antropologico-strutturale da una parte e storico-culturale dall'altra, dei diversi prodotti dell'immaginario. L'interscambio continuo a livello dell'immaginario tra la dimensione soggettiva, con le sue pulsioni e le radici innate nella rappresentazione, e l'ambiente cosmico e sociale produce quello che Durand definisce il tragitto antropologico: è proprio questo tragitto che permette all'immaginario di emergere, partecipando della sua natura insieme innata e culturale (Ivi: 38).

Analizzando quei racconti di immagini che sono i miti in diverse culture del mondo, e ritrovando in questi degli elementi invariabili, Durand si trova a costruire la sua già citata "archetipologia generale". La classificazione delle immagini rispetto alle strutture antropologiche dell'immaginario parte dal presupposto che esso nasca dall'incontro della soggettività con l'ambiente oggettivo circostante. I riflessi dominanti dell'individuo, studiati dalla riflessologia della scuola di Leningrado, che sono quello di posizione, quello di nutrizione e quello copulativo, s'incarnano in rappresentazioni concrete precise, che sono gli schemi: lo schema è "una generalizzazione dinamica e affettiva dell'immagine, costituisce la fattività e la non-sostantività generale dell'immaginario" (Ivi: 61). I gesti riflessi, differenziati in diversi schemi, che sono ancora elementi astratti, si "sostanziano" in archetipi, ovvero in immagini stabili e universali nelle diverse culture:



è così che agli schemi dell'ascensione corrispondono immutabilmente gli archetipi della sommità, del capo, della luce, mentre gli schemi diairetici si sostanziano in costanti archetipiche come la spada, il rituale battesimale, ecc., lo schema della discesa darà l'archetipo del profondo, della notte, del "Gulliver" ecc. e lo schema del rannicchiamento provocherà tutti gli archetipi del grembo e dell'intimità. Ciò che differenzia precisamente l'archetipo dal semplice simbolo è generalmente la sua mancanza di ambivalenza, la sua universalità costante e il suo adeguamento allo schema: la ruota, per esempio, è il grande archetipo dello schema ciclico, perché non si vede quale altra significazione immaginaria le si potrebbe dare, mentre il serpente non è che il simbolo del ciclo, simbolo come vedremo assai polivalente (Ivi: 51).

I simboli costituiscono quindi delle specificazioni culturali degli archetipi: la freccia o l'aereo per esempio sono simboli culturalmente determinati che dipendono dallo schema ascensionale e dall'archetipo del cielo; questi ultimi restano immutabili e non dipendono dalle culture.

Tutta questa complessa classificazione, che può apparire statica, presuppone sempre un certo dinamismo trasformatore, che opera a livello della struttura e che rende il campo dell'immaginario suscettibile di cambiamenti e modificazioni nel corso della storia culturale. Tuttavia la sostanza archetipica dei regimi e delle strutture li rende anche relativamente autonomi dalle trasformazioni storico-sociali ed è questa caratteristica che rende possibile a Durand una filosofia dell'immaginario attraverso la costruzione dell'archetipologia e la descrizione del suo funzionamento.

Come si è visto, il racconto mitico si compone di tre elementi, suscettibili di essere individuati: schema, archetipo e simbolo; mentre i primi due risultano costanti, i simboli, così come i miti, si modificano nella storia. Il mito è un insieme dinamico, attraverso il quale la storia si riattualizza nelle opere dei creatori: un cambiamento di sensibilità di una società si traduce in un cambiamento dei suoi miti. Questi infatti sono il nutrimento del quale la società stessa non può fare a meno, sono elementi antropologicamente fondanti sul piano individuale e sociale: un'opera, un autore, un'epoca - o almeno un "momento" di un'epoca - sono "ossessionati" in modo esplicito o implicito da uno o più miti, che rendono conto in modo paradigmatico delle sue aspirazioni, dei suoi desideri, delle sue paure, dei suoi terrori (Durand 1996b: 230).

3. La società, l'immagine e il quotidiano

La nozione di immaginario collettivo e quella di immaginario sociale sono spesso utilizzate indifferentemente. Ma si può affermare, con F. Giust-Desprairies (2003), che è possibile distinguerle: il livello collettivo fa infatti riferimento al gruppo e il livello sociale alla massa.



Per ciò che riguarda l'immaginario sociale, è soprattutto C. Castoriadis che ha tracciato la via per lo studio della componente immaginaria delle istituzioni sociali (Castoriadis 1995). Secondo l'autore, la società è istituita da una costruzione immaginale che pone i fondamenti della sua esistenza, ma questi fondamenti non sono i soli possibili, esistono sempre delle altre possibilità. Ancora, la società non può esistere senza un linguaggio di espressione e comunicazione che fa appello ai simboli, un linguaggio simbolico. Egli chiama "immaginario radicale" la capacità umana di far sorgere il senso "piuttosto che niente", a fronte di un immaginario effettivo che si riferisce ai prodotti di questa capacità. L'immaginario di una società si organizza dunque in reti, intorno a ciò che Castoriadis chiama "l'immaginario centrale", con i suoi nodi periferici. Il nodo centrale è relativamente stabile ed è a partire da questo che i nodi periferici si sviluppano attraverso una proliferazione di immagini che si sedimentano progressivamente. Una volta nate, le istituzioni create per rispondere a bisogni sociali cominciano ad acquistare il loro senso immaginale che non è separabile dalla loro vita: esse sono dunque un insieme complesso di componenti funzionali e immaginarie interconnesse in una rete simbolica.

La riflessione di Castoriadis si inserisce nel solco di quella che è stata definita "l'ambivalenza del pensiero marxista", dove l'immaginario è opposto al funzionalismo strumentale. Per Castoriadis l'immaginario ha un ruolo fondamentale nella costituzione del sociale e dà senso alle cose e ai rapporti sociali: si tratta di un processo continuo di creazione di immagini, in modo tale che l'esistenza della società dipenda dalla sua istituzione immaginaria. Così la storia non può essere concepita al di là dell'immaginazione creatrice, attraverso la quale la società crea la sua identità, il suo mondo di bisogni e desideri. Nessun oggetto può essere ridotto alla sua funzione strumentale, perché c'è sempre qualcosa che rinvia all'universo immaginario: il senso del reale è un prodotto del processo di creazione immaginale. In questo approccio, l'utopia possiede caratteristiche ambivalenti: essa possiede una funzione creatrice e liberatrice, ma può avere anche aspirazioni "totalitarie" (si pensi agli approcci critici all'immaginario dei media e alle "ideologie" del quotidiano).

"Riconoscere la profusione, il ruolo e la pregnanza dell'immagine nella vita sociale" (Maffesoli 1993: 122): è questo il filo rosso, secondo le sue stesse parole, che percorre buona parte del pensiero del sociologo francese M. Maffesoli. Elemento a lungo trascurato dalla teoria sociologica, l'immagine è stata vittima soprattutto della grande corrente iconoclasta che ha attraversato la storia della cultura occidentale, che ha dato origine all'ostilità nei confronti dell'immagine e dell'immaginazione: esse sarebbero la sede dell'imperfezione e dell'animalità che c'è nell'uomo, mentre la ragione sarebbe la perfezione che discende direttamente da Dio. Il moralismo e la sua attitudine monocefala e astrattiva, diffusi anche in ambiente intellettuale, diffidano così di tutto ciò che è legato ai sensi e alle sensazioni, che è estetico. In realtà secondo Maffesoli proprio nell'estetica risiede un'etica profonda e fondante della società; così "l'intellettualismo" diffuso che rinnega il "sensualismo" dell'immagine (Ivi: 128) si traduce in un rifiuto e in un distacco



V. Grassi

Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà



dalla vita e dal vissuto sociale. La contrapposizione tra ragione e immagine assume un volto mitico (Ivi: 125): è l'opposizione tra Dioniso, il dio ctonio, terrestre, che riporta verso la componente sensibile al fondo dell'uomo, e Apollo, il dio uraniano, che rimanda al cielo e, metaforicamente, alla pura ragione astrattiva.

L'immagine non aspira all'assoluto, la sua funzione è "relativa", nel senso di mettere in relazione; la sua caratteristica precipua è quella di essere al fondo dell' "essere-insieme" comunitario. Lo spirito di reliance, che presiede allo stare insieme, si basa sulla condivisione estetica delle immagini; esiste insomma un' "intelligenza immaginativa societale" (Maffesoli 1990: 107) che è presupposto della vita quotidiana e sociale e che favorisce l'empatia nell'esperienza vissuta collettivamente. "È a partire da una tale ipotesi che si può comprendere il reincanto del mondo che si opera nel nostro universo tecnicista" (Ibid.): la tecnologia si mostra iconofila, lo sviluppo tecnologico ha favorito il rinvenimento delle immagini e della loro forza all'interno del corpo sociale.

Lo spirito razionalista, di "rottura epistemologica", può essere ricondotto a quello che Durand ha chiamato il regime diurno dell'immagine, con il suo schema diairetico e il simbolo della "spada che trancia, distingue e separa" (Ibid.). Dalla parte opposta si colloca il regime notturno, che rimanda alla riscoperta di tutto ciò che ci lega al territorio, di ciò che è locale, intimo: è questo il luogo della rivalorizzazione dell'immagine, elemento primo di questo legame. Se la morale dice "ciò che dovrebbe essere", l'attitudine etica si accontenta di mostrare "ciò che è", o comunque "ciò che potrebbe essere", "da cui il lato finzionale che tende a favorire" (Maffesoli 1993: 126). Se il razionalismo tende a indicare la via retta da seguire, "l'iconico" è semplicemente un modo di rendere conto di ciò che è, nello spirito di un "lasciar-essere" vitalista. La potenzialità dell'immagine è quella di essere "vettore di comunione": essa non "interessa tanto per il messaggio che è suscettibile di trasportare, ma piuttosto per l'emozione che fa condividere" (Ivi: 128).

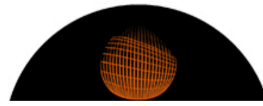
Il mondo delle immagini, che, sulla scia di Corbin, Maffesoli chiama il mondo immaginale, è una sorta d'insieme matriciale che sta alla base della vita quotidiana dei membri della comunità, e permette d'interpretare gli oggetti e gli eventi nella loro concretezza e dinamica propria: è insomma più "reale" del reale stesso. Dal momento che l'immagine suscita la sensibilità collettiva, che si traduce nell'apertura verso l'altro, l'iconoclastia del pensiero occidentale può trovare una sua spiegazione nel desiderio di individualizzazione che lo ha percorso per secoli, ma solo a livello intellettuale; a livello della vita quotidiana, del mondano, opera da sempre la logica dell'immaginario: questa si fonda sulla condivisione di sentimenti estetici legati ai simboli della comunità, che in questi si riconosce e di questi vive. La questione del sentimento comune, del "sentire con" può essere ritrovata in numerosi fenomeni sociali di massa e di gruppo: è il presupposto della religiosità nella nostra società post-moderna, così come lo è di quei "culti privati" che sono l'astrologia, i rituali ludici e le varie forme di culto della natura, come il New Age; il sentire estetico è infine il presupposto della vita in luoghi che possono sembrare lontani dal meccanismo affettivo dell'immagine, come i centri commerciali delle nostre



megalopoli.

In relazione a tali fenomeni, che possiamo osservare nella società contemporanea, Maffesoli parla di barocchizzazione del mondo postmoderno. Una dinamica che rende conto di questa barocchizzazione del mondo è la proliferazione dell'oggetto, inteso come oggetto utile alla vita pratica, ma anche come oggetto superfluo, gadget: questo può essere letto sociologicamente come portatore di un valore immaginale, come manifestazione della potenza dell'immagine, "si potrà forse vederci una cristallizzazione di sogni, d'immagini, in breve del desiderio d'infinito che sempre tormenta l'essere umano" (Ivi: 169). L'oggetto ripropone la relazione tra archetipo e stereotipo, tra la sostanza immemorabile dell'immaginario e la sua manifestazione concreta: possiamo renderci conto della produttività immaginaria dell'oggetto nel mondo contemporaneo, dove non esiste prodotto, industriale o culturale, che non sfrutti l'immagine per farsi conoscere ed essere diffuso e venduto. Da qui Maffesoli conia l'espressione "mondo oggettale": l'oggetto che crea unione e legame in un mondo che "ha spinto così lontano la logica dell'artificiale che quella è divenuta la sua propria natura" (Ivi: 175).

Operando la fusione tra corpo, ovvero materia, prodotto industriale e commerciale, e spirito, ovvero senso della bellezza, piacere dei sensi, l'immagine ricompone quella frattura che il razionalismo moralista aveva creato (Ivi: 190). Immagine liberatoria, che diventa immagine-fascinazione e immagine-comunione: è questa la sua natura, che si svela al di là di ogni riduzione scienziata, al di là di ogni valutazione astratta. Rendere giustizia alla potenzialità spirituale dell'immagine significa ritornare a una concezione totale dello spirito e dei suoi elementi costitutivi, e poter così condurre un'analisi del mondo e della società ispirata a un approccio olistico, che metta "l'accento sull'organicità del tutto, e la complementarietà dei diversi elementi di questo tutto" (Ivi: 140). L'efficacia dell'immagine riposa nella sua caratteristica di essere un "mesocosmo", nel mezzo tra macro e microcosmo, permettendo la comunicazione tra i due poli: la sociologia ha così bisogno di strumenti in grado di analizzare le costanti immaginali della vita sociale che si ri-producono nelle dinamiche spontanee della vita di tutti i giorni, laddove il simbolico prende corpo.



V. Grassi

Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà

A Journal of the
Social Imaginary





Bibliografia

- BACHELARD G. (1983), *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris
- BERGER P.L. e LUCKMANN T. (1997), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna
- CASTORIADIS C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino
- CORBIN H. (2005), *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, Laterza, Roma
- DURAND G. (1996a), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari
- DURAND G. (1996b), *Introduction à la mythologie. Mythes et société*, Le Livre de Poche, Paris
- DURAND G. (1999), *L'immaginazione simbolica*, Red, Como
- DURKHEIM É. (1973), *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton Italiana, Roma
- GIUST-DESPRAIRIES F. (2003), *L'imaginaire collectif*, Erès, Ramonville Saint-Agne
- LANZ P. (1996), *L'investissement symbolique*, P.U.F., Paris
- MAFFESOLI M. (1990), *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano
- MAFFESOLI M. (1993), *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano
- PARETO V. (1988), *Trattato di sociologia generale*, UTET, Torino
- SIMMEL G. (1983), *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano
- SIMMEL G. (1989), *Sociologia*, Comunità, Milano
- WEBER M. (1980), *Economia e società*, 5 vol., Comunità, Milano