

Il tempo come campo di lotta. Le scienze sociali per un avvenire contendibile

Marco Pitzalis*
Università di Cagliari

Starting from the introductory address delivered at the 7th National SISCO Conference (Cagliari, June 2025), this essay treats time as a historical, material, and relational stake in contemporary crises. Drawing on Durkheim, Marx, Harvey, Hartog, and Rosa, it argues that permanent emergency and social acceleration reshape institutions and subjectivities, intensifying temporal inequalities through presentism and alienation. It critiques academic hyper-subjectivism, showing how scholarly habitus can normalize neoliberal ideals of the endlessly adaptable, self-responsible individual. Against technocratic futures studies, it advances a utopian method and an ecology of futures attentive to uneven temporal resources, reclaiming “avvenire” as a contested, collective horizon.

Keywords: Social acceleration, presentism, temporal inequality, academic habitus, alienation

* pitzalis@unica.it

Introduzione

Questo contributo si colloca all'interno di una sociologia critica che rifiuta tanto il determinismo strutturale quanto l'idealismo soggettivista, e propone di pensare la temporalità come posta in gioco storica, materiale e relazionale.¹

La riflessione astratta sul tempo potrebbe apparire come un lusso da intellettuali vecchio stile, più dediti all'*otium* che alle metriche di produttività imposte dall'università neoliberale, ed è una possibilità che ci è concessa proprio per il fatto di occupare una posizione relativamente privilegiata (Bourdieu, 2003). Nello stesso tempo, è un atto politico che consiste nel tentativo di sottrarre il tempo accademico alla logica dell'urgenza. Sappiamo infatti che, persino all'interno del mondo universitario, non tutti hanno accesso a questa possibilità. L'esperienza che viviamo collettivamente è quella di un'epoca segnata da un senso di urgenza permanente. L'accelerazione dei ritmi del lavoro, dei tempi dell'apprendimento, dei cicli dell'informazione, della vita quotidiana è un'esperienza collettiva e, nello stesso tempo, non è neutra. Ha effetti sociali, cognitivi, emotivi. Infatti, essa ridisegna i confini tra ciò che è normale e ciò che è eccezionale. Trasforma le istituzioni, le relazioni, i significati stessi del vivere collettivo.

Nel suo lavoro ormai classico, François Hartog (2003) ha descritto questo passaggio come l'avvento di un nuovo regime di storicità: un tempo in cui il presente domina su tutto. Il futuro non è più speranza o progetto, ma incertezza, rischio, catastrofe. Il passato non è più l'oggetto di ricerca e di un'analisi critica, ma trauma, memoria individuale e collettiva da amministrare. E così il presente si dilata, si ingigantisce, fino a diventare il nostro unico orizzonte. Questa idea, che sarà sviluppata nella sua *lectio magistralis* (pubblicata in questa sezione "Mediascenari" di Mediascapes Journal), ci offre una chiave importante: non possiamo comprendere la società contemporanea se non attraverso il tempo. Il tempo come costruzione sociale. Il tempo come oggetto di lotta, di controllo, di disuguaglianza.

Il tempo come campo di lotta

Il tema del tempo è centrale nella storia della nostra disciplina: in uno dei testi fondativi della sociologia, *Le forme elementari della vita religiosa*, Émile Durkheim (2013), in aperta opposizione a Kant – che concepisce spazio e tempo come categorie a priori dell'esperienza umana (Kant, 2019) – formula la tesi che spazio e tempo siano rappresentazioni collettive, prodotti delle società, costruiti a sua immagine e somiglianza. Questa affermazione si colloca però nel contesto di società integrate e fortemente coese, in cui la rappresentazione collettiva del tempo coincide sostanzialmente con le pratiche e le esperienze individuali. Con l'avvento della modernità, il quadro cambia radicalmente, giacché le società moderne – complesse e segmentate – sono attraversate da differenziazioni profonde che le espongono a una crescente vulnerabilità, che si manifesta attraverso crisi economiche e fratture morali e normative, testimonianza di una condizione di anomia (Durkheim, 1996, 2006). L'anomia, come manifestazione della crisi strutturale della modernità, costituisce il

terreno su cui si muove la riflessione sociologica tra Otto e Novecento, nel tentativo di comprendere le grandi trasformazioni che investono ogni sfera dell'esistenza e che, in termini generali, sono riassumibili nel binomio concettuale di società e comunità (quest'ultimo anima ancora oggi le nostalgie o le speranze di chi contempla una rinascita comunitaria come reazione alla frammentazione dell'uomo contemporaneo).

Tra i primi a tematizzare queste trasformazioni in chiave storico-sociale c'è Karl Marx (2012). In Marx, il tempo assume il duplice ruolo di vettore della trasformazione storica e di misura dello sfruttamento, attraverso i processi di estrazione del valore dal lavoro. Per rendere conto di questi ultimi, Marx ricorre alla nozione di alienazione, un dispositivo concettuale efficace e controverso, oggi tornato attuale. Se spostiamo lo sguardo alle origini della crisi contemporanea, David Harvey riprende da Marx la nozione di annichimento dello spazio da parte del tempo. Le società pre-capitaliste sono descritte come società in cui prevale la dimensione dello spazio, vissuto attraverso tempi lenti e ciclici. Il capitalismo rompe questo equilibrio e, in questo quadro, il tempo domina lo spazio, fino a dissolverlo, invertendo così la relazione. In *The Condition of Postmodernity* (1989), Harvey sostiene che il capitalismo non possa permettersi di rallentare e che, per sua natura, debba accelerare costantemente, producendo non solo effetti economici, ma anche culturali e sociali, attraverso la trasformazione dei ritmi della vita quotidiana, aumentando la pressione sul lavoro, destabilizzando le istituzioni, indebolendo le relazioni sociali. Come già anticipato, in tempi più recenti, il concetto di alienazione è rientrato nel dibattito grazie all'opera di Hartmut Rosa. A differenza di Harvey, che ha analizzato il tempo in termini sistemici e geografici, proprio attraverso il concetto di alienazione, Rosa sposta l'attenzione sull'esperienza soggettiva e sociale del tempo e sottolinea la relazione tra l'esperienza dell'accelerazione e l'emergere di un'acuta crisi di senso e di una disconnessione esistenziale. Con Rosa, quindi, l'analisi critica della modernità si fonda proprio sul costruito temporale dell'accelerazione sociale. In *Alienation and Acceleration* (2010) e in *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (2013), Rosa identifica tre forme di accelerazione, quella tecnologica, quella sociale e quella del ritmo di vita. In estrema sintesi, viviamo in un'epoca segnata dalla percezione costante che il tempo non basti mai, in una condizione di accelerazione che produce alienazione e ci impedisce, oramai, di entrare in risonanza con il mondo. Riprendendo Marx, Rosa ci mostra che, anche se facciamo sempre più cose in meno tempo, la qualità dell'esperienza e della comprensione si riduce. In questa corsa continua, ciò che perdiamo è proprio il senso del vivere. L'accelerazione, dunque, non si esaurisce in una condizione materiale o tecnica ma è anche, e soprattutto, una condizione esistenziale e politica. Questa crisi del soggetto non è però affrontata dal punto di vista di un soggetto assolutizzato e poetico, che mi sembra essere al centro di certe tendenze sociologiche contemporanee, bensì a partire da un'analisi della dimensione strutturale che determina le condizioni che producono questa crisi esistenziale.

Nella sociologia contemporanea, diversi autori hanno anticipato la crisi che stiamo vivendo. Penso in particolare a Ulrich Beck e a Zygmunt Bauman. In questi classici contemporanei, il tempo è al centro delle riflessioni attraverso i concetti di rischio, liquidità, precarietà e vulnerabilità. Si tratta di categorie che non possiamo comprendere se non in quanto espressione della dimensione temporale sottesa (Bauman, 2002). Ciononostante,

se spostiamo lo sguardo dalla società alla sociologia, osserviamo che negli ultimi decenni molti degli strumenti teorici elaborati per comprendere criticamente le trasformazioni della modernità – da Marx a Elias, da Bauman a Bourdieu – sono stati oggetto di una progressiva “normalizzazione” accademica. In alcuni casi, categorie analitiche efficacissime sono state svuotate della loro forza critica, diventando formule rituali, ripetute più per dovere disciplinare che per necessità interpretativa. In altri casi, sono state ricodificate in chiave funzionale e ciò che era stato inteso come diagnosi di una crisi (come il “rischio” o l’“individualizzazione”) è diventato un orizzonte progettuale, o addirittura un valore da promuovere (Beck, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2002).

Questo processo non ha investito in modo uniforme l'intera sociologia. Esistono correnti femministe, ecologiche, decoloniali, post-strutturaliste che conservano una vocazione critica e trasformativa. Tuttavia, è innegabile che parte consistente del campo accademico tenda a neutralizzare la teoria critica (e il dissenso politico), soprattutto laddove il linguaggio critico entra in tensione con le logiche istituzionali della valutazione e della misurazione o, peggio, si scontra con gli obiettivi del riformismo neoliberale che chiede un’adesione fedele a quello che Mark Fisher definiva “realismo capitalista” (Fisher, 2009). In sostanza, ogni futuro possibile deve essere pensato a partire dalla tacita adesione allo spazio di possibilità offerto dal progetto liberalista egemonico, che è considerato neutro, “naturale” e, paradossalmente, fuori dal tempo.

Contro questa tendenza al conformismo accademico e politico, il problema, quindi, non è solo ciò che la sociologia dice, ma anche come, dove e per chi lo dice. La sfida è mantenere vivo un pensiero che non si limiti a registrare il reale, ma continui a interrogarlo e a metterlo in discussione, anche a costo di risultare inattuale.

In decine, centinaia di saggi, categorie dirompenti come “società liquida” o “identità liquide” hanno progressivamente perso quella forza critica che avevano negli scritti di Bauman (2000; 2001; 2007; 2013) per ridursi a constatazioni desolanti e, al tempo stesso, rassegnate. Il concetto di “società del rischio” è stato immediatamente ridotto a un referente generico e vuoto.

L’identità contemporanea è fluida e non solo lo accettiamo, ma ne costruiamo addirittura una giustificazione teorica. Il soggetto è frammentato, ma ciò che un tempo sarebbe stato definito alienazione viene oggi presentato come la realizzazione di una presunta volontà di potenza. Il risultato è che il relativismo culturale, che è stato una conquista faticosa, si è rovesciato nel suo contrario, ovvero in una sorta di nichilismo edonista, individualista e ideologico (di un’ideologia dissimulata come adesione al reale).

Iper-soggettivismo e habitus accademico

Il costruttivismo critico, che ci aveva aperto lo sguardo sulla realtà sociale come costruzione, dal punto di vista della conoscenza, si trova oggi di fronte a un paradosso. Dopo aver decostruito il mondo, le strutture, le narrazioni, tende ora a ipostatizzarsi, rinunciando a decostruirsi come postura intellettuale e politica. Questa torsione rischia di generare una

visione idealistica e autoreferenziale, in cui il soggetto è concepito come plastico, fluido e indipendente da ogni vincolo storico o sociale. Diventa così il luogo di origine di un iper-soggettivismo che riduce ogni realtà agli immaginari individuali, cancellando la dimensione strutturale dell'esperienza. In questo quadro, la sociologia si trasforma in una sorta di metafisica votata a fondare nel soggetto l'origine di ogni realtà.

In questo modo, il mondo cessa di essere qualcosa che resiste al soggetto per divenire qualcosa che il soggetto stesso immagina e, dunque, produce e performa. Il problema, dunque, non è soltanto teorico, ma anche epistemologico e politico. Epistemologico, in quanto questa forma di idealismo confonde la libertà di rappresentarsi con la possibilità concreta di trasformare il reale. Politico, perché un soggetto così concepito come "fluido", "plasmabile" e "creatore di mondi" coincide per molti versi con l'ideale neoliberale dell'individuo responsabile di ogni aspetto della propria esistenza, compresa la propria sofferenza, come direbbe Beck ripreso da Bauman (2001), sempre pronto ad accollarsi responsabilità individuali dinnanzi a quelle che sono contraddizioni sistemiche. Questi mondi non possono essere altro che individuali e la stessa identità è concepita in modo paradossale. Dopo aver dismesso ogni ancoraggio nella natura (per esempio, il sesso), l'identità perde pure la sua dimensione sociale (come identificazione). Ciò che resta è l'individuo che rivendica il diritto di essere fondamento ultimo della propria identità (monadica), affermata come vera e discreta (in opposizione all'idea di un continuum, quindi separata). Questo individuo (definito come) "fluido" – fondato e giustificato dalla sociologia – non evoca affatto (in me) l'idea di una goccia nel mare né quella del flusso di fluidi, ma quella di un granello di sabbia nel deserto (che, peraltro, si pensa come il tutto e non come la parte). Non sono mancate in questi anni critiche dense e autorevoli alle derive del femminismo neo-liberale e dell'iper-individualismo, come in Rottenberg (2018) e in Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019), ma dobbiamo convenire che anche queste sono state digerite e neutralizzate attraverso la collocazione in un pantheon del radicalismo accademico o attraverso la logica accademica delle opposizioni fittizie (Bourdieu, 1984).

Per comprendere questo slittamento, è necessario attivare una *sociologia della sociologia* che interroghi le condizioni sociali della nostra presa di parola. L'immagine del soggetto fluido coincide spesso con la proiezione ideologica dell'*habitus* accademico, quello del docente o del ricercatore dotato del tempo e delle risorse per "reinventarsi". Questa condizione privilegiata si traduce in una postura epistemica che naturalizza l'autonomia, la performatività, l'adattabilità, cancellando la storia incorporata delle disuguaglianze. Come ci ricorda Bourdieu, l'*habitus* è storia fatta corpo (Bourdieu, 1997). La rimozione di concetti come socializzazione o *habitus* segnala il rifiuto di ogni limite e apre la strada a un soggetto de-socializzato, destoricizzato, ridotto alla sola capacità immaginativa. Una sociologia fedele al suo mandato storico ed epistemologico dovrebbe invece riconoscere che il soggetto non nasce nel vuoto, ma è costituito storicamente, socialmente e carnalmente. Esso è portatore di un *habitus*, di una memoria, di un orizzonte di possibilità strutturato e strutturante. Solo a partire da questa consapevolezza possiamo evitare che la sociologia si trasformi, in modo paradossale, nell'apparato simbolico di legittimazione dell'individualismo che voleva criticare.

In questo quadro, abbiamo visto che concetti come la "capacità di aspirare" (Appadurai, 2004) si sono diffusi sotto forma di formule retoriche che mancano di riflettere sulle condizioni materiali e temporali che rendono possibile l'immaginazione del futuro. Spesso, infatti, sono il frutto di un habitus accademico costruito sull'esperienza del tempo liberato, il tempo della *skolè*, come lo ha definito Bourdieu in *Méditations Pascaliennes* (1997, p. 9; p. 22; p. 25), che ho descritto anche all'inizio di questo articolo. Questo tempo privilegiato, proiettato inconsapevolmente sugli altri, ignora le vite scandite dall'urgenza e dalla precarietà, trasformando le categorie analitiche in strumenti normativi, che attribuiscono una mancanza di progetto ai soggetti, anziché all'incapacità della teoria di cogliere la realtà concreta di chi "non ha tempo". Occorre allora interrogare non tanto l'assenza di immaginazione nei soggetti subalterni, quanto l'illusione, tutta accademica, di poter costruire una teoria sociologica attendibile a partire da un'immagine deformata del tempo sociale, fondata su un'esperienza di eccezionalità intellettuale e istituzionale. Solo a partire da questa consapevolezza epistemologica possiamo evitare che il riferimento alla speranza o alla progettualità diventi una forma di colpevolizzazione sottile, rivolta a chi non riesce a immaginare futuri che non siano già imposti dalla necessità.

Un altro aspetto, complementare, riguarda l'enfasi posta sulle micro-resistenze, nel solco del pensiero di De Certeau (1980), e sulla ricerca di tracce consolatorie e salvifiche di agency anche in contesti di dominio e di subalternità particolarmente evidenti. Si sottolinea così la possibilità infinita – o la capacità – di rinegoziare i significati anche da parte di gruppi subordinati. Anche in questo caso, è necessario interrogarsi sulla postura dell'intellettuale, che, non sentendosi "determinato" e anzi facendo della libertà del pensiero il centro dell'*illusio* accademica, finisce per proiettare nella ricerca il tentativo programmatico di fondare antropologicamente, se non ontologicamente, l'idea stessa di libertà come indeterminazione.

In un contesto in cui la sociologia rischia di trasformarsi da strumento critico in dispositivo di legittimazione dell'esistente, è urgente riaprire il dialogo con la tradizione teorica che ha posto al centro della riflessione il tempo, la storia e le strutture sociali. Penso a Marx e alla sua lettura del tempo come misura dello sfruttamento e vettore del cambiamento; a Weber e alla sua analisi dei nessi tra razionalizzazione, potere e temporalità (Weber, 2001); a Elias e alla lunga durata dei processi di civilizzazione (1984); a Bourdieu (1987) e alla sua concezione del tempo sociale come storia incorporata (Pitzalis e Weininger, 2022). Recuperare questi strumenti non significa aderire acriticamente a un "pantheon" di autori, ma riconoscerne la forza euristica e, al tempo stesso, i limiti storici.

Ma in un'epoca segnata da un eccesso di presentismo e da una frammentazione teorica che spesso finge pluralismo ma produce conformismo, queste tradizioni possono ancora offrirci coordinate robuste per pensare il tempo, il conflitto, l'azione sociale, la storicità del soggetto.

La posta in gioco non è un ritorno nostalgico, ma una rilettura critica. Una sociologia storicamente fondata non guarda indietro per cercare rifugio, ma per ritrovare una postura che consenta di agire nel tempo e non solo di registrarlo.

Il futuro come posta in gioco epistemologica e politica

Veniamo ora alla questione del futuro. Da alcuni decenni si osserva una proliferazione di analisi, conferenze, pubblicazioni e progetti che lo collocano al centro della riflessione teorica, a partire da diverse cornici teoriche (Mandich, 2023). Questa attenzione diffusa impone alcune domande preliminari e imprescindibili: quale futuro si immagina? Da chi? E con quali finalità?

A costo di apparire semplificatorio rispetto a un dibattito ultradecennale, complesso e sfaccettato, ritengo urgente porre l'accento sulle narrazioni egemoniche del futuro. Nel contesto attuale, il futuro non si configura più come orizzonte né come progetto politico collettivo, ma, sempre più frequentemente, come dispositivo tecnico e politico all'interno dei *futures studies*, della governance economica, della pianificazione strategica e delle politiche ambientali. In questi ambiti, il futuro è trattato in molti casi come un oggetto predittivo, governabile attraverso scenari, dati e modelli algoritmici. Ciò che si costruisce attraverso tali strumenti non è una molteplicità di futuri possibili, ma una selezione anticipata di traiettorie compatibili con l'ordine esistente.

Questa modalità di produzione del futuro, lungi dall'essere neutra, riflette immaginari egemonici elaborati da istituzioni internazionali, agenzie tecnologiche, think tank, imprese globali. Il futuro appare così come futuro ottimizzato, modellato per garantire la continuità delle logiche dominanti e del dominio geo-politico, militare e culturale dell'Occidente a trazione statunitense. Tale razionalità prospettica, fondata su scenari, modelli e algoritmi, può essere letta come una forma di violenza simbolica legittima (Bourdieu, 2012), capace di definire quali futuri siano ammissibili e quali vadano esclusi, e di trasformare l'avvenire da spazio di conflitto o di un immaginario contendibile in strumento di egemonia culturale e politica. La questione cruciale non è dunque se si parli o meno di futuro, ma chi ha il potere di definirlo e di accedervi. Come evidenzia Barbara Adam (1998), le società moderne non distribuiscono equamente le risorse temporali. Secondo Adam, alcuni soggetti possono progettare, attendere, investire nel lungo periodo, mentre altri sono costretti a vivere in un presente permanente. Il tempo, in questa prospettiva, diventa uno dei terreni centrali della disuguaglianza e il futuro si presenta non solo come costruzione simbolica, ma anche come posta politica, sociale ed ecologica.

Rileggerlo attraverso la categoria dell'*avvenire* permette di sottrarlo alla logica della previsione tecnica e di restituirgli una dimensione conflittuale e collettiva. L'avvenire non coincide semplicemente con ciò che verrà, ma con ciò che può ancora venire – e che dipende dalle nostre scelte, dai legami sociali, dalle memorie condivise, dalle nostre lotte e dalle nostre scelte di campo. Esso richiede un radicamento storico e una rinnovata capacità di immaginazione collettiva, dunque una dimensione utopica.

In questo senso, Ruth Levitas (2013) propone di considerare il futuro non come previsione, bensì come metodo utopico, cioè come pratica critica volta a rendere visibile il desiderabile e a interrogare le condizioni concrete della trasformazione sociale. Allo stesso modo, Boaventura de Sousa Santos (2014) richiama la necessità di un'ecologia dei futuri, capace di riconoscere la pluralità degli orizzonti temporali, indigeni, diasporici, popolari,

sistematicamente marginalizzati dal pensiero tecno-scientifico dominante. Il concetto di avvenire, così inteso, non è lontano dall'idea proposta da José Esteban Muñoz (2009), nel solco del pensiero queer, secondo cui il futuro può essere concepito come discontinuità promessa, come “non ancora” che destabilizza il presente e apre spazi di possibilità.

Tornare a pensare l'avvenire significa allora restituire profondità temporale all'azione sociale, opporsi al presentismo dominante e riattivare la dimensione progettuale della memoria, della speranza, della responsabilità storica. Solo così il futuro potrà ritrovare la sua potenza trasformativa, non come destino da gestire, ma come campo di lotta.

In un pamphlet contro il nostalgismo dal titolo evocativo ed ironico – “Contro i bei tempi andati” – Michel Serres affermava che “un'unica paura di futuro si impadronisce di una politica invasa dai vecchi” che si esprime in modo variegato nelle figure di Trump e Isis, Brexit e Putin (2018, p. 72). Serres esprime qui lo sconcerto (tipico delle nostre generazioni e della nostra classe) di fronte alla perdita della fede nel progresso, nata col positivismo, che per alcuni secoli ha animato le imprese umane. Come dargli torto, ma è proprio questa la crisi dei regimi di temporalità concettualizzata da Hartog con il concetto di presentismo (2003).

Probabilmente molti di noi, soprattutto quelli nati tra gli anni Sessanta e Settanta, oggi avvertono questo senso di disallineamento. È come se il tempo in cui siamo cresciuti e abbiamo imparato a leggere il mondo non corrispondesse più alle sue coordinate attuali. Una pagina letteraria che restituisce questa sensazione con forza è *La marcia di Radetzky* di Joseph Roth, che racconta la dissoluzione dell'Impero austro-ungarico attraverso il tramonto della famiglia Trotta. Roth racconta non solo la fine di un ordine politico, ma soprattutto quella di un ordine simbolico, in cui i significati collettivi che organizzavano l'esperienza diventano improvvisamente opachi, fragili, inattuali.

Anche il nostro “1989” ha segnato una discontinuità profonda. Non solo la caduta del blocco orientale, ma anche la crisi dell'orizzonte comune in Occidente. Il mondo che prometteva la fine della storia è collassato su sé stesso (Fukuyama, 1992), lasciando in eredità non una nuova epoca, ma una lunga transizione costellata di crisi di senso, economiche, ambientali e geopolitiche, di cui in breve tempo si è accorto anche Francis Fukuyama (e insieme a lui tutto il resto del mondo) a partire dalla lunga serie di crisi iniziate con l'esplosione della bolla finanziaria nel 2000 e l'inizio di una fase di incertezza globale dall'alba dell'11 settembre 2001.

Come parlare di futuro – e ancor più di avvenire – mentre risuonano le bombe, tornano i nazionalismi, il diritto internazionale arretra? Quando l'incertezza non è più eccezione, ma condizione? In questo scenario, è comprensibile sentirsi, come il signor Trotta, fuori tempo. Non nei termini di una malinconia generazionale, ma come segnale di una trasformazione strutturale dei regimi di storicità (Hartog, 1993), che disorienta l'individuo e le istituzioni.

Le istituzioni come campo di lotta per un futuro contendibile

In un contesto segnato dalla frammentazione temporale e dall'erosione degli orizzonti collettivi, le istituzioni – in particolare quelle educative, scientifiche e culturali – assumono un ruolo strategico come dispositivi di temporalizzazione. Come mostra Bourdieu (2012), lo Stato agisce come meta-campo, cioè come principio organizzatore dei tempi sociali, capace di definire scadenze, priorità e ritmi legittimi della vita collettiva.

Lungi dall'essere semplici contenitori normativi, le istituzioni operano come mediatrici tra memoria e progetto, garantendo una continuità che non coincide con la mera conservazione. Le istituzioni sedimentano significati storici, ma al contempo aprono spazi alla loro rinegoziazione. Funzionano come interfacce tra passato, presente e futuro, dando forma alla storicità sociale. Come ha mostrato Norbert Elias (1988; 1987), le istituzioni operano come regolatori storici della temporalità sociale, ponendo in essere modelli duraturi di comportamento, consolidando le norme e articolando forme di continuità tra le generazioni. Sono dunque strumenti di temporalizzazione collettiva che possiamo leggere alla luce della teoria dei processi di lunga durata (Elias, 1987). Nello stesso tempo, Bourdieu (1989) ha elaborato una "teoria dei campi", come spazi sociali istituzionalizzati, dotati di proprie logiche e temporalità interne, alcune lente e cumulative, altre accelerate e contingenti. In momenti di crisi, come il 1968, il 1989, o l'11 settembre 2001, queste temporalità eterogenee possono entrare in risonanza o sincronizzarsi, generando rotture storiche e aperture politiche. Lo Stato, come mostra Bourdieu (2012), non è dunque un'entità monolitica, ma esso stesso un campo in cui si giocano le lotte per la legittimazione delle visioni del mondo e, dunque, del tempo. Le istituzioni, legittimate dallo Stato, dunque, non amministrano semplicemente il presente ma producono il futuro, selezionando traiettorie possibili e cancellandone altre. Esse sono dunque luoghi di conflitto simbolico e temporale, in cui si decide chi ha diritto all'avvenire (si pensi alla lotta per la riforma del Welfare State).

Il funzionamento del sistema scolastico è esemplare da questo punto di vista. In un recente saggio (Pitzalis e Spanò, 2023), abbiamo introdotto il concetto di sub-alterità (*sub-alterity*) con l'obiettivo di cogliere come le istituzioni scolastiche producano sistematicamente alterità e distanza, attraverso pratiche quotidiane di classificazione, aspettative differenziali e prefigurazione degli orizzonti biografici. Si tratta di un meccanismo che, più che negare l'aspirazione, la indirizza verso forme di realismo socialmente autorizzate. Questa relazione di etero-definizione contribuisce a costruire non solo ciò che può essere immaginato, ma anche da chi e su quali basi. Sebbene distinto dal concetto di subalternità, il dispositivo della *sub-alterity* agisce anch'esso sul piano temporale, limitando l'accesso differenziale al futuro, in base a criteri invisibilmente normalizzati. Una postura teorica e pedagogica realmente critica non può limitarsi a rilevare la riproduzione scolastica della sub-alterità. A partire da un rifiuto della logica del deficit, si deve assumere che la scuola sia un terreno (ontologicamente) ambivalente, dove egemonia e contro-egemonia si confrontano anche simbolicamente. In questa prospettiva, educare non significa conformare ma aprire spazi per la rinegoziazione delle gerarchie culturali e delle temporalità sociali. In

sostanza, le scuole sono spazi in cui si può costruire una cultura condivisa (attraverso il lavoro intellettuale e progettuale di ricercatori, insegnanti, genitori e studenti) che ne faccia luoghi in cui i soggetti subalterni non siano soltanto riconosciuti, ma possano partecipare attivamente alla definizione del presente e dell'avvenire. La scuola è infatti un gigantesco meccanismo di governo della temporalità che prende forma nei dispositivi di orientamento, di classificazione e di triage. In questo universo prendono forma (densi di conseguenze sociali e psichiche) i riti di passaggio stabiliti e legittimi, nei quali si concretizzano pure le condizioni per le accelerazioni e i rallentamenti di alcuni soggetti, o per il passaggio precoce, per alcuni, al mondo del lavoro. La sociologia ha analizzato ampiamente il sistema di scelta e orientamento come triage (di genere, etnico e di classe). Ciononostante, ci rimane la sensazione di insufficienza.

Il rischio è di rimanere incagliati in una logica migliorativa, pur restando ancorati alla stessa logica del triage e della gestione differenziale delle temporalità. Soprattutto, occorre prendere atto che abbiamo silenziosamente accettato che l'obiettivo della Scuola (e ancor più dell'Università) non si definisca all'interno del suo mandato costitutivo, in cui il trasferimento di un insieme di saperi e competenze avveniva in uno spazio-tempo separato dal "negotium", relativamente "autonomo" rispetto al mondo. Questo spazio-tempo è insidiato da imperativi esterni che richiedono che sia esplicitamente funzionale al modello dominante di mercato e di società.

Ciò che sto suggerendo è che questo spazio-tempo delle istituzioni educative non deve essere abdicato all'egemonia neo-liberale, ma occorre contenderlo con rinnovata consapevolezza del nostro ruolo di insegnanti e intellettuali nelle istituzioni educative, e soprattutto, con capacità progettuale. Sotto questo aspetto, ad esempio, l'orientamento non deve avere come obiettivo il triage verso specifici profili professionali o percorsi di istruzione, ma dovrebbe configurarsi come un progetto di cittadinanza e di sviluppo integrale del ragazzo/a. In questa direzione, l'orientamento (definito 5.0 da Pitzalis e Nota, 2025) può essere progettato come pratica educativa concreta e a tutto tondo, orientata a una società democratica, sostenibile e comprendente (evito il concetto di "inclusivo")².

Per concludere, siamo partiti da una questione impellente: l'idea che "non c'è più tempo!".

La questione del tempo ci ha posto di fronte a una sfida epistemologica e politica. Epistemologica, perché dobbiamo riaprire la questione del tempo all'interno delle nostre categorie analitiche. Politica, perché ogni forma di temporalità è anche una forma di potere.

Per questo, serve una sociologia che non si accontenti di raccontare la crisi, ma sappia costruire le condizioni della trasformazione sociale e ponga l'avvenire come suo fine costitutivo.

Riaprire l'orizzonte dell'avvenire significa ripensare anche il nostro ruolo di intellettuali e ricercatori, non come meri osservatori del mutamento. Un punto di partenza può dunque essere la critica delle forme dominanti del tempo e la consapevolezza che ogni giorno c'è chi resiste al tempo della precarietà, dell'urgenza, della solitudine.

Occorre decidere di non farsi più dettare il tempo.

In questo modo, la sociologia, anzi le scienze sociali – dalla storia fino al diritto – potranno cercare di recuperare la propria vocazione a tenere aperto il tempo, cioè a contrastare ogni

chiusura deterministica del tempo sociale, restituendo al futuro la sua natura aperta, plurale e contendibile.

Nota biografica

Marco Pitzalis (PhD EHESS, Paris) è professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali presso l'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui sistemi educativi, sulle disuguaglianze sociali, sui processi di selezione e sulle trasformazioni dell'università e della scuola nel contesto delle società contemporanee. È membro della direzione di "Rassegna Italiana di Sociologia" e di "Scuola Democratica"; è codirettore della collana editoriale "La scuola che funziona" di Mondadori; infine, è membro del comitato scientifico di Practical Sense (Pierre Bourdieu Foundation).

Bibliografia

- Adam, B. (1998). *Timescapes of modernity: The environment and invisible hazards*. Routledge.
- Appadurai, A. (2004). The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition. In V. Rao & M. Walton (Eds.), *Culture and public action* (pp. 59–84). Stanford University Press.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99%: A manifesto*. Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2002). *The society under siege*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). Education in liquid modernity. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27(4), 303–317. <https://doi.org/10.1080/10714410500338947>
- Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2013). *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. Polity Press.
- Beck, U. (2000). *The brave new world of work*. Polity Press.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. SAGE Publications.
- Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2003). *Science de la science et réflexivité*. Raisons d'Agir.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État: Cours au Collège de France (1989–1992)*. Seuil/Gallimard.
- De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*. Paradigme Publisher.
- Durkheim, É. (1996). *La divisione del lavoro sociale*. Edizioni di Comunità.
- Durkheim, É. (2006). *Il suicidio: Studio di sociologia*. Rizzoli.

- Durkheim, É. (2013). *Le forme elementari della vita religiosa: Il sistema totemico in Australia*. Mimesis Edizioni.
- Elias, N. (1984). *Time: An essay*. Blackwell.
- Elias, N. (1987). *The society of individuals*. Continuum.
- Elias, N. (1988). *Il processo di civilizzazione* (Vol. 1: *I mutamenti del comportamento nelle classi superiori dell'Occidente*; Vol. 2: *Indagini sociogenetiche e psicogenetiche*). Il Mulino.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Free Press.
- Hartog, F., & Lenclud, G. (1993). Régimes d'historicité. In A. Dutu & N. Dodille (Eds.), *L'état des lieux des sciences sociales* (pp. 18–38). L'Harmattan.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Seuil.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell.
- Kant, I. (2019). *La critica della ragione pura*. Laterza.
- Levitas, R. (2013). *Utopia as method: The imaginary reconstitution of society*. Palgrave Macmillan.
- Mandich, G. (2023). *Sociologie del futuro*. Meltemi.
- Marx, K. (2012). *Grundrisse: Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (2 vols.). Pgreco.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. NYU Press.
- Pitzalis, M., & Nota, L. (2025). *L'orientamento a scuola: Per costruire società inclusive, eque, sostenibili*. Mondadori.
- Pitzalis, M., & Spanò, E. (2023). Sub-alterities: Schooling in Southern Italy. *British Journal of Sociology of Education*, 44(8), 1341–1358.
<https://doi.org/10.1080/01425692.2023.2232116>
- Pitzalis, M., & Weininger, E. B. (2022). Rupture and crisis in Bourdieusian sociology: Introduction. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 63(2), 281–297.
- Rosa, H. (2010). *Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus University Press.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Rottenberg, C. (2018). *The rise of neoliberal feminism*. Oxford University Press.
- Roth, J. (2010). *La marcia di Radetzky*. Adelphi.
- Serres, M. (2018). *Contro i bei tempi andati*. Bollati Boringhieri.
- Weber, M. (2001). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. BUR.

Note

¹ Questo articolo nasce come introduzione alla VII Conferenza Nazionale della SISCC svoltasi a Cagliari il 19-20 Giugno 2025 *“Non c’è più tempo?” Crisi ed emergenze nella società contemporanea*. Il testo è stato riformulato prendendo spunto dal dibattito congressuale e dalle discussioni informali succedutesi.

² Su questo progetto, vedere Pitzalis e Nota, 2025. Questo progetto è un piccolo esempio di come la sociologia possa provare a svolgere un ruolo progettuale non subalterno, non proponendosi solo di migliorare l’esistente, ma di rifondare un’idea di avvenire.