

Scientifica

Franco Rositi

L'oggetto società
Studi di teoria sociologica



PaviaUniversityPress

L'oggetto società : studi di teoria sociologica / Franco Rositi. – Pavia : Pavia University Press, 2020. – 243 p. : ill. ; 24 cm
(Scientifica)

<http://archivio.paviauniversitypress.it/oa/9788869521263.pdf>


ISBN 9788869521256 (brossura)

ISBN 9788869521263 (ebook PDF)

© 2020 Pavia University Press, Pavia

ISBN: 978-88-6952-126-3

Nella sezione *Scientifica* Pavia University Press pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.

 **UPI** Opera sottoposta a peer review
secondo il protocollo UPI
UNIVERSITY PRESS ITALIANE Peer reviewed work in
compliance with UPI protocol

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

L'autore è a disposizione degli aventi diritti con cui non abbia potuto comunicare, per eventuali omissioni o inesattezze.

In copertina: immagine a cura di Franco Rositi.

Prima edizione: febbraio 2020

Pavia University Press – Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia
Via Luino, 12 – 27100 Pavia (PV) Italia
<http://www.paviauniversitypress.it> – unipress@unipv.it

Printed in Italy

Sommario

Prefazione.....	7
-----------------	---

I.

Società, ordine e disordine

Capitolo 1. Sociologia e critica sociale	19
Capitolo 2. L'oggetto della sociologia.....	31
Capitolo 3. La critica dell'ideologia e il principio di indulgenza	45
Capitolo 4. Valore prezzo di mercato, Sociologia <i>Economics</i> . Ai margini della teoria dell' <i>enrichissement</i>	71
Capitolo 5. Giustificare oppure spiegare. Il caso dei prezzi di mercato.....	93
Capitolo 6. Il populismo e l'eguaglianza immaginaria.....	117

II.

Note critiche

1. Sulle antiche passioni del pensiero economico A proposito di Italo Magnani, <i>Dibattito fra economisti italiani di fine Ottocento</i>	131
2. L'ordine di esposizione e la <i>Serendipity</i> A proposito di Merton e Barber, <i>Viaggi e avventure della serendipity</i>	139
3. Memoria o dimenticanza come scelta A riguardo di Rampazi e Tota, <i>Il linguaggio del passato</i>	143
4. Il <i>mainstream</i> sociologico di Goldthorpe A proposito di John H. Goldthorpe, <i>Sulla sociologia</i>	149
5. Fede e argomentazione A proposito di Jürgen Habermas, <i>Tra scienza e fede</i>	157
6. Suicidio: logiche istituzionali e logiche motivazionali a proposito di Marzio Barbagli, <i>Congedarsi dal mondo</i>	161
7. Luc Boltanski: un sociologo dialettico? A proposito di Luc Boltanski, <i>De la critique</i>	169
8. Sconfinamenti A proposito di Gian Primo Cella, <i>Tracciare i confini</i>	179
9. I magistrati: durata e rischi di una situazione di ceto	191
10. Gli intervalli della socialità A proposito di Alessandro Pizzorno, <i>Il velo della diversità</i>	201

11. Immaginario/reale delle cerchie di riconoscimento	
Ancora a proposito di Alessandro Pizzorno, <i>Il velo della diversità</i>	209
12. Socialità e solitudine	
Ancora su <i>Il velo della diversità</i>	211
13. La lunga strada di Luciano Gallino	215
14. Luciano Gallino da riformatore a radicale	223
Riferimenti bibliografici	227
Indice dei nomi	239
Abstract	245

Prefazione

«Ce qui existe, ce qui seul est donné à l'observation, ce sont des sociétés particulières qui naissent, se développent, meurent indépendamment les unes des autres».

Émile Durkheim

C'è qualcosa di imprudente nel titolo di questo libro. Sembra evidente infatti la circolarità in cui rischiamo di cadere quando pensiamo la società come un oggetto, come qualcosa che sta davanti (*ob-jectum*), o perfino di contro (come nel tedesco *Gegen-stand*), ad un osservatore che pure ne fa parte. Se evitiamo l'arte dialettica, l'analisi razionale dei sistemi impone che l'osservatore sia esterno, a meno che osservatore e oggetto osservato formino un sistema che, a sua volta, sarà esaminabile solo dall'esterno: proprio come nei quadri che rappresentano sé stessi, per esempio *La condition humaine* di Magritte o il misterioso *Las Meninas* di Velasquez, il pittore e l'osservatore reali restano comunque fuori dal quadro.

La pretesa di oggettivare la società rischia così di alimentare, per contrappasso o per evitare un gioco infinito di specchi, il fantasma di una società-soggetto, una «grande persona» che coinvolge anche l'osservatore. Un esempio illustre di tale rovesciamento è nell'opera di Durkheim: il rigore teorico che la pervade ha il merito di rendere esplicite conseguenze che potrebbero restare latenti. Quando Durkheim decretava essere i fatti sociali nient'altro che *des choses*, cose che resistono alla volontà individuale, e doveva poi coerentemente affermare che i fatti sociali sono come stampi (*moules*) in cui noi siamo costretti a versare la nostra volontà, necessariamente doveva anche lasciar emergere la domanda sul luogo di origine di una possibile e desiderabile scienza della società, vale a dire la domanda su come si riesca a guardare dall'esterno un oggetto che noi stessi abitiamo. La risposta è disseminata in tutta la sua opera, ma è rigorosa e sistematica soprattutto negli scritti sul tema dell'educazione (un tema che è stato dominante nel suo insegnamento molto più di quanto si possa immaginare dai suoi testi principali). Essa si svolge in tre punti e in una conclusione: a) raggiunto un certo grado di complessità, la società non può sussistere senza che in importanti gangli del suo funzionamento non si sviluppi una conoscenza razionale dei suoi elementi e della sua struttura; b) la sociologia, come tutte le altre scienze, è dunque essa stessa un fatto sociale messo in opera dalla società, e non può essere altro che un lavoro collettivo; c) fra i compiti principali che la sociologia riceve dalla società è la formazione di educatori che a loro volta conformino le nuove generazioni a quel tanto di «principi comuni» che, al di là di pur numerose «divergenze», informano la convivenza moderna e che possono essere descritti e chiariti in modo scientifico.

È sulla base di questa sequenza argomentativa che Durkheim può concludere essere l'educatore (e la scienza sociale che gli è dietro) «il mandatario di una *grande persona* che lo trascende: la società». In breve, è la società che fa scienza sulla società – e non esiste, a rigore, nessun osservatore indipendente da essa. La circolarità durkheimiana, che possiamo interpretare storiograficamente come entusiasmo di un patriota che si identifica con la sua Francia repubblicana, resta comunque teoricamente interessante nella sua rigorosa esposizione.

Ma noi sappiamo che la società non è un soggetto. Nessuno di noi ha mai sentito parlare, né ha visto agire intenzionalmente, qualcosa che possa chiamarsi società. Forse mai neppure ha saputo veramente immaginarla come un agente. Tuttavia, risulta ugualmente difficile considerarla come una idea arbitraria, essa è qualcosa: se insisterò per qualche paragrafo su questo tema è perché vorrei qui riprendere una tesi che percorre variamente le pagine di questo libro – e che, potrei dire, le ispira costantemente; la tesi è che negare alla società lo stato di soggetto non equivale a negarne l'esistenza. Non pretendo ovviamente né di attribuirmi la paternità di questa tesi, né di ritenerla rigorosamente argomentata nei miei scritti; vorrei almeno dichiarare, in una prefazione, e più chiaramente di quanto sia nei vari saggi qui raccolti, le mie *intenzioni* teoriche.

Si aggiunga una seconda considerazione: ridurre ogni fatto sociale all'evidenza degli individui che ne sono gli autori è il modo più semplice di risolvere la circolarità durkheimiana (eliminando il problema). Ma non è l'unico modo: molta parte della tradizione teorica delle scienze sociali cerca altre soluzioni. Certo, se restiamo ancorati all'idea che non ci sia nulla di umano se non la soggettività per così dire *operante* (intenzioni, desideri, patti, promesse, decisioni), si rischia di concludere con la convinzione che la società non esiste o che, almeno, dato che l'intenzionalità appartiene soltanto agli individui, non possa esistere una società umana. Se restassimo ragionevoli, potremmo dunque attribuire intenzionalità solo a individui. Nel 1987 Margaret Thatcher ha sentenziato: «La società non esiste. Esistono solo individui e famiglie». Come è possibile pronunciare una affermazione così estrema, del resto ripetuta da molti, e perfino da intellettuali importanti come Jon Elster e Karl Popper? Quale esperienza profonda conduce a teorie sociologiche in cui l'unico oggetto della ricerca debbano essere le preferenze e le decisioni individuali?

Come si possa negare l'esistenza di un oggetto così familiare quale la società, lo si comprende soltanto come risposta polemica all'idea di un soggetto-società. Sembra che il tema ci costringa a pendolare fra due estremi: tutto è società, tutto è individuo.

Esercitando la fantasia, o alla ricerca di una continuità nella catena dell'essere, o per impulsi psichici profondi, possiamo trovare sembianze antropomorfe in animali, e perfino in eventi o stati di natura, ma è più difficile trovarle in un gruppo di umani, comunque concepito (come puro aggregato, come coppia, come comunità, come organizzazione, come nazione): troppi volti, troppe persone, perché possa formarsi la credenza che si tratti di un solo soggetto. Se siamo davanti a un pubblico (a teatro, in un rito, in una conferenza, perfino in una manifestazione di piazza ecc.), anche calorose manifestazioni di consenso o di dissenso ci appaiono (normalmente) come il convergere di singole persone raziocinanti e come tanto più testimonianza di un sentire autentico quanto più attribuibili a individui che restano tali e non si disciolgono nel gruppo. Ma se l'eccitazione di una massa di uomini

supera determinati livelli e dunque si vede questa moltitudine, ma anche un piccolo numero di fanatici, e infine anche solo due amanti, agire coattivamente “come un sol uomo”, possiamo temere o ammirare la vigoria che ne deriva, ma non possiamo ora impedirci di sospettare, se non siamo coinvolti, una soggettività degradata, qualcosa che non è disponibile a una normale interazione umana: alcuni demagoghi hanno talora perfino confessato in privato di disprezzare il gregge che li acclama.

E tuttavia, nei fatti, l'idea di società come soggetto agente continua a percorrere i nostri discorsi e la nostra produzione di simboli. Lasciamo da parte il caso di nazioni personificate come singoli esseri umani (l'Italia turrita, la Marianne francese, qualche strana allegoria del rapporto fra nazioni come fra sorelle ...): a dire il vero, è di gran lunga più frequente, e forse più assennata, la scelta di un animale come simbolo nazionale (o tribale). Ma anche se trascuriamo il caso delle nazioni-persona, si converrà comunque che nel regime dei discorsi politici, di costume, di religione, e negli stessi esercizi di scienza sociale, non sia raro incontrare totalità sociali immaginate come soggetti collettivi, laddove per esempio intere nazioni operano svolte politiche, rivelano vizi o virtù, trionfano o si degradano, cadono nell'incertezza, scelgono una moda ecc. Persino in singole organizzazioni, come grandi aziende, ma anche medie e piccole, alcuni, più spesso dirigenti, non rifuggono dall'attribuire alla propria marca la vitalità di un soggetto collettivo.

Questa verbale inclinazione fantasmatica, che non credo produca immagini vive nella nostra mente, ma solo sbiaditi soggetti grammaticali, ha percorso variamente le stesse scienze sociali. La massima responsabilità ne è stata nel pensiero giuridico, già a partire dal diritto canonico nel XIII secolo sullo sfondo dell'idea religiosa del *corpus mysticum* della Chiesa e sulla base delle particolari esigenze pratiche delle opere di assistenza ai poveri e ai malati: ma poi soprattutto fu decisiva la svolta della filosofia positiva del diritto nel XIX secolo, con la creazione della *fiction iuris* della “persona giuridica” che si è voluto imporre, appunto paradossalmente, come vera, come reale. Ma probabilmente la tentazione di un corto circuito sorprendente fra moltitudine e singolarità, *ex pluribus unum*, è coeva all'originaria formazione di unità politiche statuali, non solo nei regni teocratici, ma anche nei regimi che prevedono qualche forma di rappresentanza. L'idea di rappresentanza, per la quale ragionevolmente, come in Hobbes, la soggettività dovrebbe restare tutta nei singoli rappresentati che ne delegano parte a singoli rappresentanti («l'unità del rappresentante, e non quella del rappresentato, fa la persona una», dice lo stesso Hobbes, riferendosi alla «grande persona» dello Stato-Leviatano), è soltanto una parziale razionalizzazione del paradosso dello Stato-persona, parziale perché, anche quando evita di immaginare il potere nelle mani di un soggetto collettivo, è poi quasi obbligata a far crescere accanto a sé l'altra idea fantasmatica dell'unità-popolo (per esempio, il ricorso allucinatorio, appunto come in Hobbes, a un originario consenso unanime, razionalmente necessario e disciplinato, istantaneo e duraturo, verso la formazione di un potere statale).

Questa storia del pensiero giuridico-politico è abbastanza nota e per fortuna continua anche a ricevere critiche severe. Sarebbe molto utile per la crescita delle nostre riflessioni estendere alle altre scienze sociali la dettagliata ricostruzione storica di questo tema. Quando in testi sistematici, compresi quelli di dottrina giuridica e di giurisprudenza, entra una idea che nel senso comune e nelle conversazioni ordinarie è presente come riferimento

sfumato, o come convenzione posticcia cui non si sa quanta fede realmente accordino i parlanti, si ottiene il vantaggio di poterne comprendere meglio le articolazioni e i motivi latenti. Quel che mi sembra utile mettere a fuoco è che nella modernità le aporie della persona giuridica e del soggetto collettivo hanno alimentato il dilemma individuo-società. L'oscillazione a cui fin qui ci siamo riferiti, fra una società concepita come nient'altro che il risultato di relazioni individuali (quindi come qualcosa che non ha una propria identità e si risolve negli individui che la compongono), e una società come ente *sui generis* con sembianze di persona umana, agita la riflessione moderna molto di più di quanto sia dato di vedere in precedenti o altre culture. Probabilmente lo sviluppo dell'individualismo ha esaltato l'autonomia dei singoli nella stessa misura in cui la crescita delle interdipendenze sociali, della divisione del lavoro e delle organizzazioni ne ha mostrato l'irrelevanza. È facile immaginare che il dilemma individuo-società sia rafforzato da questa tensione reale.

Ma in attesa di tale ricostruzione storica (con l'epicentro Durkheim) quel che mi sembra sia necessario oggi mettere in chiaro, di contro a importanti e deviate tendenze della ricerca sociale, è che le analisi orientate alla descrizione e alla critica di formazioni sociali determinate storicamente, e configurabili con qualche pur approssimativo modello strutturale, non sono affatto tributarie del fantasma del soggetto collettivo – ovviamente a partire da Marx, ma anche nello struttural-funzionalismo di Parsons.

Un autore come Touraine, certamente fra i migliori maestri della mia generazione, si è spinto a considerare «terrorizzante» il linguaggio di quella sociologia che ha preteso di fermare le rappresentazioni della società entro qualche griglia strutturata, come una struttura di vincoli efficaci. Il dilemma da cui partono simili prese di partito consiste nel porre l'alternativa fra una società pensata come prodotto di interazioni fra individui e in divenire permanente e una società pensata come qualcosa che produce e mantiene l'ordine sociale, dettando ruoli, intenzioni, gerarchie. Certo, è ben difficile trovare una mediazione fra queste due concezioni polari. Ma si tratta di un dilemma falso, costruito ad arte per degradare la seconda delle due concezioni, per adottare la prima e per lietamente esaltare infine lo slancio creativo di società di cui ciascuno di noi sarebbe capace. In realtà nessun autore «strutturalista» ha pensato che l'ordine sia prodotto e mantenuto dal soggetto-società. Perfino Durkheim, che, come si è già accennato, ha talora ecceduto nella sua inclinazione olistica, in ultima analisi trova il motore dell'ordine e del disordine sociale non in una astratta società ma in una fondamentale e ambivalente costituzione antropologica, nell'orientamento alla solidarietà che nella specie umana (dunque in ogni singolo uomo) è altrettanto radicato che l'egoistico istinto di autoconservazione: questa dell'*homo duplex* durkheimiano, sospeso fra la sacralità solidale e la profanità individualistica, è una visione discutibile per la sua eccessiva semplicità, ma non assurda.

C'è da aggiungere, tuttavia, che la polemica antistrutturalista cerca spesso le sue ragioni non tanto nei caratteri di una generale condizione umana, ma nei caratteri specifici della società attuale, che ormai è – si concede forse troppo facilmente – globalizzata. È la cosiddetta postmodernità a dettare le regole del nuovo metodo sociologico. La vita sociale avrebbe assunto una accelerazione evolutiva che rende immediatamente anacronistico qualsiasi tentativo di darne una descrizione sincronica e strutturale. Le descrizioni devono assumere l'improbabile virtù di apparire e di disfarsi nello stesso momento. È sufficien-

te scorrere qualche testo di tale voga antistrutturalista per ottenere il vocabolario di una nuova retorica: dal lato degli attributi riconosciuti alla nuova società sono l'ambivalenza, la molteplicità (e ovviamente la complessità), la contingenza, il metabolismo, la liquidità, la mutevolezza, la sperimentazione, metamorfosi, embricatura, ibridazione, intreccio, network, ricorsività; dal lato delle abilità epistemiche considerate necessarie a rendere conto di questo «cantiere continuo» sono il dubbio, la consapevolezza di una conoscenza sempre provvisoria, la contaminazione delle categorie, la velocità nel costruire ipotesi e nel disfarle, una immaginazione sempre fertile, la sconsiderata apologia dei «creativi».

Come si vede, questo trionfo dell'autopoiesi della società sottintende una molteplicità davvero innumerevole di soggetti, in pratica tanti quanti sono gli individui che la compongono. È inevitabile che l'osservatore si confonda in questa folla: la sua modestia epistemologica è al servizio di questo permanente farsi e disfarsi delle relazioni sociali. La sociologia è come la fievole luce oscillante di una lanterna che di notte scopra paesaggi sempre nuovi di una società in cammino.

Ciò che questa lanterna non vede è che la stessa varietà dei paesaggi viene esaltata dai limiti della visione, dal fatto di doverne vedere volta a volta piccoli tratti, angolazioni particolari, oggetti isolati. Alla luce diurna si vedrebbero meglio la coerenza dell'insieme e la somiglianza fra molti punti: per esempio si vedrebbe una foresta e non uno ad uno i singoli alberi e gli arbusti. Fuor di metafora, non si dovrebbe neppure trascurare quel carattere strutturale della modernità che consiste nella ricerca affannosa di novità e nell'esercizio estenuante di variazioni sul tema. Per molti aspetti concorrenza dal lato dell'offerta e consumismo dal lato della domanda, così come in senso lato competizioni e gratificazioni, si risolvono nell'affanno di innovazioni irrilevanti. Già Tocqueville aveva visto nella nuova società americana una «agitazione monotona».

Non posso pretendere di poter confutare ora con brevi cenni la negazione della permanenza di caratteri strutturali anche in questa fase nuovamente difficile del capitalismo, alcuni già di lunga data e appartenenti a ciò che molti chiamano modernità, altri più recenti, potremmo dire post-moderni (come per esempio il ruolo assunto dall'accumulazione finanziaria). Vorrei soltanto ricordare innanzitutto che nessuno nega il carattere contingente delle stesse strutture sociali. Lo stesso Durkheim ne era perfettamente consapevole, come mostra il testo in epigrafe a questa prefazione. Il fatto che nelle società statuali, proprio quelle più aperte alla storicità, le istituzioni siano state spesso ammantate da un alone di stabilità a tempo indeterminato, se non di eternità, è soltanto un fatto ideologico normalmente associato alla falsa coscienza dei dominanti, ma anche alla rassegnazione dei dominati (si veda su questo punto il libro di Boltanski, *De la critique*, di cui in II, 7 del presente libro). Escluse le fantasie ideologiche, il problema è nella durata, variabile, dei fenomeni sociali che osserviamo. Anche nelle società a più veloce trasformazione possiamo osservare alcuni caratteri relativamente stabili. È lo stesso problema che ha coinvolto gran parte del lavoro degli storici in quella loro particolare prestazione che è la periodizzazione: individuare periodi e sottoperiodi corrisponde proprio all'esigenza di distinguere fra fenomeni sociali con diversa durata e di individuare stadi di società relativamente stabili; per quanto questa prestazione possa essere difficile, negarne il valore conoscitivo equivarrebbe a ridurre la storia a una successione insensata di eventi.

Vorrei annotare in secondo luogo che l'enfasi sul carattere effimero dei fenomeni sociali può originare da una reazione alla falsa idea di una totalità sociale che con un gioco di parole potremmo chiamare totalitaria: laddove si immagina un termine, appunto "società" che comprenda tutti gli individui che la abitano e tutte le interazioni che vi accadono. Se invece definiamo con il termine "struttura sociale" (o, in breve, "società") la struttura normativa vigente in una popolazione determinata, abbiamo davanti un oggetto molto più circoscritto. Ne sono esclusi per esempio gli individui, se ciascuno degli stessi è considerato nella sua totalità biopsichica. In sociologie che per semplificare chiamo "strutturaliste", come nella sociologia di Parsons e in quella di Luhmann, si prevede un sistema della personalità distinto dal sistema sociale. Certo, se diciamo che un determinato ordinamento è vigente dobbiamo sottintendere che gli corrisponda un grado sufficiente di conformismo (per consenso o per semplice accettazione), ma resta aperto il problema di quanto diffuso e di quanto stabile esso sia. La distinzione che Durkheim ha fatto fra normalità in senso statistico e normalità in senso normativo resta fondamentale: essa apre alla considerazione sia della difficoltà propria dei processi di socializzazione, sia dei fenomeni di devianza.

D'altra parte, in terzo luogo, non tutti i fatti sociali sono normati. Fa parte di un sistema normativo anche la definizione di quali tipi di azione sociale possano essere lasciati all'arbitrio o al quasi-arbitrio dei singoli, quali prescritti e quali soltanto proscritti. Questa definizione consiste anche dunque nel ritaglio di una sfera privata, probabilmente ricorrente in ogni cultura conosciuta anche se molto variabile per estensione e per caratteristiche (nella nostra, grande estensione e grande valorizzazione della sfera privata; e ivi risiede una delle ragioni della turbolenza e al contempo dell'*appeal* delle nostre società). Ovviamente l'assenza o la quasi-assenza di norme in determinati ambiti di vita sociale non impedisce che in essi si formino modelli comportamentali comuni o ampiamente diffusi, tanto più resistenti quanto più sottratti alla discussione pubblica; tuttavia, il controllo delle innovazioni idiosincrasiche vi è molto più debole. La valorizzazione della vita privata ha seguito nella modernità una deriva estremistica, con paradossali contrappassi: per alcune classi di interazione, in particolare per gli scambi economici, si è voluto perfino espungere, con maggiore o minore successo, il lavoro di giustificazioni pubbliche, ma ciò ha rafforzato il potere di agenzie di "persuasori occulti" (si vedano i capp. I 4 e I 5 di questo libro, in particolare a riguardo dei consumi privati).

In quarto luogo, come accade in tutti i tipi di gioco, una norma non determina il comportamento in modo per così dire totale: esistono norme proscrittive che definiscono solo ciò che non si può fare o ciò che non si può volere, e lasciano tutto il resto alla discrezionalità degli attori; e le stesse norme prescrittive, comprese quelle procedurali, lasciano normalmente ampi margini alla stessa discrezionalità degli attori.

In quinto luogo, e infine, un sistema normativo non può sottrarsi, se non entro il limite di alcune poche grandi evidenze morali, all'interpretazione degli attori. La sua costituzione, diversamente da quella di un codice giuridico che sia depurato da discussioni dottrinali, è da una parte necessariamente intrisa di giustificazioni, dall'altra si appoggia ad una casistica poco definita: entrambi i caratteri incrementano il lavoro interpretativo, e la variabilità del reale funzionamento sociale dei valori e delle regole.

In definitiva tutto ciò che si muove entro un sistema normativo ha tanta variabilità da rendere interessanti anche le mere descrizioni narrative. Il racconto di ciò che gli attori fanno, del senso delle loro azioni, delle strategie che vi si perseguono, degli adattamenti e delle innovazioni, delle reazioni psicologiche, dei drammi e delle farse, dei successi e delle sconfitte, delle convergenze e delle divergenze – questo racconto, in cui, se vogliamo controllare cognitivamente le nostre interazioni, siamo giorno dopo giorno tutti impegnati, è certamente inesauribile, ed è inevitabile. La gran parte dell'informazione che circola nei media è impegnata in una interpretazione narrativa, e valutativa, dei singolari fatti sociali, in particolare nel settore della cronaca politica. Anche la gran parte della ricerca sociologica (e politologica e economica), nonché della ricerca storica, è impegnata nella narrazione, anche se sulla base di classificazioni talora sofisticate e di complesse metodologie statistiche. Talora vengono sottoposte ad analisi anche alcune particolari norme vigenti, tuttavia senza riferimento alle articolazioni dell'intero sistema normativo. Sarebbe ingiusto, nonché velleitario, voler estromettere dalle scienze sociali, e tanto più dal dibattito pubblico, questo enorme lavoro che potremmo configurare come una immersione *in medias res*: immersi nelle routines della vita quotidiana, oppure nella decifrazione del senso delle nostre interazioni, evitiamo sia il problema della genesi e della costituzione antropologica (dando per scontati, per esempio, i tipici meccanismi psicologici o la genesi evolutiva di cose come linguaggio, morale, cooperazione), sia le domande sulla consistenza, sulla coerenza e sul realismo del funzionamento sincronico delle strutture, vale a dire dei grandi principi regolativi di una determinata società e del loro più o meno soddisfacente coordinamento.

Può essere utile una analogia con il lavoro conoscitivo che viene normalmente impiegato a proposito dei giochi, in particolare quelli competitivi che Roger Caillois ha chiamato agonici (i giochi di mimica o finzione, *mimicry*, e i giochi di vertigine, *ilinx*, non sono propriamente regolati; cfr. Mosca 2010). Normalmente, come osservatori o come partecipanti, siamo interessati allo studio delle partite, non delle regole del gioco. Osserviamo le abilità, le strategie, gli errori e le deficienze dei giocatori e di chi li allena e/o li coordina – e, se siamo noi stessi a giocare, le qualità nostre e degli altri giocatori, della nostra e della squadra avversaria. Possiamo perfino comporre statistiche su particolari modalità ricorrenti nella partita. Tutta la conoscenza che così otteniamo è utile per partecipare al gioco, ma anche solo per goderne lo spettacolo. Solo raramente, e solo nei giochi che hanno un sistema di regole che lascia molti casi dubbi (come nel calcio) o che mettono a rischio valori ritenuti fondamentali, per esempio la salute o la vita (come nella boxe, nel football americano, negli sport “estremi”), alcune regole vengono messe in discussione. Normalmente la semplicità, la chiarezza e la completezza di quei particolari sistemi normativi che sono i giochi competitivi, e inoltre le rigorose basi egualitarie con cui è costruita la loro situazione di partenza (la diseguaglianza è in essi solo un punto di arrivo meritocratico), rendono poco necessaria la riflessione sulle regole e favoriscono l'abbandono ai piaceri e al pathos delle partite.

Anche le società più semplici mostrano un grado di complessità dei soggiacenti sistemi normativi (numero, chiarezza e completezza dei valori e delle regole) molto più alto di quello che si riscontra nei giochi. L'antropologo Francesco Remotti ha insistito sulla non staticità e sulla non chiusura delle società primitive. Possiamo chiamarle società senza

storia solo a confronto con quelle statuali e, massimamente, con le moderne. Rilevanti dinamismi evolutivi hanno tuttavia accelerato l'incremento di complessità delle società umane: lo sviluppo tecnologico (il filo rosso della storia già secondo Marx), la crescita numerica della popolazione (già il principale fattore che Durkheim indicava per il passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica), l'invenzione e l'imposizione di complicate gerarchie (di casta, di ceti, di classe...) e delle conseguenti giustificazioni – questi dinamismi ed altri ancora hanno resa necessaria la costituzione di ordinamenti la cui coerenza culturale e i cui effetti pratici sono sempre più difficili da controllare cognitivamente per gli stessi uomini che ne sono gli artefici. La massima vichiana *verum ipsum factum* diventa sempre meno condivisibile quando i “fatti sociali” costituiscono difficili grovigli. È in tali condizioni, all'interno di società massimamente problematiche, e sulla spinta di istanze sia conservatrici sia innovative, che si rende utile un lavoro sistematico di conoscenza delle stesse, e precisamente di conoscenza, per quanto possibile, dell'intero sistema normativo e dei suoi effetti. Particolare non secondario è infine che molte delle “partite” che si giocano in una società (conflitti politici, culturali, sociali in genere) hanno come posta in gioco la trasformazione o la conservazione di settori più o meno rilevanti dello stesso sistema normativo.

Sembrerebbe così che si sia tornati alla circolarità durkheimiana di una società che lavora a conoscere sé stessa e in cui gli scienziati sociali sono i mandatari di quel grande mandante che è appunto la società stessa. In realtà la ricostruzione che abbiamo fatto in pagine fin troppo succinte porta a una conclusione molto diversa: non è l'ordine, bensì il disordine della società, la sua problematicità, a sollecitare quel particolare lavoro di conoscenza che riguarda la struttura normativa; la stessa critica dell'ideologia, come critica di “idee dominanti”, non sarebbe possibile se la tradizione, in cui tutti siamo immersi, non rivelasse tensioni irrisolte (il cap. I 3 di questo libro riguarda appunto le condizioni sociali che permettono di pensare la critica dell'ideologia non come arrogante estraneità alla società cui si appartiene).

L'oggettivazione della società è dunque il risultato di specifici insuccessi di integrazione sociale, di specifiche tensioni entro il sistema normativo e fra sistema normativo e risorse. È per questa via che si crea la legittimità per istituzioni, prevalentemente accademiche, destinate allo scopo di una conoscenza complessiva delle ramificazioni del sistema normativo – e aventi la società appunto come oggetto totale, analizzabile in modo distinto (grosso modo come una lingua può essere studiata a prescindere dalle variazioni del suo uso quotidiano). È una legittimità che a sua volta non è garantita. Sia l'insofferenza per le pretese totalizzanti di questo lavoro, laddove la polemica può non avvertire che totalità sociale non è la totalità del mondo, sia la stanchezza per un compito difficile da inseguire con mezzi insufficienti, possono erodere l'ideale di una scienza sociale di questo tipo, e ricondurre per esempio la sociologia alla mera narrazione di partite sociali più o meno drammatiche, o al mero servizio di istanze amministrative locali. Spero che la lettura di questo mio libro convinca almeno qualche giovane lettore a una sociologia che accetti invece quel particolare specialismo di cui ho finora discusso. L'accettazione è tuttavia subordinata a una discussione sulla costituzione antropologica, vale a dire non solo relativa a termini statutariamente invariati (come valore, ideologia, modo di produzione, lavoro,

potere, autorità ecc.) che almeno si pretendano pertinenti allo studio di qualsiasi società e che dunque permettano di comprendere per differenza determinati mondi sociali; ma anche relativa a questioni antropologicamente decisive, come il rapporto individuo-società. Potremmo dire che per accettare lo specialismo occorra una teoria generale; e si tratterebbe di una teoria non specifica della sociologia, ma relativa a tutte le scienze umane, dunque fondatrice anche di altri specialismi. Inevitabilmente le pagine seguenti metteranno ogni tanto in primo piano scorci particolari di questo sfondo di teoria generale.

Dei saggi raccolti in questo libro 3 sono stati pubblicati su libri collettanei, 2 sono inediti (II 11, II 12), gli altri sulle seguenti riviste, che ringrazio: «Rassegna italiana di sociologia» (I 3, II 4, II 5, II 6, II, 7, II 13), «Iride» (II 10), «Economia politica» (II 1), delle edizioni Il Mulino; «Quaderni di sociologia» (I 4), «Quaderni di scienza politica» (I 5), «Il Politico» (I 1, II 9), «Il cambio» (I 6). Molti di questi testi sono ora in una versione riveduta e corretta.

Sono riconoscente verso gli amici che hanno dato una mano ai miei studi leggendo e commentando i miei dattiloscritti. In tanti libri accademici, in particolare inglesi e americani, trovo lunghissime liste di collaboratori a cui l'autore esprime la sua gratitudine, talora una e perfino più di una pagina di nomi. Forse altrove le comunità scientifiche sono molto più attive e più cooperative che fra di noi. La mia lista è molto breve: Gian Primo Cella, Fiammetta Corradi, Ota De Leonardis, Nicola Negri, Loredana Sciolla, Giorgio Rampa, Paolo Bertolotti. Ringrazio anche Maria Pia, mia moglie, che da sempre rilegge con cura i miei scritti. Dedico questo libro a nostro figlio Giuseppe.

I.
Società, ordine e disordine

Capitolo 1

Sociologia e critica sociale*

«Voi concepite una ribellione contro la moralità tradizionale come una rivolta dell'individuo contro la collettività, di un sentire personale contro un settore collettivo. Tuttavia, ciò che io oppongo alla collettività è qualcosa esso stesso collettivo, ma più consapevole di sé e in modo migliore».

Émile Durkheim

Provo qualche difficoltà, psicologica e intellettuale, nel parlare oggi di questa disciplina che è la sociologia. Averla praticata per almeno 50 anni e esservi entrato dopo laurea e specializzazione in lettere antiche, dunque una vocazione tardiva e per questo non ingenua, ingigantiscono ai miei occhi i suoi contorni e la sua rilevanza. D'altra parte, proprio una pratica di così lunga durata mi avverte di quanto pochi siano stati e siano oggi i successi pubblici e non controversi di questa mia disciplina. In Italia, quando vi entrai, sembrava che essa dovesse rivoluzionare ogni sapere sulla società, oggi è una delle tante scienze umane, e non è certo la più prestigiosa. Oggi in Italia la sociologia è in ombra. In un paese in cui abbondano i festival dedicati a questo o a quello dei rami della cultura, i sociologi ne hanno uno molto marginale (nessuno di cui si parli in cronaca), e non sono neppure invitati come comparse alle kermesse di storici, giuristi, filosofi, economisti, letterati, fisici e matematici. La qual cosa potrebbe non dispiacerci, finché noi si sappia trovare interiormente, e mantenere, le ragioni del nostro lavoro.

Dovrei comunque evitare su questo oggetto sia idealizzazioni eccessive, sia non credibili rivendicazioni di rilevanza sociale. Mi appoggerò pertanto, in questa mia relazione, all'idea di tradizione sociologica. Metterò così in campo, appunto, una idealizzazione non eccessiva: da una parte il concetto di tradizione permette una selezione di valori essenziali, una sorta di purificazione da materiali di scarto, dall'altra tale concetto riguarda pur sempre una sequenza storica reale, con circostanze e nomi precisi, e con una durata consistente.

* È il testo della *lectio magistralis* per la inaugurazione dell'a.a. 2011-2012 della Facoltà di Economia (Pavia, 5 dicembre 2011). A stampa, con lo stesso titolo, in «Il Politico», 2012, n° 1.

Si è detto che la storia della sociologia è la storia dell'autocoscienza della società moderna nel suo farsi e nel suo affrontare terribili crisi. Ma se questo è vero, è anche vero che perfino nel momento di apice essa non fu l'attore principale sulla scena culturale e politica, occupata come questa era soprattutto da filosofi, pensatori politici, economisti, storici, giuristi, saggisti, letterati, e fu invece laboriosa e creatrice in appartati luoghi accademici, con qualche rara presenza nei processi deliberativi pubblici. Émile Durkheim, professore nella periferica Bordeaux fino al 1902, partecipò anche alla campagna sull'affare Dreyfus, ma tutti ricordano solo, di questa, Émile Zola; Max Weber partecipò come consigliere dei negozianti tedeschi ai lavori per il trattato di Versailles, ma tutti sanno solo di Keynes. Tanto più oggi, quando possiamo soltanto salire sulle spalle di quei giganti, come confessò di fare il grande sociologo Merton, dovremmo, noi sociologi, non temere la ristrettezza dei laboratori accademici, e confidare nella riproduzione e nella produzione di un sapere la cui accumulazione sappiamo essere comunque preziosa, sebbene non acclamata.

Cercherò in questa relazione di dire in cosa per me consista questo valore prezioso e cercherò di mostrare come esso risieda in un particolare tipo di critica sociale. Solo una premessa sui malfermi confini della disciplina sociologica. Oggi che sono fuori dai recinti di ruolo e di status, tanto più risaltano ai miei occhi la complessità e il polimorfismo di una tradizione scientifica che tende appunto a evadere da confini disciplinari. Potrebbe venirmi ora la voglia, negli studi che continuerò negli anni prossimi, di liberarmi da qualsivoglia protezione e da qualsivoglia vincolo specialistico - e di proiettarmi nello studio di questo immane oggetto che è la società mediante l'uso del più spregiudicato generalismo.

Non lo farò. Il motivo più immediatamente da me avvertito, per il quale cercherò di resistere alla tentazione generalista, deriva dal fatto che, proprio per aver io praticato incursioni interdisciplinari forse più di quanto accada oggi mediamente fra sociologi, sono ora in grado di rendermi conto di quanto difficile sia la tradizione di ciascuna delle scienze umane, non voglio neppure pensare alle cosiddette scienze esatte, e di quanto sia facile importare da ciascuna di esse conoscenze obsolete, equivocare significati, disegnare analogie non pertinenti. Mi capitò tanti anni fa di ascoltare in un convegno un collega che tentava di applicare sul terreno dei fenomeni sociali la teoria delle catastrofi di René Thom. Già per mio conto mi sembravano insensate le affannose formule che il collega andava scrivendo sulla lavagna, ma quando l'amico economista e buon matematico che mi sedeva vicino mi disse che in quelle formule non c'era nulla di René Thom, né di qualsiasi altra teoria topologica, mi ripromisi di restare per sempre diffidente verso prestiti disciplinari tanto più quanto più pretendessero di essere fedeli ai formalismi originari. Aggiungo fra parentesi: si era allora a metà degli anni '70 del secolo scorso e i mercati finanziari erano allora la zona privilegiata dai seguaci di Thom per le incursioni sul terreno delle scienze sociali, ma oggi non ho più visto, almeno nella pubblicistica corrente, alcun riferimento alla teoria delle catastrofi per spiegare l'attuale crisi finanziaria mondiale. Dovremmo imparare a evitare le mode effimere.

Se un buon motivo per restare ancorati alla propria disciplina viene dunque dalle difficoltà cognitive che, oggi ovviamente molto più che ai tempi di Gianbattista Vico oppure anche di Adam Smith, caratterizzano le pur doverose relazioni interdisciplinari, per me tuttavia è ancora più importante un secondo motivo, esprimibile non in negativo, ma in

positivo. Vorrei restare sociologo in ragione di un carattere profondo e persistente, anche se qui e là dimenticato, della tradizione sociologica, un carattere che permette vantaggi cognitivi e che, vedremo, è collegabile anche al tipo di critica sociale che con questa tradizione è massimamente coerente.

È comunemente noto che è difficile riferirsi a *una* sociologia e che è molto più comodo riferirsi a *molte* sociologie: molti paradigmi teorici, molti stili di conoscenza, molti e disparati oggetti di analisi. Alcuni autori riferiscono di tre fondamentali paradigmi o stili (Smelser 1997, Nisbet 1996), altri di quattro (Boudon 2002, Goldthorpe 2005), altri perfino di otto (Addario 1994). Le sottofamiglie e le famiglie eccentriche sono per la verità molto più numerose. Questa molteplicità è anche la ragione di una diffusa diffidenza, da parte di altri scienziati sociali, verso una disciplina che oscilla fra una anagrafe delle opinioni (mi riferisco alla pratica sociologica più nota, quella dei sondaggi), ricostruzioni strutturali di civiltà e perfino visioni evolutive. Non nego che, dall'esterno, lo spettacolo possa dare un senso di vertigine. Ma, se da parte di questi altri scienziati sociali si avesse la pazienza di dedicare un poco più di attenzione alla discussione interna alla mia disciplina, almeno la stessa attenzione che i sociologi migliori dedicano alla discussione interna alle scienze economiche o all'antropologia o alla storiografia o alla psicologia, si vedrebbe che quella molteplicità è continuamente sotto analisi, continuamente problematizzata e sottoposta a una specie di problema centrale: mi riferisco al fatto che, nonostante una elevata mobilità di superficie, la nostra tradizione ha dovuto, o voluto, a partire dai classici, compresi Comte e Marx, fino ai teorici più recenti, mantenere fermo il problema della esistenza e della conoscibilità di intere "totalità sociali", di organismi sociali, insomma, banalmente, l'idea stessa di società come oggetto-soggetto di conoscenza. Nonostante l'evidente storicità di questi organismi *sui generis*, vale a dire la loro evidente fragilità, la sociologia migliore ancora oggi mantiene l'impegno di inserire catene di eventi sociali, anche molto particolari, e dunque ottenute mediante dati empirici affidabili, entro l'orizzonte di sistemi normativi storicamente specifici. Questi sono spesso di lunga durata e coincidono sia con i grandi ordinamenti istituzionali, sia con i più praticati modelli di vita quotidiana. Sia sufficiente una breve memoria di autori a tale riguardo significativi.

In conformità con genealogie storico-filosofiche già diffuse nel '700, Comte pone il problema degli «stadi» di civiltà; Marx parla di modi di produzione e di formazioni sociali; Durkheim pone la generalissima distinzione fra società moderna e società premoderna; Max Weber definisce la specificità della tradizione occidentale come storia di un processo di razionalizzazione e parla comunque di «costellazioni» socio-culturali; perfino Simmel – un autore massimamente impegnato nel formalismo sociologico-astorico – lavora intorno alle specificità dell'uomo moderno; poi Talcott Parsons rivisita il problema dell'ordine sociale e introduce l'idea di sistema sociale; e in diretta continuità con lui, infine, autori della seconda metà del '900, nostri contemporanei, come Niklas Luhmann e Jürgen Habermas. Ancora oggi perfino Coleman, che pure è stato impegnato in un programma di teoria della scelta razionale, il quale appoggia più sul modello astorico di *homo oeconomicus* che sul modello prevalentemente storicista dell'*homo sociologicus*, avverte il bisogno di individuare un problema cardine della modernità contemporanea, il pericoloso evolversi delle società industriali verso il dominio anonimizzante delle grandi organizzazioni. Il suo

Foundations of Social Theory è del 1990, possiamo dire ieri per i tempi della storia delle grandi teorie sociali. Il volume di Habermas, *Fatti e norme*, altra grande *performance* teorica contemporanea, è del 1992: diritto e democrazia vi sono implicitamente asseriti come destino della modernità, una posizione della quale peraltro già molti oggi si mostrano dubbiosi.

È bene non nascondere che queste idee di “totalità sociale”, di struttura sociale, di formazione sociale ecc. contengono molte difficoltà teoriche e empiriche. Possono riferirsi volta a volta e perfino contemporaneamente, come quando in linguaggio ordinario noi parliamo per esempio di “società moderna”, a qualcosa come gli stati-nazione, oppure a cose più generali come il modo di produzione, o alla cosiddetta civiltà; ma possono riferirsi anche a cose per così dire molto più piccole, come un partito, una setta, una azienda, una parrocchia, oppure a quelle cose che nel linguaggio ordinario vengono, credo, chiamate “mondi” e che Alfred Schütz ha chiamato «province finite di significato» e Luc Boltanski appella oggi con la metafora delle «città»: mondo politico, mondo della scuola, mondo dello sport ecc. Applichiamo dunque l’idea di totalità sociale a aggregati sociali dotati di qualche ordine, di qualche stabilità, di qualche condivisione di significati, di qualche relativa autonomia. Insisto senza timore sulla parola “qualche”, che certamente genera sospetti di indeterminazione in quanti siano affezionati all’idea di una scienza sociale esatta; dico “qualche” per indicare che queste totalità ordinate, durature, significative e relativamente autonome non possono essere descritte con sistemi di equazioni o con matrici di correlazioni, né interpretate mediante catene causali, possono solo essere ricostruite descrivendone *discorsivamente* le regole che le presidiano, certamente anche il loro grado di funzionalità, e infine la coerenza dei significati. Procedure conoscitive, queste, che, pur potendosi avvalere di metodologie statistiche per la messa in scena dei dati, hanno più prossimità al sapere ermeneutico, a quel che Weber chiamò «sociologia comprendente», che alla spiegazione causale o alle teorie matematiche dell’equilibrio.

Permettetemi di insistere ancora un poco su queste idee di totalità sociale. Il tema della critica sociale emergerà con più chiarezza proprio da una chiarificazione di questo carattere della tradizione sociologica – e si potrà allora anche comprendere in che senso possa parlarsi di una critica sociale che sia specifica di questa tradizione. Quel che finora si è detto fa probabilmente pensare a quello stile di pensiero che si chiama olistico. Noto con piacere che da qualche anno il termine “olismo” non viene più attribuito a teorie o a descrizioni di mondi con il fine di denigrarle. Non avrei dunque nulla in contrario a usare questa parola. Ma se con essa si intendesse una descrizione di mondi in cui sia impossibile distinguere fra le parti reciprocamente e fra le parti e il tutto, e in cui sia negata quindi la autonomia delle parti, affermerei con convinzione che la tradizione sociologica di cui ho parlato non è stata mai olistica. Certamente circolano alcune analisi della società, considerate comunemente sociologiche, le quali tendono a racchiudere in qualche carattere dominante (in una essenza) il senso di una determinata società, un carattere che, come nei frattali, si ripete all’infinito in tutte le sue porzioni e che rende appunto inestricabili gli stessi elementi. Per esempio l’idea di «società liquida» di Bauman o l’idea di «società del rischio» di Beck o l’idea di «società del narcisismo» di Lasch o l’idea di «società delle reti» di Castells (qualcuno ha parlato perfino di «società dello zapping»!). Sono idee che

certamente meritano attenzione perché mettono in luce qualche importante aspetto della nostra contemporaneità, e lo fanno con una sorta di eroica ostinazione, ma metterei in guardia un pubblico di non sociologi dall'errore di assumere questi come esempi centrali del lavoro sociologico. Anche i classici della tradizione sociologica possono essere letti, e da qualcuno sono stati letti, con un'ottica che chiamerei di olismo estremo, vale a dire come autori che hanno rivelato qualche segreto essenziale di una civiltà, per esempio Marx la reificazione, Weber la razionalizzazione, Durkheim l'individualismo e via dicendo. Ma si tratta di letture di comodo. Sarebbe facile mostrare invece quanti elementi, e dotati di quanta reciproca autonomia, costituiscano le loro analisi di interi sociali. Da giovane feci questo esercizio con la teoria del capitalismo di Marx e mostrai (Rositi, 1973) che occorre in quel contesto mettere in campo almeno una quindicina di elementi per la descrizione non dico delle più complesse formazioni sociali, ma dello stesso modo di produzione capitalistico che per Marx è solo una componente, anche se la principale, delle varie formazioni sociali moderne, in pratica dei moderni Stati-nazione.

Dunque, le totalità sociali di cui parliamo sono totalità composite: sono cioè a) la risultante dalla interdipendenza di più elementi (determinate istituzioni, determinati stati comuni di coscienza, determinati sistemi gerarchici, e via dicendo); b) sono descrivibili come insiemi di elementi in reciproca autonomia (per esempio un ordinamento per ceti può essere presente in modo non residuale anche in una società a prevalente divisione in classi); c) sopravvivono nella misura in cui raggiungano, anche se a intermittenza, un soddisfacente livello di coerenza interna, sia a riguardo del flusso di risorse sia nella costruzione di una cultura comune sensata; d) esse decadono o si trasformano nella misura in cui falliscono l'obiettivo della coerenza. Ma quelle stesse totalità, talora confuso oggetto di intuizione, non costituiscono oggetti di ricerca immediatamente osservabili. Il lavoro sociologico le ricostruisce ipoteticamente, con Max Weber potremmo dire che le ricostruisce come "tipi ideali", e può farlo, ovviamente, solo a partire da ricerche parziali e metodologicamente corrette. Al rigore della ricerca non può corrispondere il rigore della ricostruzione ipotetica. E tuttavia proprio in tale ricostruzione ipotetica di intere strutture sociali consiste il fine ultimo di conoscenza che la tradizione sociologica ci ha consegnato. Infine, le ricerche empiriche non puramente esplorative servono a sottoporre alla prova la plausibilità empirica di fenomeni o processi sociali previsti sulla base dei costrutti con cui noi rappresentiamo le totalità sociali ipotizzate. Farò soltanto due esempi, ovviamente sperando che mi sia concesso un linguaggio approssimativo e allusivo.

Si supponga che una serie di informazioni ci dica che in molte delle società occidentali contemporanee emergano in modo più o meno marcato i seguenti processi: diffusione di ideologie populiste, saturazione dei mercati per beni privati di massa, predominio della finanza nel mondo economico (il «finanz-capitalismo» di Luciano Gallino), una stratificazione sociale più frammentata che attenua le evidenze delle fratture di classe, più vaste aree di povertà e allo stesso tempo crescita dell'individualismo edonistico, più dispersi poteri politici. Un sociologo che tenga fede alla sua tradizione comincerebbe a lanciare alcune ipotesi di connessione fra questi processi e a immaginare che uno di questi processi sia coerente con i restanti, o almeno con alcuni dei restanti; potrebbe, se posso ancora in modo approssimativo completare l'esempio, precisamente immaginare che, se il populismo di

cui trattasi consiste proprio, secondo l'antica intuizione di Tocqueville, nell'oscuramento ideologico delle differenze socialmente rilevanti e in un fittizio o illusorio sentimento di eguaglianza, un populismo siffatto è coerente con un habitat sociale in cui i poteri sono diventati meno visibili, il potere finanziario essendo appunto meno visibile di quello industriale, e in cui la stratificazione sociale riposa su microdifferenze con *clivages* praticamente invisibili ecc¹. Un siffatto itinerario di congetture imporrebbe ovviamente alcune verifiche o piuttosto non-falsificazioni o corroborazioni, per esempio si dovrebbe poter mostrare che l'ideologia populista è meno presente negli addetti alla grande industria, i quali sono sottoposti a evidenti poteri di un comando impersonale e a più rigide e impersonali regole gerarchiche – e che viceversa il populismo è meno diffuso nelle nazioni dotate di un più ricco tessuto industriale. Queste verifiche o corroborazioni avverrebbero nella forma di correlazioni o di regressioni, ma non sarebbero fondate su spiegazioni causali, bensì su costatazioni di coerenza. I risultati confermano, o meglio non invalidano, una congettura di coerenza strutturale. E comunque al sociologo che mantenga fede alla sua tradizione si imporrebbe anche l'ulteriore domanda: quanto può essere solida e duratura la coerenza che sto ricostruendo? quali sono le sue scuciture e le sue zone consunte? per quali sviluppi e in quali condizioni può accadere che si individuino cose come Wall Street o Piazza Affari come roccaforti nemiche? e con quali ulteriori cecità e impotenze?

L'esempio che ho fatto ha il difetto di riferirsi alla genealogia strutturale molto controversa di un fenomeno, il populismo, su cui vertono molte improvvisazioni teoriche. In verità il populismo, che ricorre con frequenza ossessiva in molte analisi del presente, è raramente affrontato in termini sistemici. Ma potrei fare esempi illustri e contemporanei in cui l'immaginazione sociologica conduce ad analisi strutturali meno controverse mediante accurati studi empirici, pure a partire da questioni particolari. Parlando a un pubblico di prevalente competenza economica, la mia memoria corre alle analisi sociologiche sull'uso delle statistiche economiche e sociali e della contabilità aziendale, un settore di ricerca oggi fiorente in Inghilterra, ma soprattutto in Francia: queste analisi mostrano una straordinaria coerenza, nella storia della modernità fino ad oggi, fra tipi di relazione fra Stato e economia, da una parte, e criteri e deontologie professionali per l'uso pubblico e privato dei dati e metodi statistici, dall'altra. Lo Stato ingegnere o programmatore (dal colbertismo alla Francia gollista agli stati socialisti), lo Stato liberale, lo Stato sociale, lo Stato keynesiano e infine lo Stato del neoliberalismo hanno ciascuno particolari tecnologie statistiche e particolari forme di retroazione dei modelli statistici sull'azione sociale, fino all'odierna proliferazione di statistiche valutative che procurano un sovraccarico di responsabilità su individui e su gruppi e che hanno, come dovrebbe essere noto anche a noi tutti universitari, un carattere pericolosamente deontologico e colpevolizzante (v., in particolare, Desrosières, 2008). Di nuovo: si osserva e si argomenta una coerenza sorprendente fra forme di comando politico e forme di controllo conoscitivo, comunemente ritenute, queste ultime, innocenti.

¹ Ho sviluppato più estesamente tale ipotesi in un saggio del 2008 che ora ripropongo, inserendolo in questo libro (I 6), proprio perché può costituire un esempio di quel che intendo con interpretazione macrostrutturale.

Con questi esempi sono ora in grado di dire meglio in cosa infine possa consistere quell'esercizio di critica sociale che è tipico della tradizione sociologica. Nel definire connessioni ipotetiche, nel chiarire legami fra aree di vita che l'esperienza quotidiana mantiene separate, nell'osservare coerenze inesplorate fra correnti culturali e assetti socioeconomici, nello scoprire conseguenze necessarie e nel denaturalizzare molta parte del malessere e della felicità che nelle società si producono, in breve nel mantenere l'immaginazione sociologica ben fissa in direzione di una qualche totalità sociale, di una qualche forma storica di vita sociale complessiva, si svolge un particolare tipo di lavoro critico. Innanzitutto viene sottoposta a critica l'idea, molto diffusa ancora nel XXI secolo, che qualsiasi evento sociale possa essere "spiegato" da una base motivazionale essenziale e permanente (per esempio dal truisimo di Pareto, ripreso da Friedman, che nessun pasto è gratis), viene dunque sottoposta a critica l'idea di una invarianza dei comportamenti sociali – e/o, per dirla con Durkheim, degli «stati di coscienza comuni» e delle motivazioni – o comunque sottoposta a critica l'idea di una irrilevanza delle loro variazioni storiche. Al contrario, questa critica continua a parlare con un linguaggio ricco di concetti storicamente determinati, e resta attenta a determinate costellazioni di scopi e di valori, a determinate strutture gerarchiche, a determinati caratteri della produzione e della ricchezza. Ma in secondo luogo questa critica, lo abbiamo visto, può chiarire le zone sdrucciate o lise di una forma di vita complessiva. Essa non sovrappone alla realtà sociale, almeno per un lungo tratto, un punto di vista morale esterno, ma pretende di nascere all'interno della stessa realtà sociale, osservandone tensioni e contraddizioni. Essa può forse essere chiamata *critica strutturale*. Si può sostenere che ciascuno degli autori "classici" che ho via via ricordato, anche quando fosse stato accompagnato da una reputazione di pensatore conservatore, ha esercitato questa critica strutturale².

Per la verità non tutta la critica sociologica è di questo tipo e ne va registrato almeno un secondo importante tipo. Devo comunque prima precisare che certamente più ampio, e con un numero di classi ben più alto di due, è il ventaglio delle concezioni che della critica hanno i sociologi³. Qui però sto cercando di organizzare in due grandi classi le pratiche critiche della tradizione sociologica, non le teorie a riguardo della critica.

Il primo tipo, di cui ho parlato come critica strutturale, è per la verità il più distante anche da quel che chiamerei la critica sociale comune. Questa, diversamente da quella, è invece isomorfa rispetto al secondo tipo di critica sociologica. Tutte le società sono, ancor prima che intervenga qualsiasi scienziato sociale, piene di critica. La nostra sembra esserlo più di altre precedenti. Non solo quotidiani e televisione, ma conversazioni al bar e sui tram, nelle riunioni delle corporazioni professionali, fra amici di partito, per le scale di un condominio, nelle famiglie, dappertutto, da destra e da sinistra, si esercita il dovere o il piacere della critica, talora su questioni futili, ma non raramente su questioni di sicuro rilievo per qualcuna delle totalità sociali di riferimento. In *Capitalismo, socialismo, democrazia* Schumpeter espresse la convinzione che è lo stesso razionalismo capitalistico

² Un esempio per tutti potrebbe essere costituito da Durkheim. Si veda l'attribuzione alla «critica sociale mortale» (non astratta e immortale) che del suo lavoro scientifico-morale ha fatto Cladis, 2002.

³ Se ne traccia una mappa complessa in Rebughini, 2011.

a incentivare l'assalto a ordinamenti e valori, a premiare la critica. L'intellettuale-critico sarebbe dunque un prodotto contraddittorio di questo razionalismo di sistema. Sulla vacua pretesa di cambiare la società mediante l'esercizio della critica radicale, e dunque sulla ingenua o scaltra pretesa degli intellettuali «critici-critici», Marx ed Engels rovesciarono qualche sarcasmo, ma Schumpeter si dichiarava convinto che anche l'esercizio puramente speculativo della critica costituisca ora un flusso capace di corrodere quell'ordinamento capitalistico che pur lo promuove. La verità potrebbe stare in qualche punto mediano fra il sarcasmo de *L'ideologia tedesca* e le preoccupazioni antieversive di Schumpeter. Quel che mi sembra più facilmente accertabile è che la critica sociale comune assume normalmente come suo oggetto specifici ambiti sociali, o specifici eventi, più raramente mette in campo una idea generale di società – spesso molto generica, ma in entrambi i casi le sue condanne o le sue deplorazioni si svolgono sul fondamento di un punto di vista morale esterno, dunque in nome di qualche massima di condotta, o di qualche idea generale su ciò che è bene, di cui si dà per scontata la condivisione da parte del proprio pubblico. Si parla allora in nome di doveri evidenti: doveri di efficienza, o di giustizia, o di compassione o perfino di amore – doveri che accomunano il critico e il suo pubblico.

È facile costatare che molta parte del lavoro sociologico corrente, ma anche del lavoro di altre discipline sociali, in particolare l'economia, è entro questo tipo di critica sociale comune. Ovviamente qui i dati sono raccolti con rigore, si danno definizioni dei concetti e delle loro declinazioni operative, si utilizzano tecniche statistiche anche sofisticate, si individuano sentieri complessi della dipendenza fra variabili, ma al termine ciò che si è ottenuto è nient'altro che la messa in evidenza di specifici fenomeni o processi sociali preoccupanti rispetto a qualche indiscusso paradigma di valore. Abbiamo così le molte analisi sulla emarginazione, sulla povertà, sull'esclusione scolastica, sulla disegualianza sessuale, sui giochi finanziari, sulla concentrazione della ricchezza e del potere e, per fare un esempio nel campo degli studi economici, sulla scarsa propensione agli investimenti da parte dei padroncini della piccola industria italiana.

La via più normale è quella di una denuncia di quanto Pierre Bourdieu (1993) ha chiamato «la miseria del mondo». Egli ha dato questo titolo a un libro-*monstre* di quasi 1500 pagine, quasi completamente dedicate ai protocolli di interviste discorsive fatte a persone variamente sofferenti nella metropoli di Parigi. Ma la valutazione morale è dominante anche nei casi, più rari, in cui si vuole documentare qualcosa di positivo: il criterio fondamentale di rilevanza è in valutazioni la cui giustezza è data per scontata.

Anche se talora si danno per scontate cose che non dovrebbero esserlo, o si isolano arbitrariamente criteri di valore che dovrebbero essere bilanciati con altri (per esempio, l'egualitarismo educativo non dovrebbe far dimenticare l'urgenza di *produire* con la scuola ceti dirigenti capaci e onesti), tuttavia si deve riconoscere che molta parte di quest'altro tipo di critica sociologica non solo impegna notevoli energie intellettuali, ma anche si pone al servizio di buone cause, persegue fini non solo di fatto largamente condivisi, ma anche razionalmente condivisibili. Si realizza in tal modo quella sociologia che Burawoy (2005), presidente nel 2004 dell'American Sociological Association, ha chiamato «pubblica».

Luc Boltanski (2009) ha sospettato che questo tipo di critica sia «metacritica» o *surplombant*, potremmo tradurre “sovrapposta”: essa guarda dall'alto società e dominio e

ritiene di poter avanzare i propri giudizi (di alienazione, di falsa coscienza, di sfruttamento ecc.) senza alcun esplicito riferimento a concezioni normative e antropologiche, ma sottintendendole e accordando loro una validità *self-evident*. In opposizione, Luc Boltanski preferisce una critica sociologica che si appoggi innanzitutto ai processi critici che avvengono entro la società, ai *rumors* della critica sociale comune, li documenti, ne riveli il senso e sappia così chiarire i tentativi, già in essa embrionali, di «crescere in generalità», vale a dire di porre connessioni fra malesseri specifici e più generali tensioni della struttura socioculturale. Si potrebbe concordare con Boltanski – egli infatti sostanzialmente è a sua volta concorde con quella tradizione sociologica che sceglie come suo oggetto le totalità sociali, ma il suo discorso dovrebbe essere depurato dall'eccesso polemico verso la critica «sovrapposta». In fin dei conti ciascuno di noi può sovrapporsi a una società contraddittoria o almeno non è fatale che ne resti un sottoposto. In fin dei conti non dovrebbe in questo caso valere la polemica contro chi guardi le tempeste del mondo dal calduccio della propria casa: si può ben essere aureolati accademici e godere di una discreta quantità di agi, ma la voce di questi metacritici ben coltivati resterà sempre flebile, ben altro che *surplombant*, a confronto con le magniloquenti celebrazioni dei potenti e con le loro vistose esibizioni.

Da parte mia rimpiango di aver fatto poco, non proprio niente, nel campo della critica che ora, avendone chiarito il senso di prossimità alla critica sociale comune, potrei chiamare *locale-morale*. Ho fatto nei miei studi ben poca denuncia – o ne ho fatta ai margini della mia vita accademica, in quella pubblicitaria che non si presenta ai concorsi. In particolare ho poco contribuito a quel fine che in una bella intervista Bourdieu ha attribuito alla propria ricerca: descrivere malesseri sociali molto specifici come fatti appunto sociali, almeno dunque disculpare chi soffre dalla colpa della propria sofferenza⁴. A mia parziale giustificazione considero che in realtà questo lavoro critico locale-morale è condotto, con efficacia molto maggiore di quanta possano avere oscure e faticose pagine di analisi sociologica, da romanzieri, scrittori in genere, registi di film, cantanti. Ai giorni nostri si può immediatamente pensare allo straordinario romanzo-inchiesta *Gomorra* di Saviano, che ha perfino riscosso l'invidia di qualche sociologo-etnologo. Ma in presenza di economisti mi piace citare il dramma di Deborah Margolin, *Imagining Madoff*, grande successo della stagione teatrale newyorkese del 2010, o il film documentario di Charles Ferguson, vincitore di un Oscar, *Inside Job*, che riguarda la crisi finanziaria del 2008 e, a produrla, il lavoro sporco di molti capi della finanza e dei governi, nonché di illustri analisti economici.

Abbiamo dunque due tipi di critica sociale: un primo tipo che ho chiamato strutturale, un secondo che ho chiamato locale-morale. Il secondo tipo può far risalire la sua fondazio-

⁴ «Porter à la conscience des mécanismes qui rendent la vie douloureuse, voire invivable, ce n'est pas les neutraliser; porter au jour les contradictions, ce n'est pas les résoudre. Mais, pour si sceptique que l'on puisse être sur l'efficacité du message sociologique, on ne peut tenir pour nul l'effet qu'il peut exercer en permettant à ceux qui souffrent de découvrir la possibilité d'imputer leur souffrance à des causes sociales et de se sentir ainsi disculpés; en faisant connaître largement l'origine sociale, collectivement occultée, du malheur sous toutes ses formes, y compris les plus intimes et les plus secrètes. [...] Constat qui malgré les apparences, n'a rien de désespérant: ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir, le défaire».

ne alle ricerche di Park e compagni della scuola di sociologia urbana di Chicago a partire dagli anni '20 del secolo scorso, ma la parte più rilevante della tradizione sociologica classica appartiene al primo tipo. Ci si potrebbe chiedere quale particolare pubblico, o per usare un termine di Alessandro Pizzorno (2007) quale particolare uditorio, abbia per così dire mai commissionato entrambi i tipi di critica. A me sembra che non ci siano stati, né oggi ci siano, committenti specifici, anche se l'uno o l'altro tipo di critica possano essere poi utili in questa o in quella specifica professione. A me sembra anche, infine, che la modernità, dunque la nostra generale costellazione socioculturale, sia fatta in questo modo: senza la critica, le risorse che essa ha sfruttato e generato renderebbero eccessivo qualsiasi potere o, secondo la premonizione di Hobbes, favorirebbero la formazione di un «potere irresistibile». Per queste ragioni penso che, a garantire la sopravvivenza della critica sociale scientifica, l'Università debba restare ancorata a funzioni generalmente pubbliche, dunque a una committenza per così dire diffusa; penso cioè, infine, che la critica sociale scientifica sia garantita dal consenso comune, finché dura, verso una istituzione, appunto l'università, cui è stato assegnato il fine della ricerca libera da mandati o da committenze specifiche.

Mi piace annotare, infine, che le stesse idee che ora ho espresso sono nel testo di un mio corso, raccolto in un libro del 1973. Trovarsi con idee simili dopo quasi quaranta anni può essere un preoccupante segno di ottusa integrità, ma anche la prova di una convinzione saldamente conquistata. Devo anche dire che, ora come allora, mi sembra che il compito che la tradizione sociologica ci ha lasciato non possa essere facilmente affrontato da singoli studiosi. Più ancora di altre discipline, la nostra soffre invece, oggi più che mai, di una grave dispersione, di scarsa organizzazione, di non grande prestigio pubblico. Non posso che sperare non solo ovviamente che i più giovani cultori di questa disciplina sappiano fare quel che non abbiamo saputo fare io e noi della mia generazione (la seconda della sociologia italiana dopo la seconda guerra mondiale), ma anche che il generale sistema accademico del nostro paese riconosca il rilievo di quella ambizione di conoscenza che ho cercato di descrivere in poche pagine.

Dirò infine che, anche a lasciare che corra l'idea di una sociologia come materia cosiddetta "culturale", cioè come qualcosa che serve più alla formazione di una personalità colta e responsabile che alla formazione di professionisti, è innegabile che le attitudini cognitive che la tradizione sociologica impone sono nel momento attuale le più adatte a sostenere non il multiculturalismo – un termine che corre il rischio di essere nient'altro che l'insegna di un *bazaar* delle culture – ma quel che si può chiamare il dialogo interculturale. Nei prossimi decenni dovremo passare, se ci riusciremo, da una globalizzazione dei mercati a una globalizzazione non imperialista della cultura. Ciò chiede che varie culture non solo entrino in contatto, né solo che si aggiustino adattivamente l'un l'altra, ma dialoghino e mettano a confronto i propri principi. Nessuno può essere capace di dialogo se pensa la propria cultura come un repertorio di valori giustapposti. Chi pensa sé stesso in questo modo, non potrebbe che schierare i propri valori, come un esercito di soldatini, di

fronte ad altri eserciti. Ma se siamo in grado di concepire la nostra cultura come una costellazione, come un insieme che approssima l'ordine, saremo anche in grado di comprendere le fratture e le sdrucciture di questo nostro ordine. Allora non saremo semplicemente aperti al dialogo, ma lo cercheremo come una risorsa, come qualcosa di necessario per un ordine nuovo e migliore.

Capitolo 2

L'oggetto della sociologia*

1. Forse non c'è bisogno di premettere che il tema che qui affronterò – quale sia l'oggetto della sociologia – non può essere trattato con sicurezza dottrinale. Anche giovani che cominciano ora l'apprendistato in questa nostra disciplina hanno già potuto constatare che, perfino a quel livello preliminare che è nella definizione del proprio oggetto, la sociologia è divisa fra molti paradigmi. Occorre un po' di indulgenza per concordare che la molteplicità apparente dei paradigmi è, almeno a tale livello, ridondante – e che, a ben guardare, le varie versioni teoriche possono ridursi fondamentalmente a due-tre. A parere di Jean-Michel Berthelot (*La costruzione della sociologia*, 2001, un testo di alta divulgazione) la distinzione fondamentale è fra una sociologia che pone enfasi sulle strutture sociali oggettive e una sociologia che pone enfasi sui soggetti. Il mio parere è analogo, ma preferisco rendere più precisi i due poli estremi: enfasi sulle strutture sociali che non sono nella immediata disponibilità degli attori (o soggetti) sociali e enfasi sull'interazione fra soggetti considerati come variamente produttori costanti, più o meno consapevoli, di società: in breve o in gergo, sociologia delle strutture *vs* sociologie dell'interazione.

In realtà, se si inserisce il problema di quale sia l'oggetto della sociologia entro lo sfondo di una planimetria dell'intero campo delle scienze umane (economia, diritto, antropologia, psicologia, e infine, perché no?, storiografia di qualsivoglia tipo), e se si cerca di dare a ciascuna di esse un oggetto diverso, una particolare porzione del mondo umano, le cose diventano molto più complicate di quanto facciano intravedere quelle semplici dicotomie di partenza. Già solo per esempio a riguardo del rapporto fra sociologia e economia, nei due ultimi secoli, o due secoli e mezzo se si parte da Smith, si sono spese tutte le migliori intelligenze della nostra tradizione culturale – con il risultato ironico di aver approfondito le divergenze anzi che aver costruito, intorno all'attuale divisione del lavoro scientifico e degli insegnamenti accademici, un ragionevole consenso. Devo comunque precisare che insisterò particolarmente sui rapporti fra sociologia e economia e che tutto quello che ne dirò si riferisce principalmente al problema della possibilità di un qualche accordo teorico di base quanto al proprio oggetto, e non alle occasionali convergenze su questo o quello specifico tema (distretti industriali, organizzazione aziendale, demografia, beni pubblici, mercato del lavoro ecc.) che certamente si registrano numerose dall'ultimo quarto del secolo scorso ad oggi. Su queste convergenze hanno fatto leva in particolare gli

* È il testo della relazione che è stata presentata in apertura di alcuni dottorati di sociologia (Università di Milano-Bicocca, Università di Torino, Università di Roma) fra il 2015 e 2016, e infine pubblicata in «Ais. Journal of Sociology», n. 7, 2016/7.

studiosi di sociologia economica, e non c'è dubbio che ne siano derivate molte conoscenze empiriche. Ancora un libro come quello di Swedborg (1990), che nella traduzione italiana gode di una introduzione di Carlo Trigilia, può essere un ottimo informatore di partenza su tale settore di studi. Resta tuttavia da annotare che allo sviluppo di una sociologia economica quale per esempio voluta da Granovetter (1985) (lo studio dell'economia come di qualcosa che sia completamente *embedded* entro la rete delle relazioni sociali), non ha fatto alcun seguito lo sviluppo corrispondente di una economia sociologica all'interno dei dipartimenti di "Economics" (che è poi non la antica "economia politica", ma la tradizione neo-marginalista degli studi economici e che di questi è ancora oggi, con varie resistenze, il *mainstream*). Resta da annotare che può comunque essere fuorviante considerare i rapporti fra due discipline quali sociologia e economia nei termini di puro coordinamento organizzativo fra dipartimenti o riviste o cenacoli. Un episodio significativo sebbene isolato è, a questo riguardo, l'assegnazione all'economista Gary Becker di una cattedra di sociologia all'Università di Chicago. Becker è, come dice Swedborg (1990, tr. it. p. 31), «la figura chiave di qualsiasi discussione che riguardi il rapporto fra sociologia e economia». Ma la sua sociologizzazione ha una traiettoria ben precisa: sempre più lontano da Parsons, da cui i suoi studi sono partiti, e sempre più vicino ai sociologi che hanno accettato quella teoria della scelta razionale che è il nucleo teorico del *mainstream* neo-marginalista, in particolare vicino a Jim Coleman, suo collega a Chicago. Ma mentre Coleman ha appreso molto dall'economia, e si è comunque impegnato in un pur discutibile lavoro di ristrutturazione dell'intero campo teorico (Rositi, 2014, cap. 1), Becker stesso dichiara (v. Swedborg, 1990, tr. it. p. 47) che quel che lui ha appreso dai sociologi è nientemeno che la circostanza che gli esseri umani hanno una "preferenza" («stabile» secondo l'assiomatica di Becker) a tener conto degli altri:

«Ciò che fa una persona è notevolmente influenzato da ciò che fanno gli altri. La gente non vuole uscire fuori dai ranghi; non vuole essere ridicolizzata; è sensibile al prestigio. Ad esempio, la maggior parte degli economisti rimane legata ai problemi tradizionali anche perché non vuole apparire ridicola e impegnata in una cosa che non è quella giusta. Questa non è una caratteristica solo degli economisti; è un attributo generale. I sociologi lo sottolineano molto più degli economisti...».

Spero che l'esempio faccia chiaro che prestiti interdisciplinari di questo tipo sono soltanto una caricatura di dialogo teorico. Come cercherò di dire nelle pagine seguenti, la tradizione sociologica trascina con sé una visione molto complessa di società e di individuo, e non dovrebbe essere tentata dalla lusinga di finalmente approdare alla chiarezza semplificatrice di quella *economics* che ottiene tanti successi gratuiti sul mercato delle discussioni intellettuali, politiche e perfino morali. Il problema non è organizzare rapporti fra discipline, ma discutere fino in fondo sulla legittimità dei confini (personalmente penso che debbano comunque esserci confini) sulla base di una definizione del proprio oggetto privilegiato di analisi. Si può fare questa discussione con colleghi di altre discipline, ma ovviamente occorre che la si faccia innanzitutto fra noi. In qualsiasi caso, fatta salva la reciproca simpatia necessaria fra dialoganti, non sarà conveniente adottare i modi del fatuo *fair play* pluralistico e concedere *comunque* legittimità alle nostre e altrui

tradizioni teoriche: non è necessario, è anzi pregiudizialmente antidialogico, che a tutti si conceda un po' di ragione, anche nel caso in cui di questa ragione non se ne veda neppure una traccia.

2. È forse pleonastico precisare che il titolo che ho dato a queste pagine non annuncia la risoluzione definitiva di una problematica così vasta, e vuole soltanto invitare a rifletterci su, almeno un poco.

Occorre innanzitutto prendere atto che l'attuale divisione del lavoro scientifico è il risultato di processi sociali ben poco governati razionalmente. Auguste Comte ha cercato una logica nella storia dello sviluppo delle varie scienze: dalle più semplici, l'astronomia e la fisica, alle più complesse, biologia e da ultimo sociologia. Ha condannato all'irrelevanza gli studi economici, e ha così calamitato, per decenni, la riprovazione di molti economisti (avrebbe dovuto essere più prudente e evitarlo). Possiamo trovare più o meno interessante la sua ricostruzione, ma certamente egli avrebbe avuto difficoltà ancora maggiori se si fosse posto domande sull'emergere, dal comune alveo originario della filosofia, delle varie discipline umanistiche e delle loro relazioni reciproche. Perché la prima ad emanciparsi, con Machiavelli, è stata la scienza della politica? Perché nella seconda metà del XVIII secolo sembra nascere, almeno con Adam Smith, una scienza prevalentemente economica, ma ampiamente interessata alla totalità sociale? Perché successivamente, ovviamente dopo Comte, gli studi economici hanno teso ad autonomizzarsi da una più generale visione della società, e ciò è accaduto nonostante Comte, Marx e Max Weber e nonostante la buona volontà di John Stuart Mill? Perché le reintegrazioni tentate per esempio da Schumpeter e da Polanyi non hanno avuto successo nei termini di una stabile organizzazione degli studi?

È abbastanza facile immaginare risposte a queste domande. Si può per esempio ipotizzare un processo di passaggio alla modernità che sia avvenuto attraverso due tappe fondamentali, la prima caratterizzata dall'avvento di quel che Pizzorno ha chiamato «politica assoluta», donde l'autonomizzarsi di una scienza politica sganciata da una tradizione di filosofia morale¹, la seconda caratterizzata dall'affermarsi di quel che potrebbe chiamarsi una «economia assoluta», il principio di una inarrestabile accumulazione capitalista, donde l'emergere di studi economici sempre meno necessitati alla comprensione delle strutture non economiche della società. In tale quadro di speculazioni la sociologia emergerebbe, sempre in posizioni subalterne, ogni volta in cui per qualsivoglia ragione fossero avvertibili disagi nelle dinamiche integrative della società capitalista. Ma anche nel caso in cui rigorosi studi di storia delle idee dessero qualche valore a congetture di questo tipo, occorrerebbe comunque riconoscere che i processi di differenziazione disciplinare fra quelle che Max Weber chiamava le «scienze storico-sociali», e gli stessi processi di

¹ Su tale autonomizzarsi ha insistito anche J. Habermas (1971, tr. it. p. 77) a riguardo della sequenza Machiavelli – More – Hobbes: «Questo processo di sganciamento dal corpus della filosofia pratica termina con la costituzione della politica in scienza, secondo il modello di una moderna scienza sperimentale che con l'antica 'politica' ha ben poco in comune».

gerarchizzazione fra discipline, sono avvenuti in modo per così dire emergente, vale a dire senza un controllo consapevole e con ben poche giustificazioni teoriche².

Dovremmo infine anche domandarci perché siano sostanzialmente falliti gli stessi tentativi cosiddetti imperialistici, sia condotti da sociologi, sia da economisti, sia da psicologi o da antropologi: mi riferisco per esempio al tentativo di fare della sociologia la «regina delle scienze» (come dicevano fervidi seguaci italiani di Durkheim nei primi anni del '900) o di farne, con Parsons, l'agenzia teorica per la delimitazione e per il controllo topologico delle varie scienze umane-sociali (compresa se stessa) – o al più poderoso tentativo imperialistico che è stato sferrato da economisti come Gary Becker al fine di raccogliere tutte le scienze sociali entro le formule di comportamento massimizzante, di equilibrio, di mercato e di preferenze stabili.

E ancora: perché la psicologia sociale non ha mantenuto le sue promesse di costituire un ponte fra psicologia e sociologia? Perché nessuno più oggi ricorda gli ingegnosi (e ingenui) esperimenti, negli anni '30, dello psicologo Muzafer Sherif («chi era costui?»), per testare i processi di produzione di norme in un gruppo? Perché quelle teorie della scelta razionale che hanno tentato ultimamente di unificare teoria economica e teoria sociologica non hanno affatto ottenuto l'egemonia che esse speravano?

3. Come si è già detto, la risposta semplice a tutte queste domande è che nella realtà la divisione del lavoro scientifico-accademico è andata inesorabilmente crescendo in assenza di una programmazione razionale. Un giovane che entra ora in una delle stanze dell'albergo delle discipline umanistiche ha scarsa probabilità di conoscere gli abitanti delle altre. Perfino certa ostilità verso l'antico istituto delle facoltà universitarie, in Italia resa concreta dalla raffazzonata riforma Gelmini, è un indice di una fatale deriva verso ulteriori distanze fra i vari continenti disciplinari. È utile ricordare come Talcott Parsons abbia giudicato molto favorevolmente il retaggio di una articolazione accademica fra dipartimenti e facoltà, considerandola come una sorta di istituzionalizzazione del doppio movimento necessario dalla specializzazione alla ricomposizione dei saperi, e da questa di nuovo agli scavi specialistici (Parsons e Platt, 1973). C'era in questo punto, come in altri punti del pensiero di Parsons, molta utopia³: oggi un po' in tutto il mondo il protagonismo è affidato ai dipartimenti – ed è solo per certa disorganizzazione italiana che i dipartimenti della Gelmini sono spesso coacervi disciplinari, una confusione paradossalmente fortunata se non la si rimediasse immediatamente con la creazione *extra legem* di sezioni e cose del genere.

Per quanto riguarda i rapporti fra economia e sociologia, il punto più delicato dei nostri

² Il tema sarà ripreso, ma ancora in modo succinto, nel cap. I 4, II 4 di questo libro.

³ In realtà nel 1936 Parsons ebbe a sperimentare direttamente, sulla propria carriera accademica, come una facoltà, organizzazione più complessa e meno specialistica di un dipartimento, possa favorire valutazioni più eque e più lungimiranti: Pitirim A. Sorokin, che era allora il direttore del dipartimento di sociologia di Harvard, si oppose alla nomina a *assistant professor* del trentaquattrenne istruttore Talcott Parsons – e fu solo il clima di opinione dell'intera Facoltà a consentire al giovane di ottenere questo importante ancoraggio accademico.

rapporti con altre discipline, è interessante ricordare quanto scriveva Schumpeter in *Storia dell'analisi economica* (tr. it., p. 32), nel lontano 1954:

«il fatto è che fin dal XVIII secolo i due gruppi hanno proceduto sempre separati finché ora il tipico economista e il tipico sociologo sanno poco e si interessano ancor meno l'uno del lavoro dell'altro, e ciascuno dei due preferisce usare, rispettivamente, una propria sociologia primitiva e una propria economia primitiva anziché accettare i risultati professionali dell'altro; questo stato di cose non viene certo attenuato dalla persistente tendenza al reciproco scambio di insulti»⁴.

Oggi, nell'albergo delle discipline umanistiche, neppure più gli insulti sono di moda fra gli abitanti delle diverse camere. Si assiste piuttosto, come ha detto Habermas (1967, tr. it. p. 6), ad una «*imintelligente coesistenza*». Corrono fra quegli abitanti sottili diffidenze – e certamente notevoli disequaglianze di prestigio. Le stanze occupate da noi sociologi sono numerose, ma anche le meno prestigiose. Eppure continuiamo in genere ad essere, più di tutti gli altri, massimamente favorevoli all'utopia della interdisciplinarietà. E capita spesso, purtroppo, che la nostra istanza di interdisciplinarietà sia per così dire unilaterale: la pratichiamo per nostro conto, da soli, senza concorso altrui, in sostanza con un dialogo che resta monologo. Alcuni di noi, per esempio, cercano il dialogo con gli economisti, ma non mi risulta che lo zoccolo duro del comparto degli studiosi di economia risponda con altrettanto interesse. Si continua a diffidare perfino a riguardo della nostra disponibilità alle navigazioni interdisciplinari: per molti economisti questa disponibilità è il segno della nostra vaghezza, del nostro non-rigore scientifico, del nostro inguaribile eclettismo.

4. Una delle nostre difficoltà, ed è una ragione di crisi, è a mio parere nel definire quale sia l'oggetto specifico delle nostre ricerche. È mia convinzione che noi sociologi dovremmo prendere molto sul serio l'attuale disagio della nostra disciplina, in particolare il disagio che deriva dalla sua dispersione tematica, metodologica e teorica. Di tale disagio circolano fra di noi alcune interpretazioni che a mio parere non sono convincenti.

Non è per esempio convincente quel che pensano molti di noi, che in realtà la crisi della sociologia sia sostanzialmente confinata alla provincia italiana e che sia sufficiente fare qualche «gita a Chiasso», uscire dalla nostra provincialità, per recuperare rigore scientifico e corrispondente prestigio. È vero che in Italia la crescita accademica della nostra disciplina è stata caratterizzata da serie distorsioni e sostanzialmente da un processo inflattivo e da una selezione frettolosa. Ma è anche vero che da altre parti del mondo, con

⁴ Schumpeter non pensava allora alla vicenda europea del *Methodenstreit* di inizio secolo la quale aveva riguardato essenzialmente le divergenze epistemologiche fra storicismo e scienza nomologica (in Francia, d'altra parte, era presto tramontata la pretesa di Durkheim, in continuità con Comte, di una sociologia egemone sugli studi economici); egli aveva invece in mente l'aspro conflitto in America fra economisti e sociologi, i primi orientati addirittura a evitare contatti con i secondi, con il risultato di una certa tendenza della sociologia americana di inizio XIX secolo a definire i suoi campi di studio in modo residuale: ai sociologi sarebbe restato da studiare quei fenomeni sociali che gli economisti considerassero marginali (un breve resoconto in Swedberg, tr. it. pp. 12-15).

accademie meglio organizzate e con vere e proprie scuole, ugualmente provengono voci di preoccupazione per un prestigio calante.

Né mi sembra convincente la via di una ulteriore estrema tecnicizzazione del nostro lavoro di ricerca. Non vorrei in alcun modo negare il valore dello sviluppo delle teorie matematico-statistiche anche a riguardo di fatti sociali. Né avrei mai il coraggio di ironizzare sulle richieste di maggior rigore che emergono periodicamente nel contesto delle nostre conversazioni. Come è possibile negare che la sociologia sia innanzitutto una *disciplina*, vale a dire un lavoro che implica accuratezza, chiarezza, logica, argomenti e verifiche? E infatti nessuno lo nega.

Ma se per esempio guardiamo un poco entro i laboratori di economia constatiamo oggi che la capacità dei suoi abitanti ad occupare autorevolmente il dibattito pubblico deriva, in Italia come altrove, molto meno dalle sofisticazioni matematico-statistiche, e molto meno da modelli di azione altamente formalizzati, molto più dal controllo di buoni e semplici dati aggregati e da orientamenti teorici che sono in grado di mettere in campo (non dico di cogliere effettivamente) gli aspetti essenziali del sistema economico-sociale e dunque di proporre, agli studiosi e al più vasto pubblico, rappresentazioni complessive e non eccessivamente complesse. Si tratta spesso di rappresentazioni false, ma la loro essenzialità eccita una riguardosa attenzione.

Noi sociologi non dovremmo troppo fidare nella relazione fra complessità tecnica delle nostre elaborazioni e il riconoscimento pubblico della nostra scientificità. Questo non accade, ripeto, neppure fra gli economisti, nonostante la loro attuale spiccata tendenza alla matematizzazione estrema. Ho visto in alcuni recenti rapporti di ricerca sociologica, italiana, l'esibizione di alcune complicatissime mappe concettuali (o "mappe cognitive") per rappresentare i rapporti, ottenuti con tecniche statistiche sofisticate e normalmente con bassi indici di varianza spiegata, fra una trentina di variabili. È mia convinzione che nessuna scienza possa svilupparsi a questo livello di incontrollabile complessità analitica.

Forse, molto semplicemente, in questa fase di calante prestigio, noi sociologi dovremmo mettere in atto un più solido ottimismo della volontà, ridurre certe pretese cui ha soprattutto ceduto la mia generazione – intendo le pretese di una vivace presenza sulla scena dell'opinione pubblica –, non soggiacere a quella che Holmwood (2002) ha chiamato la tipica «ansia di status» dei sociologi, e invece usare gli spazi che gli apparati accademici ci offrono, e continueranno presumibilmente a offrirci se non altro per ragioni di inerzia, e ripensare una definizione della nostra disciplina. In particolare sarebbe importante se tale ripensamento avvenisse per la via di una continua discussione fra noi, con l'intento di produrre finalmente qualcosa come un senso comune disciplinare in luogo di una ossessiva ricerca di distinzione, di brillante originalità e di qualche tema curioso.

Non ho alcuna remora a proporre un certo raccoglimento riflessivo a giovani dottorandi. A me sembra che nel nostro paese i nostri dottorati siano stati finora caratterizzati, e ne posso comprendere le ragioni, da una eccessiva enfasi sul ruolo formativo della ricerca empirica. Già alla fine del primo anno, se non nella stessa fase concorsuale, si chiede di impegnarsi in un progetto di ricerca empirica. Le tesi teoriche, o di ricostruzione critica di aree della ricerca e della teoria sociologiche, sono pressoché assenti. In particolare nelle lezioni e negli incontri non si discute pressoché mai, a mia esperienza, di quale sia

il *proprium* della nostra disciplina. Vale a dire: non si discute proprio di quel tema che ha massimamente caratterizzato la tradizione sociologica.

Molto di più che qualsiasi altra delle scienze umane la sociologia si è infatti sviluppata discutendo di sé stessa, e della propria posizione entro l'episteme contemporanea. Molto più delle altre essa è stata una scienza autoriflessiva. Ancora nei suoi ultimi scritti Niklas Luhmann ha voluto qualificarla come autodescrizione della società⁵: essa descrive la società e nello stesso tempo cerca di definire il suo ruolo entro la stessa società di cui sono per così dire parte le stesse scienze. Forse questa è una pretesa eccessiva, come quella del barone di Münchhausen di portarsi fuori dalle sabbie mobili tirandosi per i propri capelli, qualcosa come il *bootstrap*, ma è una pretesa comprensibile a chi ritiene, come Luhmann e come molti di noi sociologi, che nella storia sociale non si è atteso l'avvento della sociologia scientifica per produrre autodescrizioni: in tutte le società, come ben sapeva Durkheim, si realizzano autodescrizioni o auto rappresentazioni, in vario modo: narrazione delle origini, celebrazioni del destino, esaltazioni o denigrazioni generiche e umorali. Anche in questi casi è possibile individuare un processo di oggettivazione della società, ma solo a condizione di precisarne il carattere simbiotico: i locutori esprimono l'idea di una totalità sociale priva di articolazioni e, in modi più o meno fusionali, presuppongono l'unità dei molti. Per certi aspetti, o in certi momenti, anche la sociologia è potuta apparire come un nuovo concorrente in questa attività riflessiva, condizionata com'è dal suo oggetto e portata per così dire a ripetere le stesse operazioni del suo oggetto. Soltanto quando dal postulare sommariamente la società si passa all'individuazione analitica (non generica né occasionale-umorale) dei suoi punti critici, e dunque ad una critica della società come totalità articolata, diviene rilevante il problema di conciliare la nostra appartenenza ad una tradizione e la nostra capacità di estraneazione dalla stessa.

La realtà fisica è stata e continua ad essere difficile da conoscere per le scienze naturali, ma non potremmo dire che essa le condizioni. Inoltre, conoscere la realtà fisica significa allontanarsi dalla naturale esperienza umana. Della «folle danza degli elettroni», come diceva Bertrand Russell già nel 1914, il nostro tatto e la nostra vista non hanno alcuna esperienza. Non è così per le scienze umane. Come qualsiasi altra persona un sociologo *vede* i ruoli, le istituzioni, le credenze diffuse, e perfino riceve da ciò che vede, cioè da professori e dipartimenti, la patente e gli obblighi di sociologo. Gli si chiede soltanto di conoscere meglio quello che tutti vedono, di togliere alcune opacità, di cogliere qualcosa di non visto, ma non di negare, e neppure di superare completamente, la sua comune esperienza sociale. Ci sono teorici che hanno considerato come un *handicap* per le scienze sociali la familiarità con il proprio oggetto, ma molti altri, meno saccenti, partono proprio da questa familiarità, come del resto accade agli inizi di molti buoni corsi di sociologia. Implicito in

⁵ Luhmann (1994) mostra le difficoltà che ancora oggi hanno di fronte i sociologi nell'uso rigoroso del concetto di complessità, quale si è andato sviluppando nella moderna teoria dei sistemi. È fondamentale comprendere che oggi non si può più intendere la complessità come qualcosa di opposto al semplice, bensì soltanto, ricorsivamente, come gradazione di complessità, dal meno al più complesso. Un decisivo aumento di complessità si ha proprio nei sistemi, come quello psichico e quello sociale, che includono autoreferenzialità (autodescrizioni, auto rappresentazioni), la quale è maggiore complessità e nello stesso tempo *produce* maggiore complessità.

quanto sto dicendo è che qualcosa chiamata “società” sia l’oggetto della sociologia e che questo qualcosa sia da considerarsi almeno in parte familiare al soggetto conoscente ma nello stesso tempo anche tale da resistere al suo arbitrio. L’oggettivazione estraniante, ben diversa dall’oggettivazione simbiotica, esige appunto una tensione fra familiarità e separazione. È come quando, con Ferdinand de Saussure (cap. 4 della introduzione al *Corso di linguistica generale*), comprendiamo cosa sia un linguaggio:

«La lingua esiste nella collettività sotto forma di una somma di impronte depositate in ciascun cervello, a un dipresso come un dizionario del quale tutti gli esemplari, identici, siano ripartiti fra gli individui. È dunque qualcosa che esiste in ciascun individuo pur essendo comune a tutti e collocata fuori della volontà dei depositari».

5. Ma già sto impegnandomi, purtroppo solo in modo impressionistico, nella definizione dell’oggetto della sociologia. Non è questa la sede per una competente discussione di tale tema. Ho voluto cominciare a dirne qualcosa, come pure farò in seguito, solo per non mettere in campo soltanto la scheletrica etichetta di un tema. Quel che qui mi preme è cercare di convincere che questo tema merita di essere discusso – e non solo sfiorato o alluso nelle controversie fra paradigmi teorici concorrenti. Mi sembra importante ribadire che noi siamo sollecitati a questa discussione non solo dall’intrinseca rilevanza del tema, ma anche dal bisogno ormai avvertito di rilegittimare la nostra disciplina e di indicarne posizione e confini nel campo complessivo delle scienze umane.

Devo confessare che anch’io talora ho provato, e talora provo, qualche simpatia per quel tipo di epistemologia anarchica che è stato difeso da Paul Karl Feyerabend (1975). In fin dei conti quel che è importante è che il gatto prenda il topo, comunque faccia. Del resto anche Max Weber temeva quel che egli chiamava «la pestilenza metodologica»: «Per camminare non importa conoscere l’anatomia delle proprie gambe. L’anatomia diviene qualcosa di importante solo quando qualcosa va male».

Tuttavia definire l’oggetto di una disciplina non è propriamente una questione metodologica. Direi invece che si tratti di questione metametodologica, almeno nel senso che essa condiziona la stessa problematica dei metodi e delle procedure di ricerca. La nostra tradizione comincia propriamente con la rivendicazione, fortemente argomentata da Auguste Comte, che una «filosofia positiva» (una filosofia orientata all’incremento generalizzato della conoscenza del nostro mondo) esclude che le diverse scienze abbiano lo stesso metodo. Comte sostenne, e qui alcuni stanno ritrovando l’importanza del suo contributo, che il passaggio dalle scienze naturali alle scienze umane comporta, data la diversità degli oggetti, un decremento di generalità. La «sociologia statica» di Comte riguarda appunto l’analisi e la descrizione di società specifiche storicamente determinate. Ciò sarà anche ben chiaro per Max Weber: nonostante il suo interesse per l’idea di causazione e «causazione adeguata», e nonostante le sue polemiche anti-idealistiche, Weber non accettò mai che le scienze sociali potessero produrre leggi generali, nel senso che “legge” ha nelle scienze naturali. Nel 1904 egli pervenne perfino alla paradossale conclusione che, seppure esistessero, le leggi sociali generali non sarebbero interessanti (Weber, 1922, tr. it. p. 173):

«Posto il caso che si pervenga un giorno, sia per mezzo della psicologia, sia per altre vie, ad analizzare in base ad alcuni semplici 'fattori' ultimi tutte le connessioni causali dei processi della convivenza umana finora osservate, e inoltre anche quelle concepibili in qualsiasi tempo futuro, e che si possa quindi abbracciarle in maniera esaustiva in una immensa casistica di concetti e di regole che valgono come leggi rigorose, cosa vorrebbe mai dire questo risultato per la conoscenza del mondo culturale storicamente dato, o anche soltanto di qualche fenomeno particolare, per esempio del capitalismo considerato nel suo divenire e nel suo significato culturale?».

Aggiungiamo: quel che a Max Weber premeva era tutt'altro che una psicologia delle interazioni, bensì l'unicità di quelle che egli chiamò «costellazioni culturali»: i grandi ordinamenti delle società storiche, il loro ordine. Il suo individualismo era metodologico, non ontologico. Come si vede, definire l'oggetto, o soltanto indicarlo, ha grande rilevanza per la metodologia.

6. Vorrei tuttavia, per concludere, provarmi a indicare anche i due criteri che a me sembrano fondamentali per definire l'oggetto della sociologia, e per definirli in modo da produrre una convivenza intelligente con le altre scienze sociali e umane, non quella «*in*intelligente coesistenza» nelle routines accademiche, di cui ha parlato Habermas.

Da una parte, lo abbiamo già visto, occorre mantenere ferma l'autoriflessività della nostra tradizione: inevitabilmente tale auto-riflessività deve condurre a qualche visione del mondo e a qualche idea della costituzione antropologica – e in questo senso essa sfida l'autolimitazione entro competenze specifiche, quale in altre scienze è molto frequente, e per fortuna non sempre presente. In questo senso noi rischiamo la diffidenza da parte di ogni genere e stirpe di scienziati puri, orgogliosi come questi sono della solidità del loro piccolo angolo di mondo. Noi potremo ridurre la loro diffidenza facendo chiaro che la nostra autoriflessività è fonte soltanto di orientamenti per la nostra ricerca empirica e per alcune valutazioni della sua rilevanza, nonché, in parte, per la definizione sistematica dei nostri concetti a valenza generale, cioè in linea di principio applicabili a qualsiasi società – ma che in nessun caso siamo disposti a invocarla come criterio per stabilire o per dedurre la verità/falsità delle nostre proposizioni empiriche.

Dall'altra parte è strategicamente importante che la sociologia sappia definire un proprio focus di analisi – e possa così distinguersi dalle altre scienze sociali. È a mio parere solo falsa modestia quella di chi fra di noi accetta la vaghezza del lavoro sociologico e sostiene che questo debba alla fine consistere semplicemente in una sorta di valore aggiunto a tutte le altre discipline umane, in una particolare angolazione della vista sulla società, alla fine in uno "stile" con cui si guarda la società. Nella mia esperienza mi è capitato molte volte di vedere storici e economisti indignarsi davanti al sociologo che manifestasse la pretesa di elaborare teoricamente i loro "materiali", di leggere in trasparenza i significati nascosti del loro lavoro. Può essere più o meno difficile da dimostrare, ma le varie discipline non si distinguono fra di loro per via analitica, ciascuna di esse ha per così dire un istinto realistico che la conduce a credere di avere a che fare con un determinato oggetto concreto, e di poterne ottenere, al contempo, informazioni valide e teorie. E del resto, in cosa mai consisterebbe lo "stile" sociologico? Rispondere a questa domanda non è meno

difficile che rispondere all'altra di cosa sia l'oggetto della sociologia, ed è forse anzi impossibile pensare uno stile senza l'oggetto cui possa applicarsi.

Sarà utile, prima di impegnarci a tracciare alcuni elementi sul tema di quale debba essere l'oggetto della sociologia, un breve promemoria sulla tradizione sociologica a tale riguardo.

Georg Simmel fu molto interessato al nostro tema. Forse a motivarlo verso la ricerca di una rigorosa divisione del lavoro fra varie discipline era proprio il suo spontaneo eclettismo, il suo facile e intelligente trascorrere fra punti di vista molto diversi, fino a includere perfino, lui così filosofo, punti di vista di tipo naturalistico: più di altri egli poteva così comprendere i rischi di una navigazione intellettuale senza mappe e senza porti di arrivo. Egli pervenne, come è noto, a una definizione estremamente circoscritta dell'oggetto della sociologia: le forme che possono rilevarsi nelle relazioni sociali indipendentemente da contenuti specifici, o dalla posta che in esse può essere in gioco. Simmel arrivò a questa conclusione sulla spinta di una generale istanza di divisione del lavoro scientifico – e vi arrivò anche a dispetto del *modus operandi* di tanta parte della ricerca che di fatto lui stesso ha realizzato, in particolare dei suoi affreschi sulla società contemporanea.

Ancor più interessato al nostro tema fu Durkheim. Si appoggiava su quel tanto di tradizione che nella cultura francese aveva depositato Auguste Comte, e soprattutto assumeva il compito della creazione di un nuovo comparto accademico, alla ricerca, come ha detto un sociologo italiano in vena di sociobiologia, di una nuova particolare nicchia ecologica dove collocare la propria specializzazione. È noto che per Durkheim la sociologia si costruisce come analisi di uno specifico oggetto, quella realtà *sui generis* (irriducibile) che sono i fatti sociali e, in modo pregnante, la società.

Max Weber ebbe meno il problema di definire uno specifico sociologico: professore di economia o meglio di diritto commerciale (*Handelsrecht*), co-fondatore nel 1908 della Deutsche Gesellschaft für Soziologie, solo nel penultimo anno di vita, nel 1919, fondò nell'università di Monaco il primo istituto tedesco di sociologia; ma per la verità al termine "sociologia" egli preferì in molte occasioni, nel corso della sua intera attività intellettuale, i termini di "scienze sociali", o "scienze storico-sociali" o infine "scienze della cultura", al plurale. Anche dopo il 1908, quando nei suoi scritti diviene più frequente il termine "sociologia", quegli altri termini restano ampiamente usati. Seguendo Rickert, Weber non avrebbe neppure accettato la domanda da cui oggi siamo partiti – quale sia l'oggetto della sociologia – ed avrebbe invece distinto i campi della conoscenza sulla base del metodo di indagine, più orientate alla generalità le scienze naturali, più orientate alla singolarità le scienze storico-sociali, con scarse distinzioni fra sociologia e storiografia. Come si è già accennato, anche la sua insistenza sui compiti esplicativi delle scienze sociali non perviene a postulare l'esistenza di leggi sociali vere e proprie, e al massimo si appoggia su «regole generali di esperienza» che, pur avendo dignità scientifica, non reclamano un vero e proprio statuto di leggi scientifiche (potrebbe essere utile confrontare l'idea weberiana di regole generali di esperienza con l'inventario dei "meccanismi" esplicativi di scelte, quale viene oggi proposto dalla cosiddetta sociologia analitica). Questa diffidenza verso il trasferimento della conoscenza di tipo nomotetico sul terreno delle scienze storico-sociali è del resto coerente con il noto grande interesse di Weber alle specificità storiche degli ordinamenti sociali e in particolare alla singolarità della società moderna, al suo capitalismo e alla sua razionalizzazione di ogni ambito di vita sociale.

Vilfredo Pareto elabora invece la prima decisa opposizione all'unificazione delle scienze sociali: da una parte ci sono «azioni logiche», quelle che compiono attori razionali per realizzare con mezzi razionali fini razionali, dall'altra ci sono «azioni illogiche» o «a-logiche». Queste due

ultime sono la gran parte dell'agire sociale, e di esse si occupa la sociologia, mentre delle prime, rare e perfino non coincidenti con il campo economico quale lo si intende comunemente, si occupa la teoria economica. Come si vede, la distinzione è fra solo due scienze sociali – economia e sociologia: troppo poco per i nostri bisogni e soprattutto, nonostante la ricchezza fenomenologica della riflessione parietana, troppo semplice. Lui stesso avvertì il bisogno di considerare solo come provvisoria la distinzione fra sociologia e economia – e di coltivare la speranza di una futura conciliazione⁶. Ma anche questa futura scienza unificata non avrà per oggetto strutture sociali storicamente determinate, bensì in generale gli individui e le loro interazioni.

A partire da *Il sistema sociale* e da *Verso una teoria generale dell'azione*, entrambi del 1951, Talcott Parsons che dapprima aveva trattato senza particolari distinzioni la tradizione di studi economici e quella più propriamente sociologica (si ricorderà che aveva incluso Marshall e Pareto fra i fondatori della moderna teoria sociale), perviene via via alla costruzione di una mappa molto articolata. La prima fondamentale distinzione è fra sistema sociale, sistema della personalità, sistema culturale: il focus della sociologia è sul sistema sociale. La seconda distinzione è all'interno del sistema sociale: attraverso l'elaborazione delle primitive *pattern variables*, Parsons definisce per via analitica, all'interno del sistema sociale, i quattro sottosistemi: adattamento, conseguimento dei fini, integrazione, latenza. Si tratta, a livello analitico, di quattro sottosistemi funzionali, relativi alle quattro principali funzioni cui una società deve rispondere per la sua sopravvivenza. Il processo evolutivo con la conseguente complessificazione e con la conseguente differenziazione produce l'incorporamento prevalente delle quattro funzioni entro i quattro sottosistemi *strutturali* dell'economia, della politica, delle norme, della riproduzione. Le stesse scienze sociali si specializzano: il focus della sociologia è l'integrazione, vale a dire il sistema normativo (la cui componente propriamente giuridica è oggetto della giurisprudenza solo dal punto di vista dottrinale); psicologia e pedagogia si specializzano sulla latenza o riproduzione, e gli studi economici e politologici, ovviamente, su economia e politica.

Infine, le teorie della scelta razionale, che si propagano a fine secolo dagli studi economici agli studi sociologici, implicano una sostanziale indistinzione fra sociologia e studi economici. In questo ambito il problema delle altre scienze umane e sociali neppure viene posto. Del resto l'attore ha in queste teorie una rappresentazione così primitiva che per la verità una scienza psicologica neppure occorrerebbe. Quanto alla storiografia non ho trovato traccia di distinzione neppure in Coleman, che pure è, fra i teorici-sociologi della scelta razionale, il più complesso e il più stimolante, nonché il più interessato alla storia. Un autore come Goldthorpe (2000)⁷, che è fra quelli che denunciano la caduta di prestigio di una sociologia sempre meno "scientifica", condanna l'utilizzo disinvolto dei risultati storiografici nelle teorie sociologiche, ma non mi sembra sia interessato alla domanda sul ruolo che comunque gli studi storici hanno nella rappresentazione del mondo umano-sociale, se non nella forma di "narrative" che mostrino al vivo i processi di decisione razionale e la loro diffusione.

Questa breve memoria di alcune delle principali risposte che la tradizione sociologica ha dato alla domanda su confini e compiti della sociologia può ora a mio parere essere utile per ancorare la discussione a due costatazioni che siano in grado di guidarla convenientemente.

Innanzitutto non possiamo più sperare, come fu in certa misura per Weber, e come era stato anche per Marx, di collocarci al crocevia di tutte le scienze sociali. Certo, sono

⁶ Su Pareto v. anche cap. I 4.2 e II 1 di questo libro.

⁷ V. cap. II 4 di questo libro.

rare le qualità intellettuali di Weber e nessuno di noi ha mai potuto sperare di eguagliare la sua erudizione e il suo vigore concettuale. È anche diversa l'energia motivazionale che occorre per uno strenuo impegno nella conoscenza del mondo umano-sociale: il nostro ambiente culturale da una parte è più rilassato rispetto alle tensioni della grande crisi di fine '800, dall'altra abbiamo fatto nel frattempo esperienze tragiche, ben più gravi e più banalmente concrete delle eccitazioni intellettuali di quel tempo (prima della prima guerra mondiale). Siamo, nel lavoro di conoscenza, meno ansiosi e nello stesso tempo più scettici. Ma, soprattutto, oggi la divisione del lavoro è andata troppo avanti, anche fra le scienze umane e sociali, per poterla ignorare di fatto.

In secondo luogo, a me sembra che l'autore che maggiormente ha ragionato di confini disciplinari, e lo ha fatto teoricamente, non con lo stile che chiamerei fenomenologico e che sto seguendo anch'io in questa mia relazione, sia stato Talcott Parsons, vale a dire proprio l'autore cui alcuni hanno rimproverato l'imperialismo sociologico. Siamo dunque davanti a un paradosso: la pretesa di una teoria onnicomprensiva si accompagna all'accettazione di una forte delimitazione disciplinare. Sono propenso a pensare, come già ho accennato, che in tale paradosso la sociologia debba restare: da una parte mantenere l'impegno a una riflessione epistemologica complessiva sul mondo umano e sociale – un impegno che certamente è stato onorato da Parsons, e che include una forte componente di autoriflessività, dall'altra orientarci a definire un focus disciplinare specifico.

Non si tratta di essere più o meno parsonsiani. Se da Parsons ricaviamo soprattutto un orientamento, ma forse è tipico di tutti i grandi autori indicare soprattutto un orientamento, possiamo poi discutere molti particolari della sua teoria. Personalmente sono molto interessato ad alcuni suoi *statement*, su altri sono dubbioso o contrario.

Per esempio io penso che sia cruciale la distinzione parsonsiana fra sistema sociale, sistema della personalità e sistema culturale. Essa di fatto già permette una prima planimetria fra varie scienze umane, ma soprattutto individua alcuni macro-fatti decisivi. Il primo è che non possiamo concepire la società come insieme di individui e di relazioni sociali. Con molto spirito Bruno Latour (2002) ha fatto notare che propriamente fondate sulla pura interazione sono le società di primati non umani: in quelle ogni giorno, direi ogni momento, si decide di potere e di autorità, di legami e di separazioni, esse sono per così dire il regno della pura interattività. Nelle nostre società stabili *frame* per le interazioni e relativa durata dei ruoli sono invece la regola. Ugualmente Luhmann ha insistito sulla distinzione e perfino opposizione individuo/società, considerando l'uno e l'altra reciprocamente sistemi e ambiente. Questo è tutt'altro che negare l'individuo, è tutt'altro che una visione ipersocializzata. Conosco sociologi che sperano di conoscere la società mediante l'interrogazione degli individui, ed elevano a supremo criterio di verità la *survey*, verso la quale non sarebbe ovviamente ragionevole polemizzare in astratto, ma della quale occorre conoscere i limiti. Occorre sempre ricordare, in particolare ai più giovani di noi, certa conclusione a cui pervenne Durkheim a proposito del concetto di normale: se si mantiene il riferimento alla norma, "normale" non è ciò che è statisticamente medio. Se si riflette su questo che in tale forma resta appena un aforisma si può andare a mio parere molto in avanti nella costruzione dei nostri schemi concettuali e abbandonare la pretesa di una scienza che pretenda di conoscere la logica delle scelte individuali di milioni di individui.

Interessante è anche la distinzione fra sistema sociale e sistema culturale. In realtà per Parsons, se ho capito bene, esiste anche una cultura *entro* il sistema sociale, anzi il sistema sociale potrebbe pur essere descritto, con qualche forzatura, in termini culturali (o di comunicazione, secondo Luhmann); ma esiste anche una cultura relativamente autonoma *dal* sistema sociale. La prima è per così dire *embedded*, incorporata nei ruoli, nelle istituzioni e nella comunicazione che vi circola. Forse essa, la cultura incorporata, è più rappresentata dalla pesante materialità dell'architettura, degli edifici, dei mobili e dei macchinari che dai trilioni di parole, scritte e orali, che ogni giorno circolano sulla terra. Viceversa le molte chiacchiere quotidiane, anche quelle della rete o quelle più socialmente potenti dei grandi media tradizionali, e così molte ondate di moda, restano per la gran parte sparpagliate in qualche angolo della testa o della psiche degli individui, ma non producono la cultura della società. Esse possono essere rilevanti socialmente non per il loro contenuto, ma per la loro semplice materiale presenza, per esempio per la loro occupazione di tempo sociale, o per alcuni effetti indotti indipendentemente dal loro contenuto, per esempio la produzione di una sembianza o di una illusione di vita pubblica che può dare la rete. Oppure possono essere rilevanti a lungo termine e con molte mediazioni, come una sorta di magazzino di possibilità nel quale in certi momenti si trovano le concezioni adatte per dare ordine (o imporre un ordine) all'esperienza sociale. Ugualmente si dica per la cultura d'élite: molta parte di questa non fa società, o come si usa dire, non fa storia. Ciò non ne esclude la rilevanza per altri versi, in particolare per il lavoro di apprendimento che attraverso di essa viene compiuto e per l'implementazione di quel magazzino di possibilità di cui dicevo. È per queste ragioni che la ricerca sociologica non può concludersi in storia delle idee o in descrizione del mare perennemente agitato della comunicazione. Certa diffidenza verso i cosiddetti studi culturalistici – diffidenza che è tipica in particolare dei sociologi che trattano di economia e di lavoro – ha qualche giustificazione, in particolare se quegli studi pretendono, *sic et simpliciter*, di detenere rilevanza sociologica. Anche in questo caso si tratta dunque di tracciare confini e pertinenze fra sociologia e altre scienze della cultura.

Più discutibili sono invece a mio parere le partizioni parsonsiane fra economia, politica e riproduzione. Per esempio non mi convince che l'economico sia definito come adattamento per fini dati⁸, né che il politico sia definito in prima istanza come conseguimento dei fini e mobilitazione a loro riguardo. Penso che nella nostra come in altre società la dinamica della produzione dei fini abbia per così dire il dono dell'ubiquità. E penso anche che apparati economici, politici, giuridici e riproduttivi non se ne stiano disciplinatamente, nemmeno oggi, entro i loro recinti e che anzi, oserei dire, tutti aspirino a un controllo complessivo, intellettuale e pratico, dell'intera vita sociale. Ma ovviamente non dobbiamo ora discutere di questo. Mi preme invece indicare come particolarmente interessante la

⁸ C'è qualche continuità fra questa definizione dell'economia e quella che Parsons ne aveva offerto in *Struttura dell'azione sociale*, seguendo da vicino la nota definizione del barone Lionel Robbins: «il problema dell'allocatione di risorse limitate tra i loro vari usi potenziali»; tuttavia nel passaggio da una teoria dell'azione a una teoria del sistema sociale (da *The Structure of Social Action*, 1937 a *The Social System*, 1951) sembra che l'area dell'economico si carichi di un più rilevante riferimento ai temi dell'energia e delle risorse, insomma si qualifichi più sul versante della produzione e meno della circolazione. V. anche, su questo tema, la nota 2 in I 4 di questo libro.

proposta di Parsons di definire il focus degli studi sociologi nel sottosistema normativo. È una proposta che non limita ovviamente la ricerca sociologica entro la sociologia del diritto, sebbene quest'ultima, come appare nel testo *Fatti e norme* della tarda maturità di Jürgen Habermas, debba essere a mio parere frequentata da noi sociologi più di quanto normalmente facciamo; è una proposta inoltre che inevitabilmente conduce lo sguardo sociologico in direzioni pluridisciplinari, data la pertinenza del sistema normativo, e delle sue giustificazioni o legittimazioni, a riguardo di tutti gli ambiti di vita sociale. Ma nello stesso tempo si tratta di una proposta che non lascia fluttuare troppo lo sguardo sociologico su ogni sorta di fenomeno sociale, ma lo ancora ad una specifica prospettiva.

Resta a mio parere in particolare irrisolto, con il metodo di Parsons, il rapporto fra sociologia e studi storici. Inglobata la storia in una teoria dell'evoluzione che a mio parere non consegue necessariamente da una teoria del sistema sociale, Parsons ha forse ritenuto di aver inglobato la storiografia entro le "scienze" sociali. Anche di questo dovremmo fra di noi discutere più spesso. Io penso che, se ancoriamo la sociologia alle strutture sociali normative e alle loro crisi (o contraddizioni), funzionali e/o di coerenza, la fuori-uscita dalle crisi e l'itinerario per la costruzione di nuovi ordini, a loro volta probabilmente carichi di tensioni e di contraddizioni, possano essere soltanto narrati (Rositi, 2015); e che non disponiamo di alcuna teoria evolutiva soddisfacente, né tanto meno di un ragionevole sapere teleologico. Gli storici, di fatto, hanno ormai appreso a fare a meno della pretesa di illuminare le loro ricostruzioni con l'indicazione di un qualsivoglia destino, e lavorano su determinate configurazioni sociali e sulle loro crisi – e lo fanno con concezioni più o meno sofisticate della costituzione antropologica, affidandosi, come diceva Max Weber per parlare di causazione nelle scienze storico-sociali, a «regole generali dell'esperienza». Ma ripeto: anche di questo dovremmo fra di noi discutere più spesso.

Capitolo 3

La critica dell'ideologia e il principio di indulgenza*

1. Premesse, definizioni

1.1. Uno dei compiti più urgenti per la ricerca sociale sembra oggi essere quello di una ripresa, in termini teoricamente rigorosi e empiricamente osservabili, della tradizione di studi su ideologia e critica dell'ideologia – una tradizione che è stata certamente centrale nella storia della sociologia, e che, per ragioni nient'affatto evidenti, oggi non lo è più. Le scorrerie che sul campo della critica della cultura i *cultural studies* hanno compiuto con generosità, e con vivace impegno politico, hanno eccitato la diffidenza dei sostenitori di una sociologia che si vuole scientifica. D'altra parte, quasi per contrappasso, in opposizione implicita ma anche esplicita (come nella generalizzata polemica di John H. Goldthorpe (2000), contro certo postmodernismo sociologico), è andata affermandosi la famiglia delle teorie della scelta razionale che trascurano del tutto il tema dell'ideologia o, come vedremo, lo assediano con riserve pressoché assolute. Se consideriamo soltanto i momenti salienti della fortuna di determinati orientamenti nella riflessione teorica e nella ricerca empirica (le mode, in senso tecnico, di determinati paradigmi), la periodizzazione di tale oscillazione può essere abbastanza precisa: negli anni '60 e '70 del secolo scorso, soprattutto in Europa (Italia compresa), la vigorosa crescita di nuove attenzioni alla critica della ideologia e, più in generale, alla cosiddetta "irrazionalità motivata" è dovuta principalmente al neomarxismo; la loro decrescita, dagli anni '80 in avanti, è dovuta principalmente alla progressiva affermazione di una sociologia individualista e razionalista¹.

* Pubblicato in «Rassegna italiana di sociologia», 2018, 3.

¹ Ci riferiamo in particolare alla sociologia inglese e americana e ovviamente anche al loro successo internazionale. Per le nazioni europee la storia è più complessa, anche se in esse tutte sono rintracciabili i segni di quella oscillazione avvenuta fra ultima parte del secolo XX e il secolo presente. Per l'Italia può comunque essere utile ricordare che negli anni in cui la sociologia fa l'ingresso nel sistema universitario, e vi si afferma con qualche iniziale fortuna, vale a dire fra anni '50 e prima metà dei '60, è molto importante la presenza del pensiero di Karl Mannheim: già prontamente Benedetto Croce aveva recensito nel 1930 *Ideologie und Utopie*, pur con una breve nota molto critica; il libro è stato tradotto nel 1957 (in realtà dall'inglese) con ampia introduzione di A. Santucci e recensito, fra gli altri, da S. Cassese; del 1959 è la traduzione di *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Negli anni '60, anche in occasione della traduzione di Stark (1958) (la traduzione italiana, che è del 1968, presenta una brillante ed erudita introduzione di Luciano Gallino), la sociologia della conoscenza e il tema della ideologia sono presenti in molti testi della prima generazione di sociologi italiani. Prendo queste notizie anche da Corradini (1965).

Non si può essere ragionevolmente soddisfatti di questa oscillazione. Per superarla occorrerebbe appunto il convergere di rinnovati impegni teorici e empirici. Sono però diffusi vari pregiudizi da cui occorrerebbe liberare questo campo di ricerca se si volesse renderlo più interessante per la comunità dei ricercatori: per esempio il pregiudizio secondo il quale una nozione come quella di “motivazione non intenzionale” (o “inconscia”) non si addica al corredo concettuale di una “positiva” indagine sugli attori sociali, o sia da riservare alla psicologia; oppure ancora il pregiudizio di una irrilevanza complessiva dell'azione non razionale. Su quest'ultimo si faranno in seguito alcune considerazioni.

Ma c'è un terzo pregiudizio, la cui confutazione è lo scopo principale di queste nostre pagine, quello secondo il quale solo un osservatore che pretenda per sé stesso una grande superiorità epistemica congiunta a superiorità morale può imputare a qualsiasi altro attore sociale un *deficit* di intenzionalità e di controllo cosciente delle credenze, delle preferenze e delle asserzioni: per chi coltiva tale polemica contro l'immodestia dei critici dell'ideologia già ora è un fatto, e non è solo augurabile, che tutti gli uomini facciano normalmente scelte libere, consapevoli e razionalmente orientate.

Ci domanderemo dunque se sia proprio arroganza quella di un soggetto che sospetti in altri la coazione (un impulso non controllato) a concedere verità a rappresentazioni della realtà non vere. La critica dell'ideologia, come la definiremo, si dedica appunto a sospetti di questo tipo, e sembra così interrompere quella confidenza dialogica che sostiene la socialità. Anticipando le brevi riflessioni che faremo sulla filosofia ermeneutica di Gadamer, potremmo riformulare la nostra domanda nei seguenti termini, più astratti e, vedremo, teoricamente più rigorosi: se la tradizione in cui tutti siamo immersi, e da cui siamo costituiti, è appunto una storia di accumulazioni dialogiche, alla critica dell'ideologia si può imputare, in linea di principio, la pretesa di una diffidenza generalizzata e libera nei confronti della tradizione?

Risponderemo che la critica dell'ideologia, se è condotta in modo non pregiudiziale e con ragioni plausibili, e se il termine è usato in un determinato senso, non implica alcuna supponenza trascendentale rispetto alla comune storia umana in cui tutti siamo collocati. Converrà che il lettore abbia sempre in mente questa domanda (e la risposta che vogliamo raggiungere) anche quando sembrerà che il nostro testo se ne allontani.

Almeno alcuni chiarimenti sono preliminarmente dovuti, in particolare sulla definizione del termine “ideologia”. Il termine è così polisemico che la scelta di una sua particolare area semantica non può essere fatta per allusioni; la nostra definizione, pur se si vuole evitare di darne una soddisfacente giustificazione teorica e empirica, occuperà comunque uno spazio non breve, quasi un terzo dell'intero saggio. Purtroppo le conclusioni a cui arriveremo perderebbero significato se il lettore restasse a significati intuitivi del termine e non concedesse la sua adesione, almeno in via esplorativa, alla nostra definizione.

1.2. Stark (1958) ha voluto espungere dalla sociologia della conoscenza quel «fiume sporco» che è nel concetto di ideologia, destinandolo ai soli psicologi. Alcuni autori (Rossi Landi, 1978, pp. 16-19; Ricoeur, 1986, tr. it. pp. 293-320) hanno considerato feconda la straordinaria polisemia di questo termine ed hanno invitato a sondarne il valore euristi-

co². Per la verità, almeno a partire da Marx e trascurando l'originaria definizione data da Destutt de Tracy, l'inventore del termine, questa polisemia ha origine tutta interna alla tradizione marxista e si riduce più semplicemente alla polarità fra un significato negativo (grosso modo «falsa coscienza») e un significato neutro (concezioni globali della società e della storia), dunque allo slittamento semantico da Marx-Engels a Lenin-Gramsci³. Senza considerare la varietà, questa sì certamente enorme e spesso confusa, dei costrutti teorici complessivi in cui il termine è stato inserito, molte delle altre sue avventure possono essere considerate o marginali o pleonastiche.

È comunque auspicabile che nelle scienze sociali diventi dominante una definizione quanto possibile precisa e discriminante del concetto di ideologia. È difficile spiegare perché ciò non accada. Forse il fatto che si tratti di un concetto tipicamente moderno, concepito e via via definito all'interno di decisivi processi conflittuali collettivi (illuminismo contro tradizione, classe operaia contro borghesia, società civile contro Stato), lo lega indissolubilmente a quell'immane concetto (e problema storiografico reale) che è la "modernità". La già difficile decifrazione di questa sembra richiedere una concezione teoricamente sofisticata, e comunque ipercomplessa, del nostro termine: si pensi per esempio alla idea di «ideologizzazione» come evento centrale della modernità, elaborata da Koselleck (Scuccimarra, 2012; cfr. più avanti nota 5).

Viceversa nel vocabolario della pubblicistica odierna il punto di arrivo di questo tormentato capitolo di storia dei concetti è molto semplice: nei comuni dizionari generalisti delle lingue europee, "ideologia" viene definita nella seconda delle due polarità sopra indicate, vale a dire come un insieme organizzato di idee sulla società e sulla storia – con connotazioni generalmente neutre⁴. Tuttavia nelle normali polemiche politiche oggi il termine recupera, questa volta *ad abundantiam*, l'originario significato offensivo che gli attribuì Napoleone, per indicare argomentazioni vacue, anacronistiche, superate da una prassi che

² Per la verità Ferruccio Rossi Landi conclude con l'opzione per un significato specifico del termine "ideologia" come l'insieme delle rappresentazioni e delle simbolizzazioni che permettono cooperazione e intesa entro una determinata struttura sociale, dunque come qualcosa di molto simile al linguaggio (anche Louis Althusser, che pure era partito da una forte dicotomia fra scienza e ideologia, perviene a una concezione dell'ideologia come il *relais* necessario alla socialità degli uomini, come «l'elemento e l'atmosfera stessa indispensabili alla loro respirazione»). Più interessante è il tentativo sincretico di Ricoeur (1986, tr. it. pp. 293-320) che tenta di coordinare tutti i significati del termine: egli vede il fenomeno ideologico oscillare fra funzione integrativa/identitaria e funzione di "dominazione" (al primo polo appartengono semplicismo, schematicismo, spontaneità non riflessiva ecc., al secondo chiusura, preclusione al possibile, giustificazioni del potere, dogmatismo).

³ Quando accade che Lenin può coniare la locuzione «ideologia scientifica» (inconcepibile in Marx) e che Gramsci può attribuire allo stesso movimento operaio l'idea di una «ideologia organica» (opposta ad altre «ideologie arbitrarie»), è perché ha dovuto essere abbandonata la pretesa originaria di una prassi politica integralmente scientifica opposta a idee dominanti ideologicamente corrotte. Ho sviluppato questa tesi molti anni fa (ora in Rositi, 2014, pp. 218-223).

⁴ Mi sembra utile aggiungere che, inteso come "concezione globale della società e della storia", il termine può avere anche un significato negativo, in particolare denotando la pretesa di una totalizzante scienza della storia (come in Arendt, 1961, cap. 13, «Ideologia e terrore»; per una definizione v. tr. it. p. 642. Si veda anche Brunner, 1954): in questo caso il significato può però essere avvicinato alla «falsa coscienza», la prima delle due polarità indicate.

sa invece costruire il futuro, o perfino prive di “buon senso”: le grandi “ideologie” politiche ottocentesche sono così destituite di valore. In questo caso possiamo anche parlare di un recupero mediante semplificazione dell’originaria critica marxiana a un pensiero che si attarda nella difesa conservatrice di una declinante struttura di interessi⁵.

Nelle pagine seguenti invece noi adotteremo, come già abbiamo anticipato, un significato prossimo al primo dei due poli semantici, vale a dire un significato latamente marxiano (in particolare il Marx della critica alle teorie economiche, dove le imputazioni di ideologia sono specifiche, e non riguardano interi complessi teorici⁶) e, per alcuni aspetti, proprio del concetto di ideologia in Mannheim. Si sa che nell’esercizio delle definizioni non può farsi questione di verità, ma solo di opportunità rispetto all’uso comune dei termini, e di utilità rispetto alla chiarezza teorica: a sostenere la nostra opzione terminologica c’è da una parte una tradizione che non può essere considerata marginale per le stesse scienze sociali, né esoterica, ed è quella che da Marx arriva in parte a Mannheim, alla sociologia critica e a più recenti riprese del marxismo; dall’altra deve pur essere assegnato un nome ai particolari fenomeni a cui con quel termine vogliamo riferirci. Ovviamente la vicinanza a una tradizione che è articolata, e sopporta il peso di complicate scene teoriche, richiede precisazioni. Cominciamo dunque con l’affermare

⁵ Quel che noi abbiamo considerato come recupero mediante semplificazione viene invece attribuito da Koselleck (1979, tr. it. p. 298) alla logica fondamentale della modernità (e la sua descrizione può comunque essere presa come istruttiva), secondo la quale può accadere «che un tale sappia argomentare con coerenza razionale, e insieme [si possa] contestargli però una falsa coscienza della cosa di cui tratta o testimonia. *Dal punto di vista soggettivo costui può non mentire né essere vittima di errore, anzi, può saper riflettere sui propri pregiudizi, ma ciononostante le sue idee o i suoi concetti vengono relativizzati e quindi ideologizzati dalla loro stessa collocazione temporale. Una critica dell’ideologia che proceda in questo modo argomenta con concetti di movimento di cui si può pretendere la verifica soltanto nel futuro.* La controparte finisce quindi in un’impasse argomentativa. La scala temporale storica sulla quale viene misurato il suo pensiero è mobile».

⁶ Le tre principali aree sulle quali Marx ha esercitato la sua critica dell’ideologia sono a) la metafisica, più o meno latente, che pone astrattamente la relazione soggetto/oggetto e che ipostatizza un Soggetto ideale; b) il feticismo delle merci, dove ciò che è prodotto dagli uomini appare come agente autonomo; c) le teorie economiche fra ‘700 e ‘800. La definizione di ideologia che stiamo per dare non si adatta all’uso di Marx nelle prime due aree, a meno che se ne elidano alcune inclinazioni dialettiche e si problematizzi l’orientamento a pensare la capacità rivelatrice dell’ideologia, vale a dire il suo essere al contempo vera e falsa, come rispecchiamento di una realtà sociale che è essa stessa mistificatrice: Habermas dirà che l’ideologia nasconde ciò che rivela. Si vedrà che le nostre pagine partono invece dal presupposto che i giudizi di verità/falsità sono applicabili solo a discorsi: la “realtà” sociale può essere mistificatrice solo nei discorsi (giustificazioni e legittimazioni) che se ne danno (valga un esempio: se un contratto di lavoro viene definito come giuridicamente libero, ed è di fatto giuridicamente libero, qui non possiamo parlare di ideologia; il termine è invece applicabile a quei discorsi che tendono a rappresentare la libertà giuridica come libertà a tutti gli effetti). La terza area, quella della critica alle teorie economiche contiene invece procedimenti analitici che sono appunto riferiti solo a discorsi e che rivelano, in questi, sia proposizioni vere, sia proposizioni incoerenti o empiricamente false, sospettabili di ideologicità (esemplari per la compresenza di riconoscimenti e di critica sono i riferimenti a Ricardo da parte di Marx). Abbiamo fatto questi accenni – come si vede, molto perentori – solo per esplicitare almeno una parte dello sfondo epistemologico che le pagine seguenti presuppongono. Su Marx e l’ideologia ha comunque grande valore analitico il libro di Lenk (1975) di cui condividiamo varie parti.

che in queste pagine intenderemo come asserzioni ideologiche quelle che appartengono alla classe delle asserzioni non valide (tali o sul piano dell'evidenza empirica o sul piano della coerenza logica⁷), e che sono pronunciate da locutori che così ubbidiscono a motivazioni o a impulsi non coscienti.

Saranno necessarie alcune altre precisazioni. Per ora ci si limiti ad osservare che innanzitutto questa definizione, che riteniamo copra un fenomeno osservabile, non include né le credenze inesprese né il campo della logica delle decisioni intese come processo di calcolo soggettivo-interiore (eventualmente può invece includere gli itinerari discorsivi con cui una decisione è presa e giustificata in una comunità di decisori o davanti a un pubblico); in secondo luogo, infine, che essa non solo non si applica per definizione a proposizioni per le quali un giudizio di vero/falso sia per lo meno problematico (per esempio giudizi o esclamazioni di valore senza argomenti), ma neppure a cose come una mentalità complessiva, una visione del mondo, una "teoria onnicomprensiva", un intero sistema teorico ecc. (non sarebbe credibile che macrostrutture culturali di questo tipo, non effimere, non immediatamente decadenti, possano sopravvivere se *integralmente* pervase di "falsa coscienza"). Press'a poco nei termini delle alternative poste da Mannheim (ma non sulla base delle sue opzioni teoriche ultime) manterremo dunque, dell'ideologia, una concezione a) *particolare e non totale*, perché non applicheremo il concetto a intere strutture culturali o discorsive; b) *specifica e non generale*⁸ perché non partiamo dal presupposto che deformazioni ideologiche siano naturalmente fatali (su quest'ultimo punto si veda la

⁷ Nella logica moderna, a partire da Frege come dicono alcuni manuali, e sicuramente con Russell e infine con Strawson, la definizione di asserzione è appunto quella di una proposizione di cui ha senso dire che è vera o che è falsa e che il locutore assume come vera. Per quanto riguarda l'evidenza empirica c'è da precisare che intendiamo quella che è pur immediatamente disponibile al locutore ideologico, o che potrebbe essere da lui acquisita senza costi troppo gravi. È noto che non solo per l'osservatore, ma anche per l'attore, possano sorgere difficoltà nel determinare i costi dell'informazione. Le difficoltà crescono per l'osservatore che studia società, gruppi o individui non contemporanei - e tuttavia non sono insormontabili (v. Dray, 1974, un autore che ha anticipato il tema delle «buone ragioni» di Boudon; ma in particolare v. le pagine che Skinner, 2001, pp. 75 sgg., ha dedicato al tema della razionalità degli attori nella ricerca storica). D'altra parte le stesse difficoltà insorgono nelle ricerche ispirate alla famiglia della teoria della scelta razionale per determinare appunto la razionalità di una azione. Jon Elster (1979, tr. it. p. 282) ha potuto ironicamente dire a questo proposito che la teoria che insiste sui costi dell'informazione è un eccellente strumento per giustificare l'autoinganno.

⁸ Brevemente su queste distinzioni manheimiane. La concezione *particolare* (Mannheim, 1929, tr. it. p. 61) riguarda particolari asserzioni la cui non validità non è determinata intenzionalmente, ma causalmente, vale a dire da pulsioni non coscienti (non è invece per noi chiaro un ulteriore carattere che viene attribuito da Mannheim alla concezione particolare: questa designerebbe «un fenomeno che sta fra la pura menzogna, da un lato, e l'errore derivato da un deformato e falso apparato concettuale, dall'altro»). La concezione *totale* deriva: a) dal moderno rovesciamento epistemologico che attribuisce al soggetto la facoltà di determinare le forme in cui il mondo appare; b) dall'assunzione di una visione storicista della realtà sociale; c) dall'idea che la mentalità che si afferma in un determinato periodo storico e in determinati gruppi sociali costituisce una unità in cui ogni elemento dipende da tutti gli altri (Mannheim, 1999, 68-69). «La forma *generale* della concezione totale dell'ideologia è raggiunta dal ricercatore quando egli ha il coraggio di sottomettere non solo il punto di vista dell'avversario, ma quello di ciascuno, il suo compreso, all'analisi ideologica» (Mannheim, 1929, tr. it. p. 76). Ne deriva che la forma *specifica* consiste nell'imputazione estroffesa di ideologia.

polemica di Lenk, (1975) contro la «coscienza tragica» della sociologia della conoscenza non marxista, in particolare contro l'attitudine di tanta parte del pensiero sociale tedesco a sublimare specifici deficit epistemici entro una generale e incorreggibile disposizione umana all'autoinganno). Può valer la pena di precisare una volta per tutte, per prevenire la protesta dei fallibilisti, che ogni imputazione di una "forma" *specificata e particolare* di ideologia a determinate asserzioni non è esente dalla possibilità di essere imputata essa stessa di ideologia.

Così definite, le asserzioni ideologiche condividono il campo delle asserzioni non valide con la menzogna e con l'errore (qui, e nel prosieguo di queste pagine, parliamo di errore come di una *défaillance* cognitiva che l'osservatore non attribuisce a colpa del locutore, dunque non a cose come superficialità, pigrizia, supponenza). Le rilevanti differenze fra le tre aree possono definirsi con il seguente prospetto riassuntivo (Rositi, 2014, p. 212).

Stati psico-mentali del locutore			
Tipi di enunciati non validi	Consapevolezza della non validità	Presenza di motivazioni	Consapevolezza delle motivazioni
Errore	no	no	–
Menzogna	sì	sì	sì
Ideologia	no	sì	no

La prima conseguenza metodologica di quanto detto è che un sospetto di ideologia può da noi essere coltivato soltanto a condizione che si sia potuto escludere, con argomenti ragionevoli, che una determinata asserzione non valida non sia né errore né menzogna.

Si noterà comunque che, data la nostra definizione, la critica dell'ideologia, così come la denuncia di una menzogna o la segnalazione di un errore, interrompe la comprensione olistica di complessi discorsivi altrimenti unitari (una sindrome culturale, una teoria, un racconto ecc.) e in questi individua alcune parti (appunto asserzioni o grappoli limitati di asserzioni strettamente connesse) che, pur non invalidando le restanti, non possono supportarle. È proprio sulla base di tale assunzione analitica che si è detto di non condividere la «concezione totale» dell'ideologia. La nostra scelta non è affatto ovvia e potrebbe rappresentare, agli occhi di qualcuno, una arbitraria, perfino "positivistica", riduzione di complessità⁹. Si può viceversa ritenere, come concluderemo, che interruzioni parziali del vissuto unitario dei flussi di esperienza sono innanzitutto nella realtà delle biografie e della storia degli ordinamenti sociali e ovviamente nella realtà dei discorsi e delle interazioni comunicative.

⁹ Lenk (1975) ha criticato Theodor Geiger appunto come positivista e Geiger (1953 e 1959), che potremmo definire come marxista revisionista e che è un autore ancora istruttivo (Farneti, 1965; Albert, 1973), sembra proprio abbia compiuto per primo il passo di distinguere fra cose come mentalità e cultura, da una parte, e singole asserzioni (*Aussage*) ideologiche. Il suo contrasto con Mannheim è esplicito.

2. L'autoinganno fra sfera privata e sfera pubblica

La nostra definizione del termine non è ancora terminata. Occorrono altre specificazioni, in particolare distinguerlo dalla più generale nozione delle autoillusioni.

In realtà possiamo avere il sospetto di qualche deformazione cognitiva non solo di fronte a asserzioni, ma anche di fronte a azioni vere e proprie, pur quando l'attore non denoti né connoti in alcun modo simbolico le credenze che lo guidano: osserviamo qualcuno compiere un'azione inappropriata rispetto allo scopo che sembra egli voglia o dica comunque di voler raggiungere, e in essa perseverare, e ne deduciamo l'ipotesi che egli sia guidato da qualche credenza erronea e che quest'ultima possa derivare, nonostante ogni evidenza, da qualche suo bisogno o desiderio di auto-gratificazione¹⁰. Il termine più generale che copre questo allargamento del campo della "irrazionalità motivata" può essere quello di autoinganno. In sintesi: un soggetto, che desidera credere che sia vero P, pur conosce le evidenze empiriche che *non-P*, e tuttavia in buona fede¹¹ crede che P.

La fortuna del tema dell'autoinganno o *self-deception* è durevole, negli studi di filosofia analitica e fenomenologica, nonché nella psicologia, da una cinquantina di anni: da una prima bibliografia in campo filosofico¹² risulta che essa ha avuto il suo culmine nel decennio 1980-1990 (il capitolo finale di Elster sull'autoinganno, in *Ulisse e le sirene*, è del 1979), ma che ancora nel nuovo secolo questo tema ottiene una abbondante bibliografia. Per la conoscenza complessiva del campo, e per la discussione delle varie posizioni, sono di grande interesse i recenti studi di Elisabetta Galeotti (2012, 2014, 2016a, 2016b, ora in 2018).

Stupisce che nelle analisi sull'autoinganno siano generalmente assenti i riferimenti alla tradizione teorica e empirica che verte sul tema dell'ideologia. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che quest'ultima tradizione è di fatto tenacemente raccolta entro il campo delle asserzioni (come nella nostra definizione) o, più in generale, delle prestazioni discorsive e simboliche. Sembra appunto che le *self-deception theories* vogliano accuratamente evitare questo confinamento entro le maglie linguistiche o genericamente comunicative, forse in ragione di una insuperabile resistenza, nel loro orizzonte filosofico, a qualsiasi

¹⁰ È comunque da ricordare che anche la classificazione di Pareto fra azioni logiche e non logiche copre contemporaneamente sia il campo delle credenze che quello delle azioni non simboliche. D'altra parte il suo concetto di «derivazioni» (le *razionalizzazioni* con cui gli attori giustificano le proprie credenze non-logiche) non può riferirsi che a asserzioni, ed è così prossimo al nostro uso del termine "ideologia".

¹¹ Nella dottrina della *mauvaise foi* di Sartre de *L'essere e il nulla* il soggetto più che credere compie una opzione morale: definisce la situazione in modo inautentico. La *mauvaise foi* di Sartre è quella di un soggetto che voglia essere oggetto e allo stesso tempo coscienza: nel suo volere stereotipia mediante auto-oggettivazione (per esempio accettando la maschera di un ruolo) c'è dunque quella intenzionalità-coscienza che in realtà dovrebbe dargli una libertà completa dai ruoli e che invece fa l'opzione contraria: ed è così, per esempio, che la fedeltà burocratica esclude sempre la "buona fede".

¹² Ci riferiamo allo specifico tema della *self-deception*, che pure, a seconda dei vari autori, mostra parentele con altri processi psichici come la dissonanza cognitiva, il *wishful tinkling*, la acrasia o debolezza della volontà, l'illusione. Sulla via di queste ulteriori complessificazioni, qui da tralasciare, può essere interessante ricordare l'azzardo che fece Karl Mannheim (1929, tr. it. p. 192) con il ritenere essere l'ipocrisia (intesa qui probabilmente come *habitus*) una modalità intermedia fra l'ideologia e la menzogna.

sospetto di dualismo fra azioni simboliche e azioni non simboliche; oppure in ragione del loro essersi collocate sul piano di una indagine che ha come oggetto la pura intenzionalità, cioè una matrice unitaria, ed esplicativa nella terminologia di alcuni, di qualsiasi tipo di azione (simbolica e non). Chi non prova sgomento di fronte a esiti dualistici, o chi diffida di ricostruzioni puramente ipotetiche delle intenzioni, può invece continuare a ritenere legittimo il ritaglio di un particolare campo di analisi che riguarderebbe appunto gli autoinganni nelle credenze *espresse* e che darebbe qualche vantaggio alla ricerca empirica, in particolare la possibilità di cogliere i segni esterni – i sintomi – di un conflitto interiore: incoerenze, slittamenti semantici ingiustificati, *gaffes*, emergenza *ex machina* di categorie residuali. Negli studi in tema di ideologia accade appunto, con maggiore o minore rigore, che la conoscenza lavori prevalentemente sulle uniche tracce visibili (asserzioni e discorsi) di quegli enti invisibili che sono le intenzioni e le credenze interiorizzate.

Per la verità la critica dell'ideologia ha caratteristiche ulteriori. A differenza delle analisi sull'autoinganno che talora assumono come oggetto di riferimento anche discorsi pubblici su cose pubbliche (in particolare discorsi politici) ma soprattutto situazioni private, essa riguarda, sempre o almeno quasi sempre, la sfera pubblica o collettiva, privilegiando sia le credenze relative a eventi e stati della società, sia le credenze diffuse in parti riconoscibili della società (classi, ceti, gruppi particolari, generi, generazioni) o nell'intera popolazione. Questa specificazione permette di designare gli studi sull'ideologia come una specie del genere più ampio degli studi sull'autoinganno a riguardo di credenze empiriche espresse o non. Le asserzioni ideologiche sono autoinganni di una specie particolare.

Inoltre, mentre molte analisi sull'autoinganno riguardano casi in cui determinati soggetti formano le proprie credenze in vista di decisioni, o comunque credenze rilevanti per decisioni, gli studi sull'ideologia hanno storicamente a che fare, prevalentemente, con teorie o con specifiche credenze che descrivono il mondo al fine sostanzialmente esplicito di giustificazione o comunque in modi utilizzabili per possibili giustificazioni. Queste teorie o specifiche credenze servono raramente per decidere, servono più spesso per giustificare.

Certamente i «rapporti di giustificazione» (Forst, 2011)¹³ sono una rilevante componente della vita sociale, soprattutto in ragione di quel fatto fondamentale nella storia della specie che è nella creazione di diseguaglianze istituzionali in varie forme (comunque abbastanza stabili ed esplicite) e che è difficile considerare ovvio. Jürgen Habermas sembra ritenere che l'attività di giustificarsi non sia «strettamente parlando, un dovere morale, bensì una conseguenza ineludibile della nostra natura sociale di esseri comunicativi...: non moralmente dovuta, ma piuttosto *social-pragmaticamente* insita nel nostro agire sociale» (Zoffoli, p. 18)¹⁴, dunque qualcosa che attraversa per lungo e per largo la vita privata e la vita pubblica; Rainer Forst ritiene invece, pur condividendo gran parte

¹³ Così Zoffoli (2013, p. 21) riassume il concetto di «rapporti di giustificazione» secondo Forst: «quei complessi socialmente e politicamente consolidati di legittimazioni più o meno persuasive o ideologiche, che credono o pretendono di fornire giustificazioni adeguate per i rapporti socio-politici vigenti».

¹⁴ Per la verità Zoffoli non espone in forma dubitativa questa posizione di Habermas. A noi sembra più prudente dire che per Habermas la capacità di orientarsi verso la formazione dialogica di norme (dunque l'esercizio delle giustificazioni) sia una risorsa ontologicamente garantita alla specie umana, ma non necessariamente utilizzata.

dell'impianto teorico habermasiano, che la giustificazione sia un dovere morale a cui nelle varie società e/o nei vari momenti storici può essere dato più o meno spazio e maggiori o minori garanzie mediante apposite istituzioni e regole istituzionali¹⁵, ma anche poco spazio e nessuna garanzia.

In entrambi i casi, tuttavia, si tratta di un settore sociale estremamente rilevante e perfino più rilevante, ai fini del mantenimento o del mutamento della struttura sociale, di quello di gran parte delle decisioni individuali. Ciò è vero per la storia sociale, non per individui o singole organizzazioni. È infatti da notare che per i singoli soggetti le credenze erronee formate attraverso l'autoinganno possono costituire un *handicap* molto più grave, e molto più facilmente percepibile, nel caso di decisioni che non nel caso di discorsi giustificativi: questi ultimi, davanti a fallimenti (grave implausibilità, inefficacia persuasiva ecc.), possono essere con minor sforzo rielaborati, aggiustati, resi più complessi ecc., prima ancora che se ne possano vedere le conseguenze nel mondo reale; una decisione è invece un immediato intervento sul mondo e la stessa ricerca operativa è svolta normalmente in preparazione di decisioni irreversibili¹⁶. Invece, sul versante della storia sociale, è decisivo il mantenimento o il fallimento di determinate strutture giustificative.

È forse per questa ragione che le analisi sull'autoinganno hanno in genere una attenzione per i meccanismi che lo producono molto più grande di quella degli studi sulla ideologia: quanto più una patologia è immediatamente pericolosa, tanto più ne va conosciuto il processo di formazione in teorie che hanno come oggetto innanzitutto l'azione individuale.

L'attenzione per la ricostruzione genetica è l'ultimo elemento di differenziazione fra *self-deception theories* e critica dell'ideologia. Non si può dubitare che la ricostruzione genetica sia un compito rilevante in questo campo come in altri. I due principali filoni teorici che si confrontano in tema di auto-inganno (Galeotti, 2012), la teoria intenzionalista e quella causalistica, si dedicano molto a tale compito (generalmente scartando entrambi, sia detto per inciso, il modello freudiano o generalmente psicoanalitico dell'apparato psichico). Nella teoria *intenzionalista* il paradosso di credere P, nonostante ci siano evidenze che non-P, viene sciolto ipotizzando un soggetto che intenzionalmente mette in atto pratiche sapendo che esse produrranno in lui un certo stato mentale e psichico (per esempio

¹⁵ Un esempio è nella libertà di stampa, sebbene, in un contesto di idee repubblicane qual è quello di Forst, con questa si faccia soltanto un primo passo per l'effettivo dispiegarsi di un «diritto alla giustificazione». È chiaro comunque che da una nozione non valutativa di giustificazione (possono esserci giustificazioni valide, ma anche non valide per quanto esibiscono ragioni e prove) Fort scivola, con il tema del «diritto alla giustificazione», verso un uso puramente positivo del termine. È importante invece tener fermo che si danno non solo giustificazioni delle lotte per l'emancipazione, ma anche giustificazioni del dominio e della disuguaglianza.

¹⁶ Secondo Mele (2002), per comprendere in quali casi è più probabile l'autoinganno, vale a dire è più facile la rinuncia a raccogliere ulteriori informazioni pur di ottenere o mantenere una credenza gradita, va applicato un criterio economico: la selezione delle situazioni in cui è più facile autoingannarsi dipende dal presumibile costo di una credenza erronea (se questo costo è alto, nel senso che ne derivano decisioni molto dannose, può convenire di affrontare il costo di ulteriori informazioni). Questa ipotesi potrebbe applicarsi anche alle asserzioni ideologiche, ma andrebbe comunque precisata la misura temporale dei costi: costi molto differiti possono essere facilmente sottovalutati da chi entra nella meccanica dell'autoinganno.

facilitando la dimenticanza o abbassando le aspettative). Nella teoria *causalista* si assume invece la pressione di forze psichiche non controllate. Entrambe le teorie, a partire da tali presupposti, producono varie ricostruzioni genetiche¹⁷. Alcune di queste sono ingegnose. Per esempio è tale il suggerimento di Galeotti, a metà fra intenzionalismo e causalismo, secondo il quale l'impulso ad autoingannarsi avviene durante il processo di esame razionale, e ovviamente cosciente, delle evidenze contrarie a ciò che si vorrebbe credere: a causa di impulsi non controllati, questo esame viene per così dire interrotto prematuramente quando il soggetto riesca a confutare la prima evidenza contraria a ciò che egli desidera credere (si può applicare questo modello anche in ambito scientifico, a molte resistenze all'innovazione scientifica). Oppure si pensi alla convinzione che permette a Elster di inserire l'autoinganno fra i fenomeni di una «razionalità imperfetta» e dunque di considerarlo intenzionale: Elster (1979, tr. it. p. 282) sostiene che molti casi attribuiti all'autoinganno siano semplicemente tentativi falliti di auto-manipolazione intenzionale: per esempio, se in un certo periodo della sua vita un soggetto aspira a qualità che non possiede, egli può prevedere che, qualora si convinca di già averle, potrà più facilmente acquistarle, cosicché, se si adopera per convincersi e se il gioco gli riesce, nessuno lo imputerà mai di autoinganno¹⁸; ma, appunto, c'è anche il caso che il gioco non riesca.

Ebbene, per concludere questa che può sembrare una digressione: se la ricostruzione genetica è un compito importante, non occorre tuttavia condividere con Elster l'idea che sia addirittura fuorviante studiare qualsivoglia sindrome senza nello stesso tempo interrogarsi sul come essa sia possibile¹⁹ (in termini meno elusivi: senza volerla conoscere come il conseguente di meccanismi antecedenti). Si può invece condividere la tesi di George Henrik von Wright (1971, tr. it. pp. 156-157) secondo la quale rispondere alla domanda *su cosa sia* un fenomeno (sociale) è altrettanto importante che conoscerne la causa (spiegarlo): interpretazione e spiegazione si sorreggono a vicenda, e ciò tuttavia significa che affinare l'interpretazione è tutt'altro che una deviazione cognitiva. Si potrebbe aggiungere: nei numerosi casi in cui pur cercando una spiegazione fondamentale o ultima non si riesce a trovarla (è accaduto e accade anche nella storia delle scienze naturali), la conoscenza può tuttavia raggiungere ottimi risultati anche solo con buone descrizioni della struttura compositiva di un fenomeno.

Gli studi sulla ideologia, se si eccettua quel tanto di ricorso che in essi talora si fa alla teoria freudiana o generalmente psicoanalitica (la quale ha comunque pretese esplicative e pretende di conoscere gli aggiustamenti che avvengono in quella *black box* che è lo spazio

¹⁷ Per la verità i due filoni teorici potrebbero convivere: essi si riferiscono a due diverse fenomenologie e possono essere entrambi sostenibili, ciascuno nel suo ambito. Il programma di una auto-manipolazione cosciente del soggetto al fine di ottenere determinati stati mentali e psichici è stato già attribuito da Hirschman (1977) al pensiero illuminista.

¹⁸ Un esempio divertente di autoinganno efficace (per la verità vuole anche ingannare gli avversari) è la pratica della *haga timatanga* (gridare ed esibire muscoli e ferocia) che i giocatori neozelandesi hanno ripreso dagli antichi maori e che segna il preliminare di una partita.

¹⁹ Per esempio, v. Elster (1979, tr. it. p. 258). Ma tutta l'opera di Jon Elster è impegnata nella ricostruzione dei meccanismi che generano fenomeni sociali, si tratti di norme o di sentimenti o appunto di «razionalità imperfetta» o «difficile». È in questo il suo contributo più significativo.

interiore, la sua meccanica interna), normalmente sono descrizioni, talora buone descrizioni: sono buone quando portano argomenti convincenti sulla coerenza o corrispondenza di senso fra determinati *input* (interessi, desideri, risorse, potere, ruoli ecc.) e determinati *output* (asserzioni, discorsi ecc.) con determinati caratteri. Si tratta di descrizioni che, in mancanza di meglio, potrebbero essere molto utili per addestrarci ad una migliore razionalità.

Senza dunque impegnarci sui meccanismi produttori di ideologia, possiamo a questo punto riprendere la nostra definizione, e concluderla in modo più restrittivo: *le asserzioni sono dette ideologiche se sono non valide (tali o sul piano dell'evidenza empirica o sul piano della coerenza logica), e se sono pronunciate da soggetti che così ubbidiscono a motivazioni o a impulsi non coscienti. Devono comunque far parte di giustificazioni pubbliche di eventi (per esempio una crisi economica o decisioni come una legge) o stati di cose (per esempio forme di allocazione del potere) di rilevanza pubblica.* È invece indifferente, nel nostro contesto, se esse siano attribuibili a individui (per esempio, certa contraddittoria resistenza di Ricardo a riconoscere il concetto di forza-lavoro, cfr. Althusser, 1968, tr. it. pp. 22 sgg.) oppure a collettivi (per esempio certa idea immaginaria di eguaglianza che circola fra movimenti populistici).

3. Tradizione e critica dell'ideologia

3.1. Negli anni appena successivi alla catastrofe della prima guerra mondiale, quando si preparavano le condizioni per le nuove tragedie del secolo con epicentro nella nazione tedesca, Karl Mannheim era ben consapevole che la critica dell'ideologia avesse un carattere profondamente conflittuale. Egli osservava che, in un'epoca «in cui il disaccordo prevale sull'armonia» (1929, tr. it. p. 6),

«la discussione politica... non cerca soltanto di essere nel vero, ma di demolire le basi della realtà sociale e culturale dell'avversario [...]. Il dibattito politico è assai più che un'argomentazione teorica: esso rappresenta lo smascheramento di quei motivi incontrollati che legano la realtà del gruppo alle sue aspirazioni spirituali e alle sue ragioni teoriche» (ivi, pp. 38-39).

E aggiungeva che «le nuove armi intellettuali, la possibilità di svelare l'inconscio», possedute agli inizi da alcuni gruppi, erano poi state imbracciate da tutti, con l'effetto complessivo di generalizzate forme di irrazionalismo e di scetticismo (ivi, pp. 40-41).

Si può comprendere la carica polemica della critica dell'ideologia come critica della falsa coscienza. Smascherare motivi inconsci altrui significa paradossalmente, nel contesto di un dibattito pubblico, dichiarare qualcuno come responsabile della sua irresponsabilità: gli si imputa di non aver saputo e di non aver voluto restare entro quell'attributo di comune umanità che consiste nell'autocontrollo e nella esternazione di ciò che veramente (profondamente) si pensa. Forse proprio questo voleva intendere Mannheim (ivi) quando diceva che il produttore di ideologia era «*doppiamente* travolto» dalla critica di ideologia.

Ma lo stesso Mannheim era altrettanto consapevole di un possibile uso cooperativo o terapeutico della sociologia della conoscenza. Egli spinse sempre più il suo pensiero in questa direzione, soprattutto nel suo periodo inglese, ma già in *Ideologie und Utopie*, che

è del 1929, è presente l'orientamento a una teoria che favorisca il «controllo dell'inconscio collettivo come problema del nostro tempo» (in questo consisterà essenzialmente la «ricostruzione» dell'uomo e della società su cui scriverà fra 1935 e 1940). Fra le tragedie della turbolenza della Germania di Weimar, del nazismo e della seconda guerra mondiale, a partire dall'evidente crisi catastrofica della democrazia liberale fino alla fortunata resistenza dei valori di libertà, diverrà sempre più urgente per Mannheim il compito di una nuova pedagogia ricostruttiva. In particolare, sarà appunto assegnato un compito a quel ceto di intellettuali cui le società moderne hanno dovuto, per ragioni funzionali, garantire libertà e relativa indeterminazione di classe: il compito di de-assolutizzare le pretese universaliste dei vari gruppi sociali (classi e ceti) e di estrarre dalle ideologie in conflitto reciproco quegli elementi di verità che esse pur contengono²⁰.

Non può forse essere compresa l'esplicita adesione di Mannheim all'illuminismo («le fonti della nostra *Weltanschauung*»: Mannheim, 1935-1940, tr. it. pp. 35-36), se non si riflette sul fatto, in genere misconosciuto dalla critica liberale, che in quell'inizio della modernità è stata presente anche una forte vocazione pedagogica. All'illuminismo risale anche la confidenza di Mannheim nella possibilità di un sapere scientifico che oggettivizzi le credenze e i valori a rilevanza sociale e possa valere come terapia di tradizioni malate. È vero che Mannheim distingue fra una razionalità formale o strumentale, che riguarda essenzialmente la selezione dei mezzi per determinati fini, e una razionalità sostanziale, capace di mettere in discussione l'intreccio pratico-morale (fini, valori, doveri, credenze...) della vita sociale. Ma i pedagoghi della razionalità sostanziale non dialogano con i discenti, sostanzialmente li oggettivizzano: la tradizione (illuminista) dei pedagoghi (élites di qualche tipo) è del tutto diversa dalla tradizione delle masse che essi vogliono educare. Non c'è in tutto questo, nonostante le buone intenzioni di una oggettivazione a fini terapeutici, un atto unilaterale di orgoglio, la peculiare *hybris* di una modernità dominata dall'idolo della scienza e dalla credenza di poter piegare la tradizione ai propri fini? Siamo così tornati alla nostra primitiva domanda.

3.2.

«...quando di un individuo si dice che manifesta un comportamento irrazionale, spesso è perché si misura questo comportamento con un metro che testimonia dei pregiudizi e del *disprezzo* dell'osservatore verso l'osservato ... [Si riduce così] l'attore sociale a livello di marionetta». L'attore sociale dovrebbe invece essere «rispettato» (Boudon, 1990, tr. it. p. 316).

In questo anatema che ha occupato la riflessione di Boudon per molti anni, a partire almeno dal 1985 in avanti, si noti la clausola «spesso»: dunque, non sempre. Egli ha più volte

²⁰ Su questa versione conciliatrice della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim ha recentemente insistito Santambrogio (2018). Tale insistenza unilaterale è giustificata solo se si ha in mente l'approdo finale del pensiero di un autore che viceversa aveva cominciato a elaborare una teoria dell'ideologia a partire dalla constatazione di insanabili conflitti sociali.

ripetuto che si danno pure dei casi in cui l'attore sociale sia sottomesso a forze irrazionali che sfuggono al suo controllo, ma che la normalità è l'agire razionale. Se si considera che nei casi ritenuti rari egli comprenda anche il weberiano «agire affettivo», i casi di asserzioni ideologiche diventano ancora più rari: infatti ideologia non è, nel significato che ha dato al termine una tradizione rilevante e che è adottato in queste pagine, una dissennatezza che provochi escandescenze o atti sconsiderati, è anzi una razionalizzazione, un *bricolage* intellettuale che probabilmente richiede impegno raziocinante (come si ha nella costruzione delle mitologie secondo Lévi-Strauss); anche Pareto riteneva che le «derivazioni», pur «illogiche», corrispondessero a un bisogno generalmente umano di razionalità.

La strategia che Boudon ha adottato per ridurre a un numero insignificante le asserzioni ideologiche è quella di inflazionare il concetto di razionalità. Egli ha molto utilizzato il concetto di «buone ragioni», già avanzato dalla metodologia di Dray a riguardo della storiografia (v. nota 7), vale a dire ha riattivato il giusto principio che se si vuole giudicare la ragionevolezza di altri (nel passato e nel presente) occorra anche riferirsi alle informazioni che questi altri hanno a portata di mano²¹; ha elaborato inoltre, a partire da alcune suggestive pagine di Simmel, una complessa e interessante casistica degli a priori formali (logici, epistemologici, linguistici) che, se applicati malamente o fuori posto, insidiano la correttezza delle nostre rappresentazioni empiriche, in modo inconscio (ma egli preferisce inventare un «metaconscio» e *pour cause* questo eufemismo, data la sua «rispettosa» idea di un attore sociale razionale!)²². In definitiva egli da una parte ha spostato l'accento, non senza merito, dalla “ragione” alla “ragionevolezza”, dall'altra, sulla scorta delle ricerche di psicologia cognitiva, in particolare dei noti lavori di Tversky e Kahneman, ha cercato di ridurre alla classe degli errori (stranamente mai in quella delle menzogne) i casi passibili di imputazione di ideologia.

Si possono fargli varie obiezioni²³ (v. anche Rositi, 2014, pp. 242-248), ma la più semplice è forse quella di ricordare che, seppure molte asserzioni non valide siano semplici errori, non siamo autorizzati a considerare come pochi i casi restanti. Per quanto si estenda il numero dei casi in cui per esempio elementi che erano messi erroneamente nella classe

²¹ Ovviamente c'è molto da discutere sui casi in cui Boudon vede credenze erranee dotate di «buone ragioni». Per esempio è frettolosa la sua lettura della critica di Marx al mercantilismo: questa teoria economica del XVIII secolo sarebbe trattata da Marx come ideologica, ma intendendo “ideologia”, secondo Boudon, come un «errore comprensibile» (i mercanti, arricchendosi con il commercio, non potevano non scorgere che nel commercio il creatore di ricchezza). In realtà Marx, in *Per la critica dell'economia politica*, polemizza con gli economisti suoi contemporanei estimatori del mercantilismo: questa teoria anticiperebbe invece «il mistero della produzione borghese, il dominio del valore di scambio» e i suoi estimatori non riescono a vedere in essa «la forma barbarica delle [proprie] fondamentali premesse». Non è per i limiti della loro esperienza, ma per la cecità derivante dai loro interessi, che i mercantili riducevano la produzione a commercio.

²² Si tratta di schemi con i quali rappresentiamo la realtà empirica: a) applicazione del principio di falsificazione di Popper a qualsiasi enunciato, non riconoscendo che a domande sul *come* qualcosa sia (per esempio se un gatto è bianco o nero) si possono dare risposte non solo falsificabili, ma anche verificabili; b) l'idea che non ci sia effetto senza causa (sono invece possibili il caso o una catena di cause); c) l'idea che la verità sia unica, come se il sapere avesse l'evidenza e la singolarità del vedere.

²³ V. anche la mia discussione su *De la critique* al cap. II, 7 di questo libro.

A vanno invece inseriti nella classe B, non potremmo mai sapere se i residui nella classe A siano “pochi” se non conosciamo la numerosità iniziale di quest’ultima. È la stessa obiezione che lo stesso Boudon (1990, tr. it. p. 230) ha fatto alle citazioni da parte di Kuhn di alcuni casi di indecidibilità oggettiva fra due teorie.

La verità è che Raymond Boudon, teorico della scelta razionale, ha avuto almeno il merito di affrontare quel tema della ideologia-falsa coscienza che gli altri teorici a lui affini semplicemente accantonano. Tuttavia la sua prossimità (geopolitica) a filosofi sociali con cui egli compete (in particolare la sua ostilità si distende con veemenza contro Habermas, Sartre e Foucault) lo ha sollecitato ad una polemica aspra contro tutti quanti osino dubitare sulle sorti progressive della ragione umana e mettano in campo, «abusando», il fantasma della falsa coscienza: nelle sue parole (Boudon, 1990, tr. it. p. 30 e sgg.) essi sono «superficiali», «disinvolti», «sociocentrici», scientificamente arretrati, falsificatori di dati empirici. Ed infine Boudon si concede, per avversare la critica dell’ideologia, perfino una classica forma di imputazione di ideologia come falsa coscienza a riguardo dell’indagine di Ely Chinoy sulle ambivalenze della cultura operaia americana in tema del valore “successo”: egli ritiene che certi sociologi non facciano altro che proiettare i propri standard di valore sui dati di cui dispongono e considerare razionale il proprio irreparabile snobismo e irrazionali quegli attori sociali che non lo condividono (per esempio operai che modestamente e giustamente vedono i segni del loro successo nel fatto di possedere una casetta e un giardinetto in periferia). Boudon così critica una ricerca sociale come ideologica nel nostro senso.

3.3. In quella stessa metà del secolo XX in cui Mannheim ha lavorato sul tema dell’ideologia, è andata maturando, in quella stessa Europa così travagliata, una serie di riflessioni che ponevano viceversa in primo piano non la critica bensì il riconoscimento della tradizione che ci costituisce: esse si riferivano a quel sostrato linguistico-comunicativo nel quale valgono poco le distinzioni fra soggetto e oggetto, fra locutore e destinatario, fra i livelli di conoscenza – e nel quale può rinvenirsi o la fondamentale risorsa ontologica per la ripresa di un umanesimo dialogico oppure ciò che comunque ci costituisce come comunità originaria, precedente la nostra autoriflessione. Mi riferisco non tanto a quel *linguistic Turn* che nella prima ricostruzione che nel 1967 ne ha dato Richard Rorty (1994) comprende correnti teoriche disomogenee ed è assimilato alla filosofia analitica²⁴; penso invece alla “svolta ermeneutica” (qualcuno l’ha chiamata *interpretive Turn*) che nasce per così dire in lingua tedesca fra le due guerre. Possiamo dire che almeno tre grandi opere

²⁴ Rorty comprende nel *linguistic turn* anche gli autori che, come Carnap, Bergmann e Goodman, hanno insistito sulla desiderabilità di un linguaggio logico-ideale che possa curare le insane confusioni del linguaggio ordinario e del linguaggio filosofico-metafisico. Si sa che anche il primo Wittgenstein del *Trattato logico-filosofico* aveva in mente, accanto ad alcune aperture mistiche più che metafisiche, l’urgenza di una terapia dei non-sensi del linguaggio. Siamo comunque molto lontani da quella “svolta ermeneutica” di cui ora un poco discuteremo – orientata piuttosto alla accettazione di quella comune umanità che è nel linguaggio ordinario (e negli stereotipi, nei pregiudizi, nelle *routines*) e alla confutazione delle pretese fondative dei linguaggi logico-scientifici.

convergono in essa²⁵: *Essere e tempo*, 1927, di Martin Heidegger, *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein (terminata nel 1945, pubblicata postuma nel 1953), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Edmund Husserl (scritta fra 1936 e 1938, incompiuta, pubblicata postuma nel 1954). Ovviamente sono profonde le differenze rispettivamente fra il *Dasein* quotidiano denso di pregiudizi e non riflessivo (la riflessività può solo liberamente e drammaticamente accettarlo), l'*ordine perfetto* che regna negli svariati giochi linguistici, nel linguaggio ordinario e nelle forme di vita, e infine quella *Lebenswelt* che precede e fonda ogni possibile conoscenza: questi nuclei tematici hanno alla base diverse concezioni ontologiche, diverso stile o tonalità di pensiero, perfino diversi (e drammaticamente diversi) sottofondi morali e politici. Così come avrà una indubbia originalità la “filosofia ermeneutica” di cui Gadamer tenterà una sistemazione a partire da *Verità e metodo* che è del 1960. Le divergenze teoriche rendono ancora più interessante la convergenza su un comune punto di partenza.

Comunque, nonostante tali diversità, per gli intenti ben delimitati di queste nostre pagine può essere utile ricordare che uno dei fili comuni alle varie diramazioni della svolta ermeneutica è nella sottovalutazione del problema della critica dell'ideologia²⁶. Poiché tale critica costituisce, o pretende di costituire, una interruzione del flusso dialogico, linguisticamente e culturalmente preformato, oppure la oggettivazione di altri da parte di un soggetto che si sottrae a una originaria intersoggettività, essa interromperebbe e spezzerrebbe quel tessuto vitale in cui siamo fatalmente collocati. Nel contesto delle teorie ermeneutiche si può concedere che il mondo naturale – il mondo delle cose che usiamo – sia fatto oggetto per i nostri progetti (ciò lo concede perfino Heidegger), ma è uno sviamento dall'essere che ci costituisce se releghiamo la nostra capacità di comprendere entro i limiti dell'oggettivazione scienziata, e in particolare se trasferiamo i metodi della scienza alle discipline umanistiche²⁷.

Dovrebbe essere evidente che nella critica dell'ideologia si impone invece una differenza, almeno locale o circoscritta, fra un soggetto che critica e un oggetto il discorso

²⁵ Non sembrerà improprio aver inserito anche Wittgenstein in quella “svolta ermeneutica” che sembra originarsi fra Heidegger e Husserl se si riflette che Gadamer, allievo di entrambi questi ultimi, ripetutamente riconosce le affinità del suo pensiero con quello di Wittgenstein. Tale riconoscimento avviene per la prima volta nella Introduzione alla seconda edizione di *Verità e metodo*, che è del 1965; si rinviene poi 11 volte in *Verità e metodo 2* e 15 volte in Gadamer 1986-1993. Andrebbe infine almeno ricordato, a parte, che appartiene alla sindrome ermeneutica anche l'opera di Hans Lipps (2016) nella quale si cerca perfino di definire una «logica ermeneutica» diversa dalla logica classica degli enunciati.

²⁶ Il che non esclude che i filosofi dell'ermeneutica non compiano talora vere e proprie imputazioni di ideologia. Ne ho trovata una in Gadamer (1945-1967, tr. it. pp. 171-172, da un saggio del 1965), laddove si afferma che la critica pessimistica della civiltà, fiorente fra fine '800 e inizi '900, più che altro è testimone della paura di «ceti colpiti e minacciati di essere spodestati [come] la nobiltà, l'alta borghesia ...». Vedi anche la nota 28.

²⁷ Lo stesso Wittgenstein che ha soprattutto criticato il platonismo realista della filosofia matematica, e che si è poco interessato delle scienze naturali, ha ampiamente riflettuto, con attitudine di ironica curiosità, sulla psicologia (psicanalisi compresa) e sull'antropologia: a me sembra che le sue riflessioni mirino non tanto a confutare i risultati di queste “scienze umane”, piuttosto a mostrare come essi possano soltanto lambire forme di vita estremamente più ricche della loro rappresentazione “scientifica”.

dell'altro che viene criticato. Quella «fusione degli orizzonti» che Gadamer attribuirà alla situazione dialogica autentica²⁸ viene così per lo meno rimandata – e non c'è alcuna garanzia che possa essere recuperata. Se si ammette che si diano asserzioni non valide la cui motivazione giace in sostrati psichici non coscienti, si può ragionevolmente pensare che, contro la revisione di tali asserzioni, il soggetto che le esprime metta in opera qualcosa come le resistenze di cui parla la psicoanalisi. Ne deriva una radicale incertezza quanto alla possibilità di proseguire il dialogo: questo non è escluso ma certamente non è necessario.

3.4. Da quella svolta ermeneutica, e più precisamente da quella fenomenologia husserliana che la prefigura, deriva anche il pensiero di Alfred Schütz con la sua attenzione indulgente alle nozioni di vita quotidiana, di senso comune, di stereotipia o tipizzazione, di ovvio, di abitudine (tutt'altro che l'ipercritico concetto di *habitus* in Bourdieu). Si sa quanta parte abbia avuto e continui ad avere l'impostazione schütziana nella sociologia della seconda metà del Novecento, fino ai nostri giorni²⁹. È difficile spiegare con ragioni teoriche perché in Schütz, e nelle teorie e scuole che ne sono derivate, sia pressoché assente il tema dell'ideologia sebbene vi si possano trovare vari spunti in termini di sociologia della conoscenza³⁰. Più semplice è individuare un fondamentale motivo teorico, per questa stessa assenza, nell'opera di Hans-Georg Gadamer. A nostro parere, e nonostante alcune concessioni verbali dello stesso Gadamer, nel suo impianto teorico si trovano le più forti ragioni per una critica alla critica dell'ideologia. Esse, come vedremo, sono state già ampiamente discusse negli anni '60 e '70 del secolo scorso, ma a nostro parere c'è ancora da discutere l'idea empirica di società che vi è sottintesa.

Gadamer è un filosofo che dovrebbe essere interessante per gli studiosi di teoria so-

²⁸ La filosofia ermeneutica conduce in realtà a conclusioni polemiche che pur dovrebbero indurla a considerare il fenomeno ideologico: lo scientismo (non la scienza), che essa vuole contrastare, sembrerebbe consistere appunto in un insieme di asserzioni ideologiche, proprio nel senso di asserzioni non valide che sembrano avere una radice motivazionale profonda, irriflessa, diffusa, intrisa nelle pratiche di una intera civiltà, indisponibile alla gadameriana «fusione degli orizzonti». Tuttavia, la filosofia ermeneutica non risponde alla domanda di come tale sviamento (o «erramento» o perfino «accecamiento») abbia potuto avere origine. L'intermittenza fra situazione dialogica e dominanza di un modello scienziato di conoscenza non viene affatto spiegata. Soltanto l'esito radicale della riflessione di Heidegger (dopo la sua personale «svolta» degli anni '30) pone almeno la domanda e ad essa risponde escludendo ogni umana responsabilità: è la verità dell'Essere che ora si svela, ora si nasconde, con cicli di durata arbitraria che compongono una storia che agli uomini non può apparire che come un «destino» (su questa deresponsabilizzazione, v. Habermas, 1985, tr. it. p. 159). Ciò sembra equivalere ad ammettere che l'egemonia moderna dello scientismo non è socialmente determinata e non ha spiegazioni.

²⁹ Per l'Italia si veda da ultimo Jedlowski (2013), costruito sulla polarità circolare e non necessariamente dialettica o conflittuale fra «esperienza» e «senso comune».

³⁰ La sociologia della conoscenza pone relazioni fra determinate sindromi culturali e la situazione sociale in cui esse maturano e, diversamente da quel suo settore specifico che è la critica dell'ideologia, può restare indifferente al problema della validità, oppure, come voleva Mannheim, addirittura apprezzare il contributo valoriale o cognitivo che può emergere da un pensiero pur socialmente condizionato.

ciologica. Non solo i suoi concetti di tradizione e di pregiudizio sono centrali anche nella cultura sociologica, e sono da lui declinati in una prosa che, pur appassionata e vivida, lascia poco spazio a illuminazioni criptiche o esoteriche; ma soprattutto la sua teoria ha dovuto confrontarsi, proprio con una critica sociologicamente competente, quella avviata da Habermas già nella *Logica delle scienze sociali* (dove non sono comunque poche le attestazioni di stima nei suoi confronti): tale critica è relativa a quel deficit di comprensione che caratterizzerebbe il pensiero di Gadamer a riguardo del conflitto fra la tradizione e quell'originario interesse all'emancipazione che è in rivolta verso il potere e la pena del lavoro, vale a dire verso quella parte *hard* della vita sociale che non può essere risolta in linguaggio e che sollecita rappresentazioni deformate della realtà, appunto ideologia. Ne è seguita negli anni '60 del secolo scorso una intensa discussione a più voci proprio sul rapporto fra ermeneutica e critica dell'ideologia, a cui hanno partecipato, con molti altri, anche Karl-Otto Apel (1971) e Paul Ricoeur (1986). Gli stessi Gadamer e Habermas hanno più volte ripreso in seguito la loro controversia in termini costruttivi, ma non senza alcune punte di forte polemica (Gadamer che accusa Habermas di una latente, perfino inconscia, tentazione anarchica; Habermas che accusa Gadamer di un «idealismo della linguisticità»).

Trascorsi alcuni decenni quei testi, che purtroppo hanno avuto poche attenzioni fra i sociologi³¹, sono ancora oggi commentati dai filosofi. Qui in breve si vuole soltanto mettere in rilievo quel che allontana questa ermeneutica (e le sociologie che ne derivano) da una presa in carico del problema della critica dell'ideologia. A nostro parere è nel concetto di «tradizione» che occorre attentamente guardare.

Che la tradizione ci costituisca, e che essa sia essenzialmente linguaggio (laddove sono rappresentate anche cose come natura, risorse, energia, potere), e che tradizione e linguaggio siano essenzialmente storicità (per Gadamer senza alcuna teleologia³²), e che tradizione e linguaggio non possano essersi formati, né continuare a formarsi senza dialogo, di tutto questo Gadamer può convincerci. Non vi è in tutto questo né una «ricaduta nella sfera della coscienza» secondo la critica di Heidegger, né il «logocentrismo» o l'«idealismo della linguisticità» di cui parlano rispettivamente Derrida e Habermas: l'adesione da parte di Gadamer alla prospettiva di Wittgenstein di una pluralità di giochi linguistici intrisi in «forme di vita» (v. note 20 e 21) non dovrebbe lasciare dubbi sulla sua intenzione di comporre una ontologia della complessiva vita sociale, dunque sul fatto che egli escluda un dualismo linguaggio-prassi. Com'è noto, egli nega il principio cartesiano di una fondazione per via epistemologica e, più in generale, nega che si possa fondare ciò che ci fonda. Se in questo caso fosse consentito di esprimersi in termini naturalistici,

³¹ Mi riferisco soltanto alla controversia sulla critica dell'ideologia. Più in generale ho già accennato alla lunga filiera che va dalla svolta ermeneutica a importanti filoni della sociologia (non solo Schütz, ma Peter Winch, Berger e Luckmann, l'intera scuola etnometodologica). Di passaggio voglio ricordare il lungo capitolo che Giddens (1976, tr. it. pp. 66-98) dedica alla controversia Gadamer-Habermas. Sulle tracce della filosofia ermeneutica gadameriana, lo stesso Giddens ha affidato alla sociologia il compito di una «doppia ermeneutica» (Kilminster, 1997).

³² «...non saremo mai padroni della storia. Noi conosciamo soltanto delle storie» (Gadamer, 1995, tr. it. p. 643).

potremmo dire che Gadamer non sta cercando altro che di rappresentare una storia pre-riflessiva della specie umana. Ed egli ripetutamente associa questa sua rappresentazione ad un sentimento che essa dovrebbe risvegliare: il senso della nostra «finitezza», del nostro limite, della nostra impossibilità di raggiungere il termine del nostro orizzonte, obbligati come siamo a riviverlo e ad allargarlo continuamente. Si può comprendere come da questo senso di umiltà derivi una diffidenza verso qualsiasi verdetto definitivo su qualsiasi momento di quella tradizione che ci costituisce. Di fronte a *questa* umiltà la critica dell'ideologia, con le sue pretese di validità³³, può apparire l'atto immodesto di un giudice non umano. Siamo dunque al momento teorico cruciale in cui il darsi della tradizione non permetterebbe, o meglio: non renderebbe legittimo, l'ingresso in scena di una superiore razionalità.

Ma a questa storia manca, a nostro parere, una precisazione importante. Gadamer rappresenta la tradizione come un flusso ininterrotto, come continua interpretazione di interpretazioni, come un farsi e rifarsi di qualcosa che in definitiva possiamo chiamare, e Gadamer chiama, pregiudizi (immaginatoli come mulinelli di un grande fiume). Al nuovo orizzonte, che si apre in ogni autentico dialogo, pregiudizi antichi, già giudicati come tali, possono di nuovo riacquistare vitalità, o possono essere di nuovo superati, in tutti i casi senza forti attriti (senza forti resistenze), ma solo come lievi «turbamenti» o «fraitendimenti»³⁴. È stato già fatto notare che lo stesso linguaggio di cui parla Gadamer è più la *parole* che la *langue* nei termini di de Saussure. Gadamer esprime perfino diffidenza di fronte a quel concetto di competenza linguistica che presuppone un codice, un sistema di regole (dunque qualcosa di stabile).

Da parte nostra possiamo avere una diversa idea di tradizione. Per semplicità escludiamo il caso dell'incontro/scontro fra tradizioni diverse (ne parla del resto in modo convincente Apel, 1979).

Se è vero che siamo immersi nella storia, questa storia potremmo rappresentarcela, più che come un lunghissimo fiume, come una successione di laghi e laghetti alimentati dallo stesso fiume (se l'idea di lago non esprimesse troppa serenità). La tradizione si svolge mediante cristallizzazioni, messa in opera di ordinamenti di durata più o meno lunga, strutturazioni pratico-morali della convivenza, con una distribuzione regolare delle risorse, con un sistema di ruoli, con rapporti di produzione, con un sistema normativo più generale e, soprattutto, con le relative giustificazioni.

In realtà questi ordinamenti non sono, almeno al termine delle società preletterarie, cristalli. Sono strutture più deboli, insieme aggregati di istituzioni, alcune recuperate da

³³ Habermas (1981, tr. it. I, pp. 213-220) mette in rilievo la difficoltà che Gadamer incontra nel pensare atti di comprensione che concludano con un verdetto di non-validità di ciò che è compreso. Si vedrà fra qualche pagina la posizione di Davidson su questo punto.

³⁴ Ci sono dei luoghi in cui Gadamer ammette fratture storiche, e altrettanti in cui attribuisce continuità, in modo sorprendente, alla tradizione occidentale. Ma noi stiamo considerando il suo impianto teorico generale, laddove la tradizione viene appunto concepita come un *continuum*, piuttosto che come un succedersi di ordini discontinui. Deve inoltre distinguersi, come vedremo, l'impianto teorico originario da alcune modifiche verso le quali Gadamer è per così dire trascinato dai suoi critici.

ordinamenti precedenti (una sorta di relitti storici riutilizzati, *exaptations* nella analisi che ne ha fatto Gould, 2002), altre istituzioni evolute da precedenti e simili, altre infine nuove. Secondo teorie istituzionaliste esse tutte tendono a un rafforzamento reciproco (*self-enforcing*), in particolare in presenza di costituzioni, più in generale mediante giustificazioni di coerenza. Questo complesso (istituzioni + collegamenti fra loro + giustificazioni) tende a strutturarsi in un ordine³⁵ che regolarizzi le aspettative, permetta l'efficienza delle *routines*, produca per così dire una cornice di stabilità di contro alle variazioni individuali e alle interazioni contingenti. È un ordine che può anche prevedere conflitti e regolarne il decorso. Esso può apparire, come Boltanski (2009) ritiene suggeriscano le apologie che lo rappresentano, quale una «realtà» immota di fronte a un «mondo» contingente; in realtà è più semplicemente un artefatto meno contingente dei suoi produttori (v. in questo volume la nota critica su Boltanski, II 4). Si può convenire con Gadamer che nelle condizioni ideali di questo ordine sociale non ci sono soggetti: «I soggetti del gioco non sono i giocatori, ma [...] il gioco stesso», nel quale i giocatori sono più propriamente attori. Ma non è chiaro se in questa formula di Gadamer il “gioco” sia inteso come il giocare stesso o come un più stabile sistema di regole (così chi scrive vorrebbe intenderlo)³⁶.

È difficile che le strutture così messe in opera (le società) non abbiano alcuni giunti deboli, tensioni fra le parti e vere e proprie contraddizioni endogene, sia dal punto di vista funzionale (irregolarità nella produzione e distribuzione di risorse umane e naturali), sia dal punto di vista della coerenza simbolica dell'ordinamento e delle sue prestazioni cognitive, in particolare nella zona delle giustificazioni. Si può così congetturare che asserzioni ideologiche, nel senso finora da noi dichiarato, sorgano a difesa di particolari elementi dell'ordinamento da parte degli attori più interessati al suo mantenimento (non necessariamente classi o ceti dominanti): esse sono tentativi forzosi di dare giustificazioni e, sotto una vernice di razionalità, nascondono la difficoltà di rendere coerente il sistema normativo di valori e di regole, nonché di mostrarne la sostenibilità pratica. Così, d'altra parte, si può congetturare che insorgano critica e critici nei punti di maggiore sofferenza e di maggiore sensibilità. In tale cornice è ben plausibile che i produttori di ideologia,

³⁵ In Gadamer il tema dell'ordine appare in modo per così dire (a mio parere) surrettizio nella sua difesa del principio di autorità, e nella sua polemica contro l'idea habermasiana di un potere normalmente illegittimo (v. per esempio, Gadamer, 1986-1993, tr. it. p. 238).

³⁶ Paola Molinatto (2008, p. 527) ha messo in dubbio che la filosofia di Gadamer, certamente non relativista, sia in opposizione «a quegli approcci teorici che, da diversi punti di vista disciplinari, hanno messo al centro della propria indagine particolari cristallizzazioni di formanti cognitivi, normativi, istituzionali che caratterizzano i collettivi umani»: in particolare Gadamer insisterebbe su una idea di tradizione fatta di “classici”, di monumenti e di testi per così dire monumentali, una sorta di tracciato più stabile sul terreno del divenire storico. Ma a nostro parere l'orientamento di Gadamer si caratterizza proprio per non aver tematizzato quanto egli stesso non può non far emergere, vale a dire l'evidenza di diversi livelli di stabilità nelle società umana: per esempio, per quanto interessanti siano le sue idee sul carattere applicativo dell'interpretazione giuridica (su questo tema si svolge appunto il saggio di Molinatto), nei suoi testi non è data alcuna concessione di maggiore stabilità all'interpretazione giuridica (anche nei sistemi di *common law*) rispetto ad altri contesti di interpretazione.

portatori di interessi consolidati, mostrino resistenze non convenientemente razionalizzate nei confronti della critica, una sorta di istintiva intolleranza³⁷.

Se intessiamo in questo modo la narrazione della critica dell'ideologia e della sua stessa autocoscienza, troviamo alla sua radice tutt'altro che arroganza, ma un altro tipo di umiltà: c'è l'umiltà di chi apprende dalla tradizione e c'è l'umiltà di chi risponde alle crisi della tradizione. In entrambi i casi può svilupparsi quel senso di finitezza che Gadamer associa a un ideale umanistico-dialogico e che sia rispettoso della nostra radicale storicità. La critica può perfino concedere qualche valore istruttivo alle proposizioni ideologiche: se per esempio le si legge come "razionalizzazioni", può essere riconosciuto in esse un comune desiderio di razionalità³⁸.

Se accogliamo una idea di tradizione non solo come accumulazione dinamica, ma anche come luogo in cui l'umanità produce strutture sociali, e se riconosciamo in queste strutture specifiche tensioni che producono specifiche distorsioni comunicative e quindi la probabilità di una critica, è solo così che possiamo accettare le parole con cui Gadamer, riprendendo infine la discussione con Habermas, confida in quel che possa accadere *dopo* la critica dell'ideologia:

«Ora è certamente vero che ci siano delle barriere ideologiche che si insinuano perfino nel vocabolario dello scambio quotidiano di opinioni, ed è altrettanto vero che la disponibilità allo scambio di opinioni possa giungere a soccombere sotto la pressione di tali barriere. Ma il fatto che tra essenze ragionevoli, alla fine, solo lo scambio ragionevole possa essere il sentiero umano verso la soluzione dei problemi interumani non verrà contestato in verità nemmeno dai teorici della critica dell'ideologia» (Gadamer, 1996, tr. it. p. 859).

Così affermando, Gadamer non è costretto a negare che la «comunità dialogica» sia ontologicamente originaria, la fonte costitutiva di ogni socialità, ma deve comunque ammettere che essa sia in qualche misura e maniera corruttibile (perfino a rischio di «soccombere») davanti a qualcosa di altro che l'assedia (potere e lavoro secondo Habermas di questa fase) e, cosa più importante, che essa *debba* essere restaurata: non più un semplice fatto, ma un obbligo morale per esseri «ragionevoli». Tuttavia nel suo sistema teorico restano inesplicabili le crisi della dialogicità e l'emergere della critica. Viceversa una sociologia che sia tenace nel mantenere la concezione della società come struttura e come rischio di tensioni strutturali detiene un radicale principio-guida nella chiarificazione del passaggio dall'ordine alla crisi e alla critica.

³⁷ Questa cornice differisce anche dalle convinzioni che ha Habermas quanto all'origine della critica delle ideologie. Nella sua teoria sembra che questa critica nasca semplicemente da un «interesse all'emancipazione» distinto dall'«interesse al controllo» e dall'«interesse alla comunicazione». Esso appartiene genericamente alla natura umana, è una sua dotazione e può più o meno essere attivato. Boltanski direbbe che una critica di questo tipo è *surplombant*: guarda dall'alto o dal di fuori società e dominio.

³⁸ Questo riconoscimento è analogo a quello che il giovane Marx ha dato, in una lettera del 1843, alla «coscienza mistica» (cfr. Lenk, 1973, 179), alla quale apparterebbe «il sogno di una cosa», un desiderio di armonia.

4. Conclusioni

Da quanto si è detto finora dovrebbe derivare una seconda conseguenza: nel quadro teorico che occorre per (ri-)legittimare la critica dell'ideologia deve essere compresa non solo una nozione plausibile di ciò che sia ideologia, ma anche la configurazione preliminare dei possibili modi in cui può realizzarsi la relazione fra autori di ideologia e loro critici. Quel che abbiamo detto finora vale come descrizione formale del momento in cui nasce la critica dell'ideologia ed è un momento, ripetiamo, a cui non può attribuirsi in linea di principio l'arroganza di una libertà dalla tradizione. Cosa accade in seguito? Per la verità si apre a questo punto un nuovo capitolo. Sarà sufficiente tracciare ora soltanto qualche linea di una possibile analisi fenomenologica.

È utile riferirsi ancora alle condizioni di una relazione ermeneuticamente felice, quella in cui è lasciata del tutto aperta la possibilità di un dialogo entro una volontà di intesa. Si ricordi a tal fine il funzionamento del «principio di carità³⁹» quale definito dal filosofo analitico Donald Davidson, vale a dire come principio che rende possibile il dialogo nella misura in cui induce negli interlocutori l'aspettativa reciproca di sensatezza e razionalità. Ancora una volta non si tratta di una regola epistemologica, bensì di un orientamento che dobbiamo presupporre presente in ogni interpretazione riuscita, ovvero in ogni dialogo felice. Alcuni hanno letto in questo principio una valenza normativa, ma è probabilmente più corretto vederlo come ontologicamente costitutivo: lo osserviamo nella storia delle (numerosi e comuni) interpretazioni riuscite. In qualsiasi caso il *principle of charity* è molto simile al *Vorgriff der Vollkommenheit* di Gadamer⁴⁰, quel «presupposto di perfezione» che concede in anticipo, a un testo da interpretare, appunto la perfezione (concede che abbia una verità e che sia coerente): anche Davidson ritiene che condizione per la riuscita di una interpretazione è che l'interpretante si attenda un interlocutore che abbia credenze vere e coerenti. Nella interazione la prospettiva di Ego verso il dire di Alter è olistica, dunque comprende le parti in vista dell'intero e l'intero sulla base delle parti⁴¹. Per Davidson, di cui qui stiamo ricordando soltanto le conclusioni, senza dir nulla del complesso itinerario (antirelativista e olistico) che egli ha compiuto per ottenerle, l'esito di questa interpretazione mediante continui *feedback* fra il tutto e le parti non è necessariamente l'accordo fra locutore e interlocutore: può esserci un disaccordo finale che equivale a una comprensione che non ha prodotto intesa.

Sulla possibilità di un esito negativo Davidson è molto più esplicito di Gadamer. Lo scopo del suo metodo egli dice non è quello di eliminare i disaccordi, ma quello di «permettere un disaccordo significativo». Ed è anche consapevole che «alcuni disaccordi hanno un effetto più distruttivo di altri». Purtroppo egli non affronta distesamente questo

³⁹ Nel titolo di questo saggio abbiamo usato il termine “indulgenza” per non stupire eccessivamente un lettore a cui non vengano in mente Davidson e il suo *principle of charity*. Credo che nella nostra lingua (in realtà nella nostra tradizione culturale) “carità” abbia maggiori connotazioni religiose che in lingua inglese. Nella traduzione italiana almeno una volta il termine *charity* è tradotto con “indulgenza” (cfr. Davidson, 1984, tr. it. p. 75).

⁴⁰ Del resto la parentela teorica fra Gadamer e Davidson è stata già stata messa in rilievo da alcuni (per esempio Ramberg, 2015; Bühler, 2012).

⁴¹ Non c'è tuttavia paradosso in questo particolare tipo di circolo ermeneutico: man mano che l'interpretazione procede sono lanciate determinate ipotesi sul testo complessivo, e man mano queste vengono aggiustate.

tema, tuttavia lancia una osservazione che nel nostro contesto può avere valore: il disaccordo sugli *atteggiamenti* del parlante (e non sulla sua illocuzione) «può essere alquanto o del tutto intollerabile» (Davidson, 1984, tr. it. p. 248). L'imputazione di ideologia è appunto, per così dire, un processo alle intenzioni latenti (sulla base di indizi).

Nel contesto di questo nostro saggio si può proporre che la gravità di un disaccordo sia considerata innanzitutto in riferimento ai tre tipi fondamentali di asserzioni non valide: errore (innocente, lo si ricorderà), menzogna, ideologia. Ciascuno dei tre tipi può essere reso più complesso o più internamente variato, ma vale la pena cominciare con i loro significati più semplici (a ideologia è stato dato un significato specifico in 1.2 e 2 di questo saggio: il nostro uso del termine è, lo ripetiamo, “particolare” e “specifico”).

La discussione che è seguita fra filosofi analitici, iperprolifici come sempre anche su questo tema, ha cercato di isolare le dimensioni che sono rilevanti in una situazione di disaccordo. La dimensione su cui si è maggiormente riflettuto è quella della “parità epistemica” fra i due interlocutori. Kelly (2005) ne ha dato una definizione che può essere considerata multidimensionale: la parità epistemica è presente tanto più fra i dialoganti si dia eguale competenza sul tema in oggetto, ed eguali intelligenza, accortezza, imparzialità. Poiché stiamo parlando di parità epistemica è preferibile limitarsi a qualità appunto soltanto epistemiche, trascurando qualità morali come l'imparzialità o l'accortezza, lasciando quindi nella definizione soltanto un livello minimo di competenza e intelligenza (capacità logica e relative capacità espressive), e infine, per essere ancora più semplici, parlando di *vissuti di parità epistemica*⁴². Si ha parità epistemica quando entrambi gli interlocutori vivono l'altro come epistemicamente pari. D'altra parte c'è una seconda dimensione di cui va tenuto conto e che convoglia varie qualità morali: la prammatica disposizione dei due interlocutori a raggiungere l'accordo.

Osserviamo ora come si collocano su queste due dimensioni Ego e Alter nel momento in cui Ego ritiene di aver scoperto (o denunciato o svelato) la non validità di determinate asserzioni di Alter. In tutti i casi le conclusioni a cui Ego è arrivato non sono pregiudiziali: egli ha effettivamente lavorato per comprendere il testo (la sua interpretazione può essere a sua volta erronea, ma non possiamo escludere che sia valida). A questo punto egli, con motivi più o meno fondati, può rispondere imputando ad Alter errore o menzogna o ideologia. Come si definisce allora, in questo cruciale momento, la relazione fra Ego e Alter rispetto alle due dimensioni del *vissuto di parità epistemica* e di *orientamento all'accordo*? Come è prevedibile che essa evolva a seconda che la non validità sia attribuita a errore o a menzogna o a ideologia? Si conceda attenzione al seguente grafico: per intenderlo occorrono poche spiegazioni.

⁴² Nel libro di Liveriero (2018) la «parità epistemica» viene definita come una qualità che in una società democratica e pluralista gli interlocutori di una controversia dovrebbero attribuirsi reciprocamente. Si tratta dunque di un ideale normativo, non di una reale parità. Anche gli ingredienti che secondo Liveriero compongono la parità epistemica sono tutti pertinenti alla definizione ristretta che è adottata nel nostro testo. Tuttavia compare fra di essi anche una «onestà intellettuale» che noi preferiremmo attribuire, come diremo, alla variabile “orientamento all'accordo” e che comunque impedisce di vedere, come anche diremo, che vissuti di parità epistemica ci sono anche nel caso di menzogna: un buon mentitore farebbe bene a non considerare le sue vittime come poco intelligenti.



Sfere più chiare = maggiore consapevolezza della non validità.

Le sfere relative all'asserzione ideologica, collocate in una posizione intermedia, hanno un punto interrogativo perché in esse la disponibilità all'accordo varia al variare di situazioni tipiche.

La situazione di errore e la situazione di menzogna sono simmetriche: sia Ego che Alter hanno in entrambi i casi un vissuto di elevata parità epistemica⁴³, ma nel caso dell'errore, diversamente che nel caso di menzogna, Ego e Alter sono per definizione orientati all'accordo. Si consideri, per quanto riguarda l'errore, il tipo ideale di una relazione maestro-allievo. Ciò che differenzia il maestro dall'allievo, nel momento in cui il primo corregge un errore del secondo, è soltanto la credenza in un temporaneo e non sistematico deficit epistemico (quindi c'è un vissuto di quasi parità epistemica): il successo del maestro consiste infine nel raggiungere il traguardo di una sostanziale parità. Nella realtà le cose sono molto più complicate, e la letteratura che si occupa dei casi di risoluzione del disaccordo lo dimostra: ma lo statuto normativo di una situazione in cui sia stato individuato un errore involontario è quella che abbiamo descritto. La massima molto diffusa «Tutti possono sbagliare» è, fra altri indizi, un segnale molto chiaro di questa civile tolleranza dell'errore (si tratta anche di una fondamentale norma pedagogica).

Nel caso di denuncia di una menzogna, Ego e Alter si scoprono immediatamente beligeranti. La menzogna (lasciando da parte i casi di *white lies* o di bugie difensive o di segreto di Stato o di altre forme più eccentriche) è una brusca, irreparabile interruzione del tessuto comunicativo (Rositi, 2014, cap. 9). Non c'è menzogna irresponsabile. Non è noto

⁴³ Ciò è evidente nel caso di una menzogna non ingenua: il mentitore ha soltanto perso una gara che era stata ingaggiata fra pari, come in uno sport. Ma anche nel caso dell'errore possiamo dire che chi compie l'errore è appena turbato dalla scoperta che gli viene rivelata, ma non ha resistenze e confida in un restauro dell'accordo; del resto, chi corregge l'errore si attende che l'altro se ne convinca.

alcun sistema normativo che ne dia qualche giustificazione possibile: negli attuali ordinamenti giuridici perfino la tutela di quel valore supremo che negli Stati è l'ordine pubblico viene esercitata condannando le notizie *false* atte a turbarlo e non le vere (altrettanto, talora, di per sé pericolose per l'ordine pubblico!). L'unica riparazione morale possibile, dopo la denuncia di una menzogna, è nella auto-umiliazione del mentitore.

Molto più complessa è la relazione fra autore di ideologia e critico, anche se, come stiamo ora facendo, la consideriamo a livello molto astratto. Se pensiamo all'ideologia come a una giustificazione non valida intorno a tensioni strutturali di un sistema normativo, abbiamo già visto che all'autore ideologico si applica il paradosso di una responsabilità irresponsabile: è una oggettiva pressione sociale che, per vie traverse rispetto al comune autocontrollo consapevole, lo induce a razionalizzazioni mal funzionanti. Proprio come avrebbe detto, o avrebbe dovuto dire, Boudon: un proprietario di schiavi ha «buone ragioni» per vedere nella schiavitù uno stato positivo di cose; ma queste buone ragioni gli sono imposte dal suo interesse⁴⁴. Il critico, d'altra parte, non si è discostato dalla tradizione con il suo lavoro di comprensione, né dal sistema normativo: se ha interpretato con cura, non per preconetto antitradizionalismo né per esibizione, se il principio di carità lo ha condotto infine a una comprensione che consista in un «disaccordo significativo», e se ha trovato buoni argomenti per imputare come ideologia l'asserzione che ha compreso, egli attribuirà sicuramente a sé stesso una superiorità epistemica stabile (infatti a suo giudizio non è episodico il non controllo delle proprie motivazioni profonde da parte di Alter su un determinato tema), ma non potrà essere imputato di arroganza verso la tradizione. *Egli non ha lacerato una tradizione dialogante, semplicemente ne ha messo in evidenza alcune lacerazioni esistenti*. Il suo vissuto di superiorità epistemica non è dunque intrinsecamente associato ad una denigrazione generale e irreparabile di Alter.

Cosa accada *successivamente* all'imputazione di ideologia non è possibile mostrarlo a questo livello di astrazione. Dimensioni e stabilità degli interessi, sistema dei ruoli, risorse destinate alla comunicazione, biografie personali, forza-debolezza sociale del critico o di chi è criticato, tipi di valori dominanti (per esempio più o meno democratici o pluralistici) molti fattori concorrono allo sviluppo della situazione. Entrambi, sia il critico, sia l'autore ideologico, possono, perfino in indipendenza reciproca, muoversi verso il polo dell'orientamento all'accordo o allontanarsene. Ad un estremo si trova certamente il caso in cui l'autore soffra egli stesso per i deficit di razionalità a cui è obbligato dalla compulsione ideologica: è di questo tipo il modello medico-paziente in psicoterapia, che Habermas

⁴⁴ Quando Boudon (1995 e 1999) introduce nella sua riflessione la «razionalità assiologica» sembra che l'attitudine assolutoria che c'è nella sua teoria delle buone ragioni debba farsi più esigente: per l'osservatore, le «buone ragioni» devono essere tali anche alla luce dei valori che l'osservatore professa. Dunque, per noi che siamo buoni cittadini di una società democratica e riflessiva, il proprietario di schiavi, e lo stesso Aristotele teorico della schiavitù, non hanno buone ragioni. Ma le incoerenze di questa nuova posizione (fra consequenzialismo e assolutismo dei valori; cfr. Rositi, 2014, pp. 179-182), e la necessità che essa ha di concludersi nella teleologia di una umanità che scopre sempre nuovi e più alti valori, allontanano il pensiero di Boudon dalla sua dichiarata matrice weberiana (Max Weber non aveva in mente una scienza storico-sociale che fosse in grado di prevedere un destino di progresso morale), e rendono pressoché inutilizzabile sul piano della ricerca empirica la sua stessa nozione di buone ragioni.

(1968) ha ricostruito come un ideale cooperativo di critica ideologica, e che, nonostante la fiera opposizione di Gadamer (in Apel e altri, 1979, p. 94), può essere anche trasferito da questa situazione privata sulla scena pubblica dei rapporti fra forze politiche, scuole, organizzazioni.

Prima di pensare all'estremo opposto, quello di un conflitto che abbia come arma la critica dell'ideologia, si pensi ai casi più interessanti di pura indifferenza reciproca, oppure di efficacia della critica verso terzi, vale a dire verso un pubblico che aveva condiviso l'ideologia pur non avendola prodotta. E si rifletta infine su quel particolare tipo di istituzionalizzazione (e neutralizzazione?) della critica della ideologia quale si rinviene, almeno in parte, negli ordinamenti universitari delle nostre società.

La ricerca empirica sarebbe agevolata se disponessimo di una tipologia o più semplicemente di una casistica di questi vari possibili esiti dell'interazione fra autore e critico dell'ideologia. Può trattarsi di un esito altamente conflittuale, o terapeutico, o costruttivo di nuove solidarietà fra quanti tornano liberi dalle costrizioni di credenze ideologiche dominanti; o infine "accademico" e di nessun esito (alla critica delle «derivazioni» Pareto attribuiva «risultamenti insignificanti»: quanto fosse esagerato il suo pessimismo, è soltanto una questione empirica).

Capitolo 4

Valore | prezzo di mercato, Sociologia | Economics. Ai margini della teoria dell'*enrichissement**

«...i principi generali che la teoria economica formula sono semplicemente *costruzioni* che ci dicono quali conseguenze dovrebbe produrre l'agire dei singoli uomini, nel suo intrecciarsi con l'agire di tutti gli altri, qualora ognuno conformasse il proprio comportamento verso l'ambiente esclusivamente ai principi della contabilità commerciale, agendo quindi in questo senso 'razionalmente'. (...). La specificità storica dell'epoca capitalistica, però, e quindi anche l'importanza della teoria dell'utilità marginale (come di ogni teoria economica del valore) per la comprensione di quest'epoca, poggia sul fatto che — mentre la storia di parecchie epoche del passato è stata a ragione designata come 'storia della non-economicità' — nelle condizioni di vita odierne, l'avvicinamento della realtà ai principi teorici è in costante aumento, coinvolgendo il destino di strati sempre più ampi dell'umanità, e per quanto ci è dato di prevedere andrà sempre aumentando»

Max Weber, *La teoria dell'utilità marginale*, 1908

1. Premessa

Occorre che l'«animo da mercante» diventi dominante perché la teoria dell'utilità marginale possa essere non solo considerata vera, ma *essere* vera, praticamente vera: così ragionava Max Weber in quel saggio su *La teoria dell'utilità marginale* dal quale abbiamo tratto il brano in epigrafe. C'è in questa tesi una sorprendente radicale storicizzazione di quel mercato capitalistico che i suoi apologeti descrivono invece come naturale: l'«animo da mercante» di cui Weber parla consiste appunto nel fatto storico di un orientamento dominante a sussumere la forma generale dello scambio entro una particolare concezione del mercato. Nonostante una sua certa oscurità, o forse appunto per far chiaro un fondo di verità che vi si intuisce, questo lascito weberiano avrebbe potuto essere il principio per una presenza propriamente sociologica entro il cuore della teoria economica, in particolare su quei concetti-base come rischio, scarsità, utilità, relazione valore-prezzi che la teoria

* Pubblicato in «Quaderni di sociologia», 2018, 77.

economica *mainstream* rifiuta di considerare enigmatici e che invece, come del resto è noto anche a molti economisti, nascondono inesplorati presupposti.

Questo saggio introdurrà, anche in riferimento alla recente teoria dell'*enrichissement* di Luc Boltanski e Arnaud Esquerre (2017), alcune considerazioni sui presupposti della relazione valore-prezzi, ritenendoli come non ancora sufficientemente esplorati. L'ultimo libro di Boltanski e Esquerre è certamente rilevante per questo tema e tuttavia le pagine seguenti sono inadeguate non solo per darne un resoconto esauriente, ma anche per suggerire al lettore la ricchezza fenomenologica e la complessità concettuale. In realtà devo a questo libro innanzitutto uno stimolo, apparentemente molto semplice. Come si vedrà, si tratta della definizione che i due autori danno del termine "valore" in economia: essi considerano il valore come la giustificazione del prezzo. È una definizione che a mio parere ha una forte capacità euristica e sollecita a rivedere alla base le nostre idee di mercato. Devo loro inoltre il suggerimento di utilizzare, ai fini delle mie considerazioni sulla relazione valore-prezzi, proprio quel particolare tipo di mercato che essi trattano, vale a dire il mercato delle collezioni di beni che pretendono di sottrarsi al consumo e di avere come destino una indefinita durata.

Sostanzialmente gli ultimi paragrafi di questo mio testo rimettono in discussione alcuni assiomi di partenza della teoria economica neoclassica (o marginalista¹). È certamente un azzardo interdisciplinare. Dei rapporti fra sociologia e economia si è discusso in Italia, con particolare intensità, nei primi anni '90 del secolo scorso. Penso che in quella discussione, di cui si riprenderanno più avanti alcuni temi, sia stato latente l'errore di concepire le due discipline come due blocchi ad alta omogeneità interna. Per una lettura indulgente delle mie considerazioni sulla relazione valore/prezzi è invece fondamentale non avere questo pregiudizio di omogeneità. Il compito che assumo è quello di ripensare alcuni assunti-base della teoria neoclassica, e solo di questa (ed anche, ovviamente, del cosiddetto neo-liberismo che, a partire dagli anni '30 del secolo scorso, ne è derivato, ha accumulato una serie di confronti polemici con il modello keynesiano ed infine è tornato egemone a partire almeno dagli anni '70). Sebbene questi assunti siano entrati come dominanti nel primo processo di formazione degli economisti, e per molti versi continuano a orientare la loro mentalità, i sociologi non devono, a mio parere, coltivare una idea degli economisti come una compatta e confliggente alterità.

2. Economia vs sociologia: mondi alternativi?

La storia dei rapporti fra economia e sociologia è attraversata da numerose fratture, ma non sempre i due campi sono nettamente collocati al di qua e al di là della stessa frattura. *Homo oeconomicus* e *homo sociologicus* sono in chiara opposizione solo se l'apprendimento dell'economia si ferma al corso introduttivo di micro-economia, o se si studia solo certa sociologia edificante.

Alcune divergenze concettuali possono essere facilmente superate. Si faccia per esempio riferimento ai concetti-base di rischio, scarsità, utilità cui abbiamo accennato.

¹ Talora la chiameremo, come altri usano, semplicemente *economics*.

Il termine “rischio” ha costituito una pietra angolare per le giustificazioni del profitto, ma ha anche avuto largo corso fuori del perimetro delle teorie propriamente neoclassiche. È interessante annotare che tesi recenti come quella di Appadurai, su cui torneremo, polemizzano con pratiche economiche che si autodescrivono come fondate sul calcolo razionale del rischio, ma in realtà sono puro azzardo, gioco di scommesse sull’incertezza; ma la distinzione rigorosa fra rischio (calcolabile) e incertezza (non calcolabile), già adombrata nella teoria della probabilità del giovane Keynes, è dovuta a Frank Knight (1921), vale a dire a uno dei principali fondatori della scuola di Chicago (neo-liberista) e protagonista nella fondazione della Società del Monte Pellegrino. È chiaro, in questo esempio, che eventuali controversie intorno a temi rubricati in un concetto non consistono nella definizione dei termini, ma nelle tesi complessive che sono avanzate anche mediante quei termini. Così è per il concetto “scarsità”².

Maggiori difficoltà insorgono con l’introduzione del concetto di “utilità” in una scienza, come quella economica, che pretende di essere empirica e esatta; ma la stessa tradizione neo-marginalista ha avuto problemi con questo concetto e ha normalmente preferito parlare di “preferenze” (più o meno “rivelate”), cioè di qualcosa che più facilmente può essere pensato in ordini di grandezza, cioè in modo ordinale³.

Restano comunque più rilevanti altri punti di attrito, più sostanziali, fra le due tradizioni disciplinari, fra *Homo oeconomicus* e *homo sociologicus*. Una delle fratture che sono normalmente messe in campo per descrivere questa distanza fra le due concezioni della condizione umana è in quella dicotomia fra rappresentazione egoistica e rappresentazione altruistica o mutualistica dell’attore sociale, che già caratterizzò la polemica verso

² Quanto al concetto di scarsità, centrale nella definizione di economia per Lionel Robbins, che è del 1932, ricordiamo che Talcott Parsons, in *Teoria e struttura dell’azione sociale* che è del 1937, accettò sostanzialmente la definizione di economia data da Robbins nel 1932 e fondata sull’idea di scarsità (l’economia come scienza che è pertinente al «problema dell’allocazione di risorse limitate tra i loro vari usi potenziali»). Ma poi lo stesso Parsons si risolse per una definizione più ampia del sottosistema economico (e della sua scienza) come sottosistema che affronta uno dei quattro imperativi o problemi funzionali delle società, quello dell’adattamento fra fini e mezzi: poiché l’adattamento può svolgersi nelle due direzioni, “raffreddamento” dei fini in considerazione dei mezzi, ma anche ricerca dei mezzi per «qualsivoglia fine», è da escludere che il tema dell’adattamento nasconda in Parsons l’idea che la scarsità di risorse sia un carattere “naturalmente” insuperabile della condizione umana (questa idea fu soprattutto teorizzata da Carl Menger, 1840-1921, e fu contrastata da Karl Polanyi: cfr. Rangone e Solari, 2007). Uno dei punti di contrasto fra Keynes e Hayek negli anni ’30 fu proprio su questo concetto, poco interessante per il primo, centrale per il secondo.

³ È noto che Pareto ebbe difficoltà a includere il concetto di utilità nella teoria economica (non in quella sociologica) e lo imputò di sostanzialismo psicologico (ipersignificazione) e al contempo di connotazione metafisica (iposignificazione): concluse con il ricorso a un termine convenzionale come «ofelimità» per evitare ogni equivoco – ed escluse comunque la possibilità di misure cardinali (v. Il 1 di questo libro). Cailié (1995) ha ritenuto prevalente il vuoto di significati nella storia del termine: «A partire dal momento in cui l’idea di utilità è resa astratta e indifferenziata, equivalente a una quantità di moneta, tutto diventa ‘utile’, il bene come il male, il vantaggioso come il nocivo, purché effettivamente desiderato. Tutto è utile e niente lo è più. L’utilitarismo moderno... è quella dottrina che, come la scienza economica, rifiuta di dire alcunché sul suo oggetto centrale, il concetto di utilità, e che si nutre di questo vuoto e di questo silenzio».

economisti del loro tempo da parte dei sansimoniani e di Comte⁴ (che è senza dubbio il fondatore della sociologia⁵, oltre che un grande visionario). Certamente nella tradizione della teoria economica neoclassica o marginalista tale dicotomia si è risolta privilegiando, anzi assolutizzando, il polo del *self-interest*, tuttavia essa è stata e resta un grave dilemma nel più vasto corpo delle analisi e delle dottrine che caratterizzano la formazione degli economisti. Non solo nei fondatori storici della disciplina economica, sempre riveriti, sarebbe riduttivo cercare la centralità del *self-interest* individualistico; per esempio Adam Smith è ben più problematico, sul funzionamento del mercato, di quanto faccia pensare la sua figura della «mano invisibile»; egli non immagina neppure che possa esserci un ordine sociale senza «simpatia» o senza «benevolenza», né, sullo stesso mercato, la convergenza della domanda senza che gli attori cerchino una «accettazione» reciproca (Rampa, 2010). Ma anche in una serie di correnti teoriche che circolano attualmente nelle aule universitarie, il *self-interest* costituisce un problema almeno se viene definito nella sua forma estrema, come non strutturato socialmente⁶ e come automaticamente (“mano invisibile”) compatibile con l’equilibrio del mercato e perfino con il più generale ordinamento sociale. Accanto ai mercatisti, strenuamente legati alla tradizione neoclassica, molti altri studiosi di economia (o gli stessi mercatisti in momenti o ruoli diversi) si occupano di regolazione politica dei mercati e dei beni pubblici con schemi teorici necessariamente molto più complessi e sfumati⁷. Friedrich Hayek ha dovuto perfino rinunciare, fin dalla seconda metà degli anni '30 all’idea ottimistica di un mercato normalmente in equilibrio. E inoltre,

⁴ Un resoconto completo e stimolante ne è in Ph. Steiner (2015).

⁵ Una importante rivalutazione di Comte, denigrato come positivista (e perfino come antesignano del fascismo) dalla “sociologia critica” e da altri sociologi di debole intelligenza epistemologica, si ha con Norbert Elias (1989, cap. 1). Da segnalare la tesi di Heilbron (2006), secondo la quale Comte ha compiuto una «rivoluzione epistemologica» nel momento in cui, avendo distinto fra sociologia dinamica e sociologia statica, ha assegnato a quest’ultima il compito di una rappresentazione di strutture sociali storicamente determinate ed ha affermato che tale rappresentazione non possa che collocarsi a un basso livello di generalità. Se la sociologia è fra tutte le scienze quella con il più basso livello di generalità, si esclude la possibilità che essa possa fondarsi, come la meccanica (ai tempi di Comte) e secondo il sempre risorgente scientismo, su leggi universali. Ho inserito questa divagazione su Comte per far chiaro che, se sia interesse di qualcuno trovare nelle pagine seguenti qualche soggiacente principio epistemologico, posso qui esprimerlo esplicitamente, anche se, come è ovvio, soltanto in forma assertiva e imprudente: non sono solo nel ritenere che le scienze sociali debbano assumere come compito specifico la *descrizione* di determinate formazioni sociali, piccole o grandi, del quantum di funzionamento coerente esse abbiano, e delle loro contraddizioni funzionali e culturali. Non credo tuttavia che questa mia posizione pregiudichi la tesi specifica che sosterrò in questo saggio.

⁶ Per Talcott Parsons, si ricordi, perfino le occupazioni “egoistiche” (possiamo includervi il birraio di Adam Smith) sono tali perché consentite e previste dall’ordinamento sociale con le sue opportune regolazioni. Ma, pur se si vuole lasciar da parte il controverso altruismo di altre professioni, è indubbio che anche molte delle preferenze individuali siano normalmente collegate a determinati ruoli (così i magistrati sono principalmente orientati, o almeno sono stati, al prestigio e ai relativi tipi di consumo).

⁷ Negli ultimi anni del ‘900 si è andata perfino affermando, nella *business economics*, una corrente filosofica che si ispira a un *enlightened self-interest*. Così si ottiene di congiungere la fedeltà al tema canonico del *self-interest* con una maggiore attenzione a quei problemi di consenso sociale in cui anche gli “attori economici” sono invischiati: un mirabile esempio di innovazione conformistica.

com'è noto, c'è anche una tradizione di teorici economici eterodossi fra i quali sono da includere non solo autori come Polanyi e Hirschman, letti per la verità più dai sociologi che dagli economisti, ma anche classici come Schumpeter e Keynes. In tutti questi autori, rischi di squilibrio (non solo dolorose crisi economiche ma anche gli squilibri creativi, e in un certo senso progressivi, indotti dagli innovatori di Schumpeter) sono intrinseci alle dinamiche innestate da un mercato di auto interessati⁸. Comunque in essi il *self-interest* non è una garanzia di crescita economica, oppure, come in Keynes, va comunque attentamente sorvegliato, con una sorta di precettistica *go and stop*: lasciato andare nei periodi di piena occupazione, corretto dall'interesse pubblico nei periodi di crisi incipiente.

D'altra parte, infine, l'ovvio legame fra enfasi sul *self-interest* e concezione individualista dell'azione sociale impone un metodo di ricerca che sia appunto fondato sugli individui. Ma neppure in questo caso si costata una vera e propria fattura fra complesso degli orientamenti sociologici e complesso degli studi economici. Fino a che resta *metodologico*, e se non lo si arruola in una teoria che disconosca la presenza dell'ordinamento sociale nella stessa costituzione degli individui, l'individualismo non è estraneo alla tradizione sociologica. Chi trasforma Max Weber nel teorico di una sorta di individualismo ontologico assoluto⁹, quale invece emerge nella teoria economica neo-classica, si è fermato alle prime pagine di *Economia e società* (ai primi 4 paragrafi di I.1) e dimentica, non solo il tessuto complessivo della sua opera, ma anche le sue definizioni di base per cose come "ordinamento", "validità", "legittimità" (& 5 di I, 1): certo, un ordinamento sociale sussiste se ci sono individui che orientano il proprio agire nel suo senso, in modo abitudinario o sulla base di un calcolo di convenienza o sulla base di una adesione valoriale, ma nulla nelle parole di Weber lascia pensare che gli individui in genere possano *disporre* di un ordinamento¹⁰ o che l'ordinamento *sia* per gli individui un semplice ambiente (di vincoli e di risorse); la *validità* di un ordinamento è nel fatto che gli individui ne riconoscano e ne accettino il senso in modo stabile, non che lo costituiscano giorno dopo giorno¹¹. Ciò

⁸ I teorici neoclassici trovano spesso una conferma delle proprie idee nel fatto che l'equilibrio generale del mercato si realizzi frequentemente. Ma già Ferdinando Galiani, che pure ha preceduto Smith nell'affermare che «le vili passioni nostre spesso, quasi a nostro dispetto, al bene del tutto sono ordinate», e che postulava il darsi di una provvidenziale «mano suprema», non ha evitato di sottolineare le gravi sofferenze sociali che sono prodotte nei tempi lunghi di crisi fra un equilibrio e l'altro.

⁹ Aggiungo a "individualismo ontologico" l'attributo "assoluto" per marcare la peculiarità di quell'individualismo che attribuisce esistenza solo all'individuo, e la nega alla società. Una ontologia dell'individuo può invece convivere con una ontologia della società (come in Luhmann, individuo e ambiente sociale entrambi reali): si evita così il rimprovero che Norberto Bobbio (1999, p. 343) ha rivolto a quella parte della tradizione sociologica che, optando per l'individualismo metodologico e oscurando i temi dell'individualismo ontologico, ha per così dire alleggerito l'idea di individuo e lo ha ridotto a unità di analisi per la ricerca empirica (cfr. anche, nel presente capitolo, la nota 17).

¹⁰ Com'è noto, e come appare anche nella citazione in epigrafe, per Max Weber gli individui nella modernità non dispongono neppure dell'orientamento razionalistico al calcolo! Calcolare è il loro «destino».

¹¹ In modo analogo potremmo pensare il linguaggio: de Saussure escludeva che gli individui *disponessero* del linguaggio (potremmo dire: c'è una ontologia del linguaggio) e invece lo definiva come «collocato al di fuori della volontà dei depositari». Nei testi delle scienze sociali è frequente l'uso di definire i propri termini, e ciò sembrerebbe autorizzare l'idea di una costruzione arbitraria di linguaggio; tuttavia le stesse

che infine è più importante dire è che, su queste basi, la scienza sociale deve impegnarsi a ricostruire e a descrivere la società intesa come sistema normativo (nella misura in cui la sua stessa complessità la renda in parte opaca per gli attori) almeno nella stessa misura in cui si impegna nell'interrogare e classificare individui.

Per continuare l'elenco delle fratture supposte, e in linea di principio non propriamente tali, fra sociologia e economia, si potrebbe ugualmente riflettere sul concetto di razionalità. Com'è noto, per essere utile nella ricerca empirica, anche economica, questo concetto deve purtroppo subire molte dilatazioni, e nella direzione non solo della «razionalità limitata» di Simon, né solo della sofisticata analitica di Elster o della concezione inflazionata di Boudon¹². Con giochi sinonimici si può perfino rendere compatibile con il calcolo razionale una nozione estrema come il «reddito psicologico» che si ricaverebbe per esempio dall'amore per i figli e che appare nella versione imperialistica che l'economista Gary Becker (1978)¹³ ha voluto dare della teoria neoclassica. I sociologi dovrebbero sapere, a me sembra, che il termine «razionalità» ha nella loro stessa tradizione una complessità forse eccessiva, e che forse occorrerebbe mettere ordine in questa complessità, senza rinunciare a nessuno dei problemi che in essa si mescolano. D'altra parte gli economisti, e i sociologi della teoria della scelta razionale, hanno forse di questo termine una nozione troppo semplice, e la confinano normalmente come attributo delle decisioni, escludendola dalle analisi delle strutture sociali: a riguardo di queste essi preferiscono il termine «efficienza», ben diverso.

3. Il *mainstream* della teoria neoclassica (e neo-liberista)

Quel che abbiamo ricordato finora dovrebbe convincerci a discutere dei rapporti fra sociologia e economia senza enfatizzare eccessivamente il ruolo della teoria economica neoclassica. In fin dei conti il campo degli studi economici è molto vasto e molto vario. La sempre presente memoria di quella economia politica classica (da Smith a Ricardo a Marx, fino a Sraffa) che l'*economics* avrebbe voluto superare definitivamente, nonché l'emergere continuo di teorie eterodosse e perfino di teorie che pongono al proprio centro le istituzioni sociali¹⁴ tutto questo dovrebbe assicurare i sociologi sulla possibilità di un

definizioni usano, nelle scienze sociali, il linguaggio ordinario e, d'altra parte, sono raramente convenzionali e tendono invece a mettere ordine nello stesso linguaggio ordinario.

¹² In questa le «buone ragioni» possono includere non solo adesione incondizionata a valori, ma anche una serie di vere e proprie fallacie (ci limitiamo a citare Boudon, 1990 e 1999).

¹³ Su Gary Becker e la sua particolare traiettoria scientifica (da allievo di Parsons a strenuo divulgatore della teoria economica *mainstream*), nonché sulla ingenuità del suo rapporto con la sociologia, si è già detto nelle prime pagine del cap. I 2 di questo libro.

¹⁴ Ci si può riferire alla *new institutional economics* della teoria dei costi di transazione sostenuta da Oliver Williamson e al suo esplicito orientamento a considerare l'*embeddedness* (secondo l'espressione di Polanyi e di Granovetter) dei fatti economici nella società. Ma occorrono cautele prima di dare per scontato che queste aperture alla sociologia da parte di economisti siano teoricamente soddisfacenti: cfr. a questo proposito la molto istruttiva nota critica di Barbera (1999). Più complesso è il neo-istituzionalismo di Douglass North, che, sebbene ponga il mercato capitalistico come il più vantaggioso dei regimi di scambio (in quanto minimizzerebbe i costi di transazione), almeno non lo considera «naturale», bensì frutto di una

proficuo lavoro interdisciplinare con gli economisti. Ma non è così. Nonostante tutte le complessità e le ipotesi *ad hoc* che l'analisi economica è costretta a introdurre, la gran parte degli economisti semplicemente ignora il lavoro dei sociologi. Questi ultimi, in specie se si occupano di questioni economiche¹⁵, sono in generale favorevoli per lo meno alla multidisciplinarietà se non all'interdisciplinarietà, alcuni perfino alla post-disciplinarietà (il superamento delle divisioni disciplinari); ma questa loro apertura non incontra a mezza strada una apertura analoga da parte degli economisti. Mi è già capitato di scrivere che i sociologi sono, almeno in relazione agli studi economici, unilateralmente interdisciplinari. Altrimenti detto: la loro interdisciplinarietà, eccetto forse che per rarissimi fortunati, *happy few*, non ha un successo interdisciplinare. La separazione fra studi sociologici e studi economici, iniziata nella seconda metà del XIX secolo, e allargatasi in modo tanto più radicale quanto più irriflesso, senza alcuna fondazione esplicita¹⁶, perdura fino ai nostri giorni.

Il fatto è che il *mainstream* neoclassico, molto poco disponibile a una ontologia della società e così imprigionato nella esclusiva ontologia degli individui¹⁷, resta lo schema dominante nella *forma mentis* di gran parte degli economisti, anche quando devono o vogliono contravvenirne i precetti. La matematizzazione estrema, che deriva inevitabilmente dall'impianto neo-classico e che è favorita dal particolare oggetto di studio, e la formalizzazione altamente sofisticata dei modelli costituiscono ormai lo stemma distintivo nella formazione degli economisti, la garanzia non solo della loro scientificità, ma anche della loro naturale adesione a un mondo economico reale che si vuole fondato sul calcolo e che è il luogo più rilevante della società contemporanea.

complessa storia di istituzioni e di cultura. Faundez (2016) svolge un diligente resoconto complessivo dell'opera di North e mette in luce il valore della sua ricerca e le difficoltà teoriche che essa ha incontrato (molto prossime a quelle della tradizione sociologica).

¹⁵ Sociologia del lavoro, sociologia economica, sociologia dell'industria ecc., hanno ovviamente intersecato il campo degli studi economici. Ugualmente potrebbe dirsi di quella sociologia che si occupa dei consumi e che accentua la dimensione culturale. Dagli anni '90 del secolo scorso ha avuto un certo sviluppo anche una *cultural political economy*, che ha riguardato soprattutto le politiche economiche e l'azione degli operatori economici e che si appoggia soprattutto sull'analisi del discorso, in sintonia con un più generale *cultural turn* (mi limito a ricordare, con una selezione non so quanto appropriata, Jessop, 2004 e 2010, Best e Paterson, 2010, Sum e Jessop, 2013. Si tratta di sociologi e politologi).

¹⁶ Un atto esplicito di fondazione non può neppure attribuirsi a Pareto che pure ha tracciato la forte dicotomia fra azioni logiche (oggetto dell'economia) e azioni non logiche (oggetto della sociologia). Ciò per vari motivi: a) la complessità del concetto di azione non logica, già analizzata dal primo Parsons; b) la non adesione di Pareto all'idea che le azioni economiche, anche considerando la sola società moderna, siano tutte "logiche"; c) la forte enfasi che egli pone sulla necessità di costruire una scienza sociale che tenga insieme, non giustapposte, sociologia e economia (v. il recente Marchionatti e Mornati, 2017).

¹⁷ Ontologia della società non significa attribuire a una fantasmatica società, né a qualsiasi organizzazione di uomini, gli attributi che normalmente assegniamo all'idea di soggetto (come fu la tentazione, peraltro problematica, di Durkheim e come, quasi per contrappasso, sembra emergere, per esempio, in un individualista come Coleman), ma neppure degradarla a mero ambiente per gli individui: i soggetti che costituiscono un ordinamento (un ordine sociale, un sistema normativo, una società), costruiscono una *realtà* sociale (per ricordare i titoli di due libri famosi, di Berger-Luckmann e di Searle) che informa il senso comune, che ha una sua "logica" e che non è più a disposizione dei singoli individui.

A riguardo dei rapporti fra sociologia e economia, in un saggio di grande interesse, datato un quarto di secoli fa ma a mio parere di validità del tutto attuale, Michele Salvati (1993) si è chiesto perché il modello neoclassico resti così rilevante negli studi economici, e ne sia appunto il *mainstream*. Nella sua risposta, che tra l'altro ha riferimenti a vari studi sociologici, e qui mostra una competenza rara fra gli economisti, egli esclude che ciò sia dovuto ai successi analitico-empirici e predittivi di questo paradigma; ugualmente esclude che la causa sia nel suo *appeal* ideologico (nella sua implicita apologia dell'ordinamento sociale capitalistico). Sono invece molto più rilevanti, a suo parere, la «mirabile risposta» che attraverso il paradigma neoclassico è stata data al problema dell'equilibrio economico generale¹⁸ e la «plausibilità a-priori» dell'individualismo metodologico in genere (un mondo sociale di individui e di motivazioni) e del *self-interest* razionale (nelle attività economiche). Già queste giustificazioni del *mainstream* neoclassico, certamente discutibili, sono comunque tiepide. Ancor più sorprende che nelle conclusioni Salvati chieda indulgenza per la testarda ottusa autostima che gli economisti mantengono, «spesso oltre ogni ragionevole limite», del proprio «unanimismo paradigmatico» (dal quale deriva però anche, potremmo precisare, il loro indiscusso prestigio). Essi vorrebbero evitare, a tutti i costi, il disordine delle teorie sociologiche¹⁹ e temono che l'abbandono del principio della massimizzazione razionale degli interessi produca rappresentazioni caotiche della realtà sociale:

«La strategia di ricerca a razionalità lasca non è teoricamente neutra e, se applicata a fondo, essa ci racconterebbe una storia del tutto diversa di perché i mercati funzionano, di perché l'autonomia e il *self-interest* degli individui non producano il caos, ma l'ordine (di solito). Non una storia di efficienza e massimizzazioni, popolata di individui sempre all'erta e liberi da ogni vincolo cognitivo e sociale; ma una storia di abitudini e di ripetizione, di lenti adattamenti, fatte da individui le cui azioni sono sì guidate dal calcolo, ma il calcolo è a sua volta 'incapsulato' da vischiosi contorni istituzionali e cognitivi. Sarebbe allora la fine dell'equilibrio economico generale, il crollo di un edificio di straordinaria eleganza formale, giacché è ben difficile che questa nuova storia possa essere formalizzata. Di più sarebbe la fine dell'unanimismo paradigmatico che oggi distingue l'economia dalle altre scienze sociali: non ci sarebbe una 'nuova storia', ma tante nuove storie in lotta fra loro... Insomma, si possono non approvare; ma è difficile non

¹⁸ In parte analoga è stata la risposta di Magnani alla domanda perché in Italia, fra fine '800 e inizi del '900, l'orientamento neoclassico sia stato predominante rispetto all'iniziale successo della scuola storica tedesca, e poi rispetto a stili di ricerca più eclettici e più empirici: «È il metodo... che ha decretato il successo di un certo modo di fare scienza economica. Vi ha contribuito, indubbiamente, la sua intima fecondità nel saper cogliere le regolarità sottostanti al funzionamento dell'economia reale; ma hanno pesato anche (*forse in misura decisiva*) le caratteristiche proprie della logica formale, *certo l'eleganza e il rigore*, ma soprattutto il fatto di essere slegata da ogni dimensione temporale e perciò non deperibile» Magnani (2003, p. 263) (ne ho discusso in II 1 di questo volume).

¹⁹ Si pensi ai manuali di micro e di macroeconomia che circolano in Italia e a livello mondiale: sono tutti molto simili fra loro, cominciano con le curve della domanda e dell'offerta, poi introducono il tema dell'utilità marginale, eccetera, sebbene poi possano differire per formalismi maggiori (teoria dei giochi, delle decisioni...) o minori. E si pensi viceversa ai testi che i sociologi danno ai loro studenti del primo anno: una babele di testi, tutti diversi fra loro. L'uniformità di base, concettuale, degli economisti genera certamente di per sé più fiducia in un mondo che è già così incerto ed è alla ricerca di qualche solida base.

comprendere gli 'economisti' quando difendono a spada tratta, e spesso oltre ogni ragionevole limite, la loro strategia iper-razionalistica» (Salvati, 1993, p. 240).

Questo giudizio critico di una tradizione trionfante forse è più duro di quanto possa esserlo una critica in termini di falsa coscienza o ideologia. L'ideologia contiene una sorta di adesione realistica ai fatti, solo che ne fa una falsa universalizzazione o una falsa generalizzazione, oppure semplicemente li fraintende; essa inoltre risponde a funzioni di giustificazione pubblica. Così l'analisi di Weber sulla teoria dell'utilità marginale, da cui siamo partiti, è a tutti gli effetti, sebbene non polemica, una imputazione di ideologia: la rappresentazione teorica del mercato capitalistico è adeguata, dice Weber, non perché sia fondata, come (ideologicamente) si vorrebbe, su una sempiterna legge psichica, ma perché corrisponde a un reale modello di pratiche mercantili, storicamente determinato. L'ideologia è dunque per così dire un vizio a valenza pubblica, mentre il legame irriflesso ai vantaggi di una «straordinaria eleganza formale» e dell'«unanimità paradigmatica», che Salvati attribuisce alla dottrina economica *mainstream*, sembrerebbe un vizio privato.

Salvati infine conclude con l'indicare una possibile cooperazione fra sociologi e economisti nella comune adozione di teorie a medio raggio, e ricorda i buoni successi ottenuti in questa direzione da sociologici economici italiani. Se la proposta sottintende che sia conveniente trascurare le grandi questioni fondative (per esempio, «perché i mercati funzionano»), essa è ragionevolmente prudente²⁰. Tuttavia è indubbio che già gli economisti, anche in versione econometrica, svolgono frequentemente analisi empiriche che non hanno molta coerenza con un vero e proprio paradigma disciplinare e si caratterizzano invece, se sono buone, con una elevata competenza storico-fattuale del loro specifico campo di ricerca. I cultori di queste pratiche non hanno però derivato dal loro prudente empirismo una particolare attenzione alla ricerca sociologica. Forse conviene dunque aderire alla tesi che è stata ripetutamente dichiarata da Antonio Mutti²¹: fin quando sociologi eviteranno l'interazione critica con il programma centrale di ricerca degli economisti, in particolare con la teoria dell'equilibrio economico generale, sarà difficile una convergenza fra le due discipline.

4. Economia e sociologia vs psicologia: spunti critici

Se gli economisti devono convertirsi a qualche interdisciplinarietà, essi guardano con molta più attenzione alla psicologia. Del resto i concetti di utile e di preferenza sono molto più psicologici che il concetto di norma (a meno di non ridurre il mondo delle norme al

²⁰ Personalmente non so quale altra ragionevolezza possa avere il canone delle teorie a medio raggio se non l'impegno a evitare grandi questioni fondative. Nessuno mi ha spiegato rispetto a quali estremi del raggio possa collocarsi il suo punto intermedio: forse il punto minimo sta nell'anagrafe e il punto massimo sta nella metafisica (come credeva e temeva il *totus empiricus* Pareto)? Ma c'è una logica lineare fra questi due estremi? Per definire ciò che è "medio", non converrebbe avere una idea almeno approssimativa della grandezza dell'oggetto che si vuole conoscere?

²¹ Cfr. Mutti (1992 e 1993). L'autore ha partecipato come *discussant* della relazione di Salvati (poi confluita nel saggio di cui abbiamo parlato) a un convegno che si è tenuto a Perugia il 26 e il 27 marzo 1993 sul tema "Economia e...".

super-io freudiano²²). Ma la psicologia resta molto attraente per studiosi che pensano la società come il luogo in cui gli individui si scambiano i propri beni soltanto sulla base di preferenze soggettive arbitrarie e calcolando costi e benefici. Da ultimo abbiamo l'esempio di Richard Thaler, premio Nobel per l'economia nel 2017, un autore che, con un sorprendente e letterale ritorno a William Stanley Jevons (1835-1872) che fu fra i primi a promuovere i principi della teoria neoclassica, ha teorizzato perfino la necessità di fondare l'economia sulla psicologia e ha dato la sua "immagine dell'uomo" come «macchina per il piacere». Che potrebbe anche essere una definizione accettabile, ma quanto complessa! Quante cose possono essere piacevoli! Per esempio: nel saggio di Weber ricordato in epigrafe si dice, fra l'altro, che è psicologia anche l'orientamento collettivo ai «principi della contabilità commerciale» — e non si vede perché non possa procurare piacere un saldo ancoraggio a principi condivisi. Si ricordi peraltro che proprio per evitare la psicologia Pareto conìò il termine "ofelimità" a sostituire il termine "utilità" (v. nota 3).

Del resto, se oggi si può assegnare il premio Nobel per l'economia a un autore come Thaler, che per altro è un autore arguto e informato, e alla sua «economia comportamentale», non è per via del suo talento scientifico: le sue scoperte sono già da molto tempo praticate e teorizzate nel marketing e nella pubblicità e, dopo di lui, saranno certamente estese, seguendo le sue raccomandazioni, al campo della comunicazione pubblica, cioè all'esercizio di rappresentazioni e di argomentazioni con cui decisori pubblici cercano di persuadere la popolazione a pratiche ritenute virtuose o comunque salutari. Pertanto questo premio Nobel può essere letto meno come un tributo alla scienza e più come un riconoscimento, sebbene tardivo, dell'adeguamento degli studi economici al mercato reale: questo è sempre meno il luogo in cui consumatori e produttori esercitano pratiche di calcolo consapevolmente razionale su costi e benefici, noti o abbastanza noti, sempre più il luogo di pulsioni psichiche inconse sulle quali qualcuno cerca di realizzare il controllo. Psiche era, da Jevons al *mainstream* anacronistico della teoria economica contemporanea, la sede di preferenze ragionate, e per esempio ordinabili, oggi è un contenitore di desideri compulsivi o almeno poco controllati.

Gli economisti che trovino esagerate queste conclusioni probabilmente hanno ragione: molti di loro provano fastidio davanti alle condanne generali della nostra società e alle irrisorie saccenti a riguardo della docilità con cui masse di consumatori si lascerebbero manipolare. Ma l'esagerazione critica può avere un nucleo di verità. Cercheremo di argomentare la tesi secondo la quale gli stessi attuali livelli di benessere si accompagnano a rilevanti vissuti di incertezza e di perdita di controllo, alimentati proprio, tra l'altro e anche in strati sociali non poveri, dall'ordinamento attuale dei mercati per ordinari beni di consumo. Personalmente sono convinto, ma qui posso solo affermarlo, che l'incertezza cognitiva costituisce un contesto negativo per la partecipazione democratica e produce, d'altra parte, il contrappasso di sicurezze dogmatiche e la disponibilità alla fascinazione demagogica.

²² Talcott Parsons ha fatto questa riduzione. Ma egli ha posto una sostanziale identità fra il concetto freudiano di super-io e il concetto di interiorizzazione. L'introyezione di Freud — che è un processo in gran parte inconscio e che genera coazioni — diviene in Parsons un processo di apprendimento di modelli, qualcosa che genera conformità abitudinaria, ma non è in alcun modo sottratto al controllo dell'Io.

Incertezza, e non soltanto rischio razionale, è una caratteristica a evidenza crescente, come ancora vedremo, nel mercato dei normali consumi; ma è certamente già cresciuta in modo ipertrofico nei mercati finanziari, e ciò nonostante il progresso nella loro strumentazione cognitiva. Questi sono i più prossimi al modello di mercato che è presente nella teoria economica neoclassica: sono popolati da operatori professionisti, l'informazione è il loro medium principale, abbondano i mezzi di calcolo, c'è perfino quel banditore che nella teoria dell'equilibrio generale di Walras era immaginato come virtuale, vale a dire c'è una potente macchina organizzativa che è in grado di informare in tempo reale su tutti i flussi di domanda e offerta. Eppure vi accadono eclatanti processi di irrazionalità collettiva.

In un libro recente Appadurai (2016), che potremmo definire un antropologo-sociologo, ha ripreso con acume questo tema. Come già ho ricordato, egli è partito dall'antica distinzione introdotta da Frank Knight, nel 1921, fra rischio (calcolabile) e incertezza (incalcolabile) e ha utilizzato gli studi di Elie Ayache per mostrare la fragilità cognitiva della iperero-gazione di matematica e di statistica nei laboratori scientifici di cui si avvalgono i giocatori dell'alta finanza. La posizione di Appadurai è tanto più interessante quanto meno egli concede alla retro-utopia, vale a dire a quella nostalgia del passato sulla quale Baumann ha discusso da ultimo: Appadurai è convinto che l'incertezza sia una costante antropologica. Ciò che sorprende è la novità storica di grandi apparati di razionalità che viceversa secernono incertezza. Analoghe considerazioni ha svolto Luciano Gallino sul finanz-capitalismo e sullo stesso management industriale, con dovizia di dati e di inquadramenti sistematici, negli ultimi 15-20 anni della sua attività²³.

Entrare negli apparati concettuali della teoria economica: ripetiamo che questa è la strada principale di una scienza sociale che non riconosca più le ragioni di certe fratture fra discipline. È una strada ben diversa da quella che vollero percorrere Parsons e Smelser: questi hanno attribuito a sé stessi, dunque alla sociologia, il compito di disegnare la planimetria delle varie scienze sociali e di indicare lo spazio che in questa è riservato all'economia, e nello stesso tempo hanno lasciato indisturbata la teoria economica dominante. Si è così prodotto un mix di pretese imperialistiche e di arrendevolezza. Ma quella che vorremmo indicare è una strada diversa anche rispetto ai frequenti attacchi critici al neo-liberismo, come complesso pratico-teorico, o istituzionale-cognitivo, caratterizzato da un ordine perfetto, le cui conseguenze nefaste potrebbero cogliersi solo con un giudizio morale. A parte il fatto, banale, che non c'è evidenza che la nostra civiltà viva in un ordine perfetto, è comunque più utile, a nostro giudizio, una serie di contestazioni puntuali sui fondamenti di quella teoria economica *mainstream* che ha di per sé rilevanza sociale già per il solo fatto di produrre la *forma mentis* di migliaia di operatori ad alto potenziale intellettuale, necessari al funzionamento dei reali apparati economici. Da parte nostra, più che una critica dei luoghi illogici di quella teoria, o della sua tenuta interna (per la quale si sono spesi, con ben altra autorità, alcuni grandi teorici della stessa disciplina), porremo attenzione agli strani silenzi resi obbligati dalle sue premesse.

²³ Una presentazione complessiva di questa fase della ricerca scientifica di Luciano Gallino nelle mie note critiche ora comprese in questo libro (II 11 e II 12). Sulla borsa v. ora Corradi (2016).

Una scienza sociale che si avventuri nei centri concettuali degli economisti resterà necessariamente a lungo più critica che positiva. Ma, ingaggiata come sarebbe in un confronto, sarà anche più umile di quella che semplicemente reclami un punto di vista morale superiore o che abbia la pretesa di criticare un intero ordinamento cui nello stesso tempo si attribuisce un funzionamento perfetto. Da anni Luc Boltanski, con vari collaboratori, è impegnato appunto in una riflessione sulla «città economica» (espressione colorita per indicare il sottosistema economico) che entri nel merito delle teorie sovrastanti, che si basi su ricerche relative ai sistemi di giustificazione delle pratiche economiche (manuali, classificazioni, discorsi rituali ecc.) e che non costituisca una critica *surplombant* ma sappia riconoscere, nelle pratiche e nelle rappresentazioni degli stessi attori, i momenti di crisi e di problematizzazione.

Appadurai, Gallino, Boltanski... non sono una scuola. Le loro matrici teoriche sono molto diverse. Ma essi tutti concorrono a che le scienze sociali si impegnino in un confronto diretto con la teoria economica. Ovviamente si tratta di una impresa che non può improvvisarsi e che tuttavia può partire dalla critica, ben delimitata, di particolari assiomi: prima di affrontare i grandi temi dell'equilibrio economico generale o della distinzione fra mercati perfetti e imperfetti, noi sociologi dovremo allenarci nella discussione di alcuni assiomi preliminari, più semplici. Dovremmo comunque mantener ferma l'idea che la sociologia non può, data la sua tradizione, e non deve ridursi a psicologia. Certo, stando la sociologia fra le scienze umane, essa dovrà pur affrontare tematiche psicologiche, in particolare nella descrizione dei passaggi delle formazioni sociali (grandi e piccole) da un ordinamento a un altro, e comunque nella comprensione degli effetti psicologici di determinati sistemi normativi; ma saremmo davvero figli sconosciuti dei nostri padri classici se volessimo fondare sulla psicologia le nostre ricerche sugli ordinamenti sociali.

5. Il valore come giustificazione del prezzo

Boltanski e Esquerre partono dal cuore della problematica economica, dalla relazione valore-prezzi. Abbiamo già visto che essi danno una definizione originale del valore economico: attiene al valore tutto ciò che serve a *giustificare* discorsivamente i prezzi²⁴. Si potrebbe aggiungere che le teorie economiche dovrebbero avere a che fare con il problema della giustificazione dei prezzi. E sembrerebbe che esse tutte — o almeno le due grandi tradizioni del pensiero economico, l'economia politica classica e il marginalismo — affrontino tale problema: esse sono comunque costrutti astratti che cercano di dire *perché* i prezzi sono quello che sono. Ma quando noi diciamo “perché” («questo accade perché...») non intendiamo sempre la stessa cosa: possiamo o voler *giustificare* determinati comportamenti o voler *spiegare* determinati eventi o stati di cose.

Siamo comunque in un contesto semantico molto ambiguo. “Giustificare” ha in italiano un significato più chiaramente morale del termine “giusto” da cui pur deriva: si dice

²⁴ Boltanski e Thevenot hanno dedicato un intero volume (1991) al tema della giustificazione. La loro assunzione-base è che la struttura portante dell'ordine sociale non è tanto nella condivisione di preferenze, mete, gusti, valori ecc., ma nella condivisione delle rispettive giustificazioni.

“giusto” anche di qualcosa di esatto, ben adattato o adattabile. Nella cultura giuridica di Roma pre-imperiale *iustum pretium* non aveva un significato propriamente morale: ci si riferiva al prezzo corrente, non importa come determinato²⁵. Anche oggi se diciamo “prezzo giusto” nel parlare ordinario non è detto che vogliamo intendere “equo” — è più facile che vogliamo intendere prezzo normale. L’idea di una giustificazione dei prezzi normali potrebbe apparire ai nostri giorni come strana, perfino nel senso comune; ma è strana soprattutto nei territori della teoria economica. Essa sembra riportarci a considerazioni economiche premoderne, dunque prescientifiche, in particolare al mondo culturale della teologia scolastica che ha assunto fin dal XII secolo il concetto di giusto prezzo come non necessariamente coincidente con il concetto di prezzo di mercato, che ha avuto una prima sistemazione dottrinale nella *Summa theologica* e che è durata fino alla scuola gesuitica spagnola del XVI-XVII secolo.

Non svolgerò in questa sede neppure un resoconto minimo di tale episodio di lunga durata nella storia delle idee. Alcuni hanno negato al pensiero economico della scolastica qualsiasi valore analitico, in particolare Schumpeter che nella sua *Storia dell’analisi economica* ha tuttavia concesso alla tarda scolastica alcune importanti approssimazioni alla teoria moderna. Altri hanno messo in rilievo la ricchezza analitica di quel pensiero e la sua aderenza allo sviluppo commerciale e produttivo europeo di quel lungo periodo di germinazione della società moderna. Infine altri autori, con i quali concordo²⁶, continuano a mostrare la radicale differenza fra le idee economiche della scolastica e la moderna *economics*. Autori come Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto, Bernardino da Siena, Juan de Lugo (per ricordare qualche nome per un periodo che va dalla metà del XIII secolo alla metà del XVII secolo) conoscono la distinzione fra prezzi amministrati e prezzi di mercato, l’opportunità di retribuire il rischio, quanto possa influire sui prezzi il rapporto fra domanda e offerta, quanto sia rilevante nei commerci l’intensità delle preferenze, come queste possano variare nello spazio e nel tempo — insomma essi conoscono l’ovvia realtà dei mercati, i quali del resto già alla loro epoca erano molto complessi —, ma nella sostanza negano che una società possa reggersi su una rete commerciale e produttiva competitiva e che prezzi soltanto determinati da preferenze individuali possano caratterizzare una società ordinata; occorre invece che non solo i prezzi siano *giustificati* da valutazioni comuni, e abbiano qualche relazione con i costi di produzione, ma che le stesse valutazioni comuni siano determinate dall’opinione di uomini prudenti e ragionevoli, dotati di responsabilità morale. In tutti i casi, anche nello scambio mercantile, resta un dovere di equità (*aequalitas est servanda*).

²⁵ Cade del tutto il riferimento morale nel codice giustiniano: *licet contrahentibus invicem se naturaliter circumvenire*. In questo codice è del tutto eccezionale il caso dell’annullamento di un contratto non per vizio formale, né per vizio di consenso fra le parti, ma per l’oggettiva sproporzione fra prezzo pattuito e prezzo corrente di mercato: è il caso di due editti di Diocleziano nei quali si considera *laesio enormis* una compravendita (con particolare riferimento alla terra) che si è discostata per la metà dal prezzo corrente (v. I 4 di questo libro).

²⁶ Nel cap. I 4 di questo libro ho cercato di argomentare questa tesi con maggiori riferimenti storici, con precise citazioni bibliografiche e con un excursus (ovviamente non specialistico). Negli ultimi anni è molto cresciuta la letteratura riguardante questo momento della storia del pensiero economico, e del suo intreccio con la storia economica.

Se facciamo cominciare l'economia politica classica e la teoria del valore da Smith, qui troviamo il riemergere del problema della giustificazione. In una economia né troppo semplice né troppo complessa Smith riconosce che il prezzo di una merce può essere ragionevolmente accettato se si riesce a trovarlo corrispondente al lavoro che la produzione di quella merce ha comportato. Le oscillazioni dei prezzi di mercato dovrebbero mantenersi vicine al valore «naturale» delle merci. Si ammette dunque che negli scambi gli uomini siano inclini all'adozione di un principio di equivalenza, dunque a qualcosa come una giustizia: i due piatti della bilancia devono equilibrarsi. Si tratta tutt'altro che del risultato meccanico dell'incontro-scontro fra vettori; a sorvegliare le ragioni dello scambio c'è un consenso ragionevole e orientato all'equità (che non è necessariamente altruismo). Lo stesso Smith tuttavia dubita che questo principio possa valere in una economia a elevata complessità, con una divisione del lavoro che rende ignote le quantità e la qualità di lavoro erogato per ogni merce, e con un commercio internazionale che porta merci in luoghi i cui abitanti non hanno potuto osservarne il processo di produzione.

Nonostante queste già originarie difficoltà, la teoria del valore riprende robustamente con Ricardo, ha una svolta anticapitalista con Marx e ritorna in modo controverso, in pieno XX secolo, con Sraffa. In tale tradizione si parte con la constatazione di una certa regolarità dei valori di scambio. Per la verità, la teoria economica classica, l'economia politica, non era indifferente al problema dell'equilibrio fra domanda e offerta; né prescindeva dal “valore d'uso”²⁷. La grande tradizione dell'economia politica aveva però in mente anche l'ulteriore problema: nel caso di equilibrio fra domanda e offerta, perché determinati prezzi? Vedremo la risposta meccanica che darà l'*economics* a questa domanda. Ma la risposta classica, in particolare di Ricardo e Marx, sarà di immaginare un valore intrinseco ai beni scambiati, (socialmente) oggettivo e tale da poter permettere la comparazione fra gli stessi: in situazione di equilibrio il valore di un bene consiste nella quantità di lavoro sociale mediamente necessario per la sua produzione, nonché nel trasferimento del valore di quella parte dei mezzi di produzione (capitale costante) che si è deteriorata nel processo di produzione. Ciò chiarirebbe anche la relatività dei prezzi a seconda dei vari tipi di beni. Ai dubbi di Smith sulla possibilità che gli attori di un mercato non conoscano il *quantum* di lavoro necessario per ogni merce, Marx di fatto risponde invocando la trasformazione crescente del lavoro in “lavoro astratto”, così generico e così indipendente da biografie, da contesti sociali e da talenti personali da poter essere misurato.

Lasciamo da parte, se ci riesce, la questione di quanto fosse realistica questa soluzione. Noi sappiamo che le difficoltà di prevedere in questo modo i prezzi reali, l'unico dato facilmente osservabile, erano e sono grandi e furono affrontate con affanno anche da Marx. Gli economisti teorici hanno inoltre individuato molte difficoltà logiche nella tesi del valore-lavoro. Ciò che tuttavia per noi oggi è più rilevante, è annotare che la definizione classica del valore, più che permettere di considerare il lavoro come determinante (come causa) del valore delle merci, era a tutti gli effetti una giustificazione del prezzo.

²⁷ È per esempio del tutto arbitrario attribuire a Marx una cecità verso il problema dell'equilibrio fra domanda e offerta – a Marx che ha dedicato capitoli ai temi della sovra-produzione e della sotto-produzione, o attribuirgli la strana tesi che nella società capitalista scompaia il valore d'uso.

Anche per Marx, e sempre nella situazione di equilibrio fra domanda e offerta e a costanza di tecnologia, i prezzi erano giustificati. Per lui lo sfruttamento non si realizza sull'intero campo-mercato; interpretano Marx in questo modo solo quelli, come Collins (1975), che probabilmente non lo hanno letto. Per Marx lo sfruttamento precede il mercato dei beni e si realizza interamente solo in quel particolare mercato che è il mercato del lavoro. Da un certo punto di vista potremmo dire che per Marx il mercato dei beni fosse un mercato equo, giusto, dunque un mercato *giustificato*, e che la rapina di valore avvenisse prima, nella compravendita di forza-lavoro e nella generazione di plus-lavoro/plus-valore²⁸.

In quel momento storico di capitalismo trionfante, almeno in Inghilterra, e prima di Jevons, di Walras, di Menger e delle teorie marginaliste, la teoria economica considera dunque realizzata, almeno sul piano dei beni di consumo (ed escluso per Marx il piano della compravendita di forza lavoro), quella che possiamo considerare la grande utopia borghese: la società come luogo in cui individui liberi ed eguali scambiano a grande scala beni oggettivamente equivalenti, senza alcun bisogno di prezzi amministrati né di qualche principio paternalistico di carità, e neppure in un certo senso di pubblicità, solo informazione, dunque senza alcun bisogno di politica in senso lato, ma non senza bisogno di un orizzonte di consenso. Da un certo punto di vista la teoria del valore-lavoro aveva un compito descrittivo, ma deteneva anche, in difetto di capacità descrittive, un ruolo normativo. Recentemente Fratini (2016) ha potuto considerare come semi-etica la concezione del valore-lavoro. Essa ha senso solo sullo sfondo di una concezione (comune e dotata di corollari etici) secondo la quale tutto il lavoro umano è la fonte di tutta la produzione umana.

Come sappiamo questa utopia non ha retto: in quel momento poteva trovare ragioni di verità in una domanda inesauribile e spontanea di beni mancanti e nella potenza di una industria galvanizzata dal più forte salto tecnologico della storia²⁹. Ben presto il ruolo economico dello Stato e la flessibilità dei mercati avrebbe convinto a cercare altra teoria economica. Ma in quel momento il mercato aveva davanti a sé ancora l'enorme estensione di una domanda certa e univoca di beni tradizionali necessari alla sopravvivenza della forza-lavoro, alla sua riproduzione.

6. Prezzi spiegati, non giustificati

Dal punto di vista che stiamo adottando (il valore come giustificazione del prezzo), è interessante notare che l'*economics*, l'economia marginalista, trascura sostanzialmente il problema del valore. Essa va diritta a spiegare i prezzi, non a definire possibili criteri di

²⁸ Anche nel caso delle innovazioni tecnologiche, il vantaggio competitivo che queste davano per un certo tempo al capitalista innovatore era di poter produrre a costi inferiori e vendere, con un super-profitto, secondo la quantità di lavoro socialmente necessario *medio*, dunque ancora mediante un prezzo giusto, ... mediamente giusto.

²⁹ Forse solo le attuali biotecnologie reggono il confronto con l'eccitazione che è stata scatenata dalla rivoluzione industriale. Ma oggi c'è diffuso timore verso le biotecnologie; allora l'industria generava ammirazione, perfino in un autore come Marx (Axelos, 1961; Morfino, 2006).

giustificazione, già operanti oppure razionalmente possibili. Lo abbiamo già detto, ma può essere conveniente ripeterlo: non si considerino equivalenti una spiegazione e una giustificazione. Giustificare qualcosa significa dire che essa è moralmente “giusta”, conforme a norme che accettiamo, vale a dire a norme che accomunano chi si giustifica e il suo pubblico. Spesso siamo in grado di spiegare fenomeni o processi che non approviamo; e, viceversa, altrettanto spesso approviamo cose che non sappiamo spiegare o che non abbiamo alcun interesse a spiegare.

Ebbene la teoria dell'utilità marginale semplicemente *spiega* i prezzi, o almeno: semplicemente vuole spiegare i prezzi³⁰. Essi dipendono dall'arbitrarietà della domanda e dall'arbitrarietà dell'offerta. Quando accada che la curva della domanda e la curva dell'offerta si incontrino si ha il prezzo corrente. È proprio da ciò che nasce il rischio del capitalista-produttore: ha davanti una domanda arbitraria. Ma è ancora da ciò che nasce il rischio del consumatore: le sue preferenze possono non trovare, sul mercato, i beni corrispondenti o trovarli e non essere in grado di pagarli (ci sono i vincoli di bilancio). Paradossalmente la teoria concede un premio, una remunerazione, solo al rischio del produttore. Comunque in mercati non ancora saturi di beni fondamentali il rischio fondamentale per il produttore è un altro, è quello non tanto di non trovare preferenze, ma di non trovare preferenze dotate di capacità di acquisto, una domanda *effettiva*.

Già per Ferdinando Galiani, *Della Moneta*, Napoli 1750, I, iii, il prezzo corrente è il giusto, semplicemente. Nella teoria dell'utilità marginale viene esclusa ogni considerazione sul valore oggettivo delle merci. Il valore della economia politica classica era qualcosa di oggettivo, ovviamente di socialmente oggettivo e, in questo senso, preconoscibile.

Ora, invece, nelle teorie neoclassiche, la pre-conoscenza del prezzo è impedita: esso dipende dall'incontro fra una domanda e una offerta di cui al massimo sono possibili da stimare, con qualche arbitrarietà a livello teorico, solo i poli di massimo e di minimo, in un *range* che in tutti i manuali viene postulato, con un rapporto fra minimo (costi di produzione?) e massimo che appunto non è proprio piccolo, fra 1 e 2 o fra 1 e 2,5.

Questa indeterminazione teorica, ascrivibile all'idea di porre alla base del calcolo preferenze individuali incommensurabili (e ovviamente non solo quelle dei consumatori, ma anche quelle degli investitori, la cui disposizione a investire è incerta, come sapeva bene Keynes) – questa indeterminazione teorica spiega la base dello psicologismo da cui la teoria economica neoclassica è irresistibilmente attratta. La psicologia utilitarista però non serve tanto a *prevedere* la domanda (come prevederla?), ma a sfruttare qualche vaga “legge psicologica” per *produrre* la domanda e, soprattutto, per rendere omogenea una domanda che, se semplicemente confidassimo nelle preferenze arbitrarie dell'individuo, potrebbe disperdersi in mille rivoli, rendendo impossibile una produzione standardizzata³¹.

Marshall, il grande teorico dell'equilibrio parziale fra domanda e offerta nel merca-

³⁰ Per la verità gli stessi assiomi da cui parte la teoria neoclassica possono evolvere in una direzione che nega la possibilità di “spiegare” i prezzi: così è accaduto nella scuola austriaca.

³¹ Annoto che era questa la principale obiezione che fece all'utilitarismo il Parsons de *La struttura dell'azione sociale*: la *randomness* delle preferenze non avrebbe potuto spiegare le regolarità del mercato (cfr. Morlino e Sciortino, 2001; cfr. anche La Valle, 1999). È poi problema complesso come poi Parsons potesse assolvere dalla fallacia utilitarista un autore come Marshall.

to di singole merci, ha immaginato che la nuova teoria descrivesse qualcosa come un «mercanteggiamento». Quando si mercanteggia, per esempio in un mercato della verdura in cui direttamente i contadini portano i loro prodotti, e sono allo stesso tempo produttori e venditori, chi vuole comprare o vendere può avviare un processo di accumulazione di conoscenze: conosce la domanda o l'offerta di altri che come lui stanno nello stesso mercato, da vari segnali può intuire le intenzioni altrui, può discutere del "valore" della merce, perfino toccarla ecc. Tutti *tatonnementes* che, come si vede nella famosa ricerca di Clifford Geertz (1978) che è citata anche da Boltanski e Esquerre, sono assimilabili al funzionamento, nel luogo bazaar, un po' ai margini della città, di quella istituzione che è il suk islamico: ma il suk permette un grande lavoro di ricerca di informazioni, un intenso *bargaining*, e tuttavia non realizza quegli scambi ottimali che sono previsti dalla teoria dell'utilità marginale, restando i suoi attori impigliati nella preferenza per la formazione di reti clientelari fiduciarie. Geertz sostiene che questo modello possa valere ai giorni nostri solo nei casi in cui i prezzi non sono standardizzati³².

Il mercato moderno è tutt'altro che un suk-bazaar, o almeno non lo è per i milioni di consumatori di merci di uso comune. Il commercio a prezzi standardizzati (o quasi) si è insinuato in tutti gli interstizi della nostra vita, in tutti i luoghi delle nostre città, in tutta la comunicazione pubblica, sui manifesti delle nostre strade, nella posta e nei telefoni. Sul mercato moderno sono rare le contrattazioni, e riservate solo a grandi trasferimenti di capitale oppure a certi beni costosi di consumo, e comunque, queste ultime, ben orchestrate con procedure collaudate da esperti venditori. Di contrattazioni sono fatte ovviamente le borse più o meno ufficiali, ma esse sempre più assomigliano a un luogo di scommesse, dove si gioca pesantemente con il rischio e si cade spesso nella pura incertezza.

Non è realistico, o ben poco realistico, parlare per i mercati attuali di mercanteggiamento. Eppure essi funzionano passabilmente, almeno negli intervalli fra varie crisi. Come è possibile che si incontrino, in un prezzo, una domanda ignota e una offerta ignota su beni che hanno un valore ignoto, e perfino un valore cancellato a livello teorico? La risposta è che i mercati attuali, siano quelli dei grandi consumi di massa o quelli dei beni a gamma alta, sono diretti, guidati, costruiti, in una parola governati. Fra i costi di produzione sono ormai sempre più da ascrivere i costi della pubblicità.

Se è saturato il mercato dei beni fondamentali, e non perché non ce ne sia ancora una domanda potenziale, ma perché questa non è capace di spesa (una «domanda effettiva» avrebbe già detto Smith), tutto il resto dipende da una domanda che, almeno in buona misura, è organizzata e prodotta.

³² Si ricordi di passaggio che il suk aveva un sovrintendente che sorvegliava la correttezza dei pesi e delle misure, nonché la correttezza delle merci (e anche nei mercati attuali qualcosa come un controllo pubblico si è andato accumulando nei decenni), ma, cosa più interessante nel contesto della ricerca di Boltanski e Esquerre a cui fra qualche pagina si ritornerà, è da ricordare che il suk era organizzato per cerchi concentrici: nel cerchio più interno e più piccolo si scambiavano merci di durata indefinita, come per esempio gioielli, e nel cerchio più esterno le merci più deperibili e per così dire a rischio di corruzione, alimenti in particolare. Nel nostro contesto di discorso, questa topologia è interessante, come vedremo fra poco, proprio perché essa organizza le merci non solo per tempo di durata (merci più o meno resistenti), ma soprattutto secondo la loro attitudine a sottrarsi al consumo e a durare indefinitamente.

Una domanda guidata e costruita significa nient'altro che creare un luogo dove i beni offerti vengano rivestiti di valore e così raccomandati. Se la teoria economica non può definire il modo con cui il valore possa essere assegnato, la pratica del marketing e della pubblicità possono fare questo lavoro ad hoc, merce per merce. Il marketing, la pubblicità e la para-pubblicità sono dunque il luogo, l'officina, in cui i valori vengono volta a volta definiti. Ma la giustificazione riguarda ben poco qualcosa come un valore socialmente oggettivo: il modello individualistico dominante richiede che di fatto si parli di valori soggettivi, il cui essere comuni non è un *prius*, ma semplicemente una fortunata conferma. Qualcosa ha valore perché è apprezzato da molti, non viceversa. Raramente la pubblicità rovescia questa sequenza. L'appello pubblicitario si rivolge normalmente a individui, a valori soggettivi. Qui, a mio parere, sono la radice e la funzione ideologica dello psicologismo finale della teoria economica *mainstream*³³.

Pizzorno (1973) ha sintetizzato il passaggio dal primo capitalismo al capitalismo attuale come il passaggio fra due tipi di mercato: il primo con una domanda manifesta e non manipolabile, il secondo con una domanda opaca e manipolabile. Ne deriva che i mercati attuali sono fonte di una grande, permanente incertezza. L'assenza di giustificazioni pubbliche, che è un fatto di rilevanza morale, genera anche (o accompagna) una incertezza cognitiva, il dubbio permanente di una arbitrarietà dei prezzi. Sono comunque ingenti le risorse impiegate per ridurre tale incertezza dal lato dell'offerta e le risorse impiegate nell'adattamento a tale incertezza, e nel calcolo aleatorio delle convenienze, dal lato della domanda.

Rischio è una parola ricorrente in economia. Abbiamo già visto come Appadurai abbia mostrato che nel mondo della finanza debba oggi parlarsi, più che di rischio (che in fin dei conti è calcolabile), di una incalcolabile incertezza. O, se si vuole, si parli di rischio incalcolabile. Questo ha a che fare con avventura, spregiudicatezza, rapacità. Tali considerazioni valgono soprattutto per certa parte del mercato finanziario. Ma anche nel mercato dei beni, deve insinuarsi, data la sua base aleatoria, la febbre euforica della *creazione soggettiva* del valore. L'enorme campo del marketing e della pubblicità non è forse popolato dai cosiddetti "creativi"? Non pretendono costoro di reinventare giorno per giorno un orizzonte di preferenze comuni?

Anche il primo capitalismo non era del tutto innocente da questo punto di vista. Accanto alla sua utopia di uno scambio equo di equivalenti fra uomini liberi e uguali, e accanto

³³ Alcuni testi che ho letto sui consumi (Sassatelli, 2004; Bauman, 2010; Franchi, 2010) mettono in luce il fatto che nelle pratiche di consumo si gioca una grossa partita, nientemeno quella della costruzione della propria identità o quella di una simbolizzazione del proprio "senso del mondo". Studi molto più antichi (Veblen; questo filone è ripreso da Dusemberly e Hirsch) hanno enfatizzato il ruolo dei consumi nella simbolizzazione delle differenze di status. In uno studio del 1964 Francesco Alberoni ha distinto fra consumi stratificanti (à la Veblen) e consumi destratificanti, nei quali ultimi va ricostituita la pericolante appartenenza a una comunità. In tutte queste teorie i vincoli di bilancio dei consumatori (il loro reddito) costringono ad alternative drammatiche meno intense di quelle legate alla sopravvivenza, ma certamente non trascurabili – ed anche introducono rilevanti problemi all'equilibrio sistemico fra domanda e offerta: l'immagine della sovranità del consumatore, fiduciosamente costruita dall'economia neoclassica, degrada nell'immagine di un consumatore dilemmatico e affannato. Sui consumi è molto utile consultare la voce relativa nella *Enciclopedia delle scienze sociali* (Zamagni per l'economia, Ragone per la sociologia).

alla sua retta coscienza del lavoro come fonte di umanità, non c'era soltanto quel mercato del lavoro che riduce il lavoro a forza-lavoro, ma anche il proclama della illimitatezza di una desiderabile ricchezza monetaria. Questa illimitatezza che oggi è ben visibile nel grande casinò della borsa, è una radice motivazionale inquietante e di antica data. Si può leggere il bel libro di Franco Moretti, *Il borghese*, dove si documenta come il romanzo ottocentesco descriva la nuova umanità borghese come dimidiata fra laboriosità e istinto di rapina, gretto o grandioso. Moretti conclude che è per questa convivenza fra virtù e sfrenatezza che la borghesia non ha mai saputo darsi una consistente legittimazione. Ma si può trovare qualcosa di simile anche nel libro di Bendix, *Lavoro e autorità nell'industria*, nel quale si descrive una oscillazione originaria della cultura imprenditoriale fra filantropia e misantropia (si ricordi il darwinismo sociale).

Pizzorno (1993) ha parlato dell'inquietante sviluppo, a partire da Gregorio VII fino alla modernità, di una «politica assoluta» (controllo dei fini ultimi). Si potrebbe anche dire che, certamente con più ritardo, si è sviluppata, con il riconoscimento del diritto alla proprietà privata illimitata, anche una economia assoluta, nel senso di un mercato in cui i beni circolano senza alcun ancoraggio a valori in qualche modo oggettivi e con il solo limite dei costi e dell'equilibrio fra domanda effettuale e offerta. Tale mercato può essere più o meno pubblicamente controllato (per esempio è più controllato per le merci farmaceutiche, sebbene non si tratti sempre di un controllo autonomo rispetto alle *lobbies* dell'industria farmaceutica) e può in certi momenti di emergenza essere più o meno calmierato per i beni di prima necessità. Ma il controllo riguarda essenzialmente solo la correttezza delle transazioni, in particolare la correttezza delle informazioni fornite dal produttore; e il calmiere, frequente nelle società precapitalistiche, e in quelle capitalistiche riaffiorante solo nelle situazioni di gravissima emergenza, attrae le critiche sistematiche della dottrina economica *mainstream*, in particolare proprio per la pretesa che il calmiere possa definire un "giusto" prezzo, idea aberrante per qualsiasi teoria che ancori il prezzo all'incontro fra domanda e offerta. Perfino voler definire un "salario minimo" (come pure molte legislazioni fanno) o un "emolumento massimo" nel mercato del lavoro (come in qualche paese è stato fatto talvolta) è, in quel contesto ideologico, una mostruosità innaturale. Altrettanto osteggiata è la ricerca di conoscenza pubblica diffusa sulle esternalità collettive dei consumi privati, sulla relazione prezzi-costi-profitti e, in particolare, sulla reale storia dei costi, quando e da chi sostenuti, come nei molti casi di merci che nascono da innovazioni tecnologiche dovute alla ricerca pagata innanzitutto di enti pubblici (Mazzucato, 2011 e 2018).

Il mercato è essenzialmente privato. Ma da ciò non può dedursi che, se tale deve restare, non si possa pensarlo come regolato da un qualche sistema normativo e da giustificazioni comuni, oltre che da buone leggi proscrittive. Quel che definisce un ambito come privato è semplicemente l'attenuarsi, in esso, dei controlli e delle sanzioni sorrette da un potere pubblico, non il darsi di una moltitudine dispersa di individui, né la subordinazione a meccanismi incontrollabili. Quella parte della nostra sfera privata che è impegnata in pratiche di mercato, e che certamente non è esigua, è oggi invece come un ambiente ignoto, attraversato allo stesso tempo da processi ritenuti meccanici e da ondate di moralismo. Così fenomeni complessi relativi all'andamento dei prezzi, vale a dire inflazione e deflazione, se in larga parte degli stati di coscienza collettivi sono stati fatti diventare come

meccanismi naturali, generano tuttavia talora ondate di insoddisfazione che portano consenso a politiche demagogiche. *Sharing economy*, diritti dei consumatori, consumerismo, associazioni dei consumatori... resteranno ornamenti volenterosi del mercato capitalistico, di qualche efficacia nel combatterne le frodi, ma, sembra, generalmente orientati ad accettarne la fondamentale apparenza di automatismo.

Stranamente economia neoclassica e neo-liberismo, che hanno nell'individualismo la loro matrice teorica, spostano sul piano sistemico, extra-individuale, la propria capacità di dare giustificazioni. Quel che è giustificato è l'intero mercato: in condizioni di concorrenza perfetta fra attori ragionevolmente informati, razionali e auto-interessati – si dice – sarà realizzata la più efficiente allocazione delle risorse. Al di là di ogni discussione sulla validità fattuale di questa promessa, dovrebbe essere chiaro che essa può essere gratificante per tutti solo se tutti, auto-interessati come sono, si immaginano come vincitori in quel gioco di concorrenza.

7. Beni da collezione. Il valore della durata indefinita

Il libro di Boltanski e Esquerre, *Enrichissement. Une critique de la marchandise* riguarda l'istituzione di un particolare settore di mercato³⁴ dove classi e ceti per lo più agiati, ma anche altri, scambiano un particolare tipo di beni, quei beni arricchiti di memoria e caratterizzati da una sorta di pretesa alla durata e alla non usurabilità (dalla collezione di francobolli, alla tesaurizzazione dei gioielli, alle pinacoteche private, all'accumulo di esperienze turistiche). È il settore che i due autori chiamano mercato di «collezione». Le merci-collezioni che sono arricchite di memoria e nello stesso tempo sono normalmente (non sempre) arricchenti nella misura in cui valgono come investimenti. Sulle dimensioni di questo tipo di mercato, difficilmente definibili sulla base delle attuali statistiche, i due autori elaborano qualche stima, ma quel che sicuramente può dirsi è che non si tratta di un mercato a valore irrisorio e che le sue dimensioni tendono a crescere.

³⁴ La ricerca di Boltanski e Esquerre ha anche il merito di proporre una classificazione dei vari tipi di mercato e di mostrare — si può dirlo al di là di un accordo completo con tutti i particolari della loro fenomenologia — che è davvero improprio coltivare l'idea di un unico mercato omogeneo o viceversa suddivisibile *ad libitum* in un numero qualsivoglia di “mercati” altamente specifici (della gomma, del petrolio, dei dolci...). Pur se si vuole lasciar da parte la grande circolazione di beni che, nello stesso capitalismo, non avviene sotto la forma di merce, anche gli scambi fra venditori e acquirenti mediante prezzi monetari mostrano interessanti variazioni. Non si tratta dunque di mettere al plurale il concetto di mercato per indicare una pluralità indeterminata di mercati (secondo specifiche merci, secondo localizzazione, secondo modo di effettuazione degli scambi). Si tratta di ottenere una tassonomia a un giusto livello di generalità, come già per esempio aveva tentato il pensiero economico premoderno (in genere orientato teologicamente) distinguendo in modo fin troppo semplice fra beni necessari e beni voluttuari. In particolare Boltanski e Esquerre ritengono che tutta la *marchandise* circola in quattro fondamentali modalità: abbiamo già parlato di mercato standard (o di consumo) e di mercato delle collezioni (con merci relativamente sottratte al consumo), si aggiungano il mercato di tendenza (la moda in particolare) e quel “mercato attivo” nel quale si compra o si vende per immediatamente vendere o comprare (tipicamente la borsa, ma più in genere la filiera commerciale fra produttore e consumatore finale; siamo alla *commutatio negotiativa* che Duns Scoto opponeva alla *commutatio economica*). Su questa tassonomia a quattro parti- zioni gli autori costruiscono una più complessa tipologia, individuando, per comporla, varie dimensioni.

Ancor più importante, a nostro parere, è il valore posizionale di tale roccaforte della durata in un più vasto mercato caratterizzato dal *consumo* e dalla *obsolescenza*, quello industriale-standard. Cercherò di mostrare come questo valore di posizione possa anche spiegare la tolleranza e perfino la benevolenza verso questo mercato, pur verso le sue forme di lusso vistoso, da parte di milioni di uomini che sopravvivono sull'altro mercato, quello del consumo e della obsolescenza ma che forse, anche in situazioni di agio relativo, sognano di possedere beni arricchiti da una approvazione sociale e duratura.

Dopo la crisi mondiale del 2007 abbiamo assistito a molti movimenti di rivolta contro le grandi centrali finanziarie del capitalismo, in Italia perfino contro i privilegi di "caste" semplicemente agiate — e invece neppure *rumors* e proteste contro le grandi aste di opere d'arte e i loro prezzi da capogiro, e neppure contro veri e propri collezionisti di ville patrizie classiche, di automobili di lusso ecc.; ed un generale favore di opinione pubblica, ciò almeno a parole (ma resta significativo), verso le ingenti spese che sono richieste per il mantenimento del nostro patrimonio artistico (un patrimonio che ha comunque costi più elevati dei suoi rendimenti, anche i più alti resi possibili dal turismo, con relativi *gadgets* e *merchandising*).

Cosa accade sul mercato delle collezioni? Qui si scambiano beni in qualche misura sottratti al consumo. Da un certo punto di vista essi circolano in una forma molto più vicina al tipo ideale di mercato che è presente nella teoria economica *mainstream*: in esso c'è buona informazione e ci sono pratiche di vera e propria contrattazione, quelle che, abbiamo visto, per la verità mancano, o sono simulate, nei grandi mercati standard di oggetti di consumo, più o meno pregiati, più o meno rapidamente obsoleti. Ma Boltanski e Esquerre mettono in luce la circostanza che nel mercato delle collezioni le merci circolano appellandosi a particolari valori, quelli della memoria, della durata indefinita, della pretesa di storia³⁵. Insomma in tale mercato sembra ancora valere la definizione del valore come giustificazione pubblica e condivisa del prezzo, nella misura in cui la destinazione a durare e il successo nella durata possano costituire agli occhi di tutti la prova di una validità oggettiva.

I collezionisti non sono semplicemente dediti all'acquisto di beni "posizionali", quei beni che secondo Fred Hirsch (2001) permettono di esibire superiorità sociale, né dediti a un consumo «vistoso» alla Veblen (tra l'altro è perfino improprio parlare di consumo per beni che si vuole durino in perpetuo) e in realtà ci sono anche collezioni non particolarmente costose (per esempio lattine); bensì essi sono dediti al possesso di memoria e di durata. Possesso non è contemplazione: quest'ultima non ha prezzo, non costa, può per esempio trattarsi di un tramonto che si veda anche dalla finestra di una modesta mansarda. Il collezionista ha invece bisogno di conservare comunque un segno tangibile della pro-

³⁵ Noi sappiamo, in particolare dal libro *De la critique*, quanto Boltanski abbia a cuore il problema del rapporto fra contingenza e durata, fra mondo (contingente) e realtà delle istituzioni (durevole). Si può forse imputargli (come ho fatto io stesso: v. Il 7 di questo libro) di aver caricato tale coppia di una polarizzazione eccessiva, ma, se la si concepisce in termini non dicotomici (se per esempio non introduciamo il fantasma dell'eterno dalle parti di ciò che è *più* duraturo), essa resta interessante per le stesse scienze sociali empiriche. Possiamo dunque immaginare quale sfondo di significati abbia il contrasto fra mercato standard e mercato in cui si dà un "arricchimento" degli oggetti in funzione della loro relativa indifferenza al tempo.

pria ammirazione, e per esempio l'industria del turismo incentiva questa sua vocazione: nei musei il collezionista scatta fotografie (se gli è consentito), sulle valigie mette le etichette di alberghi, ed ovviamente, se è ricco, ha in casa una buona collezione di quadri, o di preziosi mobili *d'antan*, di antiche ceramiche, o di violini o di orologi ecc.

Vorrei, per concludere, svolgere non so se una critica, forse una integrazione alle interessanti analisi fenomenologiche di Boltanski e Esquerre. Direi che cose come memoria, durata, pretesa di storia hanno tutte a che fare con l'idea di oggettività: è oggettivo ciò che non è soggetto all'arbitrio e alla aleatorietà dei gusti, delle preferenze, del capriccio individuale. È un valore oggettivo ciò che resiste all'usura del tempo. Del resto, gran parte dei prezzi nell'economia delle collezioni è fissata da esperti molto più autorevoli delle agenzie di valutazione che operano nel mondo finanziario. Essere esperti vuol dire anche, in linguaggio ordinario, essere capaci di valutazioni "oggettive".

Si ricordi come Simmel parla di "valore": nel valore deve esserci oggettività, ma non nel senso di alterità rispetto al soggetto, ma nel senso di qualcosa che il soggetto apprezza e che nello stesso tempo ritiene tutti debbano apprezzare (Rositi, 2015, p. 185), insomma una oggettività sociale. Se è vero quello che abbiamo immaginato quanto al carattere ansioso di un mercato standard dove i prezzi si formano in modo aleatorio e sulla base di imprevedibili e tuttavia meccaniche relazioni fra domanda e offerta, il mercato delle collezioni sembra dunque esprimere una sorta di nostalgia, tuttavia mercantilizata e orientata al possesso, per un tipo di scambio sociale prerogolato da comuni valori oggettivi, e per prezzi così giustificati. Ciò può anche rendere conto del perché questo particolare mercato, normalmente frequentato da persone agiate o molto ricche, generi un tasso di invidia sorprendentemente basso.

Capitolo 5

Giustificare oppure spiegare. Il caso dei prezzi di mercato*

«Non posso... considerare lo stato stazionario del capitale e della ricchezza con l'aperta avversione così generalmente manifestata verso di esso dagli economisti della vecchia scuola. Sono propenso piuttosto a credere che, nel complesso, esso rappresenterebbe un considerevole miglioramento rispetto alle nostre condizioni attuali. Confesso che non mi piace l'ideale di vita di coloro che pensano che la condizione normale degli uomini sia quella di una lotta per andare avanti; che l'urtarsi e lo spingersi gli uni con gli altri, che rappresenta il modello esistente della vita sociale, sia la sorte maggiormente desiderabile per il genere umano, e non piuttosto uno dei più tristi sintomi di una fase del processo produttivo [...]. Ma la condizione migliore per la natura umana è quella per cui, mentre nessuno è povero, nessuno desidera diventare più ricco, né deve temere di essere respinto indietro dagli sforzi compiuti dagli altri per avanzare».

John Stuart Mill, *Principi di economia politica*, IV, 2¹

1. Nelle pagine seguenti cercherò di portare qualche argomento che spero nuovo alla tesi non nuova secondo la quale la cosiddetta rivoluzione marginalista possa considerarsi non solo come un profondo cambiamento di un paradigma scientifico, ma come qualcosa di più generalmente rilevante per il nostro ambiente culturale. Essa interrompe una lunga tradizione, imponendo come principio base del pensiero economico l'idea di un mercato in cui le preferenze individuali si compongono spontaneamente in equilibrio senza che occorrono un progetto cosciente né qualsivoglia valutazione condivisa sul valore delle merci. Siamo intorno al 1870. Quasi contemporaneamente l'inglese William Stanley Jevons, l'austriaco Carl Menger e il francese Léon Walras demoliscono l'economia politica classica, fondano la

* Questo saggio è stato alla base della *Lectio Mario Stoppino 2018* svolta nell'Aula Scarpa dell'Università di Pavia il 18 ottobre 2018. È stato pubblicato in «Quaderni di scienza politica», 2018, 3. La sua tesi centrale e alcune informazioni sono già presenti nel capitolo 14 di questo libro.

¹ J. S. Mill (1847, tr. it. IV, 6, p. 710).

teoria marginalista e aprono la moderna dominante *economics*, l'economia pura. Cercherò di mostrare, certo al di fuori di un linguaggio da economista, ma con il linguaggio ordinario di una riflessione storica con inflessioni sociologiche, come ciò che è in quel momento decisivo, e rivela un passaggio di civiltà, è l'abbandono delle teorie che avevano posto una relazione problematica fra valore e prezzo. In linea di fatto si consuma così la radicale rottura non solo con l'economia politica classica, ma con una tradizione di lunga durata².

È pur vero che gli autori della svolta marginalista non assumono, né i primi né gli immediati successori, posture demiurgiche da fondatori di un nuovo mondo. Pareto, che succederà alla cattedra di Walras, sarà molto attento a non considerare la razionalità del mercato come invasiva di tutta la società, anzi sarà convinto che perfino nella totalità degli scambi tramite moneta, vale a dire nel normale mercato, le azioni razionali («logiche») non siano maggioritarie. In gran parte per Pareto il mondo nuovo continua a funzionare, nel suo complesso, con le stesse modalità irragionevoli del mondo antico. Del resto Alfred Marshall che a fine secolo sistematizza la teoria marginalista nella sua versione più semplice, relativa all'equilibrio nei singoli mercati merceologici e non nell'intero mercato, è un autore ricco di ottime intenzioni filantropiche e di riconoscimenti per le virtù morali e civiche (morigeratezza, vigilanza responsabile ecc.) che sono necessarie al buon andamento del mercato. Egli cerca anche di salvare qualcosa della economia politica classica che lo aveva preceduto. Si comprende perché Talcott Parsons abbia voluto inserirlo fra i precursori di una teoria normativa della società. Ma in realtà le nuove teorie marginaliste sono decisive nello spostare la questione della relazione fra valori e prezzi alla questione della relazione fra preferenze e prezzi, nello stesso tempo dichiarando inconoscibili le preferenze se non nella *proxy* dei prezzi. L'unica cosa che si vede sono i prezzi. Tutto il resto (l'oscuro mondo delle preferenze) è una congettura pleonastica che serve però a dire che gli individui, salve le marginali eccezioni dei fallimenti del mercato, sono i sovrani del mercato, lo determinano: strano che siano sovrani senza saperlo dacché l'equilibrio fra domanda e offerta, necessario alla sopravvivenza di un mercato efficiente, si produce per via di automatismi.

2. Una concezione del mercato come indipendente da considerazioni sul rapporto fra valore delle merci e loro prezzo, dunque tale da non consentire una problematizzazione dei prezzi correnti, è stata pure della tradizione romana, repubblicana e imperiale. Il diritto

² In tanti manuali scolastici, ed anche per la verità in alcuni autori eccellenti, si trova ripetuta la tesi che attribuisce all'Illuminismo la genesi di una modernità radicalmente antitradizionalista. Anche trascurando i meriti degli illuministi verso la moderna storiografia, dovremmo comunque evitare di scambiare per anti-tradizionalismo generico l'opposizione a una determinata tradizione. L'Illuminismo non fu genericamente antitradizionalista. Dovremmo anche evitare di credere, come ha creduto Gadamer, che quel riconoscimento-critica dei pregiudizi, che è uno dei principali contrassegni dell'Illuminismo, significhi necessariamente proclamare una assurda libertà totale verso la storia, verso ciò che è tramandato e ci costituisce; la critica può essere invece soltanto uno specifico tentativo di emancipazione da specifiche catene (rimando per tale punto di vista al cap. I 3 di questo libro). Se si eccettuano alcune punte, gli illuministi francesi o scozzesi, e poi italiani e tedeschi, avevano troppo buon senso, o sufficiente ragionevolezza se si vuol dir meglio, per considerarsi i demiurghi di una storia totalmente nuova.

romano tendeva a tutelare comunque la validità dei contratti, dapprima soltanto in considerazione della loro correttezza formale, o rituale, successivamente, in particolare per l'opera del giureconsulto Sesto Pedio, che visse fra Nerone e Adriano, assegnando al giudizio del giudice anche una valutazione delle reali intenzioni dei contraenti, dunque insistendo sulla conoscibilità di quel fatto così soggettivo che è il consenso (Schiavone, 1992). Ovviamente non era ammessa la frode, e tuttavia non fino al punto di escludere manipolazioni che oggi chiameremmo pubblicitarie³.

È per una dichiarata ragione di «umanità» che Diocleziano e Massimiliano nel 285 d. C. emanano un decreto (*Corpus Iuris. Codex 4.44.2*) che riguarda il contratto di compravendita di un podere (*fundus*) e che stabilisce il criterio della *laesio enormis*: questa differisce dalle condizioni precedentemente statuite per la validità di un contratto perché prescinde dalla correttezza formale dell'atto e dalle stesse intenzioni dei contraenti, e definisce come rivedibili o annullabili, a scelta della parte lesa, quei contratti in cui qualcosa viene venduta a metà del prezzo corrente di mercato. Dunque diviene rilevante una fattispecie oggettiva, gli scostamenti dal prezzo corrente di mercato: essi restano consentiti, ma non devono essere, appunto, «enormi».

Questo decreto, reiterato dal solo Diocleziano nel 293 d. C. (*Corpus 4.44.8*), dovrebbe essere considerato come una eccezione del tutto marginale alla salda centralità che la cultura romana attribuisce alla libertà dei contratti⁴ e alla insindacabilità dei loro contenuti: in fin dei conti l'imperatore dichiara che *humanum est* non essere ciechi esecutori di una legge astratta e che, se si è per esempio davanti a una svendita eccezionale, la legge formale che garantisce i contratti deve piegarsi a ragioni di giustizia, quale che sia stata la qualità del consenso all'atto della stipulazione. Nonostante questa sua marginalità, e forse ancora una volta a dimostrazione che la memoria storica è selettiva, la *dimidia pars verii pretii* diviene un punto di riferimento importante a partire dalla sistemazione e dallo sviluppo del diritto canonico fra XII e XIII secolo (fra l'opera di Giovanni Graziano e l'impulso di Gregorio IX), vale a dire, secondo Berman (1998), nel momento fondativo della tradizione giuridica e politica occidentale⁵. Nel diritto canonico il *fundus* si generalizza in *res* (dunque qualsiasi cosa sia oggetto di compravendita) e la sproporzione contrattuale si generalizza a entrambe le parti contraenti: dal lato del compratore è illecito un prezzo che sia metà del normale, dal lato del venditore il doppio. Ancora oggi, nei codici e nella riflessione giuridica moderna, sebbene il concetto di “lesione” riguardi ormai soltanto lo sfruttamento delle debolezze (psichiche, cognitive, situazionali) di uno dei due contraenti da parte dell'altro, continuano i riferimenti alla *laesio enormis*, se non altro come condizione

³ È ben nota, e comunemente estrapolata dal contesto, la frase che Ulpiano in Digesta, 4.4.16 attribuisce a Pomponio: «*in pretio emptio et venditionis naturaliter licere contrahentibus se circumvenire*».

⁴ Si tenga anche conto della particolare crisi economica inflattiva intervenuta sotto l'imperatore Diocleziano e dei suoi interventi di politica economica e fissazione dei prezzi massimi. La tesi che ho dichiarato di condividere, sulla quasi-normalità di quei decreti rispetto alla tradizione giuridica romana, non ha un consenso unanime: ad alcuni autori essi sono apparsi così difforni da quella tradizione da considerarli inautentici, quasi una interpolazione in tempi successivi. La discussione su questi dubbi in Grebieniow (2014).

⁵ Per un rapido inquadramento delle varie teorizzazioni medievali del giusto prezzo entro una più generale problematica economica, cfr. Ceccarelli (2011).

per aprire una indagine sul reale consenso; e continuano anche le riflessioni dottrinali *de iure condendo* (una accurata rassegna di tali vitali residui in Grebieniow, 2014).

Ma l'importanza maggiore che si può attribuire al lascito medievale della dioceleziana *laesio enormis* consiste nel fatto che le riflessioni che la riguardano si innestano sul tronco di una mentalità che è ora diventata disponibile alla nozione di prezzo giusto, *justum pretium*, in senso morale. Circolano ai giorni nostri, perfino sulla rete, alcuni commenti ironici sulle acrobazie adattive che su tale tema devono compiersi per ottemperare alla ispirazione cristiana e per mantenere nello stesso tempo una accettazione sanamente realistica dei prezzi come si andavano di fatto determinando sui nuovi fiorenti mercati. Nell'insegnamento di San Tommaso⁶ si trovano molte di siffatte ambivalenze: in taluni luoghi sembra che egli affermi che il prezzo giusto è semplicemente quello corrente di mercato, gli spostamenti dal quale sono legittimi se contenuti (del resto la *laesio enormis* diceva proprio questo); in altri, con riferimento a Aristotele, egli concede spazio per giudicare l'equità dei prezzi a ciò che oggi chiameremmo volume e intensità della domanda e dell'offerta, considerate solo per quel che pubblicamente esse si mostrano (fino al punto di contraddire Cicerone e di giudicare lecito che un mercante nasconda informazioni sulla crescita a breve dell'offerta, e così possa intanto mantenere prezzi più alti); infine, pur legando lo *justum pretium* di una merce al lavoro necessario per produrlo e ai costi di produzione (quantità che nel Duecento potevano essere stimate con buona approssimazione), non pone alcun problema quanto alle variazioni del costo del lavoro (che, in un regime non feudale, è a sua volta un prezzo) fra i diversi strati della popolazione attiva, in particolare fra artigiani, lavoranti subordinati, servi della gleba; né ritiene illecito un lucro moderato derivante dalla pura attività commerciale. Insomma San Tommaso cerca di applicare con gran buon senso adattivo gli obblighi delle virtù cristiane, e rivela una generale tendenza a trasferire i doveri della carità in pratiche di morigeratezza – e a collegare il problema del prezzo giusto al tema più generale del giusto mezzo (*debita mensura*), ferma restando la struttura gerarchica della società.

E tuttavia sarebbe difficile negare che, a partire dall'idea aristotelica che il commercio debba giovare sia ai venditori sia ai compratori in modo proporzionale, San Tommaso abbia introdotto una distinzione fra prezzo e valore e nello stesso tempo un principio di *aequalitas* negli scambi: viene così a essere implicato appunto il presupposto che lo scambio avvenga fra equivalenti. «Giusto prezzo è quel che la cosa vale, cioè il valore della cosa»⁷. Questa massima è ben diversa da quella del Digesto (36.1.16): «Una cosa vale tanto a quanto può essere venduta».

⁶ Le idee di San Tommaso sulle relazioni economiche sono esposte principalmente nella questione 77 (*De fraudulentia quae committitur in emptioibus et venditionibus*) della *Secunda Secundae* della *Summa theologiae*. È ancora interessante, a proposito, la lettura di Saporì (1932).

⁷ «E allora troviamo che la compravendita è stata introdotta per il comune vantaggio dei due interessati: poiché, come spiega il Filosofo, l'uno ha bisogno dei beni dell'altro, e viceversa. Ora, ciò che è fatto per un vantaggio comune non deve pesare più sull'uno che sull'altro. Quindi il contratto reciproco deve essere basato sull'uguaglianza. Ma il valore delle cose che servono all'uomo è misurato secondo il prezzo che viene dato: per il quale, come dice Aristotele, fu inventato il danaro. Se quindi il prezzo supera il valore di una cosa, o se la cosa supera il prezzo, è compromessa l'uguaglianza della giustizia. Quindi vendere a più o comprare a meno di quanto la cosa costa è un atto ingiusto e illecito» *Summa*, II, 2, art. 1 (trad. delle Edizioni Studio Domenicano: <https://www.edizionistudiodomenicano.it/on-line.php>).

L'apertura ad una dialettica fra valore e prezzo non esclude che i prezzi di mercato possano in varie occasioni risultare giusti; esclude soltanto che essi siano da considerare sempre e comunque giusti. È anche importante sottolineare che per San Tommaso il valore non è qualcosa che possa essere meccanicamente misurato, ma sostanzialmente deriva da una stima che ovviamente tollera approssimazioni⁸ e che coordina vari criteri. È anche per tale ragione che le considerazioni morali relative al giusto prezzo non possono essere trasposte in dispositivi legali, ma restano pressanti sulla coscienza di chi le ascolta.

Non ho la competenza per valutare quale efficacia tale dottrina abbia avuto nelle pratiche commerciali di quel tempo e, soprattutto, nelle "politiche economiche" dei vari "governi". Certo è che il suo successo nella storia delle idee – la sua durata fino alla grande scuola scolastica spagnola del XVII secolo e il suo trasmettersi perfino nelle concezioni protestanti dell'economia – sono testimonianza, ancor più di quanto lo siano, su questo punto, il diritto canonico e il sapere giuridico della tradizione romanistica⁹, del fatto che lo schema mentale derivante dalla coppia valore/prezzo è qualcosa di radicato nella cultura europea, tutt'altro che un episodio accademico.

Ci sono letture diverse di questa vicenda di storia delle idee. Molto genericamente possiamo trattenere che alcuni hanno inteso rivalutare la stessa teologia scolastica come anticipatrice della scienza economica moderna, dati i suoi riferimenti ai prezzi correnti di mercato, alla maggiore/minore rarità dei beni (dunque al rapporto domanda/offerta), ai gusti dei consumatori ecc.; altri, in particolare Schumpeter nella sua *Storia dell'analisi economica*, ha considerato come privo di ogni possibile ammaestramento il pensiero economico della prima scolastica ed ha invece voluto riconoscere le importanti approssimazioni alla teoria moderna da parte della tarda scolastica, in particolare a partire dal XVI secolo¹⁰.

In effetti la riflessione economica in ambito teologico, soprattutto francescano, mostra già fra XIII e XIV secolo una grande attenzione alle nuove forme complesse che andava assumendo il mercato, nonché alle stesse pratiche commerciali che la Chiesa e le chiese dovevano assumere per la gestione delle proprie ricchezze¹¹. Affinché i propri chierici restassero fedeli al principio di austerità occorreva anche una oculata realistica distinzione fra beni necessari e beni superflui, ma nello stesso tempo era conveniente non essere ostili al crescente benessere di città produttive e commerciali. Come poi mostra l'importante ricerca di Todeschini (2002)¹², è sorprendente la modernità della riflessione economica

⁸ «*Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae*» (*Summa*, II, 2, Q. 77, art. 1).

⁹ Questa distinzione fra scolastica, *canoniste doctrine* e diritto romanista è stata mostrata come fondamentale in questo campo di problemi da Baldwin (1959).

¹⁰ Cfr. Rothbard (1976) che si riferisce agli Scolastici spagnoli del Cinquecento. Interessante, dello stesso Rothbard, è anche la voce su San Tommaso che egli ha compilato per il sito italiano dell'associazione italiana von Mises (i «principi» di tale associazione sono «libertà, pace, proprietà privata e pensiero logico»!); cfr. <http://vonmises.it/2013/05/17/il-filosofo-teologo-san-tommaso-daquino/>.

¹¹ Un testo che permette anche ai non specialisti, come chi scrive, di comprendere le tensioni fra economia reale e pensiero economico in quel periodo è Todeschini, 2004.

¹² E come anche mostra la recente diffusa attenzione che la storiografia sta dedicando al pensiero economico medioevale, non solo alle opere illustri dei francescani Duns Scoto (1265-1308) e Bernardino da

già fra XIII e XV secolo: emergono concetti che oggi chiameremmo “capitale”, “produttività del capitale”, “retribuzione del rischio” e dunque una serie di eccezioni al peccato dell’usura – e perfino alcune concezioni meritocratiche della ricchezza che inducono a sospettare sulla responsabilità morale dell’essere poveri (ozio, imprevidenza ecc.). Tuttavia non viene mai meno, in questa letteratura, l’idea che il valore delle merci debba dipendere da una *communis aestimatio*, dall’esplorazione razionale (Duns Scoto: *secundum rectam rationem*) di possibili ampie oscillazioni del valore (*magna o parva latitudo*), e comunque da un dovere di equità (*aequalitas est servanda*). Anche il mercante, a cui spesso viene affidato il compito di una giusta valutazione, deve accompagnare la sua competenza con un genuino riferimento al bene comune della sua città: ci sono mercanti *veri* e mercanti *falsi*. Resta costante, per alcuni secoli, la tensione fra idea del valore e osservazione dei prezzi.

È questo il punto che a mio parere si deve ritenere decisivo per quel lungo periodo di storia delle idee: il rifiuto dell’idea che i prezzi correnti siano l’esito di inevitabili automatismi deresponsabilizzanti. Si possono infatti sollevare alcune obiezioni a un pur importante libro recente di Joel Kaye (2014), informatissimo, molto istruttivo, e incline a mettere in risalto la modernità del pensiero economico scolastico – e si possono sollevarle anche soltanto utilizzando e rileggendo i reperti storici che egli utilizza. La *communis aestimatio* non è riducibile alla constatazione di un mercato *self-ordering*, essa richiede processi consapevoli di valutazione, ha un oggetto doppio (il prezzo/valore) e un soggetto (una comunità) e non si limita affatto a constatare quello stato di cose che è nei prezzi correnti. Il fatto che non sia l’individuo – qualsiasi individuo – a compiere la valutazione non fa concludere che qui si tratti di una emergenza collettiva inintenzionale. Neppure la teoria economica dell’*Etica nicomachea*, così diffusa fra gli studiosi medievali dopo la sua prima traduzione in latino del 1246-7, autorizza a ritenere che nel modo geometrico con cui essa è trattata da Aristotele sia implicito un impulso all’osservazione del mercato come meccanismo, né tanto meno il prodromo di una teoria dell’equilibrio economico. E infine: il carattere approssimativo della *communis aestimatio* (secondo San Tommaso, la *magna latitudo* con cui la legge può intervenire in queste materia, e la *modica*, con cui la moralità cristiana deve affrontarla) non è l’indice di una difficoltà a mantenere la vaga, incommensurabile idea di valore, né il riconoscimento di naturali e insindacabili oscillazioni del mercato: ciò che non può essere misurato meccanicamente può comunque essere oggetto di argomenti valutativi¹³ – e non si vede perché una scienza sociale empirica non possa riferirsi a questo reale fenomeno sociale che è il lavoro argomentativo di una *communis aestimatio*¹⁴.

Siena (1380-1444), ma anche ad autori finora meno noti come Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), altro frate francescano a cui lo stesso Bernardino continua a prestare attenzione ancora un secolo dopo (cfr. Ceccarelli, 2016).

¹³ Del resto Ludwig von Mises stesso, che è fra i fondatori del neo-liberalismo, esclude che possano mostrare andamenti razionalizzabili non solo ovviamente i valori (che nella sua teoria sono pura immaginazione), ma gli stessi prezzi. Si aggiunga che per la teoria neoclassica la misurabilità cardinale delle preferenze è stata sempre un problema – e che si è generalmente preferito ripiegare sulla loro ordinabilità. Già Pareto, si ricorderà, aveva escluso che si possano assegnare valori cardinali alle preferenze.

¹⁴ L’espressione *aestimatio communis in foro* potrebbe essere forzatamente letta come riferita a una sorta

È dunque interessante che altri studi, in particolare Langholm (1992 e 1998), continuino a mostrare la radicale differenza fra le idee economiche della scolastica e la moderna *economics*. Fabio Monsalve (2014) è convincente nella ricostruzione del pensiero economico di Juan de Lugo, cioè proprio di quell'autore sulla cui opera Schumpeter aveva fondato l'idea della modernità quasi-scientifica del pensiero economico della tarda scolastica¹⁵: certamente De Lugo, che parte dalla distinzione fra prezzi amministrati e prezzi di mercato, è consapevole di quanto possano influire sui prezzi il rapporto fra domanda e offerta, di quanto sia rilevante nei commerci l'intensità delle preferenze, di come queste possano variare nello spazio e nel tempo — insomma egli conosce l'ovvia realtà dei mercati, i quali del resto già alla sua epoca erano molto complessi —, ma egli nega che una società possa reggersi su una rete commerciale e produttiva sordamente competitiva e che i prezzi soltanto determinati da preferenze individuali possano caratterizzare una società ordinata; occorre invece che non solo i prezzi siano *giustificati* da valutazioni comuni, e tengano conto dei costi di produzione, ma che le stesse valutazioni comuni siano determinate dall'opinione di uomini prudenti e ragionevoli, dotati di responsabilità morale.

3. È questa la prima fase dell'affermarsi della dialettica valore/prezzo nella cultura occidentale. La seconda sarà quella intrapresa a metà '700 dalla nuova economia politica. Ma già da ora è chiaro che in questo primo contesto “valore” non è da intendersi come un che di solidamente inerente alle cose scambiate, qualcosa che è *nelle* cose scambiate, una *essenza*. Non mi risulta che gli scolastici abbiano compiuto questa ingenua reificazione¹⁶. E neppure si può caratterizzare quel contesto per una diffidenza verso ciò che è (più) effimero¹⁷. La capacità di durare di un oggetto può essere di certo una componente che gli dona

di consenso collettivo che emerga automaticamente dalle transazioni (libere e concorrenziali) sul mercato. La lettura di Paolo Prodi (2009, cap. 4), orientata tutta in questo senso, tende a considerare i riferimenti etici della letteratura economica tomistica e francescana come marginali o come riferibili, molto modernamente, soltanto alla regola della libera concorrenza e ai divieti di accordo fra produttori ecc. Non si può negare che questa economia teologica abbia una attenzione per così dire riguardosa alle dinamiche di un mercato che andava sempre più felicemente espandendosi, né, più in generale, si può affermare che la Chiesa sia stata ostile alle moderna rivoluzione commerciale. Resta tuttavia che in quel contesto teorico il mercato non è mai stato immaginato come un «soggetto collettivo» che, secondo le parole di Prodi, «non può essere peccatore», ma è stato concepito come assoggettabile a una *aestimatio* attribuibile soltanto alla responsabilità delle persone giudicanti. Si rifletta per esempio sui tre criteri che Pietro di Giovanni Olivi, ricordato dallo stesso Prodi, definisce come rilevanti elementi di giudizio per la valutazione della correttezza di una transazione: il primo criterio è nelle qualità intrinseche del bene scambiato (una nozione tanto vaga quanto impegnativa) e soltanto secondarie sono la sua rarità e la sua desiderabilità soggettiva.

¹⁵ Juan (Ioannis) de Lugo (1583-1660), gesuita, nominato cardinale nel 1643. Il suo *De Iustitia et Iure*, dove si legge la sua teoria del giusto prezzo, è del 1642.

¹⁶ Decisive citazioni a questo riguardo sono in Perrone (2013, p. 7).

¹⁷ In una ricostruzione interessante delle ragioni che hanno indotto due classici del neo-liberalismo, Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek, a rifiutare la distinzione fra valori e prezzi, De Carolis (2018) ha messo in luce una loro originaria diffidenza verso «valori eterni, assoluti e immutabili», quali essi stessi (erroneamente) suppongono essere impliciti nella teoria economica classica del valore; viceversa i due autori esalterebbero la totale fluidità del mercato fondato sul meccanismo dei prezzi. L'«ordine sponta-

valore, sia in ragione della sua utilità, sia in ragione della sua pretesa di sottrarsi perpetuamente al consumo (come per le opere d'arte e per il mercato delle collezioni di cui trattano Boltanski e Esquerre, 2017¹⁸), ma ciò può avvenire soltanto mediante una attribuzione di senso. E attribuzioni di senso socialmente comunicabili e condivisibili si realizzano anche nel consumo di oggetti a rapida obsolescenza.

Per risolvere in modo non dialettico questo intrigo di soggettività e di oggettività che è il valore nel campo economico occorre una definizione del termine che eviti di considerarlo come una essenza della merce e che, nello stesso tempo, eviti di negargli qualsiasi forma di oggettività. Può a nostro parere essere considerata particolarmente felice la definizione che ne hanno dato gli stessi Boltanski e Esquerre (2017), anche se ne hanno evitato una estesa discussione: il valore definito come giustificazione del prezzo¹⁹. Si deve aggiungere subito: nella misura in cui una giustificazione tende ad ottenere consenso, essa tende a essere oggettiva, almeno nel senso di socialmente oggettiva. Si ricordi come Simmel parla di "valore": nel valore deve esserci oggettività, ma non nel senso di estraneità al soggetto, ma nel senso di qualcosa che il soggetto apprezza e che nello stesso tempo ritiene tutti debbano apprezzare (Rositi, 2015, p. 185).

Nella teoria sociale il concetto di giustificazione è emerso – ha guadagnato la scena – per merito principale di due libri, quello di Boltanski e Thevenot (1991) e quello, più filosofico e più recente, di Forst (2013). Ovviamente potremmo dire che lo stesso circola da sempre nella pratica della ricerca sociale, ma ora si presuppone che esso debba finalmente godere di una attenzione sistematica, in particolare per evitare l'errore di voler descrivere le strutture culturali mediante semplici tassonomie di valori e/o di regole. A questo errore

neo» di von Hayek – quello che egli chiama anche, significativamente, «cosmo» – è un ordine in continuo movimento, nel quale la distinzione fra valori e prezzi non ha senso (potremmo dire: non fa neppure in tempo a formarsi!). Secondo De Carolis i due autori intercettano così la domanda metafisica sull'incompletezza umana e quel problema squisitamente proprio agli umani, definito da Kant, di «colmare il vuoto della creazione relativamente al loro scopo»; tuttavia, nello stesso tempo, essi ne distorcono il significato e risolvono il futuro in una successione di micro-istanti immediatamente futuri. Per estendere alla realtà economica di oggi questa interpretazione, non priva di spunti rilevanti, De Carolis ha però bisogno di considerare gli attuali mercati sostanzialmente tutti inclusi nel gioco di borsa e nella flessibilità del lavoro.

¹⁸ Cfr. in questo libro il capitolo precedente.

¹⁹ Si veda anche la tavola rotonda organizzata dalla «Rassegna italiana di sociologia», (AaVv, 2018) con interventi di Donaggio, Sciolla, Semi, Boltanski e Esquerre. I due francesi hanno insistito sull'idea che valori e prezzi sono entrambi reali (la realtà «*circonstantiel*» dei prezzi, che obbediscono alle fluttuazioni circostanziali degli scambi commerciali, e quella «*idéel ou fictionnel*» dei valori) e hanno aggiunto che in ogni caso i valori non sono illusori. Dovrebbe essere a mio parere precisato, a evitare una ingiusta polemica verso il concetto di valore nell'economia politica classica, che nell'intera storia della coppia valore/prezzo, mai si è inteso, come abbiamo in parte già visto, che il valore fosse una sorta di essenza degli oggetti-merce; ma escludere la nozione di essenza, cognitivamente pericolosa, non può impedire che nelle giustificazioni (o nelle critiche) del prezzo il valore sia pensato in riferimento a suoi attributi oggettivi. E ancora: un ipotetico osservatore può negare questa oggettività, ma per farlo è lui stesso obbligato a porsi su di un piano ontologico. Riflessioni simili potrebbero farsi a proposito del concetto di valore in generale, non solo in relazione ai prezzi; ma ne deriverebbe una dilatazione problematica insostenibile in questa sede. Qui mi preme soltanto attestare che anche in un mio saggio sulla distinzione fra scopi e valori (in generale) ho evitato una definizione essenzializzante e reificante (Rositi, 2015, cap. 6).

è particolarmente soggetto quel tipo di ricerca sociale che si realizza mediante questionari e i loro elenchi di valori e/o di regole che gli intervistati devono più o meno approvare oppure più o meno respingere²⁰. Nella lettura dei dati raccolti con questo tipo di ricerca ci comportiamo come in certi giochi di enigmistica in cui dobbiamo ottenere una figura congiungendo dei punti; possono allora certamente aiutarci processi di *Gestalt* e di immaginazione, come del resto è accaduto da secoli, da quando abbiamo visto o inventato figure nelle costellazioni celesti. È interessante ricordare come Max Weber usi perfino il termine «costellazioni» per connotare strutture culturali, vale a dire apre alla possibilità di ricostruire contesti culturali a partire da informazioni puntiformi. Ma, se avessimo informazioni sul tessuto argomentativo con il quale valori e regole circolano socialmente, dunque sulle loro giustificazioni, le nostre ricostruzioni potrebbero essere molto più ricche e più affidabili. Per esempio: lo stesso Max Weber non si limita a definire l'elenco dei "valori" dell'etica protestante, né a compararli con i tratti culturali del capitalismo, ma ne descrive la genesi entro una visione teologica complessiva: in questo modo, qualificandoli come risultato drammatico della insostenibilità psicologica della dottrina della predestinazione, ce ne mostra l'originaria instabilità, e conclude con l'idea di una ascesi intramondana, la quale è tutt'altro che una semplice asserzione di valore ed è invece una intera concezione del mondo.

La nostra vita quotidiana è intessuta di giustificazioni. Hanno ragione Boltanski e Thevenot a pensare che un qualsivoglia ordine sociale che non sfoci in violenza è continuamente messo in questione e ricostruito mediante giustificazioni che riescono, più o meno bene, a disegnare corrispondenze fra determinati comportamenti (o modi di essere) e qualcosa come il bene comune e un principio superiore di giustizia:

«Come può una scienza sociale sperare di aver successo se ignora deliberatamente una proprietà fondamentale del suo oggetto, e se dimentica che le persone hanno l'esigenza di dover rispondere delle proprie condotte, prove alla mano, davanti ad altre persone con cui interagiscono? È sufficiente essere attenti alle giustificazioni che le persone sviluppano, in parole e in atti, per constatare ... che il corso ordinario della vita richiede un lavoro pressoché incessante per mantenere o porre rimedio a situazioni che sfuggono di mano, rimettendole in ordine» Boltanski e Thevenot, 1991, p. 54.

Boltanski e Thevenot hanno anche ragione a dire che, sebbene ogni giustificazione tocca il massimo di generalità quando si riferisce a qualcosa come il bene comune, tuttavia normalmente viviamo in distinti regimi o contesti di giustificazione²¹. In ciascuno di questi la «grandezza», vale a dire l'attribuzione di merito, è riferibile a una particolare virtù.

²⁰ Ho argomentato questa critica a certo uso dell'intervista, e spero di averlo fatto in modo persuasivo, in Rositi (2015, cap. 11). Qui ho anche mostrato come uno stesso ordinamento di valori può dar luogo a diverse letture strutturali e ottenere diverse ricostruzioni complessive.

²¹ Il nostro breve resoconto non segue alla lettera il lessico dei due autori. Così per esempio trascureremo completamente il termine "città" che essi assegnano a ciascun contesto. Il rispetto del loro lessico, che in molti casi è sorprendente, avrebbe reso necessario un resoconto ben più esteso di quanto necessario per le nostre argomentazioni.

Per esempio, essi dicono, nel regime di mercato è vigente il criterio della competizione mentre nel regime «domestico» è vigente il rispetto dell'ordine gerarchico. Non stiamo qui a ripetere la complessa tipologia che i due autori mettono in campo: essa per la verità risente, a nostro parere, di quella imprudenza che è stata propria di certo strutturalismo, voler disegnare una mappa esaustiva delle possibilità antropologiche (d'altra parte loro stessi hanno dovuto aggiungere qualche altro regime ai 6 originari). Più interessante è ricordare che i due autori individuano come maggiore principio di tensione in una società, e in particolare nella società moderna, l'incrociarsi di alcuni fra questi regimi di giustificazione su uno stesso ambito sociale concreto: per esempio essi ritengono che nei processi di legittimazione dello Stato francese si affrontino due principi appartenenti a due diversi regimi di giustificazione: da una parte la pianificazione tecnocratica, che è tipica del regime industriale e che trova in Saint-Simon la sua più chiara teorizzazione, dall'altra il principio di legalità, tipica dello Stato di diritto e, più in generale, del regime che essi chiamano «civico» e che ha Rousseau come autore principale di riferimento.

Sulla scia di questa problematica è importante per il prosieguo della nostra analisi la domanda se nelle società capitalistiche contemporanee i criteri di condotta che vigono nel mercato, o nei mercati, siano davvero disponibili a processi di giustificazione, oppure se non lo siano, oppure, infine, se per essi il termine “giustificazione” debba assumere un significato particolare, una irriducibile diversità rispetto al significato che esso ha in altri contesti di senso comune. Possiamo anticipare che è la terza la risposta che cercheremo di argomentare. Più precisamente sosterremo che i principi di condotta di questa nostra forma di mercato, quali sono pensati dalle teorie economiche marginaliste e neo-liberali, sono tali o da risolversi in mere spiegazioni, oppure da concludere con un generale principio di bene comune che non include necessariamente il bene di tutti gli stessi che pur lo accettano. Mi riferisco alla tesi che un mercato concorrenziale fra individui auto-interessati, ben informati e razionali, produrrà la più efficiente distribuzione delle risorse: tale tesi certamente mette in campo il “bene comune”, ma lo dilaziona e lo de-individualizza, vale a dire, al limite, lo trasferisce alla specie piuttosto che agli individui attuali. Nei termini di Pareto questo bene comune non è l'«utile per la società», vale a dire non consiste in quella crescita generale di benessere nella quale nessuno comunque decresce, bensì è l'«utile della società», vale a dire una crescita media della “ricchezza delle nazioni” che fatalmente esige alcuni perdenti. Si tratta di una promessa che è certamente più gradita da quanti non temono di essere perdenti. Per giustificare un destino così configurato occorre pensare in termini di umanità in generale e mantenere una forte fede nel tempo futuro: né la salvezza né il benessere della città sono più in questo contesto comunitari e nello stesso tempo personali, ma solo comunitari o collettivi e, se il termine fosse adatto anche alla salute morale (la antica salvezza), sistemici. L'autore di questa *cit  marchande* non è Smith, come suggeriscono Boltanski e Thavenot, ma, volendo scegliere un autore non ingenuo, lo Schumpeter della «distruzione creatrice» come intima forza del capitalismo: una sentenza, questa, che è altrettanto affascinante quanto inquietante.

Forse è inutile precisare, infine, che con queste espressioni, anche un po' enfatiche, ci si debba riferire meno alla complessa realtà sociale e economica attuale, che è densa di altre direzioni e nello stesso tempo di drammi ben più gravi, bensì a una particolare sin-

drome ideologica che è nata sul terreno degli studi economici e che è certamente influente a livello di cultura comune.

4. Nel XVII secolo, mentre avanzano già da qualche tempo, secondo la ricostruzione di Alessandro Pizzorno (1993), le idee e le pratiche di una «politica assoluta», cioè la pretesa di dare alla società un centro politico che sia in grado di dispensare alle masse subalterne identità e fini ultimi e che assuma il controllo di tutti i comparti sociali (economia, diritto, cultura ecc.), si registrano le prime decisive polemiche verso le dottrine del giusto prezzo. È un po' paradossale che lo sviluppo della centralità dello Stato e della politica laica (di contro al primato della Chiesa) sia accompagnato da teorie che già disegnano una certa autonomia del mercato non solo da controlli giuridici, ma anche da vincoli morali e da valutazioni collettive. Diversamente da quanto era accaduto nel seno del tentativo di «politica assoluta» operato dalla Chiesa è come se ora assistessimo alla germinazione, nel seno della «politica assoluta» degli Stati moderni, di una confliggente «economia assoluta».

Per citare due autori che entrambi professano il primato dello Stato sulla religione, si ricordino le espressioni ironiche che hanno dedicato allo *justum pretium* l'inglese Thomas Hobbes, che scrive intorno alla metà del XVII secolo, e il tedesco Christian Thomasius, che scrive agli inizi del XVIII²². L'abbandono delle dottrine del giusto prezzo, che pure, come abbiamo visto, resistevano nell'ambito degli studi teologici e di filosofia morale, sembra collegarsi alla crescita degli interessi di conoscenza intorno al fenomeno della moneta, questa merce particolare così poco stabile perfino nella sua versione metallica²³. Proprio dai suoi studi sulla moneta, che non ignorano una tradizione ormai secolare²⁴, Ferdinando Galiani ricava la sua concezione dei prezzi come determinati dai tre principi dell'utilità, della rarità e della fatica. Se non fosse per quest'ultimo termine, e se Galiani non avesse propugnato l'opportunità di una politica monetaria, il suo pensiero sarebbe, questa volta sì certamente, nel pieno della moderna *economics*. È comunque per questa via che egli perviene, nelle prime pagine di *De' doveri dei principi neutrali...*, che è del 1782²⁵, alla drastica condanna di quelle che egli considera pericolose elucubrazioni sullo *justum pretium*:

«... non è mai in sé stesso altro il giusto prezzo se non se quello, che la libera volontà de' contraenti ha convenuto di dare alla cosa contrattata... E chi ha dritto di fissarne il giusto prezzo? voce assurda, e priva di senso chiaro, sotto il manto della quale si vorrebbe ascondere una atroce violenza fatta al dritto di proprietà».

²² Cfr. le citazioni da questi due autori in Perrone (2013, p. 6).

²³ Adam Smith considererà più stabile perfino il prezzo del grano rispetto a quello dell'oro, almeno a lungo termine (*La ricchezza delle nazioni*, I, 5).

²⁴ Galiani si appoggia, nel suo studio *Della moneta*, che è del 1750 e che ebbe grande fortuna in Europa, sugli studi di Bernardo Davanzati (*Lezione delle monete* che è del 1588) e di Geminiano Montanari (*Breve trattato del valore della moneta in tutti gli Stati*, che è del 1680). Egli stesso aveva tradotto qualche anno prima il breve libro che Locke aveva scritto sulla moneta nel 1691.

²⁵ https://www.liberliber.it/mediateca/libri/g/galiani/de_doveri_de_principi/pdf/de_dov/p.pdf.

Eppure lo stesso Galiani si era spinto a dire che la «fatica²⁶... non solo in tutte le opere che sono interamente dell'arte, come le pitture, sculture, intagli, etc., ma anche in molti corpi, come sono i minerali, i sassi, i frutti silvestri etc. è l'unica che dà valore alla cosa» (*Della moneta*, I, 2): affermazione cruciale che egli però immediatamente corregge nelle righe successive aggiungendo come determinanti del prezzo l'utilità e la rarità. Può tornare così alla tesi precedente, quando ha polemizzato con coloro che «immaginarsi che il valore derivi da un principio solo, e non da molti che si congiungono insieme a formare una ragione composta». È tale «ragione composta» a rendere difficile, per lo stesso Galiani, che il prezzo corrente di mercato di una qualsiasi merce sia stabilito cognitivamente e non semplicemente osservato emergere con «esattezza» e non intenzionalmente dall'interagire di una «moltitudine di uomini»²⁷. La non prevedibilità dei prezzi è perché il loro assestamento non è opera umana. Lo stesso Galiani nel *Della moneta* (che è del 1751, un quarto di secolo prima che ne *La ricchezza delle nazioni* si congetturasse la «mano invisibile») introdusse l'idea della «Mano suprema» come la forza misteriosa che produce l'equilibrio del mercato.

5. È a partire dai vari proclami di una inconoscibilità del valore intrinseco delle merci che le dottrine giuridiche moderne e i moderni codici civili escludono giudizi di adeguatezza fra prezzi e valore dai criteri per la validità dei contratti²⁸. Tuttavia, come si apprende da uno studio di Andrea Perrone (2013) sulla tradizione dello *justum pretium* e sulle legislazioni contrattuali moderne, sopravvivono ancora oggi residui non irrilevanti di quella

²⁶ La radice del termine “fatica” appare per ben 63 volte in *Della moneta*, senza particolari concentrazioni (la radice del termine “lavoro” 36 volte).

²⁷ Può essere di grande interesse rileggere la seguente pagina di *Della moneta* di Ferdinando Galiani (I, 3): «E descendendo alle cose particolari io ammiro l'esattezza con cui la valuta ad ogni cosa è posta; e tanto l'ammiro più, quanto conosco la difficoltà che vi è a poter che un solo uomo faccia questo conto, e il prezzo stabilisca. Quale aritmetico può saper dire il prezzo d'una libbra d'oro, cioè d'una mercanzia che fin dall'India ci si reca? Migliaia e migliaia d'uomini v'impiegano la loro industria, tutti in diverse regioni, d'ineguale fertilità, ove è vario il valore della moneta, varia la popolazione e la ricchezza. Altri v'impiega l'opera d'un giorno, altri d'un mese, altri in egual tempo non su d'una, ma su cento e mille libbre s'impiegano. Inegualissima è la proporzione de' talenti di tante diverse persone. Che se si riguarda la vendita, chi sa trovar la giusta proporzione in tanta moltitudine di compratori, che variano nel gusto, nel genio, ne' bisogni, nell'opulenza, che sono in vario numero ne' diversi paesi, e dall'emporio principale chi più, chi meno distanti? Aggiungete i dazi de' principi, il cambio de' mercatanti, le frodi, i controbandi, e finalmente il numero quasi infinito de' pericoli e delle perdite, quanto diseguali nella probabilità, tanto nell'importanza de' danni. E pure da tutti questi principi ha da derivare il prezzo d'una cosa; e se un uomo solo si sgomenta e s'arresta, la moltitudine degli uomini che vi hanno interesse il sanno trovare: tanto nelle cose particolari sa più d'un savio solo una moltitudine d'ignoranti. E che questa gente non erri, e sia veramente il prezzo corrente il giusto, si dimostra così».

²⁸ Così si dice in una direttiva europea sui contratti: «For contract terms which are drafted in plain and intelligible language, the unfairness test extends neither to the definition of the main subject matter of the contract, nor to the adequacy of the price to be paid». Study Group on a European civil code – Research Group on EC private Law, *Principles, Definitions and Model Rules of European Private Law. Draft Common Frame of Reference*, Sellier, Munich, 2009, sec. II. - 9: 406(2). Citato da Perrone (2013, p. 1).

tradizione: per esempio il fatto, come mostrano alcune ricerche empiriche, che sia le imprese sia i consumatori continuano talora a stimare i prezzi nel confronto con un supposto soggiacente valore delle merci; oppure il fatto, come mostrano altre ricerche, che i giudici, nei propri giudizi relativi a contenziosi commerciali, introducano non di rado, pur *a latere*, considerazioni su standard sostantivi di giustizia; infine una serie davvero interessante di casi in cui nei sistemi giuridici moderni fanno intrusione principi di equivalenza del valore fra contraenti nella valutazione della legittimità dei contratti²⁹. Potremmo aggiungere considerazioni analoghe a riguardo di istituti di politica economica come l'equo canone, che in Italia ha avuto vigore fra 1978 e 1998, e come il salario minimo che è presente in quasi tutti i paesi³⁰ e che riguarda la parte più drammatica degli scambi sociali, quella del costo del lavoro. Sono in generale le legislazioni lavoristiche a corrodere la forma pura del contratto – e lo fanno a riguardo di qualcosa, il lavoro, che pur resta, istituzionalmente e nelle dottrine economiche, una merce fra le altre. Infine nel diritto pubblico si trovano, a riguardo di contratti che lo Stato contrae con privati, riferimenti a qualcosa come il giusto prezzo (e non solo a difesa degli interessi dello Stato stesso, ma anche a garanzia dei diritti dei contraenti).

Tuttavia le mie argomentazioni non vorranno affatto concludere con l'istanza di una legiferazione che incrementi il controllo legale sui prezzi. Sono invece più incline a concludere sulla urgenza che siano riviste le ragioni che hanno condotto a rendere culturalmente trascurabile la dialettica valore/prezzi, in particolare negli assiomi da cui parte la teoria economica dominante. Il controllo sociale può essere esercitato non solo in modo coattivo dalla giurisdizione, ma anche in modo persuasivo da diffusi orientamenti culturali. Discussioni collettive sul giusto prezzo di questa o quella merce possono essere migliori, più intense e più numerose, nonché più efficaci, di quanto oggi lo siano; ma è difficile immaginare la loro espansione se il problema che in esse si agita non sia fatto proprio anche dalle scienze sociali e in particolare dalle teorie economiche.

Come è noto, la riflessione economica che ha accompagnato la prima fase dello sviluppo del capitalismo industriale, e che ha la sua sorgente soprattutto ne *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, si è posta la domanda sulla relazione fra valore e prezzo.

²⁹ A partire ovviamente dalla questione dell'usura. Ma di particolare interesse è il riferimento alla dottrina nordamericana della *unconscionability*, che sanziona come illegittima una grande sproporzione contrattuale, quasi ricordando la diocleziana *laesio enormis*.

³⁰ Nei 6 paesi europei dove una legge sul salario minimo è assente, quasi sempre (Italia, Austria, Finlandia, Cipro, Italia; eccezione è la Svezia) ne fa quasi le veci l'estensione *erga omnes* della validità dei contratti collettivi, sebbene la comune tendenza al decentramento contrattuale eserciti oggi una spinta oggettiva a che anche in questi si ricorra alla tutela del salario minimo (come da ultimo è accaduto, nel 2014, per la Germania). Il caso italiano è particolarmente interessante nell'ambito dei problemi che stiamo discutendo: da noi ha assunto valore precettivo anche l'art. 36 della Costituzione, che riguarda il diritto a una retribuzione «proporzionata» del lavoro, il che ha avuto la conseguenza che in molti casi di controversia i giudici hanno deciso con grande discrezionalità (Mariella Magnani, 2015). L'introduzione del salario minimo in Italia è materia molto controversa, ma occorre comunque mettere in rilievo che non si tratta affatto di una rigida alternativa fra favorevoli e sfavorevoli: in realtà il salario minimo può essere introdotto, come in altri paesi dove ha dimostrato effetti benefici per la riduzione dei *working poors*, con accorgimenti differenziati a seconda di varie situazioni (Lucifora, 2018).

Ai nostri fini, è utile ricordare in estrema sintesi la risposta a tale domanda, sorvolando sulle molte complicazioni e sulle differenze fra i vari autori. Per questa nuova scienza che è l'economia politica il prezzo *normale* di una merce corrisponde al suo valore e il suo valore è nella quantità di lavoro (sarà poi precisato: lavoro sociale medio) necessario per la sua produzione³¹.

Prezzo *normale* non è precisamente prezzo *giusto*. Da questo punto di vista (ma anche più in generale) è stupefacente il fraintendimento in cui è incorso Richard H. Tawney nel dichiarare una parentela fra Marx e quella certa diffidenza verso il *turpe lucrum* commerciale che è presente soprattutto agli inizi della tradizione scolastica: «La vera discendente delle dottrine dell'Aquinate – conclude Tawney nel 1922 (tr. it. p. 46) dopo aver ricordato gli anatemi ai mercanti da parte di Graziano – è la teoria del valore lavoro. L'ultimo scolastico è Carlo Marx». Si possono criticare in molti modi le idee di Marx ma non si può certamente imputargli una inclinazione al pauperismo né di aver vagheggiato qualche interruzione immediata dell'accumulazione capitalistica: per lui, nella maturità del suo lavoro di ricerca, una storia che possa finalmente chiamarsi umana comincerà soltanto al culmine dello sviluppo capitalistico, quando lo sviluppo tecnologico avrà accresciuto enormemente le capacità produttive e, erodendo la necessità di lavoro, avrà anche eroso le fonti legittime del profitto.

Tuttavia, già solo considerando Marx, il valore rappresentato dai prezzi normali assume connotazioni che hanno a che fare con il senso di giustizia, e diviene in qualche misura una *giustificazione* del prezzo. Infatti l'intera costruzione marxiana conduce ad una critica sociale – una radicale contestazione del capitalismo – molto meno a riguardo del generale mercato delle merci, dove anzi si ritiene che normalmente lo scambio avvenga fra equivalenti, molto più a riguardo di quella particolare merce che è il lavoro. È nello stesso processo produttivo che viene estratto il plusvalore che non è altro che pluslavoro, quella parte della prestazione lavorativa che eccede il salario di sussistenza. D'altra parte non potremmo mai dire che nelle teorie del lavoro/valore il lavoro sia una *spiegazione* dei prezzi.

³¹ La normalità – sarà ben chiaro in Ricardo e Marx – si raggiunge solo nel caso di equilibrio fra domanda e offerta. Gli squilibri più o meno gravi fra domanda e offerta, e le stesse crisi sistemiche di sottoproduzione e sovrapproduzione, vengono riparati con aggiustamenti della offerta. Sembra che in questa fase nascente del capitalismo non si possa manipolare la domanda: sia dal lato dei beni di sopravvivenza, sia dal lato dei beni di lusso, i bisogni della popolazione sono comunque abbastanza noti, e c'è molto da produrre per colmarli. L'offerta può prevedere la domanda, anche se, diversamente dalla legge di Say, non possa produrla. Se la domanda eccede l'offerta, o viceversa, si entra in una crisi da cui si può uscire, appunto, solo con l'aggiustamento dell'offerta. Ancora l'offerta (i produttori detentori di capitale) è responsabile delle innovazioni che risparmiano lavoro e che quindi permettono agli innovatori di ottenere per periodi limitati un sovraprofitto. Ma in generale lo stesso profitto non è *ad libitum*, bensì è comunque contenuto entro quella parte del valore prodotto che non va al fondo dei salari né agli investimenti in capitale costanti (macchine, *know how* ecc.). Il lavoro che è la sorgente del valore è una merce come le altre e dovrebbe ottenere il suo valore come ogni altra merce: Marx preciserà che, essendo una misura, il lavoro non può misurare sé stesso e che dunque ciò che si compravende sul mercato del lavoro è la forza-lavoro; preciserà inoltre che quest'ultima vale quanto è necessario lavorare per la sua riproduzione, cioè per permettere la sopravvivenza e la continuità intergenerazionale a quella parte delle classi subalterne che è sufficiente per la produzione capitalistica.

Questa vocazione della tradizione teorica del valore/lavoro ad assumere un principio guida che possiamo considerare connesso a una concezione antropologica, e perfino morale³², è particolarmente evidente in Adam Smith. È l'autore che alle scolaresche è comunemente noto per aver dato una immagine meccanica dell'ordine economico (la «mano invisibile»)³³, ma è lo stesso che ha insistito sull'idea che l'unica fonte della ricchezza sociale è nel lavoro (*La ricchezza delle nazioni*, I, 5):

«Il lavoro annuale di ogni nazione è il fondo da cui originariamente provengono tutti i mezzi di sussistenza e di comodo che essa annualmente consuma, e che sempre consistono nel prodotto diretto del lavoro o di ciò che con esso viene acquistato da altre nazioni» (*La ricchezza delle nazioni*, incipit).

«Il prezzo reale di ogni cosa, ciò che ogni cosa costa all'uomo è la fatica e l'incomodo di ottenerla. Ciò che ogni cosa realmente vale per l'uomo che l'ha acquisita o che vuole disporre o cambiarla con qualcos'altro, è la fatica e l'incomodo che può risparmiargli e imporre agli altri. Ciò che viene acquistato con la moneta o con i beni è acquistato con il lavoro, alla stessa stregua di ciò che acquistiamo con la nostra stessa fatica fisica. Moneta e beni ci risparmiano davvero questa fatica. Essi contengono il valore di una certa quantità di lavoro che scambiamo con ciò che riteniamo in quel momento contenere il valore di una uguale entità» (*La ricchezza delle nazioni*, I, 5).

Va però a mio parere ancora compresa la ragione per cui lo stesso Smith, che nel brano qui riportato sembra enunciare un principio generalmente valido per l'analisi sociale, successivamente (I, 6) affermi che la corrispondenza fra valore e lavoro possa essere osservata solo nelle società «primitive», e non nella nostra: in quest'ultima i processi di produzione non sono facilmente misurabili o perché non direttamente osservabili, in particolare per le merci importate, o perché il lavoro è molto differenziato, per competenze necessarie, per intensità, per responsabilità. Perché, sulla base di queste difficoltà di misura, Smith non ha rivisto le sue chiare affermazioni iniziali sul valore-lavoro? Esse non sono affatto estemporanee come la tesi che appare in *Della moneta* di Galiani – strana, lo abbiamo visto, rispetto a ciò che vi è detto poco prima e vi si dirà poco dopo – sulla “fatica” come «unica cosa che dà valore alle cose». E ancora: perché la lettura de *La ricchezza delle nazioni* ha entusiasmato Ricardo e molti anni dopo John Stuart Mill³⁴ e li ha convinti allo studio dell'economia mantenendo stabile la dottrina del valore-lavoro?

³² Recentemente l'economista Fratini (2016) ha potuto considerare come semi-etica la concezione del valore-lavoro.

³³ Come è noto, se ci si ferma allo Smith delle prime pagine de *La ricchezza delle nazioni*, sembra emergere la teoria di un mercato automaticamente autoregolato (la mano invisibile), tendente all'equilibrio fra domanda e offerta nonostante che nessuno lo governi e che tutti i suoi attori, produttori o consumatori, agiscano egoisticamente. Ma vari studiosi hanno messo in luce la maggiore complessità del pensiero di Smith. Giorgio Rampa (2010) non solo ha ricordato i *topoi* della «simpatia» e della «benevolenza» come ingredienti della convivenza civile per il “filosofo” Smith, ma ha messo in rilievo due tematiche centrali per comprendere la sua teoria: la necessità che la domanda sia alimentata da attività di persuasione (in un mondo di attori che cercano la «accettazione» reciproca), e la possibilità che l'ordine che si realizza in un mercato autoregolato non sia ottimale, né, da qualche punto di vista (compreso il benessere), progressivo.

³⁴ Il quale, si sa, aggiunge il capitale fra le fonti del valore.

La congettura che credo sia possibile fare è che teoria del valore e definizione dei prezzi siano per Smith due operazioni cognitive non collocabili sullo stesso piano. Da una parte c'è una riflessione teorica che conclude con lo stabilire principi di condotta che sono tipici degli esseri umani in condizioni ideali di razionalità e di cooperazione. Provo a elencare questi principi:

- c'è innanzitutto una «certa propensione della natura umana ... a trafficare, barattare, scambiare una cosa per l'altra» (I, 2, incipit);
- in secondo luogo tale propensione può realizzarsi indefinitamente, fino al raggiungimento di consistenti livelli di benessere collettivo, solo in una società di cooperanti; questa clausola è implicita in tutta l'analisi di Smith e corrisponde, del resto, a certo suo ottimismo morale;
- in terzo luogo gli stessi umani sono consapevoli, nella situazione ideale di cooperazione, che gli scambi debbano avvenire fra beni equivalenti, cosicché possa esserci equità; vale a dire che debba esserci «qualche regola» (I, 6, prime righe) per gli scambi;
- infine non è ragionevolmente possibile trovare altro equivalente fra i beni scambiati che il lavoro che è stato profuso (necessariamente) per la loro produzione: «Risulta così in modo evidente che il lavoro è la sola misura universale e precisa del valore, ossia la sola norma con la quale possiamo confrontare i valori delle differenti merci *in tutti i tempi e in tutti i luoghi*» (I, 5).

Questi principi sono per Smith «naturali», ma sono sufficienti a determinare gli scambi solo nelle «società primitive», prima dell'avvento del capitale e della proprietà della terra. Nelle società “civili” il prezzo è determinato anche da un saggio di profitto e dalla retribuzione della rendita. Tuttavia egli aggiunge una clausola che pone molti problemi:

«Si deve osservare che il valore reale di tutte le differenti parti componenti del prezzo [lavoro, profitto, rendita] è misurato dalla quantità di lavoro che esse possono, *singolarmente*, acquistare o di cui possono disporre. Il lavoro non misura soltanto il valore di quella parte del prezzo che spetta al lavoro, ma anche di quella che spetta alla rendita e di quella che spetta al profitto» (I, 6).

In questo modo, con qualche forzatura logica, il lavoro torna ad essere il regolatore universale legittimo del prezzo. Marx scioglierà questo nodo inglobando profitto e rendita nel plusvalore e introducendo, accanto al concetto di lavoro, il concetto di forza lavoro. Ma è a mio parere innegabile che il pensiero di Smith mostri una tensione fra analisi dei prezzi e considerazione del valore.

L'analisi dei prezzi è su un piano più concreto, ma anche più complesso e più problematico. La dottrina del valore/lavoro può illuminarlo, ma non può costituire né i criteri di misura né le ragioni storicamente determinate degli scostamenti. Smith riapre dunque una tensione fra valori e prezzi, che è antica, ma non è propriamente lui stesso ad affrontarne la drammaticità, nonostante la grande ricchezza e la grande passione umana delle sue analisi concrete. Resta, nel suo quadro, che se i prezzi trovano una giustificazione, la trovano allorché sono leggibili nei termini della dottrina.

Se questa congettura interpretativa è plausibile, possiamo anche concludere che Ricardo e Marx hanno entrambi tentato di risolvere quella tensione fra valori e prezzi mediante il cortocircuito della risoluzione della dottrina del valore in una teoria che asserisce l'identità sostanziale fra valore e prezzi. Le difficoltà di questa risoluzione sono note e sono ben presenti anche nella tradizione teorica marxista: alcuni, come Hornborg, continuano a considerarsi *lato sensu* marxisti, pur avendo concluso con la tesi che prezzi e valore sono dimensioni reciprocamente irriducibili³⁵.

Sulle difficoltà di una teoria del valore come misura dei prezzi sono comunque cresciute teorie economiche, ancora oggi dominanti (dopo la parentesi keynesiana), fondate sostanzialmente sulla psicologia. Sraffa ha commentato il passaggio dalla economia politica classica alla *economics* come una degenerazione da teorie fondate su *physical cost* (i costi ben concreti del lavoro) a teorie fondate su *psychic cost* (preferenze, domanda).

Forse occorrerebbe restaurare una teoria socio-economica duale, mantenendo e illuminando la tensione fra dottrina dei principi e analisi empirica³⁶. Con una avvertenza: i principi di cui si parla e a cui dovrebbe far riferimento la giustificazione dei prezzi, non sono opzioni teorico-morali dell'osservatore, ma il frutto di un lavoro comune di valutazione orientato a individuare caratteri oggettivi delle merci in riferimento a qualche idea di bene comune³⁷. La presenza e la vigenza di tali principi sono essenziali per la determinazione del grado di integrazione di una società e per le sue stesse capacità di sviluppo: dunque essi hanno al contempo, per chiunque auspichi integrazione sociale e sviluppo, un significato fattuale e normativo insieme.

³⁵ Per una rassegna della tradizione marxista su questo tema, e per una presentazione delle tesi di Hornborg, cfr. da ultimo Danna (2019).

³⁶ La posizione epistemologica che Pasinetti raccomanda da molti anni, e che più recentemente (2010) ha sistematizzato, ha alla base un «teorema di separazione» che è prossimo, se la mia lettura non semplifica troppo, a quanto or ora ho chiamato «tensione fra dottrina dei principi e analisi empirica». Pasinetti introduce, accanto all'analisi istituzionale (empirica, storica, interdisciplinare), l'istanza di una teoria del «sistema naturale» («teoria economica pura», e qui potrebbe esserci un riferimento ai prezzi «naturali» di Smith) nel quale sono individuabili le forze oggettive che sono fondamentali per l'ottenimento di una società ordinata e a ricchezza crescente. Queste forze sono essenzialmente capacità umane e criteri umani di condotta in situazioni di cooperazione e fra di esse sono collocate in primo piano la produzione e la capacità di apprendimento. È evidente che il sistema naturale così definito abbia significati anche normativi. L'analisi empirica delle istituzioni sociali incontra molte peculiari difficoltà, ma deve essere guidata dalla volontà di individuare ciò che realizza e ciò che allontana questo «sistema naturale» fondato su una «economia di produzione di puro lavoro». Non saprei ovviamente valutare quanto coerente e quanto appropriato sia il modello del «sistema naturale», né quale seguito abbia avuto fra gli economisti questa epistemologia duale, ma ritengo che comunque ai nostri tempi sia molto coraggioso l'orientamento a non pensare come incompatibili, seppure distinte, logica normativa e analisi empirica.

³⁷ In un libro recente che ho letto soltanto dopo aver dato la prima volta a stampa questo saggio, Mazzucato (2018) insiste sul problema di una sorveglianza sui prezzi la quale sia fondata su criteri di «valore pubblico», e svolge una polemica verso una tradizione di teoria economica che ha eluso il problema del rapporto fra valore e prezzi. Interessante è in tale libro anche il fatto che non vi si cerchi un indicatore misurabile del valore, né tanto meno un indice sintetico di più indicatori, ma si confida nella capacità di pervenire a valutazioni conclusive mediante la considerazione discorsiva di vari elementi (lavoro, costi della ricerca scientifica e chi li sostiene, effetti sulla salute e sull'ambiente ecc.). Non c'è dubbio che tale impostazione richiederebbe ulteriore lavoro analitico, ma per intanto ci si può limitare ad argomentarne l'opportunità e l'urgenza.

6. Sono circolate varie ipotesi per spiegare il mutamento di paradigma scientifico che avviene sul fronte degli studi economici negli ultimi 30 anni del XIX secolo.

C'è una spiegazione fondata sulla logica interna della ricerca: potremmo declinarla nei termini della «rivoluzione scientifica»³⁸ di Kuhn, ovvero come progressiva complessificazione del modello precedente e come progressiva accumulazione di eccezioni e di insuccessi, fino al punto in cui il modello diventi per molti insostenibile. John Stuart Mill potrebbe essere un buon esempio di come il tentativo di salvare la teoria del valore/lavoro con l'aggiungerle altri principi di analisi potesse risultare malfermo.

C'è una seconda spiegazione che fa perno sul mutamento di orientamenti filosofici avvenuto nella seconda metà del XIX secolo e caratterizzato sostanzialmente da una nuova enfasi sulla soggettività, sia nel senso di responsabilità individuale sia nel senso di una ripresa dell'edonismo.

La terza spiegazione conduce a riflettere sui cambiamenti della struttura economica reale. Lo sviluppo economico è dato ormai per scontato dopo un secolo di successi ed emergono i problemi di una domanda effettiva capace di incontrare l'incremento delle capacità produttive. È infatti indubbio che, se nell'economia politica classica era dominante il tema della produzione, nella nuova *economics* neoclassica o marginalista diviene dominante la figura del consumatore. In questo ambito di riflessioni potrebbe essere inserita la formula che è stata avanzata da Alessandro Pizzorno (1973), secondo la quale una delle traiettorie dell'evoluzione del capitalismo consiste nel passaggio da un mercato manifesto e non manipolabile e un mercato opaco e manipolabile. Da questa formula ho personalmente derivato molti stimoli, come anche si vedrà fra breve – e anche ho maturato l'interesse per la materia che sto trattando.

C'è infine l'ipotesi più nota, la quarta, quella che vede nell'affermarsi della nuova *economics* una sorta di serrate le file del pensiero borghese di fronte ai comprovati vantaggi che la teoria del valore/lavoro ha dato alla rivoluzionaria dottrina marxiana.

Mark Blaug (1970, tr. it. pp. 390-395), che discute queste varie ipotesi esplicative, trova per ciascuna delle prime tre alcuni fatti che le confermano e altri che le invalidano. Più perentorio è nel rigettare la quarta. La ragione principale per cui non gli sembra sostenibile una intenzione anti-marxiana è che molti fra gli autori che inaugurarono la nuova *economics*, compresi Jevons, Walras e Menger, pensarono i propri modelli prima di poter leggere *Il Capitale* di Marx. Blaug tuttavia riconosce che nella seconda generazione di economisti neoclassici l'anti-marxismo è dichiarato. Insomma non la genesi dell'orientamento neoclassico ma soltanto il suo successo sarebbe interpretabile in funzione anti-marxista. Ma così Blaug concede molto di più di quanto egli vorrebbe.

La riflessione sui destreggiamenti di Blaug procura l'occasione per rendere di nuovo esplicita la mia opzione di considerare la teoria neoclassica e la sua appendice neo-liberista

³⁸ Il termine «rivoluzione» è comunque fuorviante perché induce a immaginare un qualche evento a datazione precisa e una gestazione di breve durata. In Kuhn queste limitazioni non si danno, e tuttavia si può imputargli di non aver riflettuto sulla variabile «durata» nel definire gli attributi di una rivoluzione scientifica. Possiamo ancora usare questo termine per la nascita di qualche teoria che è in incubazione da decine di anni? Per quanto riguarda la dottrina neoclassica o marginalista i testi di storia economica citano studi che precedono di una ventina di anni quel fatidico 1870 con il quale abbiamo iniziato il nostro racconto.

come segnali di una svolta culturale decisiva a forte incidenza socio-politica e a notevole diffusione nella mentalità collettiva. Il successo di questo tentativo di egemonia culturale non è certamente, a tutt'oggi, per così dire totale, ma è comunque vasto e profondo se migliaia di giovani economisti, in quasi tutto il mondo, cominciano il proprio apprendimento proprio dai teoremi delle curve di domanda e offerta. In definitiva è semmai il successo dell'*economics*, non la sua genesi, ciò che deve essere spiegato.

La teoria neoclassica ha ricevuto e riceve tuttora molte critiche. Nei suoi rappresentanti sono degni di ammirazione sia la capacità di non curarsene, sia quella di una sofisticata laboriosità teorica per ricomprenderle all'interno del proprio paradigma. Ovviamente non ho alcun titolo per una critica complessiva e tecnicamente competente. Vorrei solo soffermarmi su questioni che hanno a che fare con il problema della giustificazione dei prezzi.

Si sa che l'economia neoclassica parte dall'idea di individui che massimizzano la propria funzione di utilità, con risorse date. In realtà molti altri divergenti orientamenti teorici potrebbero partire da questi stessi assiomi. Le differenze insorgono soprattutto quando si tratta di disegnare gli attributi di questi individui, vale a dire quando si renda esplicita una concezione della costituzione antropologica. Gli individui dell'economia neoclassica non si parlano fra loro, come accade ai prigionieri del noto dilemma. Essi vanno al mercato forniti solo di preferenze, di ragione e di buone informazioni: non sono assistiti da alcuna comune tradizione normativa quanto al valore degli oggetti che scambiano, e dunque, da questo punto di vista, sono socialmente isolati. Non è solo – come dicono alcuni per estrema difesa – che la teoria economica non è interessata a ciò che precede l'ingresso nel mercato e, se si vuole, la stessa formazione del mercato. Ammettiamo pure che tale atomismo taciturno sia vigente solo sul mercato. Alla buona, come normali consumatori, possiamo sostenere questa ammissione ricordando il nostro andirivieni fra la «folla solitaria» di un supermercato. Si potrebbe anche ammettere che fuori, in luoghi che non sono interessanti per la teoria economia, noi stessi abbiamo una intensa vita sentimentale, riflessiva e comunicativa e che, nel recinto mercantile, siamo invece qualcosa d'altro. Ma la teoria marginalista ci dice anche che le nostre preferenze esprimibili come domanda di merci non *sono* esprimibili in altro modo. È esclusa ogni comparabilità interindividuale. Fuori del mercato possiamo forse individualmente ricordarle, ma, secondo la teoria, non possiamo farne oggetto di conversazione.

E dunque, anche dando per buona, e non come opportunistica, l'estrema difesa che consiste nel ridurre al solo mercato la validità di una tesi, resta che in tale contesto teorico gli individui hanno preferenze incomparabili a livello interindividuale: come un osservatore non è in grado di conoscerle se non come scelte di fatto in un mercato già dato (“preferenze rivelate”), così gli stessi attori non possono preconoscere le preferenze altrui e non sono comunque in grado di discutere in alcun modo fra loro su preferenze indiscutibili. Tanto meno potrebbero giustificarle, o giustificarne i prezzi.

Taluni hanno chiamato la teoria neoclassica come teoria soggettiva del valore. Sarebbe molto più appropriato parlare di una teoria soggettiva dei prezzi. I prezzi sono per essa l'unico linguaggio che circola nel mercato. E si tratta di un linguaggio binario: nei rari *tatonnements* di un mercato, oppure davanti a più frequenti proposte secche di prezzo, l'alternativa è una sola: compri o non compri, vendi o non vendi.

Com'è noto, la funzione di utilità non “spiega”, in quell'ambito teorico, le scelte dell'individuo: utilità e preferenza sono la medesima cosa. Né le scelte sono spiegate dai punti di equilibrio della domanda e dell'offerta, quali siano le complicazioni che si introducano (spostamento delle curve, curve di indifferenza, utilità marginale ecc.). Se le scelte fossero spiegabili, e se dunque la loro genesi fosse conoscibile, questo potrebbe anche essere un primo oggetto per analisi comuni. Ciò che viene spiegato dalla croce marshalliana è invece soltanto il prezzo – ed è anche chiaro che la sua definizione è opera anonima, trattandosi di un prodotto inintenzionale che emerge per qualche naturale meccanismo³⁹.

Non sto negando che possano esserci fenomeni sociali regolari e inintenzionali, né che lo stesso equilibrio fra domanda e offerta *possa*, in qualche luogo e tempo, essere uno di questi. Rifletto invece su come la teoria neoclassica possa concepire la circostanza che una moltitudine di preferenze incommensurabili, e inesprimibili se non *post factum*, converga su determinate merci. È frequente che in tale teoria si parli della sovranità del consumatore, e vi è evidente l'orientamento a concentrarsi sui problemi della domanda – ben diversamente da quanto accadeva nelle teorie del valore/lavoro. Ma è una sovranità strana; è la sovranità di un popolo che è disorganizzato e non può organizzarsi. Finché si pensa che la natura (i bisogni essenziali) oppure la tradizione siano gli organizzatori delle preferenze, l'idea di domande convergenti su determinate merci può certo essere plausibile, ma non si vede come qui possa esserci qualcosa come quella sovranità che implicherebbe una decisione, e non semplicemente l'automatismo di una tradizione e la coazione del bisogno. Viceversa in mercati di merci opinabili, si è costretti a rispondere alla domanda su come la convergenza si formi. Infatti non conosciamo merci individuali, se non quelle ottenibili con grandi ricchezze (ma anche qui, comunque, il denaro che permette lo scambio non è affatto un bene individuale!), e conosciamo invece mercati che sussistono, in specie in società con produzione industriale, solo perché corrispondenti alle preferenze di molti.

La teoria neoclassica nasce come teoria psicologica elementare, ma la sua adeguatezza alla realtà sarebbe possibile, in linea di principio, soltanto se sapessimo che le preferenze alternative sono poche, o pochissime, e che quindi la distribuzione fra di esse di una massa di consumatori, anche a caso, produce gruppi che restano consistenti e sufficientemente adeguati a una produzione industriale. Così non è, e dunque deve esserci qualcosa d'altro che produce la convergenza, qualcosa come un governo delle preferenze.

Una domanda guidata e costruita significa nient'altro che mettere in vita un agente che sappia “giustificare” i beni offerti ed assegnare loro un valore. Se la teoria economica non può definire il modo con cui il valore possa essere assegnato, la pratica del marketing e della pubblicità possono fare questo lavoro ad hoc, merce per merce. Il marketing, la pubblicità e la para-pubblicità sono dunque il luogo, l'officina, in cui i valori vengono volta a volta definiti. Ma la giustificazione riguarda ben poco qualcosa come un valore socialmente oggettivo: il modello individualistico dominante richiede che di fatto si parli

³⁹ Robert Nozick (1972, tr. it. pp. 42-43) inserisce il calcolo economico nei mercati, nella lettura che ne è data da von Mises, fra le «spiegazioni a mano invisibile». Queste, del tutto opposte alle complottarde «spiegazioni a mano nascosta», spiegano «quanto *appare* essere prodotto del progetto intenzionale di qualcuno come qualcosa che *non* è determinato dalle intenzioni di nessuno».

di valori soggettivi, il cui essere comuni non è un *prius*, ma semplicemente una fortunata conferma. Qui, a mio parere, sono la radice e la funzione ideologica dello psicologismo finale, non più rozzo e elementare, della teoria economica *mainstream*. Occorre una competenza psicologica per governare un mercato di massa.

È chiaro che esistono anche una pubblicità e una serie di raccomandazioni pubbliche che hanno effetto sui consumi e che fanno appello a valori comuni e dichiarati tali. Ma la gran parte di questa attività comunicativa sembra guardare negli occhi ciascuno dei suoi interlocutori e suggerirgli una sua via privata alla felicità. Perfino la famiglia diventa, in tanti spot, nient'altro che la *tua* famiglia. Ci sono perfino messaggi che realizzano una sorta di ossimoro pratico indicando a tutti la desiderabilità di qualcosa che avrebbe la virtù di rendere ciascuno un individuo irripetibile⁴⁰.

Ne deriva che la giustificazione di cui stiamo ora parlando ha soltanto vaghe analogie con il concetto più proprio di giustificazione. Quest'ultimo denota gli argomenti che possiamo avanzare per affermare, davanti ad altri, che la nostra condotta è conforme a comuni principi estetici, morali e perfino tecnici. La giustificazione pubblicitaria, invece, non presuppone neppure un uditorio in qualche modo uniforme. Non si pensi che essa, per questa via, possa essere davvero "creativa", oggettivamente tale, ma che si abbia convenienza a considerarla tale in un ambiente nel quale circoli e si voglia rendere credibile la credenza di uno "spontaneo" convergere delle preferenze: si esalta la creatività dei gestori del mercato anche per esaltare la creatività (di gusto, di stile, di innovazione) dei consumatori.

Possiamo trarre alcune conclusioni. Se si ha una visione atomistica degli atti di mercato, e se di fatto viene scoraggiata qualsiasi considerazione pubblica del valore delle merci in relazione al loro prezzo, o indipendentemente, e se infine la giustificazione per così dire "davanti a sé stessi" è l'unica che si sappia dare dell'agire di mercato, dobbiamo attenderci che sia largamente diffuso nella popolazione un senso più o meno intenso di indeterminazione, vale a dire di aleatorietà, a riguardo di questa importante parte della vita quotidiana. Per molti l'incertezza non riguarda soltanto le fonti del reddito, vale a dire quel particolare mercato del lavoro con i suoi rischi di disoccupazione e con la sua varietà di retribuzioni. Sono incerti anche i costi delle spese straordinarie e delle spese ordinarie, oscillanti pur sulla base di una qualità delle merci e dei servizi che è tuttavia difficile da decifrare. Sono incerte le stesse preferenze. L'invito che fanno vari organi specializzati a confrontare i prezzi, o l'analogo invito di qualche governante ad una vigilanza sui prezzi, sollecita le responsabilità individuali e nello stesso tempo fa riemergere la consapevolezza di una sostanziale impotenza. Si aggiunga lo sfondo di quel particolare mercato che è la borsa contemporanea dove, almeno per una sua rilevante componente, lo stesso rischio è diventato incertezza e azzardo, dato che derivati, *futures* e programmi automatici di acquisto e vendita sono pressoché intrattabili con il calcolo razionale⁴¹.

⁴⁰ Non mi riferisco alla distinzione di Francesco Alberoni (1964), fra consumi destratificanti, vale a dire desiderabili perché capaci di farci appartenere a una comune umanità, e consumi stratificanti, vale a dire desiderabili perché ci fanno appartenere alla parte alta della società. Questi ultimi sono pur sempre qualcosa di collettivo.

⁴¹ I libri di Arjun Appadurai (2016), e di Luciano Gallino, in particolare *Finanzcapitalismo* (2013), dovrebbero essere sufficienti per comprendere la degenerazione degli attuali giochi di borsa.

Non sto parlando di situazioni estreme di disagio. In queste qualsiasi incertezza precipita in un mondo malvagio e necessario. Né ovviamente sto parlando di qualcosa come lo *spleen* dei ricchi: si può presumere che, normalmente, costoro abbiano un buon controllo del mercato e se ne sentano padroni, quale che sia la dottrina economica che professino. Mi riferisco a vaste fasce intermedie di popolazione. Ho seri dubbi che queste possano vivere con un soddisfacente realismo quella parte importante della vita che è il mercato in assenza di vere e proprie giustificazioni condivise.

In luogo di giustificazioni che vanno discusse abbiamo la perentoria esibizione dei numeri delle statistiche economiche. Queste sono tutte fondate su quel fatto relativamente semplice che è nei prezzi di mercato, più o meno ponderati dai tassi di inflazione-deflazione. La loro semplicità è anche la loro forza. Così ha anche potuto affermarsi, a partire dai primi anni '30, e paradossalmente per l'opera di un economista non proprio neo-classico, Simon Kuznets, una misura della ricchezza nazionale quale è, in lingua italiana, il Pil, completamente fondato sui prezzi di mercato di tutti i beni e i servizi finali prodotti in una nazione in un determinato periodo di tempo. Com'è noto già Kuznets polemizzava, fin dal 1934, con l'uso del suo indice ai fini di determinare la "ricchezza" (il benessere) di una nazione. Ma i numerosissimi tentativi che si susseguono a partire dagli anni '70 del secolo scorso per creare indici più complessi di benessere (dall'HDI di Sen al BES dell'Istat) non hanno la fortuna di un accordo generale: per quanto essi tentino di trovare alla fine una misura unitaria non sono mai così semplici e così univoci come il Prodotto Interno Lordo. In una cultura economica che ha ridotto all'estremo la complessità del rapporto valore/prezzi e che si è imposta come comune *forma mentis*, la semplicità resta il criterio supremo della verità. Non importa quanto sia difficile mantenerla di fronte alla complessità del mondo reale, né importa se alla fine le statistiche economiche ci parlino di processi che, all'interno di quella teoria economica, non possiamo controllare, e così generino vissuti di incertezza cognitiva.

7. Per rispondere alle crescenti critiche di irrealismo rivolte al modello marshalliano di formazione dei prezzi, i suoi difensori ripiegano talora a considerarlo come un modello tipico-ideale (che rende intelleggibili gli scostamenti), talaltra a conferirgli un carattere normativo. In questo contesto è di maggiore interesse il secondo tipo di adattamento teorico⁴². Sembra che per questa via la teoria si apra al problema dell'integrazione sociale, lo stesso che Talcott Parsons aveva opposto agli assiomi utilitaristi, insistendo sulla insostenibilità logica e empirica di una *randomness* delle preferenze. La norma consisterebbe nell'impedire che il mercato da concorrenziale si trasformi in monopolistico o oligopolistico e che le scelte di beni da produrre e di beni da consumare siano eterodirette. Ma chi sono i destinatari di questa norma? Non possono esserlo né i produttori né i consumatori, almeno fin quando essi restino auto-interessati e reciprocamente indipendenti. Il destinatario della norma di non intralciare il libero gioco del mercato, anzi di favorirlo e imporlo, è, com'è

⁴² Il primo tipo (modello tipico-ideale) lascia del tutto irrisolti i problemi su cui abbiamo insistito: assenza di un orizzonte di giustificazioni pubbliche e difficoltà per la convergenza delle preferenze.

noto, il potere politico. Questo però dovrebbe poter agire libero da automatismi non controllabili e capace di scelte pubblicamente argomentabili, a differenza di tutti gli altri attori del gioco economico, impigliati nel gioco di una mano invisibile. Nel cuore della teoria, si insinua così l'idea, imbarazzante, di una doppia costituzione antropologica: da una parte gli attori del mercato, dall'altra gli attori che sono responsabili del funzionamento del sistema, i politici.

In realtà la traiettoria delle teorie economiche marginaliste si conclude con quella che è stata chiamata la «razionalità neo-liberista», ormai una vera e propria filosofia giustificazionista, di cui tutti sono destinatari e responsabili. Se si legge l'importante libro di Dardot e Laval (2009) si può osservare che, in opposizione a tentativi di ricostruire su altre basi i fondamenti dell'analisi economica, in particolare il tentativo parzialmente efficace di Keynes e della scuola di Cambridge, si sono succedute ondate di veri e propri movimenti di pensiero che oggi possiamo riassumere sotto la sigla di neo-liberismo e che hanno rivelato e rivelano una vocazione alla teoria onnicomprensiva, alla rivelazione dei fini ultimi della società umana, all'assunzione dei compiti di una pedagogia di massa. Si tratta del convegno Walter Lippman a Parigi alla fine dell'agosto 1938, organizzato dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale (antenato dell'Unesco) e frequentato da molti illustri teorici liberali; dell'ordoliberalismo tedesco nato negli anni '30 a Friburgo, fra i cui rappresentanti è Walter Eucken che sarà una voce decisiva per la definizione della politica economica della Germania dopo il 1945; degli economisti austriaci-americani già attivi negli anni '20 e facenti capo all'insegnamento originario di von Mises; e infine di Friedrich von Hayek, che ha frequentato i tre precedenti contesti, è stato chiamato alla London School of Economics nel 1930 proprio per combattere contro Keynes e la scuola di Cambridge, è poi divenuto un leader indiscusso dei neoliberali e nel 1947 ha fondato la famosa società del Monte Pellegrino (Wapshott, 2012). La ricostruzione di Dardot e Laval fa chiaro che queste quattro componenti concorrono tutte nell'assegnare allo Stato una nuova centralità, anche (compreso von Hayek) al di là dei principi democratici, e nell'esplicitare uno sfondo di convinzioni sulla costituzione antropologica.

La razionalità neo-liberista non si compromette più con la promessa di un benessere partecipato da tutti e per tutti realizzabile a breve scadenza. Tale promessa risulterebbe illogica in un contesto di pensiero dove dominano i valori competitivi; ed è divenuto anche chiaro che il mercato capitalistico può raggiungere l'equilibrio solo in rari e fuggevoli momenti. Per qualche ragione che ignoro la stessa razionalità liberista non può far proprio neppure l'ideale utopico che fu di John Stuart Mill (come mostra il testo che è in epigrafe a questo saggio) e che disegna l'avvento, dopo tanto affanno, di una società del benessere stazionaria e egualitaria.

Concludo ricordando lo strano mix che pervade la filosofia neo-liberista: da una parte in essa riemerge una ontologia naturalistica, per la quale processi e stati di equilibrio del mercato rispondono a leggi naturali che vanno assecondate (talora con accenti che ricordano il darwinismo sociale); dall'altra questa obbedienza a leggi naturali, alla natura fondamentalmente avventurosa della specie umana – quell'obbedienza che a rigore dovrebbe far parte dello stesso stato di natura –, diviene una legge etica, potremmo dire l'etica di una competizione eroica. Nella competizione più aperta fra tutti risiede la promessa di

ogni progresso, ma anche il fondamentale principio di una moralità comune. Le capacità imprenditoriali devono essere di tutti, si avanza perfino la figura del consumatore quale imprenditore. Questa logica non ha certo guadagnato la totalità delle azioni e dei pensieri della nostra società, ma indubbiamente ha i suoi luoghi di celebrazione e una forte risonanza nell'opinione pubblica. Per esempio, la risibile credenza che anche solo una parte non marginale del problema dell'occupazione giovanile possa risolversi mediante la diffusione delle *start-up* di giovani, ha l'origine in questo grumo ideologico.

Come possano star insieme naturalismo e etica della competizione è difficile da sapere. Portato alle sue estreme conseguenze, il naturalismo è una sorta di accettazione assoluta e patetica della nostra dipendenza da forze che non controlliamo e dai rischi della natura da cui possiamo solo tentare di difenderci; l'etica della competizione eroica è invece una felice assunzione del rischio e alla fine, comunque, non può che enfatizzare la libertà. Probabilmente questi due orientamenti possono convivere in larga parte della cultura comune solo nella misura in cui di entrambe se ne produca una versione blanda e opportunistica. Qui però comincia un tema più vasto di quello che nelle pagine precedenti si è voluto affrontare.

Capitolo 6

Il populismo e l'eguaglianza immaginaria*

1. Definito come dirò, il populismo è nello stesso tempo un sintomo e un produttore dell'attuale crisi della democrazia nel nostro Occidente. La definizione che ho in mente è però molto più ristretta di tante altre in circolazione. In breve: antieuropeismo in genere, estrema destra, girotondi, la "rete" di Orlando, sindacati contrari all'abolizione dell'art. 18, antipolitica, anti-élitismo ecc., sono cose che con troppa leggerezza sono messe tutte insieme sotto la stessa etichetta di populismo, in specie nella letteratura in lingua inglese. Occorre invece, a mio giudizio, tenerle separate da un nucleo ideologico, sentimentale e morale che è caratterizzato dalla credenza che una partecipazione competente, e perfino democratica, al governo dello Stato sia già oggi a immediata disposizione del buon senso di chiunque (e pertanto del "popolo"), appunto senza mediazioni. Questo nucleo può anche, a volta a volta, contenere, in modo massiccio o marginale, alcune delle "cose" che ho elencato, ma vi aggiunge certo tono di frivola confidenza verso la propria positività e la propria forza, tale da rendere meno drammatica e meno guerriera la stessa indicazione dei nemici, o di risolverla nella gara di vituperi spettacolari. D'altra parte, ciascuna di quelle "cose" può convivere, a volta a volta, con qualcosa della sindrome populista come io la penso.

Sebbene io non sia uno specialista né del tema specifico né del sottosistema politico in genere, mi sembra che qualche guadagno di conoscenza possa venire da una definizione ristretta di populismo. Dovrò ovviamente precisarla; quanto detto finora è semplicemente allusivo e, spero, evocativo. Se vi insisto è per due motivi. Il primo consiste nel timore che l'etichetta venga indistintamente usata come denigratoria di qualsiasi prassi politica diversa dal modello di democrazia liberale, un po' come sinonimo di una "politica di piazza": come di cosa opposta all'ordine della rappresentanza elettorale o del diligente associazionismo civile su *issues* specifici. Il secondo motivo consiste nella convinzione che in realtà una definizione ristretta nel senso fin qui alluso copra un fenomeno ancor più pericoloso dei numerosi estremismi che attraversano le nostre democrazie: credo che per fortuna il potenziale di mobilitazione contro gli estremismi eversivi o catastrofici sia nelle nostre

* Pubblicato in «Cambio», dicembre 2014 (rivista *on line*). È un saggio con riferimenti bibliografici molto datati. Ho ritenuto comunque opportuno riprenderlo nel contesto di questo volume sia perché ciò su cui in esso mettevò l'accento, l'egualitarismo immaginario di certo populismo, non mi sembra sia abbastanza presente nella letteratura sul tema (e invece io penso che si tratti di un importante fenomeno ideologico), sia perché queste pagine esemplificano l'idea, difesa variamente in questo libro, di una sociologia che abbia sempre come riferimento lo sfondo delle grandi strutture organizzative e normative della totalità sociale.

società molto forte, mentre certa inclinazione al *divertissement* da parte dei media e nelle abitudini della vita quotidiana, nonché quelle retoriche dell'eguaglianza che sono presenti come legittime nella democrazia occidentale fin dalle sue origini, ci lascino indifesi nei confronti della *verve* spettacolare del populismo come da me inteso. Lo chiamerò talora, per escludere anche fenomeni più antichi, populismo *contemporaneo*.

Posso ora avanzare una seconda premessa: io considero questo populismo contemporaneo come il sintomo di una malattia per la quale non ci sono cure di effetto immediato, una sorta di deperimento organico che chiederebbe, per essere superato, che un regime di vita socio-culturale più salubre si protraesse per un periodo molto lungo in modo metodicamente organizzato (scuola, occasioni e tempi di apprendimento per estese fasce di popolazione, mezzi di comunicazione di massa, rete), e che inoltre la scena politica fosse, ancora per un periodo molto lungo, attraversata da conflitti politici più seri di quelli attuali, ma anche meno parcellizzati e meno corpuscolari. Di fronte a una premessa di questo tipo, si può avere il sospetto che così si vogliano avanzare pretese tanto radicali quanto irrealistiche, e che sia più conveniente tornare alle urgenze quotidiane della politica, le quali, com'è noto, sono molto gravi in una fase del capitalismo senza sviluppo (o con sviluppo molto debole). In Italia, in particolare, sembra che le attese più ragionevoli siano per un governo che lasci per così dire nel loro brodo tutte le forme di populismo e che assuma come compito già soltanto il rimedio alle diffuse deficienze organizzative, allo spreco e al protrarsi di fenomeni di criminalità organizzata e di corruzione nei quartieri alti della società. Ed è innegabile che queste ultime siano attese molto ragionevoli.

Ma davvero si spera che una realistica laboriosità sulle tante circoscritte urgenze quotidiane possa essere sufficiente per attenuare il generale malessere dei nostri giorni? Si può riprendere quella via di sviluppo robusto che farebbe dissipare tutti i fantasmi attuali della cattiva politica? E soprattutto: si può farlo tutti insieme (com'è sostanzialmente stato nei "magnifici" vent'anni dell'ultimo dopoguerra), non un paese a scapito di altri, non alcune regioni e altre no?

Il libro di Thomas Piketty è stato convincente, mi sembra di poter dire in breve, nel mostrare che un capitalismo a sviluppo debole o assente produce diseguaglianza sociale sempre maggiore e conseguente deterioramento del legame democratico, cosicché una redistribuzione della ricchezza a favore della crescita diventa urgente. E si ricordi che le economie dei paesi occidentali zoppicano almeno dagli anni '70 del secolo scorso, quando già la sociologia critica (in particolare Claus Offe, allievo di Habermas, in Germania), e non solo le preoccupate diagnosi della Trilateral, ambigue dal punto di vista democratico, individuavano le ragioni di un appannamento del Welfare nell'avvitamento reciproco fra i costi delle politiche sociali e crisi economica (i primi sempre più necessari davanti alla crisi, questa sempre meno contrastabile con interventi keynesiani non assistenziali, divenuti troppo costosi, e così via in corto-circuito). A partire dagli anni '70 le due risposte principali a tale avvitamento sono state, nell'ordine, e secondo la ricostruzione fatta da Wolfgang Streek (2013), l'inflazione e l'indebitamento degli Stati (siamo ancora in questa seconda fase, e mi sembra che alcuni vorrebbero uscirne tornando all'inflazione, Germania permettendo). Di fronte al perdurare nel mondo occidentale di un ciclo economico negativo (con eccezioni parziali: alcuni paesi e alcuni brevi sottocicli), sbiadisce la

speranza di un ritorno spontaneo (automatico) alla grande continuativa crescita che fra 1945 e 1970 provocò anche un ridursi della diseguaglianza: sono sempre più numerosi gli osservatori che si rendono conto della necessità di interventi che siano più strutturali di quanto siano inflazione e indebitamento, in pratica la necessità di un controllo mondiale del gioco finanziario (si vedano in particolare i libri di Luciano Gallino) e di prelievi sulle “grandi ricchezze” anche mediante più rigorosi controlli fiscali (nonché reindirizzi della produzione e del consumo).

Ma come ottenere governi capaci di tanto? Le pratiche vigenti per la formazione del consenso, e il generale clima culturale nel quale si forma il discorso pubblico-politico, non sembrano consentirlo. Il termine “populismo” viaggia oggi quasi con la stessa frequenza e con la stessa velocità del termine “crisi economica” nei commentari quotidiani della politica. Per citare il titolo di un buon testo (A. Abertazzi e D. McDonnell eds, 2008), il populismo si aggira come il nuovo, ultimo spettro nelle società occidentali già affacciate dalla crisi economica. Mal definito, lo spettro diventa tanto più inafferrabile.

2. Mettiamo da parte qualsiasi riferimento al populismo russo del XIX secolo (con forte enfasi sulla tradizione religiosa del popolo oppure, nella variante della definizione di Lenin, con quella vena di forte anticapitalismo che è particolarmente adeguato alla mentalità di piccoli produttori); e così anche trascuriamo certi fenomeni tipici dell’America Latina, da Peron a Chavez (laddove “popolo” è, o comunque era, una stragrande maggioranza di poveri). Ci si riferisca soltanto ai nostri giorni, e alle società del cosiddetto mondo occidentale, non certo ancora complessivamente povere (nonostante gli incrementi dei loro indici di povertà). Se poi abbiamo in mente soprattutto il caso italiano, i lettori e chi scrive appartenendo a tale contesto, non credo possa derivarne un pregiudizio: i dati parcellizzati e modesti della ricerca sociale dicono molto meno di quanto sia disponibile alla quotidiana osservazione del fenomeno che noi tutti purtroppo possiamo fare *de visu*. Del resto qualcuno ha già rappresentato il nostro paese come il «paradiso» e il «più fertile terreno sperimentale» per gli studi su questo tema (Zanatta, 2002. Da parte mia voglio ricordare che fra le prime tracce di attribuzione del fenomeno Lega-Bossi al populismo ci sono alcune intelligenti pagine di Roberto Biorcio nel libro sulla lega che Mannheim curò nel 1991). In Italia inoltre abbiamo il precedente de *L’Uomo Qualunque* di Giannini, che però fu fenomeno abbastanza isolato ed ebbe vita breve (a essere larghi, fra 1944 e 1948).

Pur così circoscritto negli ultimi vent’anni del mondo occidentale, il termine populismo, come abbiamo già detto, ha spesso nella letteratura una estensione eccessiva. Tale dispersione semantica è dipendente dal numero e dalla scarsa distintività degli attributi che gli sono normalmente associati. Si analizzi per esempio l’elenco di attributi presenti in letteratura secondo la ricostruzione che ne ha fatto Marco Tarchi (2008):

- a. La tendenza dei suoi leaders a invocare per sé stessi una capacità straordinaria e immediata di interpretare i bisogni del popolo.
- b. L’insofferenza verso le regole formali della democrazia liberale che ostacolano la missione di promuovere il bene pubblico.

- c. Il frequente riferirsi al senso comune del popolo normale e alla tradizione condivisa dalla maggioranza della comunità.
- d. Le accuse rivolte ai politici di professione e alle loro procedure di differimento, così come agli intellettuali e ai sindacati, imputati di voler dividere il popolo in classi.

Non credo si possano individuare molte differenze formali fra questa rappresentazione del populismo e gli attributi con cui potremmo pensare a varie sindromi di estrema destra, fascismo compreso. Si tratta ovviamente di percorsi politici molto diversi, ma se si resta alla lettera di quell'elenco degli attributi non si possono cogliere cesure significative. Ed è frequente infatti che nella letteratura sui casi di populismo si mettano, fra questi casi, sia movimenti e partiti di estrema destra, con i loro lugubri standardi della violenza, sia cose nostrane come la Lega, con i suoi comici cerimoniali di Medioevo e di ampolline (e con qualche violenza verbale, quale è anche il turpiloquio, e qualche "ammuina" di violenza comportamentale¹). Accade del resto che anche l'antieuropeismo venga comunemente arruolato nelle file populiste. Ovviamente, se adottassimo una qualsiasi definizione convenzionale potremmo trovarci d'accordo nell'osservare alcune somiglianze fra tutti i vari partiti o movimenti che «esprimono insofferenza verso le regole formali della democrazia liberale» e verso le burocrazie di Bruxelles: certo antieuropeismo, in particolare nel Nord Europa, è fra questi, e accomuna talora estrema destra e le parti più demagogiche del fronte conservatore, così come perfino alcuni estremismi di sinistra. Ma in questo modo non coglieremmo qualcosa di molto importante, quella paciosa e perfino festaiola convivenza con la prosa quotidiana della nostra società che è tipica in particolare del populismo italiano attuale (nonostante il saltuario dilleggio delle istituzioni) e che forse nasconde il bradisisimo più pericoloso per le nostre democrazie. Spero che quanto dirò via via renda più chiare queste affermazioni.

Occorre dunque aggiungere alcuni attributi. Ma anche fare precisazioni su quelli comunemente adottati. Si pensi per esempio al problema del leaderismo, la nota sindrome della personalizzazione del comando politico. Non è cosa nuova — e del resto un leader visibile è un dispositivo generalmente utile per associare una moltitudine. Dovrebbe essere di piena evidenza che il darsi di un leader non è di per sé una malattia politica, né un carattere esclusivo del populismo. Le differenze sorgono fra vari tipi di leader.

Ancora nessuna differenza è però costatabile a riguardo all'appellarsi dei leader alla loro capacità di "costituire" e di "rappresentare" il popolo. Alcuni teorici del populismo hanno allargato enormemente l'estensione del concetto di populismo proprio attribuendo-

¹ Chi legge oggi (2019) questi riferimenti alla Lega può pensare che i caratteri che così le vengono attribuiti siano perfino indulgenti rispetto a quel che sarebbe poi accaduto con la leadership di Salvini. In effetti l'*animus bellandi* è con lui aumentato di intensità e di virulenza ed è una novità, rispetto alla prima Lega di Bossi, il favore che egli riceve, e non rifiuta, da parte di frange fasciste dell'elettorato. Minacce di violenza, e qualche reale atto di violenza, erano di certo presenti già nella prima fase della Lega, ma ora davvero stupisce la continuità senza tregua dello stile aggressivo. Tuttavia permangono ancora oggi quei momenti di plebeismo festaiolo che non sono propriamente caratteristici di una leadership carismatica come classicamente definita. Si noti che qualche ricorso alla volontaria messa in scena di una comicità popolare era già presente in Berlusconi, così come oggi accade a tratti in due leader populistici come Donald Trump o di Boris Johnson.

gli quel carattere tipicamente politico che consiste nella capacità di costituire il popolo e quindi di rappresentarlo. Si vedano in particolare Laclau (2005) e il reader a tesi di Panizza (2005), che contiene un altro saggio dello stesso Laclau.

Il concetto è ugualmente dilatato se, in una cornice schmittiana, si introduce l'opposizione amico/nemico (nella forma molto generica noi/loro, e talora con una maggiore attenzione all'opposizione dominanti/dominati e centro/periferia).

In definitiva potremmo dire che, se la funzione della politica è semplicemente l'unificazione dei molti (Latour, 2002), il populismo definito da questa stessa funzione diventerebbe proprio la forma suprema e positiva di politica. Ciò potrebbe convincerci a ritenere che la tentazione del populismo sia immanente alla stessa democrazia, in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Otterremmo così un interessante punto di vista (Pombeni, 2010, cap. 12), ma rischieremo di perdere differenze importanti.

Per la verità, qui tocchiamo un problema molto generale delle democrazie, l'ipostizzazione non solo della idea di popolo (il «popolo introvabile» di Rosanvallon, 1998, ma, peggio, «un nome enfatico riferito a qualcosa che non c'è» secondo Sartori, 1957), ma anche l'idea di rappresentanza, con le sue ambiguità conseguenti: a risolvere, o ad attenuare la forza centripeta e totalizzante della sovranità popolare, devono essere messi immediatamente in campo (come fa anche la nostra Costituzione italiana all'art. 1) altri caratteri della democrazia, in particolare Stato di diritto, pluralismo, diritti delle minoranze, istituzioni intermedie non elettive fra Stato e cittadini, in una parola i «limiti» di quella sovranità. Ebbene, non è evidente che partiti e movimenti populistici siano sistematicamente contrari a questi correttivi. Anche l'enfasi sulla democrazia diretta, opposta al modello di quella democrazia liberale che è ricca di intermediazioni, non si accompagna necessariamente (si pensi in particolare al nostrano movimento di Grillo) alla volontà di assorbire nello Stato-Popolo(-Führer) tutti i poteri intermedi. Certo alcuni politici populistici manifestano talora strane idee sulla relazione fra consenso e legalità, ma strane enfasi sulla sovranità popolare si sono registrate anche fra rappresentanti di forze politiche più tradizionali, addirittura in difesa, per esempio, della invulnerabilità del mandato derivante da procedure sub-elettorali, quali le primarie, oppure in difesa della protezione di parlamentari dal potere giudiziario. D'altra parte, gli stessi correttivi al principio maggioritario sono di frequente messi in questione, da attori politici *established*, con la semplice e irriflessa giustapposizione all'idea di sovranità popolare (lasciata per così dire indisturbata) di un altro principio, quello della governabilità.

Si fa talora ricorso, per precisare lo specifico dei movimenti e partiti populistici, ad una sorta di eccesso del leaderismo. Ma stranamente non possiamo concludere mettendo su tale eccesso l'etichetta «carisma» (Chiapponi, 2013 e 2014). Sebbene questa etichetta sia ormai inflazionata, essa continua a connotare qualcosa di religioso, una straordinarietà (è il termine weberiano) del capo carismatico la quale non esige affatto da parte dei seguaci i buoni sentimenti tipici della quotidianità, simpatia affezione vicinanza, ed esige invece devozione, qualcosa di più di quella deferenza verso autorità e istituzioni che la letteratura politologica ha talora attribuito alle buone democrazie (Kavanagh 1980). Questa devozione straordinaria ha il suo contrappeso nei doveri che assume il capo carismatico, in particolare capacità di sacrificio, isolamento o distanza, e rigore fino alla neutralità

affettiva. Ebbene, possiamo ora già cogliere qualcosa di molto distintivo nei movimenti e partiti populistici (lasciando da parte qualche caricatura del carisma, come le pose da guru di Gianroberto Casaleggio): i loro leader non solo non sono carismatici, ma addirittura sono il contrario, essi semmai eccedono in potere, non in una mistica dell'autorità. Hanno certo un seguito e una corte, ma pochi fedeli nel senso forte di questo termine. Sembra che la loro maggiore aspirazione consista nell'ottenere non la devozione, ma l'amore e la simpatia della gente (per avere potere o in aggiunta al potere).

Si trascurino di nuovo i vari leader di destra e di estrema destra, e non si insista troppo sulla generica attitudine alla demagogia che, ridotta alle pratiche di invenzione del nemico e di propagazione di false promesse, è molto ubiqua nel tempo e nello spazio, e che certamente appartiene anche alla sindrome populista. Isoliamo invece quei leader che hanno per così dire ostentato la loro appartenenza al mondo della "gente comune", con un eloquio linguisticamente approssimativo (per esempio George W. Bush, Antonio Di Pietro), oppure con gesti scanzonati e con superficiale edonismo (per esempio Silvio Berlusconi), oppure con il turpiloquio (per esempio Umberto Bossi e Beppe Grillo). Ridurre a questi pochi nomi un fenomeno che a una vasta schiera di osservatori appare molto esteso, e che addirittura da taluni è pensato come uno *Zeitgeist*, può sconcertare. Inoltre va precisato che, per ciascuno dei nomi fatti, la fiorente letteratura che li riguarda è piena di dubbi o reticenze nell'associarvi l'etichetta di populismo. Così ultimamente, per esempio, Biorcio e Natale (2013), Corbetta e Gualmini (2013), Diamanti e Natale (2013) esprimono tutti riserve sulla opportunità di chiamare populista Grillo e il suo 5 Stelle, un po' in vista di certe sue possibilità di trasformazione (del resto, non occorre mettere limiti alla Provvidenza), un po' per certo favore alla giustezza di alcune sue polemiche, ma soprattutto, a mio parere, in ragione di una definizione incerta. Sembra talora che sarebbe conveniente ridurre il populismo ad una variabile *fuzzy* (che possiamo misurare solo per gradi di appartenenza), talaltra che miglior partito sarebbe di mettere tante lettere a pedice del termine quanti sono i suoi significati. Da parte mia, quel che sto cercando di fare è di limitarmi al populismo *contemporaneo* e non fascista né fascistoide, escludendo quanto non gli appartenga in modo forte e sicuro, includendo anche i casi di indifferenza all'asse destra-sinistra, trovando una proprietà significativa e le sue varie derivazioni.

Mi riferirò d'ora in avanti esclusivamente all'Italia. Per quel che ne so, anche in altri paesi occidentali sono presenti componenti populiste del tipo di quelle italiane. Soprattutto lo stile di Bush jr. in America potrebbe reggere il confronto con le esibizioni nostrane². In fin dei conti è nata in quel paese quella politica-spettacolo (in verità come spettacolo della banale quotidianità) che, come preciserò in seguito, è una matrice della riduzione della politica all'inerzia del senso comune. Ma parlare di altri paesi richiederebbe dover organizzare molta informazione dispersa e non potersi avvalere di evidenze: un compito che eccede i limiti di questa nota.

So bene che la realtà della Lega, di Forza Italia, dell'Italia dei valori, di M5S, e, per allargarci almeno un po' rispetto all'Italia, di Bush jr. e Sarah Palin, è molto complessa

² E si pensi oggi (2019) nello stesso senso, e a maggior ragione, come si è detto nella nota 1, allo "stile" di Donald Trump o di Boris Johnson.

e contiene molto altro al di là di un nucleo ideologico-culturale, nonché marcate interne differenziazioni. Cionondimeno esplorare questo nucleo può essere istruttivo altrettanto quanto conoscere la composizione sociale degli elettori e gli interessi “razionali” intervenienti. Si dovrebbe a mio parere partire comunque dalla salda convinzione che un calcolo degli interessi (o un voto di scambio) è assente in un numero rilevante degli elettori e seguaci di quelle formazioni politiche.

Approssiamoci dunque, con quegli esempi in mente, al tipo ideologico (o culturale) puro di populismo *contemporaneo*. Possiamo a mio parere attribuirgli, insieme ad altri caratteri poco distinguenti, il carattere fortemente distinguente della ostentazione di una identità, o di una sostanziale uguaglianza, fra capi e seguaci: alcune doti di grande o di enorme ricchezza, di abilità e di forza fisica, restano appannaggio dei leader, ma non una superiore moralità né una superiore capacità di *visione* su ciò che è decisivo o ultimo. I leader non sono “migliori” in generale, possono essere più imprenditivi, o più tenaci, o più eloquenti ecc., ma non sono più intelligenti nel senso di più capaci di “andare al cuore delle cose” (avrebbe detto Aristotele maggiore *diànoia*, non maggiore *nous!*). Si realizza così, forse per la prima volta nella storia, quel modello di «rappresentanza descrittiva» che fu proposto quasi mezzo secolo fa da Pitkin (1967), ma non nel senso di un gruppo di rappresentanti che ha la stessa composizione socio-culturale dei rappresentati (le stesse proporzioni di rilevanti caratteri socioeconomici, razziali, di genere ecc.), bensì nel senso di una immaginaria identità morale: come se i rappresentanti fossero lo specchio non deformante in cui i rappresentati possano vedere riflesso qualcosa che è per loro essenziale, senza sublimazioni e senza proiettare sull'altro impossibili desideri, vedere dunque riflessa la *nostra* normale mediocrità e le *nostre* ragioni. Sono per esempio convinto che l'ammirazione e la simpatia che ha avuto in Italia Silvio Berlusconi, anche da parte di tanta “povera gente” che non poteva certo esercitare un voto di scambio, non si deve a una proiezione su di lui del nostro comune sogno di ricchezza, ma all'idea che “nonostante la sua enorme ricchezza, egli è proprio come noi, niente di più”. È veramente troppo imputare a quote non marginali di popolazione la follia di desiderare le ricchezze di Berlusconi, e non la più ragionevole stima per una persona che non ha frainteso la propria fortuna come superiorità morale o così riesce a far credere.

3. Siamo così giunti vicini al centro di quel carattere che molti osservatori hanno attribuito al populismo: l'antielitismo. Se non occorre superiorità morale per esercitare potere politico, è da condannare qualsiasi élite che sia, se si permette il gioco dei termini, elitaria. È questo un carattere che dovrebbe immediatamente escludere tanta parte dei partiti di estrema destra, i quali, in linea con la tradizione fascista, mantengono saldo il “principio del capo” come condottiero e creatore di fini (e se non ancora dispongono in concreto di un capo, lo attendono) e, più in generale, considerano come valore positivo una gerarchia moralmente costituita. Per essere conseguente, l'antielitismo non deve sciogliersi nella critica a *queste* élites (una critica che spesso è purtroppo facilmente condivisibile), ma deve mostrare diffidenza verso qualsiasi posizione superiore che non si risolva in pura funzione strumentale, in pura tecnica. Creatività e moralità sono del popolo, lo Stato sia

uno Stato di funzionari, di amministratori. Era questa la posizione esplicita, e più volte insistita, di Guglielmo Giannini, fondatore e capo de L'Uomo Qualunque. Del resto, in linea con la fiducia nelle capacità intellettive del buon senso popolare, il controllo delle tecniche amministrative è pensato essere alla portata del comune cittadino.

Certa ostilità verso i poveri intellettuali (difficilmente assimilabili ai "poteri forti") è spiegabile solo entro una sindrome antielitaria di questo tipo. In particolare sono presi di mira gli intellettuali non tecnici (o non soltanto tecnici). La tanta antipatia popolare che, qualcuno ha detto, affligge la sinistra sarebbe dovuta proprio a quella fatua esibizione di superiorità morale (di *nous!*) che sarebbe tipica dei numerosi intellettuali-commentatori che la affollano. Gli scienziati, purché non al soldo dei potenti, sono altra cosa: essi non palesano, normalmente, un punto di vista superiore sulle questioni umane. È noto quanto durò poco, tanti anni fa, l'idillio fra Bossi e Miglio, quest'ultimo un tipico intellettuale da piedistallo morale. Dovrebbe essere infine stupefacente constatare come tutte le formazioni politiche di cui stiamo discutendo siano assimilabili proprio per il bassissimo numero di intellettuali medio-alti al loro seguito, e perfino per un basso numero di giornalisti.

L'anti-intellettualismo ha radici molto antiche, e non è circoscrivibile entro la sindrome contemporanea del populismo. Sarebbe interessante ricostruirne la storia — e per prima cosa constateremmo che spesso i più spietati propagatori di anti-intellettualismo sono appartenuti proprio al ceto degli intellettuali. Si può comunque, con una sommaria ricostruzione storica, suddividere l'anti-intellettualismo moderno in tre sottotipi, a seconda del motivo principale che lo anima: a) gli intellettuali sono accusati per le specifiche idee politiche che la loro maggioranza professa, in un determinato periodo e in una determinata società. In fin dei conti il quarto degli elementi elencati da Tarchi («voler dividere il popolo in classi») appartiene a questo sottotipo. Ugualmente gli appartiene, probabilmente, il maccartismo americano fra fine anni quaranta e primi cinquanta del secolo scorso, sebbene, come mostra la ricostruzione di Richard Hofstadter, nel vasto consenso popolare di cui godette la "caccia alle streghe" di Joseph McCarty erano presenti anche generiche antipatie per la supponenza delle "teste d'uovo". Ma specifiche imputazioni politiche generalizzate sono state fatte anche da sinistra, da Paul Nizan fino al più attuale Serge Halimi (con l'approvazione di Pierre Bourdieu); b) gli intellettuali sono accusati della costruzione di mondi autoreferenziali, nei quali essi si rivestono di *plumes et plumages*, si assegnano il ruolo di *maîtres à penser*, di arbitri del gusto, di guide verso il futuro, di giudici morali — insomma, meno invisi per ciò che dicono che per come lo dicono, per l'arroganza che mostrano, per la distanza che mettono dai reali, comuni, quotidiani problemi della "gente"; c) infine, accusati per un perfetto mix delle due precedenti imputazioni.

Ebbene, l'anti-intellettualismo del populismo contemporaneo è a mio parere caratterizzato dai motivi b) e c). Per la verità, nel movimento-partito che è stato di Di Pietro era assente una specifica esplicita polemica contro gli intellettuali, ma il fraseggio e la mimica del leader erano almeno l'autorizzazione dell'atteggiamento presente nel tipo b). In Forza Italia è prevalso il terzo tipo, il mix di accusa di comunismo e di arroganza. Nella Lega di Bossi, lasciando da parte le recenti evoluzioni e alcune componenti più serie, è prevalso il secondo tipo. Nel Movimento 5 Stelle di Grillo assistiamo a un indubbio favore per quella parte della ricerca scientifica che promuove le preoccupazioni ecologiche, ma le pratiche

comunicative, e lo stesso opinionismo in briciole della rete, sono una perentoria negazione di fatto delle funzioni della ricerca intellettuale.

4. Potrebbe sembrare, in definitiva, che nel populismo contemporaneo si depositino ideali egualitari. Ma a ben guardare non si tratta di una drammatica *domanda* di eguaglianza, come era nella tradizione illuminista e poi nella lunga storia del movimento operaio; si tratta invece della esibizione di una eguaglianza già attuale, comunque a portata di mano non appena ci si sia liberati da qualche casta parassitaria e dai “poteri forti”. Non occorrono biblioteche popolari, né scuole di formazione politica, né studiare, e neppure infine occorre rivoluzionare le strutture fondamentali della società. I leader rappresentano immediatamente moralità e sapere comuni, non ne sono, neppure in parte, produttori. Le ideologie sono un artificio intellettualistico che il buon senso della gente normale non può che disdegnare. Il professionismo politico non è necessario: sono sufficienti pochi mesi per apprendere tutto quello che in politica c'è da apprendere.

È interessante annotare che tale ideologia della eguaglianza già attuale si è sviluppata, particolarmente in Italia, proprio negli anni in cui è cresciuta, anche in Italia, la diseguaglianza, e non solo quella fra i più alti centili di reddito-patrimonio (le “grandi ricchezze”) e tutto il resto. I movimenti-partiti populistici, almeno quelli italiani, non hanno alla base una rivolta contro la povertà crescente (il caso-limite è Forza Italia che ha a lungo negato la stessa crisi economica). Se oggi essi tutti assumono il cordoglio per la povertà, è solo perché questa è diventata in Italia ormai evidente, e non si può più tacerne.

Alcuni studiosi hanno collegato la crescita dei movimenti-partiti populistici alle *défaillances* del sistema dei partiti. Il vuoto che si è creato nella capacità di rappresentanza dei partiti, nonché il vacillamento degli ancoraggi dei partiti al terreno delle associazioni, degli interessi organizzati e dei ceti di mediazione, avrebbero risvegliato una serie di energie latenti che si sono improvvisate come protagoniste del gioco politico. Questi *homines novi*, diversamente dai loro predecessori in momenti più normali, non si caratterizzano nel modo ipotizzato da Alessandro Pizzorno (1992), cioè non mostrano quella accentuata disposizione a comportamenti corruttivi la quale è facilitata dai più bassi costi morali che la devianza ha per quanti siano, come loro, liberi dal controllo di gruppi di appartenenza. Questi *homines novi* del populismo sono imprenditori di nuova politica e possono perfino sfidare regole del gioco, legalità, i “lacci e laccioli” dell'ordine costituito: una sfida pubblica, esplicita, argomentata, spregiudicata, non la devianza che semplicemente tende a restare nascosta. Essi possono farlo in ragione della propria forza e dell'altrui debolezza.

È vero che qualcosa come lo sfruttamento del vuoto politico determinato dalla crisi dei partiti sia in parte all'origine delle fortune politiche di Berlusconi, ma questa è a mio parere una spiegazione insufficiente del fenomeno complessivo. Quella diagnosi non spiega la sorprendente convergenza delle forze nuove nella comune sindrome dell'egualitarismo immaginario, né spiega come una forza populista quale la Lega di Bossi abbia conterminato la crisi dei partiti tradizionali, anzi che soltanto approfittarne. Quella diagnosi inoltre ha come corollario l'idea che, dopo un certo numero di anni di apprendistato politico, anche queste forze nuove si normalizzerebbero e perderebbero i tratti di pericoloso

primitivismo con cui sono venute alla luce. È tale idea che ha convinto per qualche anno un serio progressista come Giorgio Bocca a mostrare favore verso le possibilità innovative della Lega, o ha convinto alcuni seri conservatori a appoggiare agli inizi Forza Italia o, più recentemente alcuni, esacerbati dalla diffusa illegalità italiana, ad essere simpatetici con M5S (sembra che sia vero che in politica la memoria sia molto corta, e che di conseguenza si apprende molto poco dal passato). La realtà è che già un quarto di secolo della nostra storia è stato segnato dalla centralità politica di vari partiti populistici, ciascuno con caratteri ideologici propri e con un proprio nucleo solido di elettori sociologicamente caratterizzato (anche se la massa di elettori di ciascuno di essi resta sociologicamente quasi amorfa), ma tutti convergenti nell'idea (non importa quanto intimamente condivisa dai loro leader) di non aver costituito il proprio popolo, ma di averlo trovato già miracolosamente costituito. È questa idea adulatoria che può spiegare almeno una parte del loro successo. Quando sembrava che il fenomeno dovesse attenuarsi, ecco che è sorta la buona stella di Grillo.

Deve esserci, dietro questa convergenza sorprendente, qualcosa che la produce sistematicamente. Credo che si debba dare innanzitutto attenzione all'isomorfismo di alcuni fattori più generali — o, se si vuole, più genericamente caratterizzanti alcune mutazioni avvenute nel clima culturale.

5. Io penso innanzitutto alle mutazioni avvenute nella cultura di massa tradizionale (cinema, televisione, riviste). Fino alla metà degli anni '80 del secolo scorso, questa cultura era caratterizzata, quando non da una seria critica della società contemporanea (più frequente di quanti molti credano), da un immaginario composto da personaggi di grande valore: estetico, intellettuale, morale. Essi non erano posti così in alto da impedire identificazioni da parte del pubblico, non erano dunque esclusivo oggetto di proiezioni, ma neppure rispecchiavano la comune vita quotidiana.

Gli studi di Morin, di Alberoni e miei sul divismo rispecchiano abbastanza bene quella fase. Un mondo di eroi e di eroine, di caratteri forti, di mirabili amori, di tragedie sublimi presiedeva pressoché incontrastato l'immaginario di massa. Anche nelle versioni più vicine alla vita quotidiana, come nella commedia all'italiana, risaltavano bellezza e decoro di personaggi popolari. Questa cultura di massa continua ancora, ma accanto, soprattutto per certe mutazioni dello spettacolo televisivo, si è formato, a partire dalla metà degli anni '80, un genere narrativo orientato a dar voce alla più comune e mediocre quotidianità. Si è allora verificato nell'Italia televisiva e anche, in parte, cinematografica, un po' prima in altri paesi, ma non in modo così massiccio come in Italia, il notevole rafforzamento di una cultura che potrei chiamare casalinga e minimalista. Non si tratta soltanto di enfasi sulla vita privata, che è una caratteristica più tradizionale della cultura di massa, bensì dell'enfasi sulla positività di una vita privata mediocre. Quando negli anni '60 Umberto Eco coglieva le ragioni del successo di Mike Buongiorno nel suo darsi come uomo comune, uomo qualunque, egli coglieva forse con troppo anticipo una sindrome che si sarebbe manifestata due decenni dopo con ben altra forza: potremmo dire che ancora nei suoi ultimi anni Mike Buongiorno, che pur ha concesso qualcosa all'immagine del nonno buono, è stato un modello di personaggio artificiale, un artefatto dello spettacolo, ed è stato un modello

di formalità per molti versi rigorosa. Artificio, artefatto... sono parole che qui uso con significato positivo, in opposizione alla volgarità informale. Se continuiamo il confronto con il vecchio Mike, ben altra cosa, dobbiamo dire, è l'informalità dei talk show, la casualità delle mille conversazioni quotidiane propinate dalla TV, la sequenza della spontaneità delle interviste, la mediocrità dei personaggi privati che esibiscono in pubblico amori, abbandoni, ritrovamenti, pianti, figli ingrati – in corpi sgraziati e dunque del tutto “normali”, in linguaggi spontaneamente privati; ben altra cosa è inoltre quella mediocrità soddisfatta che sembra essere perfino un requisito di successo per molti presentatori, una condizione di accettabilità pubblica (ciarlieri e intrusivi, capaci di lasciarsi andare, esibizionisti di una generica modestia umana). Il primo fu Funari.

Non necessariamente questa cultura casalinga e minimalista si è manifestata in forme triviali e sboccate, nel modo cosiddetto trash. La “cultura del Bagaglino”, da molti imputata come origine del successo di Berlusconi, oppure le sceneggiate di liti e baruffe in TV, oppure le interviste aggressive per strada, sono solo una minima parte di quella evoluzione culturale. La gran parte ne è perbenista, sentimentale. Richard Sennett (1977) ha ricordato come importante momento del palesarsi della decadenza dell'uomo pubblico le lacrime di Nixon in televisione. Si può avanzare, con Sennett, l'immagine dell'avvento di una democrazia psicomorfa, modellata di fatto e di diritto sui più comuni e più banali sentimenti.

A me sembra che ci sia elevato isomorfismo fra questa corrente della cultura di massa e l'egualitarismo immaginario del populismo. Ipotizzo che l'arretramento di modelli di umanità in qualche senso “alta” abbia generato in porzioni non marginali di popolazione una più stabile accettazione del sé attuale, da una parte dilavando le diffuse aspirazioni a più luminosi modelli di vita, dall'altra producendo l'aspettativa a essere riconosciuti nella propria mediocre quotidianità, come cittadini di una società egualitaria già oggi, non futura.

Un secondo fenomeno che è emerso più tardi a livello di massa, alla fine del secolo scorso, e che può essere considerato più immediatamente isomorfo, è nella apologia delle virtù informative e conoscitive della rete, di Internet e dei suoi motori di ricerca. Carlo Formenti pubblicò nel 2000 un bel libro sugli «incantati dalla rete» dove si documentavano le teorie mistico-religiose che in America fiorivano (e continuano a fiorire) intorno al tema della Grande Rete. Più importante è la comune perdurante apologia della Rete, innanzitutto come dispensatrice di una cultura personalizzata e fai-da-te (quella riserva di mattoncini Lego con la quale chiunque, *quisque de populo*, sarebbe oggi in grado di costruirsi i propri giocattoli culturali, il proprio sapere e le proprie ferme convinzioni) e in secondo luogo come la piazza contemporanea in cui può formarsi la volontà popolare. Ma non è soltanto la coppia Grillo e Casaleggio a presidiare questa apologia della Rete. Potremmo ricordare qualche intellettuale che con ammodernata vena futurista, in una Italia pur tecnologicamente arretrata (come accadeva del resto anche negli anni del futurismo), ha esaltato la potenza destratificante della nuova cultura di massa digitale. Può essere tuttavia più significativo ricordare una intervista al «Corriere della sera» di Giulio Tremonti nel lontano 9 marzo 2000. Tremonti non è certo un populista di suo, ma disponibile com'è stato a partecipare a qualsiasi indizio di *Zeitgeist*, e appartenendo comunque a un partito populista, così dichiarava: «Il cyberspazio è il terreno di trionfo dell'individuo e di con-

seguenza è l'*optimum* per la destra libertaria. Internet è quanto di più antigiacobino possa esistere ... La struttura della vecchia società sta alla nuova come un vecchio calcolatore sta a Internet. Quella era verticale, rigida, piramidale. La Rete è orizzontale, flessibile, anarchica, federale».

L'immaginario sta producendo una società orizzontale, degerarchizzata. Il sentimento di eguaglianza che ne deriva è in realtà una risposta illusoria a un sentimento di centrifugazione dell'ordine sociale che rende evanescente l'esperienza di un centro ordinante, invisibili le gerarchie. In molti luoghi si moltiplicano perfino pratiche di comando automatico, laddove il comando non è più collegato ad atti di responsabilità discrezionale. Andrebbe per esempio osservato con attenzione il diffondersi di una cultura della valutazione mediante conteggio automatico dei meriti, tutt'altro che il giudizio complessivo di una autorità istituzionalmente competente. Si potrebbe dire che radicare le decisioni solo o principalmente su dati statistici rende tutti più eguali, se non sapessimo che in questo modo le decisioni diventano ancor più incontrovertibili, non più responsabilmente soggettive.

Ma qui dovrebbe porsi infine la questione sulle origini strutturali di questo egualitarismo immaginario. Una imponente riflessione si sta oggi accumulando sulla destrutturazione, pratica o materiale, di quella società verticale che è stato il presupposto della stessa democrazia moderna quando i suoi ideali non si sono iscritti nell'utopia libertaria. Alcuni saggi di Ota De Leonardis (2008 e 2010) possono essere molto utili per entrare in questa riflessione, e per un primo ordinamento della letteratura relativa. De Leonardis propone in sintesi la metafora di *Flatlandia*, riferendosi al romanzo che Edwin Abbott scrisse nel 1884 e che raffigura una società a due sole dimensioni, popolata da figure geometriche piane. È l'immagine, appunto romanzesca, di una società degerarchizzata. A questo tipo istituzionale di analisi si potrebbe aggiungere qualche considerazione sulle attuali tendenze dell'organizzazione del lavoro, decentramento e flessibilità o precariato. L'esperienza di una reale massa di eguali, e di subalterni entro rigide strutture di autorità, quale la grande industria indubbiamente produceva, si stempera. La stratificazione sociale diventa così complessa che ognuno vede soltanto il vicino, un po' più su o un po' più giù, ma sostanzialmente eguale, e può più facilmente immaginare una generale eguaglianza (con la sola eccezione di una minuscola oligarchia di veri ricchi e di poteri forti). L'autorità diviene sfuggente, impalpabile, e dunque più facilmente può essere riposta in qualche ristretto circolo immaginario, in qualche piccola cerchia di cospiratori. L'eguaglianza immaginaria produce anche l'invenzione di un potere concentrato — e dunque la credenza di poterlo facilmente combattere. Queste considerazioni dovrebbero autorizzare l'ipotesi che nei paesi dove le grandi organizzazioni produttive occupano ancora uno spazio rilevante il sentimento dell'eguaglianza immaginaria dovrebbe essere meno diffuso, e quindi meno rilevanti i movimenti e i partiti populistici, oppure, più in generale, meno rilevante la sindrome populista nelle formazioni politiche.

Ci sarebbe molto dunque da discutere. Ma intanto non si dovrebbe dimenticare che in genere non è vero che nella vita sociale i problemi si risolvono soltanto rimuovendone le cause. La complessità sociale ci impone spesso di curare direttamente i sintomi.

II.

Note critiche

1. Sulle antiche passioni del pensiero economico*

A proposito di Italo Magnani, *Dibattito fra economisti italiani di fine Ottocento*

Finalmente questo libro di Magnani racconta per esteso il raggrupparsi degli economisti italiani a fine '800 intorno a due riviste, il «Giornale degli economisti» e «La riforma sociale»: è un momento che, come vedremo, può giudicarsi rilevante per la comprensione del formarsi di fondamentali (e resistenti) opzioni teoriche. Gli studi finora apparsi intorno a quelle due riviste (Augello, Cardini, Giva, Lenti, Malandrino e altri, Osculati) vengono ora integrati in un quadro di vasta e precisa composizione.

Non manca, nelle pagine di Magnani, la storia del pensiero economico, ma vi si aggiunge la narrazione delle vicende organizzative, accademiche, morali e infine politiche degli uomini e, soprattutto, dei gruppi di uomini che, nella malcerta modernizzazione dell'Italia fra 1870 e prima guerra mondiale, tentarono l'impresa di comprendere razionalmente la nuova complessità economica. Lo fecero con la ragione e con i sentimenti, con le passioni e con gli ideali – e Magnani rivela in prefazione (è un caso raro, ma questa è una prefazione da leggere) la sua volontà di star dietro a siffatto intreccio di «umane vicende» (p. 15).

Altri recensiranno questo libro con i termini e con i parametri della storiografia del pensiero economico. Né economista né storico delle idee, io credo di poterne tuttavia intuire la rilevanza per chiunque rifletta, nel più vasto campo delle scienze sociali, su quel cruciale momento in cui, in tutti i paesi europei e anche in Italia, nonostante Max Weber, Sombart e lo stesso Pareto, economia e sociologia prendono strade divergenti. Quel che le grandi narrazioni nascondono quando trasfigurano come scelte teoriche consapevoli ciò che poteva pur essere scelto diversamente, è rivelato dalle storie più circoscritte, come questa di Magnani: i profili più frastagliati dell'indagine, la memoria emergente di dichiarazioni programmatiche e di intenti, o di polemiche o di manifesti, possono mostrarci particolari significativi di opzioni irriflesse e per così dire istintive che imposero come evidente ciò che avrebbe potuto essere problematizzato.

La narrazione può cominciare dal 1874-1875. In quel paio di anni si formano e si assestano i due fondamentali schieramenti fra gli studiosi italiani di economia: da una parte i liberisti fondano a Firenze, sotto l'egida di Francesco Ferrara, la *Società Adamo Smith* (vi appartiene, ancora dirigente industriale, anche il giovanissimo Pareto), dall'altra i «riformisti», legati allo storicismo tedesco, già sostanzialmente eclettici e filantropici, fondano il «Giornale degli economisti». Ma dopo appena 4 anni questa rivista chiude. Quando nel 1886 essa riapre sotto la direzione di Alberto Zorli (un «minore» fra gli economisti italiani di quel tempo, ma onesto e di buona volontà e di intenti magnanimi), essa si offre come luogo di discussione aperta, nel tentativo di rilassare la perdurante opposizione fra liberisti

* Pubblicato in «Economia politica», 2003, n° 2, Il Mulino

e protezionisti e di costituire «una palestra per tutte le opinioni non sovversive». Ma già nel 1890 il «Giornale degli economisti» è nelle mani dei liberisti (lo acquistano Mazzola, de Viti de Marco e Pantaleoni, vi aderisce ben presto Vilfredo Pareto). Gli studiosi che convergono sulla linea del «Giornale» erano in prevalenza nobili e redditeri (quindi indipendenti) «e per ciò erano nella condizione per essere anche coraggiosamente battaglieri», annota Magnani. E furono certamente per un lungo periodo, almeno una quindicina di anni, polemisti acuti e temerari contro l'endemico male (di tutti i capitalismi, ma particolarmente vivace in tutta la storia del capitalismo italiano) della corruzione politica e dei privilegi. Fra i tanti episodi che si leggono nel libro di Magnani, mi sembra interessante riportare, per certa sua attualità, quanto nel 1892 Pareto ebbe modo di scrivere a Pantaleoni: «È un bel fatto che la gente che in Italia ruba agli italiani e li spoglia chiama patriottismo il non opporsi alle loro male opere». Nei moti del '98 e nella repressione antisocialista che li seguì molte personalità raccolte intorno al «Giornale», e massimamente Maffeo Pantaleoni, denunciarono a più riprese il governo e assunsero la difesa dei profughi socialisti (fra gli assistiti c'era anche il marxista Arturo Labriola). E non fecero ciò senza rischi personali.

Questo gruppo non ebbe particolare fortuna politica. Maggiore centralità politica ebbe il gruppo che si raccolse intorno a «La riforma sociale», fondata nel 1894 con la direzione del giolittiano Luigi Roux e la condirezione del venticinquenne Francesco Saverio Nitti, condiretta già nel 1902 da Luigi Einaudi (un giovane di 26 anni, «dal carattere dolcissimo, piuttosto timido e dimesso, che si è sempre comportato bene», dirà Pantaleoni nello stesso anno), poi diretta da Einaudi stesso fino alla soppressione decretata nel 1935 dal prefetto di Torino (ancora Einaudi fonderà nel 1936 la «Rivista di storia economica», interrotta nel 1943 e ripresa da Cafagna, Ciocca e Toniolo nel 1984). Il «Giornale degli economisti» è invece durato ininterrottamente fino ad oggi.

Le due riviste furono molto diverse, almeno fino alla condirezione di Luigi Einaudi (ancora nel 1902 Pareto accettò di pubblicare su «La riforma» l'introduzione ai suoi *Systèmes socialistes*, ma già sul finire del 1900 Pantaleoni proponeva a Einaudi, allora semplice redattore, di fondere insieme le due riviste). La diversità non era tanto nell'originario antiprotezionismo degli studiosi raccolti intorno al «Giornale», né nel loro più accentuato liberismo (entrambe le posizioni erano andate negli anni stemperandosi), quanto nel loro più deciso orientamento alla teoria e nella loro scelta della modellizzazione matematica; di converso, «La riforma» restò sempre con altrettanta decisione, anche quando non fu più tributaria della scuola storica tedesca, in un orientamento più empirico e più eclettico.

Al termine della sua narrazione Italo Magnani esprime la convinzione che «Il Giornale degli economisti» sia risultato alla fine «simbolicamente vittorioso» nei confronti de «La riforma»:

«È il metodo... che ha decretato il successo di un certo modo di fare scienza economica. Vi ha contribuito, indubbiamente, la sua intima fecondità nel saper cogliere le regolarità sottostanti al funzionamento dell'economia reale; ma hanno pesato anche (forse in misura decisiva) le caratteristiche proprie della logica formale, certo l'eleganza e il rigore, ma soprattutto il fatto di essere slegata da ogni dimensione temporale e perciò non deperibile» (p. 263).

Alcuni anni fa, in un saggio il cui titolo è immediatamente pertinente a queste ultime considerazioni, *Attorno ai limiti della scienza economica ed alle modalità ed ingredienti del suo progresso*, lo stesso Magnani (1993) aveva espresso convinzioni più prudenti: a partire dal racconto dei tre annunci della definitiva insuperabilità di tre teorie economiche (di John Stuart Mill nella prefazione dei suoi *Principles of Political Economy* nel 1848, di Hermann Heinrich Gossen nella prefazione del suo *Entwicklung...* nel 1854 e di Maffeo Pantaleoni in varie occasioni a riguardo della teoria dell'equilibrio economico generale di Pareto), Magnani esprimeva l'idea che in realtà gli studi economici sarebbero stati destinati ad una continua peregrinazione, per vie empiriche e per vie teoriche, trascinati da un desiderio di conoscenza che non avrebbe mai potuto appagarsi e che, anzi, avrebbe dovuto essere sempre salvaguardato nel suo anelito innovatore. Sebbene nel volume di cui qui si riferisce Magnani dedichi solo pochi accenni alla tesi, diversa, che in realtà si sia costituito negli ultimi vent'anni del secolo XIX un paradigma vittorioso (di cui gli studiosi italiani del «Giornale» furono importanti coautori), conviene tuttavia discorrere un poco di questa tesi, con la speranza che la discussione meriti di essere ripresa.

È vero che proprio l'attitudine analitica e formalizzante produceva in autori come Pantaleoni, Pareto e altri del «Giornale» alcuni preziosi sottoprodotti di grande luminosità teorica, in alcuni casi più illuminanti di teorie che recentemente hanno avuto grande e spropositata fortuna. Nel libro di Magnani possono annotarsi a questo proposito molti riferimenti importanti e tutti riguardanti (forse non è un caso) il settore pubblico dell'economia, vale a dire proprio quel settore al quale non erano originariamente destinate le teorie marginaliste. Nel solo cap. 14 si trovano insieme varie interessanti mini-teorie di Pantaleoni i) sulla inevitabilità della coazione per il sistema delle imposte (ove, nella evidente impraticabilità di una assegnazione delle imposte secondo i benefici che i singoli consumatori ricavano dai beni pubblici che le imposte producono, si adotta il criterio dei «massimi edonistici collettivi», un criterio che è più vicino all'idea di utilità della società di Pareto sociologo che all'idea di utilità per la società di Pareto economista; ma già Mazzola aveva intuito una definizione dei beni pubblici come indivisibili¹ e non escludibili); ii) sulla inevitabilità del rischio del meccanismo che oggi chiamiamo del *free rider* in sede di azione pubblica o collettiva (per la verità Pantaleoni potrebbe servire ancora oggi a una revisione del meccanismo del *free rider* in quanto vi impone o sovrappone una stimolante considerazione gradualistica: *quanti più* collaborano, *tanto più* il singolo può avere interesse alla diserzione²); iii) sul legame fra cooperazione e ignoranza del vigente rapporto

¹ L'indivisibilità dovrebbe essere considerata come un carattere comprensivo della «collegialità» del tipo puro di bene pubblico di Samuelson.

² Per la verità Pantaleoni non connette il problema del *free rider* alla nozione di *beni pubblici*, come nel famoso contributo di Samuelson, ma alla *produzione pubblica* di beni, pubblici o privati che siano. Di questo rende conto precisamente il Magnani a p. 158. Va ricordato che fin dalla prima riflessione di Pantaleoni sul *free riding* si afferma, entro uno schema individualistico – utilitaristico, che per i gruppi che non si siano dati una organizzazione è impossibile produrre beni pubblici su base semplicemente volontaria: Pantaleoni per esempio già insiste sull'insuperabile nesso fra produzione di beni pubblici e vigenza di sanzioni per i non collaboranti. La versione radicale di tale impostazione, che a mio parere è per esempio in M. Olson (almeno per quanto riguarda i gruppi non piccoli), incontra due fondamentali problemi: il primo

di forza fra i possibili cooperanti: in assenza di una chiara nozione del potere vulnerante altrui, l'accordo diviene più facile (Magnani qui pensa al «velo di incertezza» di Rawls, ma a me sembra che Pantaleoni metta la questione in termini decisamente empirici e al di là di qualsiasi schema normativo o ideale, e produca suggerimenti più fertili per le scienze sociali).

Per queste e per altre ragioni che nascono alla lettura del libro di Magnani, l'ammirazione per questa pattuglia di economisti aristocratici non può che rinnovarsi. Ma davvero ha storicamente vinto la loro idea di scienza economica? Personalmente dubito che sia così. Mi è ben noto che ogni studioso di economia deve oggi passare attraverso un duro apprendistato matematico e che non può dirsi economista chi non abbia appreso i complessi sistemi di equazioni che sostanziano le varie teorie dell'equilibrio generale, da Walras a Pareto a Wald e a Arrow e Debreu. Ma un lettore non economista di saggi economici continua a non vedere quanto di questo apprendistato si tramuti poi in analisi empiriche, allorché si sia ottenuto qualche titolo accademico e sia stati abilitati a parlare concretamente di fatti economici. Né, ovviamente, si dovrebbero considerare in legame di parentela quei modelli matematici, attinenti a una teoria generale dell'economia, e le molte analisi statistiche (o econometriche) che non cercano altro che di trovare *determinate* regolarità in *determinati* contesti e che concludono comunque, normalmente, con conoscenze *locali*. Ed infine: molti grandi nomi dell'economia del secolo XX, e proprio quelli che hanno trovato maggiore favore nel campo più generale delle scienze sociali, non appartengono a nessun titolo a quella «meccanica razionale dell'egoismo» che Pantaleoni sognava, e neppure alla pura meccanica del primo Pareto.

Questi brevi accenni non vogliono ovviamente essere conclusivi. Non è possibile che un non economista possa affrontare il problema di quale solidità sia attribuibile alla teoria economica *mainstream*; egli potrebbe soltanto desiderare che finalmente i competenti si pronuncino chiaramente. Forse nel campo degli studi economici la questione non ha rilevanza né dal punto di vista teorico, né dal punto di vista pratico; ne ha invece per gli effetti che l'idea, o la leggenda, di una forte e unitaria tradizione teorica dell'economia ha presso le altre scienze umane, e nel più generale pubblico di quanti coltivano la conoscenza della società: effetti di imitazione, effetti di prestigio, effetti di separazione (con una inevitabile deriva antiscientifica), effetti di simulazione, effetti da «ansia di status»³. In particolare è la sociologia (è la disciplina di chi scrive questa recensione), con la sua assenza di paradigmi condivisi e con le sue plurime vocazioni, a soffrire per i fantasmatici confronti con quella scienza economica che pure è alle sue origini.

consiste nel silenzio della teoria a riguardo delle origine, o delle basi motivazionali, dell'organizzazione (la quale ha ovviamente dei costi ed è già configurabile in qualche modo come "bene pubblico"), né vale cavarsela, con Olson, accennando a «qualsivoglia motivo che abbia messo il gruppo originariamente in grado di organizzarsi e di conservarsi»; il secondo problema è che il *free riding* non è neppure concepibile in una situazione in cui tutti siano portati a non collaborare (tutti *free rider*, nessun *free rider*). La più recente letteratura sul *free riding*, che è chiaramente e sinteticamente presentata in Elster (1989, cap. 13) ed estesamente in Elster (2009), è costretta a rendere comunque meno radicali gli iniziali postulati di individualismo utilitaristico.

³ J. Holmwood (2002). Holmwood cita in questa stessa direzione di analisi J. H. Goldthorpe (2000).

Ma, proprio sui rapporti fra sociologia e economia, nella narrazione di Magnani è anche presente un episodio decisivo per problematizzare la loro storica separazione. Mi riferisco ovviamente alla decisione che prese Pareto di dedicarsi alla sociologia. Nelle ricostruzioni più semplicistiche e più rassicuranti questo passaggio è visto come un semplice allargamento o come un ancor più semplice affiancamento: sono prese alla lettera alcune affermazioni dello stesso Pareto, quando egli afferma che economia e sociologia sono nient'altro che comparti analitici di una futura scienza complessiva della società (dei suoi equilibri come delle sue crisi), inevitabili viste parziali di aspetti parziali. Anche attraverso questa lettura rassicurante si è consumata l'inerziale separazione delle due discipline in direzione di una loro muta convivenza accademica.

In realtà il passaggio di Pareto è più drammatico e più coinvolgente di quanto possa essere l'aggiunta di una competenza a un'altra competenza. Nel libro di Magnani è ben presente la divergenza fra Pantaleoni e Pareto quando quest'ultimo, grosso modo intorno al giro di secolo, cominciò a negare che la teoria economica avesse davvero bisogno di un concetto come quello di utilità. Del resto lo strano termine di "ofelimità" era stato creato apposta per evitare il sostanzialismo psicologico o a detta di Pareto perfino «metafisico» che il termine "utilità" poteva trascinare seco:

«potrebbe interamente sparire la teoria dei gradi finali di utilità (ofelimità), senza che le nuove teorie ne provassero il minimo danno» (*Nuove teorie economiche*, 1901, pp. 248)⁴.

Nella polemica fra Croce e Pareto apparirà chiara la questione: negata l'utilità, l'economia diventava scienza puramente meccanica, a-soggettiva. E Croce questo non poteva concederle⁵. Quel che a mio parere neppure Croce volle comprendere (e ancora non comprendeva nella recensione alla seconda edizione del *Trattato*, nel 1924) è che Pareto aveva voluto portare alle estreme conseguenze (senza timori, aristocratico e solitario come era) le premesse della teoria matematica dell'equilibrio: aveva voluto testare l'idea di un mondo senza fini, senza psicologia, senza soggetto. A Pareto mancò solo, forse, il coraggio estremo di ammetterlo con aperte e semplici parole.

Non sembri, questa, una conclusione troppo azzardata. C'è una lettura di Pareto, di solito trascurata dagli economisti, che mette in luce, con grande chiarezza, il carattere rivoluzionario (nel senso delle "rivoluzioni scientifiche") del suo passaggio dalla economia alla sociologia: è la lettura che ne fece Parsons nel 1937, in quello straordinario testo che è *La struttura dell'azione sociale*. Parsons in realtà legge Pareto non tanto con l'intento di un fedele riassunto letterale, quanto nella direzione di una ricostruzione coerente di quel *Trattato* che a molti è apparso come opera «mostruosa» e che, forse proprio per i suoi acuti disarmonici, continua oggi a sollecitare la nostra riflessione. Se si vuole rendere coerente il

⁴ La critica del concetto di "utilità", nel suo uso storico a partire da Bentham, può essere fatta imputandogli o ipersignificazione o iposignificazione: Pareto accenna dunque a entrambi i tipi di critica quando dice che "utilità" sottintende sostanzialismo psicologico (ipersignificazione) o connotazione metafisica (iposignificazione), e intende evadere questo dilemma esplicitando la convenzionalità del concetto con un termine appunto convenzionale ("ofelimità"). Si veda anche la nota 3 del cap. 4 in questo libro.

⁵ Sui rapporti Croce-Pareto v. Montesano (2003).

Trattato occorre accedere alla lettura di Parsons. Questi dimostra che, nella mente di Pareto se non in tutte le sue pagine, è ben presente, e ha significato fondamentale, la distinzione fra due tipi di azioni non logiche, un primo tipo in cui la sfera biologica-istintiva è la causa delle azioni, ignota ai soggetti agenti; un secondo tipo in cui le azioni non logiche sono «manifestazioni del sentimento», nel senso specifico che sono propriamente *azioni*, cioè sono volontarie e orientate verso fini consapevoli. In questo secondo caso le proposizioni non sono l'effetto di un motore istintuale o «residuale», non sono dunque «derivazioni», ma stanno in rapporto con l'azione come i simboli con il significato, ed *esprimono* l'azione altrettanto bene che nel caso di una teoria scientifica che «esprima» una azione logica. Le stesse «derivazioni» non sono dunque soltanto lo schermo che nasconde i «residui», ma anche (possono essere) l'attivo trattamento dei residui in direzione realistica. Il *Trattato* dunque, avendo preventivamente riconosciuto la «indeterminazione» del concetto di utilità (v. § 2143), entra nel mondo dei fini, della molteplicità dei fini e delle molteplici e complesse catene di mezzi-fini - e postula il darsi di «fini ultimi». La possibilità di una società non può che consistere, ancora secondo Parsons-Pareto, nella formazione di fini collettivi, e ciò implica la presenza di un sistema normativo e di potere. Nella società, infine, l'economia e le azioni logiche non possono essere altro che subordinate alla posizione di fini (qui Parsons definisce l'economia come «il problema dell'allocazione di risorse limitate tra i loro vari usi potenziali») e appaiono come puramente attinenti al campo «logico-sperimentale» solo nella misura in cui trattano fini che sono mezzi per altri fini (superiori). In alcun modo il campo logico-sperimentale può costituire il terreno di definizione dei fini ultimi, né individuali, né collettivi. Questi ultimi compongono configurazioni complesse che organizzano l'azione e non si riducono a insiemi di forze causanti⁶.

Certamente Parsons compie forzature sul testo di Pareto, e per esempio, come abbiamo ricordato, tende perfino a ridurre il carattere anti-realistico (ideologico in senso classico) delle «derivazioni». Ma le forzature possono essere di vario tipo. Ce ne sono alcune che «forzano» i testi a seguire la loro più intima logica, al di là delle stesse prevalenti intenzioni dell'autore, ma anche in coerenza con alcune sue altre strategiche convinzioni. A questo secondo tipo benefico appartiene la lettura di Parsons. Essa rivela le fratture che si determinano fin dall'inizio nel paradigma neoclassico – e gli economisti teorici farebbero bene a ripercorrere ancora oggi queste straordinarie pagine di Parsons. Come sia poi accaduto che la lezione di Pareto sia stata completamente trascurata dalla teoria economica (e non abbiano avuto alcun successo presso gli economisti né la ripresa del tema in *Economia e società* di Parsons e di Smelser, né le mille volte reiterate critiche di tanti, anche economisti, all'idea di una «economia pura»), e si sia preferito accondiscendere alla placida distinzione accademica fra economia e sociologia che pure il *Trattato* in qualche misura autorizzava; come poi sia accaduto che siano tornate in auge quelle massime davvero triviali

⁶ Pareto introduce a più riprese il tema dei «residui composti» e considera anche il caso, certamente complesso, di residui che danno luogo a derivazioni le quali a loro volta diventano residui o comunque mantengono forza propria anche dopo la scomparsa del residuo (per esempio, § 1177, le derivazioni-justificazioni associate all'ascetismo inducono a atti ascetici anche quando è scomparso il residuo corrispondente). In particolare sono gli intellettuali, secondo Pareto (§ 970), a mostrare una straordinaria predisposizione alla «combinazione» di residui.

(anche i truismi si potrebbero collocare su di un asse di maggiore o minore decoro) del tipo «Nessun pasto è gratis», che pure Pareto e i suoi amici avevano inizialmente condiviso (il bel libro di Magnani permetterebbe una interessante antologia di questi truismi della prima ora) e da cui tuttavia almeno Pareto era rifuggito con il costatarne la indeterminazione – come tutto questo sia potuto accadere non è forse comprensibile per via di meccanismi interni allo sviluppo teorico: vi agiscono forse inconsapevoli e incontrollati impulsi che in questo caso non possono che avere origine sociale ed essere classificati come ideologia.

2. L'ordine di esposizione e la *Serendipity**

A proposito di Merton e Barber, *Viaggi e avventure della serendipity*

Nella prefazione James S. Shulman si interroga sul perché questo testo, scritto da Robert K. Merton e da Elinor G. Barber nel 1957, e ora pubblicato la prima volta in traduzione italiana, sia rimasto inedito per 40 anni. Non ho ben compreso quale sia la risposta di Shulman. Nell'ultima pagina della sua introduzione sembra emergere, quasi a giustificare questo lungo ritegno di Merton e di Barber, una loro subentrata diffidenza per lo slittamento dall'astratto e meno controvertibile modello di *serendipity* al gioco più sottile e più pericoloso per connotazioni e allusioni di questa dolce parola. La parola è stata inventata da Walpole che la trasse dalla traduzione francese di una favola pubblicata a Venezia nel tardo secolo XVI (*Pellegrinaggio di tre giovani figlioli del re di Serendippo*, tradotto dalla lingua persiana da Cristoforo Armeno). Merton e Barber la inseguono per i quasi tre secoli di cultura anglosassone dalla sua invenzione a oggi. Ma cos'è la *serendipity*?

Il modello astratto di *serendipity*, nella definizione che ne ha dato Merton per rendere significativo questo termine nella riflessione metodologica, riguarda l'emergere, nel corso della ricerca, di un dato a) imprevisto, b) anomalo, c) strategico (vale a dire capace di orientare il ricercatore verso una direzione teorica nuova). Questo modello era stato già enunciato da Merton nel 1945 in una nota di *Sociological Theory*, dopo aver scoperto per caso la parola nello *Oxford English Dictionary*.

Ebbene, questo modello astratto avrebbe, secondo Shulman, solidità metodologica, diversamente da quanto è implicito nella storia della parola: la sua origine persiana ci riporterebbe invece in un mondo troppo "chimerico", un mondo – potrei commentare – dove la ricerca diventa gioco, la scoperta fortuna, l'intelligenza astuzia, e la scienza una scienza fin troppo gaia. Voglio anche ricordare, a proposito, che l'inventore della parola, Walpole, era stato già qualificato da Gibbon come un «ingegnoso cultore di insulsaggini». Shulman ci informa anche che, appena dopo aver scritto con Barber questo *Viaggio e avventure della serendipity*, Merton seguirà lo stimolo di una domanda dello stesso amico Barber per scrivere, in 3-4 settimane febbrili, il celebre *Sulle spalle dei giganti (On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript: OTSOG)*. Anche OTSOG è, a detta di Shulman, pieno di «energia ludica», come questo libro sulla Serendipity, ma è una energia che poggia su un terreno più fermo.

Il tentativo che fa Shulman per chiarire il mistero di quaranta anni di nascondimento di un libro, che pure è un bel libro, non deve essere interpretato in modo estremistico, come se egli dicesse che i due autori sospettavano il proprio manoscritto come eccessivamente futile. Il termine più adatto lo suggerisce, se ho ben capito, lo stesso Shulman: si tratta di

* Pubblicato in «Scienza & Politica», 2004, 20.

un libro eccessivamente ludico. Il nostro antipositivismo, che è lo stesso di Merton, rischia di diventare, divertendosi troppo alla storia della *serendipity*, un po' troppo divertente.

Ma perché Merton e Barber si sarebbero accorti del loro eccesso di vena giocosa? e perché ne avrebbero derivato una sorta di ritegno? Io azzardo una risposta che collegerebbe questo ritegno a un mutamento di contesto, grosso modo in quel periodo di due anni fra 1957 e 1959 in cui certamente in America si avverte qualche cambiamento di fondo nel clima culturale e morale della nazione. Il libro sulla *serendipity* fu scritto nel 1957 al culmine di un periodo che oserei chiamare di relax della società americana. Da 4 anni era finita la guerra di Corea, da 5-6 anni era per fortuna finito quel doloroso mistero della società americana che fu il maccartismo. L'epoca di Eisenhower era, nel 1957, al suo culmine, epoca che alcuni hanno chiamato di «pigro compiacimento», una sorta di isolamento della «felice» America dai problemi mondiali, ma anche di rassicurante civiltà, per esempio qualche iniziativa di coraggio civile contro il razzismo interno, non molto per la verità contro il montare delle ostilità razziali, ma sufficiente a sostenere la buona coscienza dei conservatori perbenisti. Per Merton il 1957 fu anche l'anno della sua definitiva consacrazione nell'Olimpo della sociologia americana, in un luogo di annunciata egemonia mondiale, vale a dire fu l'anno della sua allocuzione presidenziale alla American Sociological Association. In questa generale felicità – politica, collettiva, personale – si può ben scrivere un libro ludico.

Ma perché non pubblicarlo? La mia risposta è ancora nello stile di investigazione ipotetica che lo stesso Shulman incoraggia. La mia risposta è che Merton e Barber non ebbero tempo per finirlo e per pubblicarlo nel 1958 (incombeva l'entusiastico impegno per OTSOG) e così si arrivò al momento in cui divenne visibile quel declino dell'epoca eisenhoweriana che coincise con una ripresa della drammaticità della politica americana: minaccia terzomondialista, minaccia sovietica, minaccia interna dei conflitti razziali, prime crepe dell'ottimismo hollywoodiano. Ha inizio alla fine degli anni '50 quel lungo «tortuoso» cammino nella «selva oscura» dei conflitti radicali di cui Daniel Bell (1980) ha parlato con accanita eloquenza. L'elezione di Kennedy nel 1960 è da vedere come una risposta a tali tensioni drammatiche, una risposta a sua volta drammatica – un dramma di lunga durata che è sembrato placarsi solo negli anni '90. Non dovrebbe dunque apparire un caso che siamo proprio alla fine degli anni '90 quando Merton acconsente alla pubblicazione del manoscritto, alla fine di un decennio di *net economy*, di occupazione crescente, di consumi spensierati, e di così tanta fatuità politica che quegli anni potranno essere ricordati come gli anni di un processo alle bugie di un presidente sulle sue pratiche erotiche.

Sempre con atteggiamento da elucubrazioni investigative potrei perfino esagerare e dire che se Merton avesse aspettato ancora un po', e avesse visto la triste America delle due torri e di Bush, avrebbe forse rimesso il libro nel cassetto.

Ecco in breve perché non posso amare questo libro che pure ho letto con piacere, con gusto, con ammirazione. Lo vedo come un testo interno al precario ottimismo americano, sempre pronto a risorgere. D'altra parte, devo confessarlo, non posso amarlo anche per difendermi da certo senso di colpa per la facile apologia della critica che ha prevalso nella «nostra» (europea) sociologia. Ma sta di fatto comunque che io per esempio, nella mia carriera di sociologo, non ho mai potuto divertirmi con lo studio della società. Eppure avrei

voluto. Il mio carattere, credo, non è di cronica mestizia critica. Ma io e la mia generazione siamo stati sempre di fronte a una società a rischio (economico, politico, sociale, morale), la nostra Italia, ma anche, e sempre nello stesso tempo, di fronte a una società, la nostra Italia, ricca di irritanti tensioni premoderne e di una premoderna riprovevole capacità di sopportarle e di adattarvisi.

Ho voluto confessare questo umore personale ancor prima di esprimere preoccupazioni più fondate dal punto di vista epistemologico. Ho il timore che questo “bel” libro possa oggi essere frainteso, soprattutto nel nostro paese e nella sua ultima generazione di sociologi, quale incoraggiamento a continuare la cattive pratiche di ricerche senza teorie, di ricerche–caleidoscopio (agitare un po’ la matrice dati per vedere se vien fuori qualche bella immagine, oppure agitare una messe di “osservazioni partecipate”, o interminabili resoconti di minuta vita quotidiana, per distillarne qualche curiosità psichica o morale, normalmente futile).

Del resto, né la stessa già nota diffidenza dichiarata da Merton verso un modo di presentare le analisi che non rispecchi il farsi perfino caotico della ricerca, e il suo errare fra prove e errori, né il suo elogio costante della curiosità mi hanno mai convinto. Mi ero lasciato invece convincere dalla massima marxiana secondo la quale «l’ordine dell’esposizione non deve ripetere l’ordine della ricerca». Ma è lo stesso Merton ad aver seguito, nel corso dei suoi saggi scientifici, questa e non quella massima metodologica, ad aver dunque praticato l’austerità delle esposizioni sistematiche. E a ben guardare la stessa sua definizione di *serendipity* mette in rilievo, come si è già visto, l’emergere, nel corso della ricerca, di dati «imprevisti», «anomali», «di valore strategico», caratteri, questi, che presuppongono tutti un contesto teorico e sistematico. Sembra dunque che si possa dire: solo se lavoriamo con una teoria in mente, l’emergere di qualcosa di sorprendente fra i nostri dati potrà appunto stupirci e indicarci nuove strategie teoriche – ed è solo una mente esercitata teoricamente che può scoprire il valore «strategico» di un dato inatteso. Di che cosa altrimenti potrebbero stupirsi quanti non hanno alcuna idea preconcepita sul mondo che vanno a esplorare?

È dunque con un po’ di diffidenza verso il termine generico di *serendipity* che conviene leggere questo attraente libro di Merton e Barber, così da ricavarne la tesi inattesa che la ricerca puramente esplorativa non è normalmente in grado di darci informazioni sorprendenti.

3. Memoria o dimenticanza come scelta*

A riguardo di Rampazi e Tota, *Il linguaggio del passato*

Tempo e memoria sono temi che lasciano accumulare definizioni, questioni, punti di vista, traiettorie teoriche e ideologiche. Come la memoria stessa appariva a Sant'Agostino quale «profonda et infinita multiplicitas»¹, con un potere perfino terrificante («horrendum»), così la riflessione sulla memoria può apparire, nell'attesa (forse vana) che qualche scienza *hard* introduca un ordine, come un luogo di indefinite e incontrollabili germinazioni. Si tratta di un tema, ha detto John Gillis, che è caratterizzato da «un crescente potere retorico».

Recentemente (molti luoghi di questo libro lo mostrano) l'appello al presente, che già Sant'Agostino individuava nell'atto di memoria (come presente del passato), sembra predisporre questo tema alle insidie della retorica del post-moderno e della sua esaltazione della mobilità contro le rigidità della struttura. Lo nota con chiarezza Marita Rampazi nel suo saggio su *Le inquietudini della memoria*:

«La consapevolezza di questa relativa *indistinzione temporale* si sta riscoprendo oggi, nel contesto della tarda modernità, entro un orizzonte culturale che pone il soggetto, con il suo potenziale di riflessività, creatività, responsabilità, capacità comunicativa e negoziale, al centro di un processo di continua costruzione/ricostruzione di sé e del proprio mondo».

Ma la possibile arrendevolezza del tema della memoria alle suggestioni della flessibilità post-moderna è solo una delle sue possibili derive riflessive, né questo libro, nel complesso, vi indulge eccessivamente. Anzi, come conviene a un libro di sociologia (finché i sociologi vorranno tener fede a una tradizione che ha guardato fisso ai condizionamenti sociali piuttosto che alla libertà della condizione umana), molte delle sue parti sono dedicate alla costruzione (e al conflitto intorno alla costruzione) di stabili comparti di memoria collettiva (quelli che Halbwachs chiamò i «quadri sociali» della memoria collettiva)². Da

* Postfazione al volume di Marita Rampazi e Anna Lisa Tota (2005), *Il linguaggio del passato*.

¹ La memoria è per Sant'Agostino la natura stessa dell'uomo, il suo spirito, dunque «vita svariata, multi-forme, immensa». Potrà far piacere rileggere l'intera pagina (*Confessioni*, X, 17): «Ecco, nei campi aperti e negli antri e nelle caverne innumerevoli della mia memoria, pieni innumerabilmente di innumerevoli forme di cose che vi sono penetrate o per immagini, come quelle di tutti i corpi, o per presenza immediata, come quelle delle scienze, o non so per quali ragioni o impressioni, come i sentimenti dell'animo (...) – sopra tutto questo io trascorro e sorvolo, anzi in tutto questo penetro, per quanto è possibile, e non vi trovo mai il limite: tale è il potere della memoria...».

² Nel saggio di Anna Rossi-Doria si ricorda e si discute sull'opposizione memoria-storia e sul possibile rischio, segnalato da Habermas nel corso dello *Historikerkreis* e già prima da Pierre Nora, di una sostituzione della memoria alla storia. La storia (come storiografia) seguirebbe l'itinerario di una rigorosa e documentata ricostruzione di un passato complesso, la memoria procederebbe per emblemi ricchi (nel

più autori, in particolare da Loredana Sciolla, viene avanzato anche il tema della memoria come luogo di produzione di identità. Questo termine, al di là della sua vaghezza e talora della sua indecifrabilità, ci riconduce comunque sul versante degli assetti sociali della personalità e della cultura (lontano dunque da ciò che propriamente costituisce l'idea di "uomo liquido").

Devo dunque scrivere la postfazione a un libro che, anche per la sua natura antologica ma non solo per questo, non presenta precise opzioni teoriche e solo lascia un certo privilegio alla considerazione delle strutture della memoria. Mi risulta difficile comporre una mappa ragionata dei vari temi messi in campo. Forse potrei riuscirci, compiendo ovviamente qualche forzatura e esprimendo alcuni (limitati) dissensi, se disponessi di una teoria sufficientemente comprensiva sul problema della memoria. Ma non ne dispongo. In tale situazione mi sembra che la cosa più conveniente sia di incrementare ulteriormente la ricchezza fenomenologica del libro e semplicemente discorrere di quel che ho cercato e non ho trovato pur in tanta ricchezza di spunti e di riferimenti.

Il tema che ho in mente è la dimenticanza volontaria. Tutti gli autori di questo libro insistono sul carattere attivo della memoria, trascurano cioè, e giustamente in questo contesto, il suo funzionamento automatico (passivo). Se si parla dunque di memoria volontaria, mi chiedo se si possa anche parlare di dimenticanza volontaria. Più precisamente, per evitare il riferimento a banali tecniche di dimenticanza (distrarsi, fare un viaggio, cambiare discorso, oppure distruggere documenti, monumenti, archivi ecc.), che potremmo chiamare anti-mnemotecniche, mi chiedo se è possibile e rilevante tematizzare il darsi di un orientamento culturale inteso a negare valore al lavoro di ricostruzione del passato e, di fatto, a dimenticare.

Molti anni fa l'Istituto Gemelli-Musatti organizzò una serie di studi, e un convegno conclusivo, intorno al tema della dimenticanza volontaria (AaVv, 1991), e qualcosa di rilevante per i sociologi vi si disse, con particolare riferimento al rapporto fra dimenticanza e eccessi di informazione nel campo dei media. Non partecipai personalmente a quegli studi – e ricordo perfettamente il motivo di questo mio ritrarmi davanti a un tema che pure mi interessava moltissimo: mi sentivo impreparato ad affrontarlo. Era apparso la prima volta nel mio orizzonte alla fine degli anni '50, quando lessi nel *Trattato del carattere* di Emmanuel Mounier (scritto al termine della seconda guerra mondiale, e cominciato nei giorni di prigionia) il capitolo dedicato alla distinzione che la caratterologia di allora (non saprei nulla di quella di oggi) poneva fra due tipi di personalità, il tipo primario e il tipo secondario, il primo orientato al presente, il secondo alla tenace memoria, il primo più libero, diremmo oggi, rispetto a una costruzione identitaria del sé, dunque più disponibile al cambiamento e perfino al perdono, il secondo orientato dal senso della propria integrità e dal bisogno di rimediare le offese ricevute. Fin da allora mi chiesi se la distinzione potesse essere rilevante socialmente. È sulla base di questo sostrato che devo probabilmente spiegarvi la circostanza della straordinaria impressione che ricevetti, agli inizi degli anni

bene e nel male) di pathos: dobbiamo sperare, secondo l'autrice, in una riconciliazione di queste due modalità di ricordare il passato. Nel corso delle mie poche pagine non potrò purtroppo tener conto di questa distinzione o, meglio, non potrò tenerne conto nel senso in cui essa è qui formulata.

'60, dal "carattere" di Figaro, quale lo vidi interpretare al Teatro Manzoni di Milano da Alberto Lionello: Figaro, questo eroe moderno che pensa «a godersi il presente, incurante dell'avvenire come del passato» e che, quando ritrova i genitori, non nasconde il disappunto («ecco saltarmi fuori i genitori, uno in fila all'altro»: quasi fossero un interminabile corteo, il proprio passato passivamente ricevuto). Non è che Figaro non ricordi: nel celebre monologo del quinto atto de *Le nozze di Figaro*, egli costruisce una sintesi abbastanza precisa della sua vita, ma si tratta di una serie di disavventure e di fortune in cui si ripete sempre identico, senza svolgimento, sempre lo stesso tema, l'abilità di un uomo solo e senza radici (*homeless* si direbbe oggi nella retorica postmoderna) nell'affrontare i colpi che gli vengono non tanto dalla fortuna, ma dai vari poteri di una società costituita e, questa sì, ben strutturata intorno alle proprie autorità, ai propri culti, alle proprie famiglie, alle proprie morali (e alla propria celebrativa memoria) ecc. Si tratta dunque di un particolare modo di ricordare e, rispettivamente, di un particolare modo di rifiutare la tradizione: tutt'altro comunque da una "educazione sentimentale", nel senso evolutivo e strutturantesi del "romanzo di formazione".

Trovai ancora echi di questo mio interesse latente nella coppia machiavelliana-paretiana volpi-leoni (che ho letto sempre in riferimento alla categoria di «integrità», forse ingiustamente secondaria negli studi su Pareto – e che certamente definisce i leoni come dotati di maggiore memoria, almeno morale, rispetto alle volpi), così come, ovviamente, nella riflessione sociologica sul tradizionalismo e sulla tradizione, con la sua polarità irrisolta fra condanna del tradizionalismo e riscoperta della tradizione. Ed è solo per aggiungere un tema, ripeto, a un libro che potrà valere come grande repertorio per gli studi sociali sulla memoria, se oggi rifletto di nuovo, con pochi attrezzi, sulla domanda se la produzione di memoria sia, nella vita della società, una variabile non solo tipologica (tipi di memoria, di tradizione, di storiografia ecc.), ma anche semplicemente polare (sì/no o, più realisticamente, molto/poco). Nell'economia di queste pagine non mi riuscirà purtroppo di mostrare con esempi concreti la rilevanza sociale di questa variabile, sia essa concepita come tipologica o come polare – e confido nell'immaginazione e nelle competenze del lettore.

Si è parlato, come è noto, di alcune società come "società senza storia". Gli studi antropologici hanno messo in questione tale immagine ed hanno affermato, mi sembra, che non esistono società senza storia. Ma, se per esempio leggiamo ancora l'opera di Carlo Levi³, è difficile negare un senso convincente (e realistico) sia al suo compianto per una società contadina, con la sua immobile e rassegnata penuria, sia al suo rimpianto di una società-natura che, pur costruita e sapendosi costruita, abbia un maggior senso, e un maggior valore, di stabilità e di continuità. Tuttavia, anche le "società senza storia" (nel senso di una minore o assente propensione a un futuro indeterminato o utopico) hanno memoria: il mito è la loro particolare memoria. Ciò potrebbe portare alla conclusione che quando ci poniamo problemi anche relativi al nostro presente, su quanta memoria debba costruire la nostra società, stiamo in realtà parlando in realtà di un particolare tipo di memoria, e precisamente di quel particolare tipo che è la "storia", vale a dire la conoscenza fattuale, scientifica, di una irreversibile evoluzione della società. Da questa breve annotazione do-

³ Da *Cristo si è fermato a Eboli*, che è del 1945, all'ultimo *Quaderno a cancelli* che è del 1979.

vremmo dunque derivare l'avvertenza che forse la memoria è trascendentalmente (come dicono i filosofi) costitutiva di umanità, non ovviamente solo nel senso di una facoltà della mente o della psiche⁴, ma nel senso del particolare carattere autocostruttivo o autopoietico delle società umane: la riflessività necessaria alla costruzione di mondi sociali impone un ricordo delle origini e della costituzione originaria, anche in società che debbano innanzitutto rammemorare il proprio costitutivo orientamento al futuro.

Se in nessuna società possa dimenticarsi la sua fondazione, il problema si precisa dunque non su quanta memoria, ma su quale tipo di memoria; dunque una variabile tipologica e non polare. Azzardo ad arrivare così in fretta a questa conclusione soltanto perché mi preme annotare che in molte analisi sui rischi di una perdita di memoria nella società attuale vedo una dannosa reticenza nel dichiarare esplicitamente quale sia il tipo di memoria che si ritiene si stia perdendo, e il girovagare nascosto di significati impliciti e non problematizzati: può così accadere che sia scambiata come perdita di memoria solo l'assenza di quel particolare modo che l'osservatore ritiene canonico.

Se queste brevi considerazioni appaiono almeno un poco plausibili, mi sembra che si possa derivarne una forte pressione a che la ricerca sociale, in particolare quella sociologica, costruisca a ragion veduta, e a un opportuno livello di generalità, una tipologia che, prima di ramificarsi nella probabile grande varietà empirica dei casi in cui il termine memoria sembra generalmente adatto, parta da alcune distinzioni essenziali, di ampia validità. Intendo per ampia validità il potersi riferire al più grande insieme di fenomeni sociali (presenti, storici o preistorici) che conosciamo.

Ebbene è già forse dagli inizi della modernità che la prima distinzione che ci è diventata nota è quella fra mito e storia, entrambe, appunto, forme di memoria. Non ancora ben chiara, anche se non assente, nelle culture greca e romana, essa è stata tematizzata nella modernità ed ha attirato nel corso del '900 innumerevoli studi. Recentemente l'immenso insieme di conoscenze e di ipotesi che così si è accumulato è stato ripreso, e di nuovo problematizzato, dallo straordinario *trattato* di Flavio Cassinari (2005), dove c'è anche il tentativo di un radicamento della distinzione in una antropologia filosofica, che qui non posso in alcun modo discutere sebbene essa mi appaia molto convincente. Se ho ben compreso la definizione che questo autore dà del termine, al mito in linea di principio mancherebbero (senza connotazioni di disvalore) soprattutto unidirezionalità temporale, o irreversibilità, e oggettività come indipendenza dall'osservatore, essendo invece queste le due caratteristiche tipiche di una "storia" che non può che essere "scientifica", nel senso più lato che è possibile dare a questo termine. Deve solo forse precisarsi che la non unidirezionalità temporale non pregiudica, secondo Cassinari, la capacità delle culture mitiche di distinguere fra passato, presente e futuro (esse non vivono in un tempo di sogno), ma che nel mito tutti gli eventi in successione partecipano dello stesso significato (lo stesso significato si

⁴ Ancora Sant'Agostino in X, 12: «Bestie e uccelli hanno pure memoria, altrimenti non potrebbero ritrovare i loro covili, i loro nidi, né ripetere molti altri atti per abitudine: infatti non riuscirebbero ad avere abitudini se non avessero memoria. Supererò dunque anche la memoria per attingere colui che mi ha separato dai quadrupedi e dai volatili, facendomi più sapiente. Sorpasserò la memoria, ma per trovarti dove?».

riflette in ciascuno degli stessi) e diventano quindi, in questo senso, reversibili⁵; d'altra parte la dipendenza dall'osservatore significa, nel mito, non la proiezione dell'osservatore sul racconto o la sua identificazione (fenomeni che possono oggi riguardarci, per esempio, mentre vediamo un film – e sappiamo bene di vedere soltanto una *fiction*), ma il completo risolversi del racconto mitico nella sua valenza, nel suo significato attuale.

Se il mio riassunto non è del tutto infedele (anche se di certo molto selettivo), obbietterei all'autore, che pure appoggia il suo punto di vista su una ricca letteratura, che non mi sembra che la sua definizione possa permettere la comprensione di quel tipo particolare di narrazioni mitiche a sfondo teleologico, quelle che brevemente possiamo considerare, con un ossimoro che è interessante rispetto alla netta distinzione/opposizione fra storia e mito, come "storia sacra" e che predicano non solo le origini, ma anche la fine dei tempi e che lo fanno in termini propriamente evolutivi. Perfino alcune ideologie politiche hanno assunto, se non nei testi dei loro fondatori almeno nella loro vitalità mitica di massa, connotazioni di storia sacra, e non sono comunque ascrivibili alla "storia" scientifica di cui abbiamo fin qui parlato⁶. D'altra parte, anche nel lavoro storiografico che conosciamo dobbiamo comprendere sia le storie a intenzionalità direzionata (come, sui banchi di scuola, la storia d'Italia che, passando da Dante e Machiavelli fino alla letteratura risorgimentale, poteva apparirci tutta direzionata verso l'unità politica del nostro paese), sia le storie che hanno rappresentazioni più frammentate dell'intero percorso storico. Ed infine, è storia in senso anti-mitico anche il semplice repertorio di eventi e di società, la storia dunque come magazzino di esempi utili per apprendere le più convenienti linee di condotta o per sfuggire pratiche deleterie: così Machiavelli de *Il principe* accumula esempi storici (greci e latini, ma anche avvenuti appena da qualche anno) quasi nel modo di una tavola sincronica, così Pareto, per ricordare un sociologo, costruisce il suo *Trattato* con una selva di esempi as-

⁵ Cosicché, aggiungo, non risulterebbe neppure ingiustificata la pratica di Lévi-Strauss (1958, cap. 11) di prendere gli elementi di una narrazione mitica (i «mitemi») e di ricomporli in una struttura significativa che è indifferente alla loro successione. Lo stesso Lévi-Strauss ha avanzato il tema della doppia struttura del mito, sincronica e diacronica: «Un mito si avvicina sempre a avvenimenti passati: "prima della creazione del mondo", o "nelle prime età", ma, in ogni caso, "tanto tempo fa". Ma il valore intrinseco attribuito al mito dipende dal fatto che questi avvenimenti, che si ritiene debbano svolgersi in un momento preciso del tempo, formano anche una struttura permanente. Quest'ultima si riferisce simultaneamente al passato, al presente e al futuro» (*ivi*, tr. it. p. 234). In quale senso debba intendersi questa simultaneità è chiarito da Lévi-Strauss con il paragone di certe ideologie politiche moderne, in questo assimilabili al mito: nel pensiero "ideologico", per esempio, la rivoluzione francese «è una sequenza di avvenimenti passati, ma anche uno schema dotato di efficacia permanente, che permette di interpretare la struttura sociale della Francia odierna, gli antagonismi che vi si manifestano ed intravedere i lineamenti dell'evoluzione futura» (p. 235). Mi domando soltanto se Lévi-Strauss abbia ragione nell'attribuire così ad ogni genere di mito, implicitamente, una proiezione sul futuro (le "ideologie" politiche sono esplicite nel compiere tale proiezione, ma così perfino seguono le orme di molta storiografia realistica prodotta dalla modernità; d'altra parte accennerò in seguito che solo alcuni miti sono condotti in termini di storia sacra ed hanno un chiaro riferimento al futuro, perfino alla "fine dei tempi").

⁶ Si deve viceversa annotare che, secondo le definizioni di Cassinari, anche le storie manipolate, l'invenzione della tradizione secondo Hobsbawm, appartengono alla storia scientifica, nella misura in cui ne adottano gli stessi criteri di legittimità, lo stesso statuto di indipendenza dei fatti dell'osservatore: esse sono invenzioni solo nella misura in cui vengono scoperte e denunciate come tali.

sunti indifferentemente dalle fonti più disparate, da Plinio o da Tacito o da storici contemporanei o dai ritagli di giornale del suo tempo. Ma così anche, sostanzialmente, il Figaro di cui abbiamo prima brevemente parlato. Si tratta dunque di una distinzione fra sequenza direzionata e non direzionata di eventi che è sempre comunque realistica (nel senso di supporre una realtà esterna all'osservatore nel momento in cui osserva – e verificabile intersoggettivamente mediante prove) e che può valere (se valgono gli esempi ricordati, compreso l'emblema di Figaro) sia nella esibizione delle biografie personali, sia nella costruzione della memoria collettiva.

La tipologia di base che dunque proporrei è a quattro tipi, derivanti dall'incrocio delle due variabili mito / "storia", sequenza direzionata/non direzionata di eventi: dovremmo avere pertanto complessi mitici in termini di "storia sacra" (mito + direzione) e complessi mitici di tipo repertorio (mito senza direzione) e, dall'altra parte, storie direzionate e storie come repertorio. Non so se tutti i quattro termini di questa tipologia siano da considerarsi ugualmente possibili nelle analisi del mondo contemporaneo o se invece siano più nel giusto gli autori, compreso Cassinari, che vedono la modernità come definitivo trionfo della "storia scientifica" (del resto, secondo Cassinari, è solo quest'ultima che può "ricordare" il mito e porlo come altro da sé, non viceversa) o comunque come marginalizzazione sociale e culturale del pensiero mitico. Mi sembra tuttavia che in molte parti delle religioni contemporanee resista un pensiero del tempo come "storia sacra".

In qualsiasi caso, collocarsi in uno di questi quattro tipi di memoria è come dimenticare gli altri tre; così è facile che noi si accusi di smemoratezza chi non è in sintonia con il nostro particolare modo attuale di rivivere la nostra ricostruzione del mondo: accuse di storicismo o di mancanza del senso storico o di mitologia o di misticismo teleologico restano all'ordine del giorno nei grandi dibattiti sul senso della nostra civiltà.

È possibile che uno sguardo simultaneo sull'intera rete tipologica della memoria e un attento lavoro sociologico sulla dislocazione socio-storica dei vari tipi scoprano, accanto a funzionalità comuni come quelle individuate da Tassinari (la legittimazione dell'ordinamento identitario) e per la verità sottese in molta letteratura sociologica, come pure mostra questo libro, anche funzioni differenziate rispetto a particolari fini o rispetto a particolari situazioni, cosicché diventi possibile una sorta di pluralismo conciliato delle memorie. Ciò oggi non dovrebbe almeno essere precluso ai rapporti fra storia come repertorio e storia direzionata.

4. Il *mainstream* sociologico di Goldthorpe*

A proposito di John H. Goldthorpe, *Sulla sociologia*

1. Questa traduzione italiana di *On Sociology*, che rispetto all'edizione inglese del 2000 contiene due capitoli in meno (sulla mobilità sociale e sull'analisi di classe) ed aggiunge opportunamente due nuovi saggi (scritti fra 2004 e 2005, sulla mobilità sociale e sulle articolazioni del lavoro sociologico), nonché una breve interessante premessa, potrebbe costituire per noi sociologi italiani un testo comune, e di quotidiana consultazione, qualora volessimo finalmente riprendere a discutere fra noi dei "fondamenti" metodologici e teorici della nostra disciplina (o più semplicemente discutere degli assiomi, di qualsiasi tipo, da cui lasciamo partire il nostro lavoro di ricerca).

Non lo facciamo più da molti anni: a parte qualche occasione secondaria, che pure ricorderò, e a parte qualche solitaria denuncia della nostra comune indifferenza alla discussione teorica¹, a me risulta che un dibattito vastamente partecipato sulla nostra disciplina avvenne l'ultima volta una generazione fa, nel 1971, nel convegno organizzato a Torino su "Ricerca sociologica e ruolo del sociologo" da Pietro Rossi². Da allora si sono registrati molti cambiamenti nella sociologia accademica italiana: una crescita fuori misura del numero delle cattedre (un fenomeno che va ancora compreso e spiegato), una maggiore diffusione delle competenze statistiche e una accresciuta familiarità con gli strumenti di calcolo, una definitiva separazione per sottodiscipline, una organizzazione per "correnti" della corporazione (una delle quali si definisce, se non formalmente almeno in buona sostanza, nientemeno che per la fede religiosa: altro fenomeno che, almeno per la sua stravaganza, dovrebbe sollecitare i nostri tentativi di spiegazione). Ed ancora: al di là di questi cambiamenti per così dire endogeni, altri cambiamenti socialmente diffusi hanno avuto grande influenza sul nostro lavoro e sul nostro ruolo pubblico, indebolendoci: mi riferisco in particolare alla frammentazione delle appartenenze politiche che impedisce facili identità ideologiche (ne deriva che i nostri rapporti con il sistema politico sono sempre più labili, idiosincrasici, personali e che le nostre discussioni interne non godono di uno sfondo di senso politico comune) e una nuova centralità dei problemi economici (e delle corrispondenti rivali discipline) in un mondo dove i processi

* Pubblicato in «Rassegna italiana di Sociologia», 2007, 3.

¹ La denuncia è stata espressa con particolare vivacità, e tuttavia non ha generato onde d'urto, da N. Addario (1999).

² Pietro Rossi, 1972. Ovviamente ci sono stati altre iniziative incentrate sulla discussione teorico-metodologica, fra le quali alcuni convegni della Sezione di metodologia dell'AIS (via via pubblicati) e, da ultimo, la sequenza di seminari italo-francesi dell'Università di Torino che si è conclusa con un volume di certo rilievo (M. Borlandi e L. Sciolla, 2005); ma nessuna di queste iniziative ha goduto della stessa partecipazione collettiva e della stessa risonanza di quel lontano convegno di Torino.

di globalizzazione, i rischi ecologici, le fratture internazionali rendono più precario il flusso delle risorse.

Questa situazione, che è di maggiore debolezza e di minor prestigio nella sfera pubblica, potrebbe essere da noi considerata come una fortunata condizione per la ripresa di una calma discussione interna sui fondamenti della nostra disciplina: non più distratti da miraggi di successo pubblico, non più garantiti dal riconoscimento pubblico³, non più portatori di nuovi linguaggi e di nuova cultura, ma semplicemente ricercatori su particolari problemi sociali e comunque in possesso di una nostra rassicurante e popolosa areola, dovremmo pur trovare interessante la via di una riflessione sui nostri metodi, sulle nostre teorie più o meno latenti, sulla nostra tradizione.

2. Dicevo che il libro di J. Goldthorpe potrebbe essere utile a questo scopo. Sebbene il sapere che questo libro convoglia sia molto grande e vario, e ben pochi, non io certamente, siano in grado di controllarlo nella sua interezza, tuttavia la chiarezza e la schiettezza delle tesi agevolano la discussione. Già si è avuta una interessante serie di interventi sulla rivista *on line* «Sociologica»⁴ a riguardo dei quattro tipi di sociologia che Goldthorpe riprende da Boudon⁵ (sociologia espressiva / sociologia critica / sociologia descrittiva/ sociologia scientifica). Ma a mio avviso, per quel che posso giudicare, proprio quella che l'auto-

³ Non sarebbe sufficiente, a misurare il successo pubblico della sociologia, una misurazione di quanti sociologi siano chiamati oggi a discutere pubblicamente di questioni di interesse pubblico-politico o comunque collettivo, sui massmedia o su media particolari. Occorrerebbe aggiungere qualche sforzo di analisi sul prestigio dei loro interventi, sull'eco che suscitano, sulla rilevanza che ottengono nei processi decisionali che contano. Nonostante alcune eccezioni mi sembra indubbio che oggi molti conoscano la sociologia quasi soltanto per i sondaggi elettorali o sulle intenzioni di voto o sulle più disparate curiosità a riguardo di opinioni e di atteggiamenti. Si provi, come io provo da qualche anno, a chiedere agli studenti al primo impatto con questa disciplina cosa pensano che facciano i sociologi. Un altro terreno di analisi dovrebbe riguardare il prestigio che la nostra disciplina gode in contesti accademici, ovviamente escludendo i casi di facoltà in cui ci sia una netta predominanza di sociologi.

⁴ Cfr. AaVv. 2007, con interventi di E. Mora, M. Bortolini, M. Pisati, F. Bernardi, M. Santoro. La parte più rilevante delle critiche che in questa discussione sono state rivolte alla quadripartizione Boudon-Goldthorpe ha riguardato il dispregio con cui in essa sono trattate la sociologia "espressiva" e quella "critica". Alla suddetta quadripartizione viene preferita in quasi tutti gli interventi la classificazione di Michael Burawoy (2005). In questa nota non farò commenti sulle rappresentazioni della sociologia "espressiva" (per esempio Goffman) e critica (per esempio Giddens e Bourdieu) secondo Boudon-Godthorpe, perché esse si sostengono soltanto sulla base della loro idea di cosa sia "scienza" sociologica. È di questa idea che si dovrebbe discutere. Se cade questa, cadono quelle: resterebbe soltanto il ricordo amaro di un ennesimo conflitto superficiale.

⁵ Goldthorpe dice «sociologia descrittiva o camerale», senza molte precisazioni. Boudon (2002) ha ripreso il termine dalla locuzione "scienza camerale" in Schumpeter, con evidente riferimento alle ricerche che sono di ausilio per le decisioni pubbliche (dove "camerale" dovrebbe essere nel senso antico di erario o amministrazione finanziaria). Potremmo dire anche, con Lazarsfeld, sociologia "amministrativa". Ma il termine "descrittivo" è di più larga estensione e comprende anche la produzione di *large data-set* in molte ricerche che si fanno in autonomia da processi di *policy making* e con intenti esplorativi, senza essere guidati da specifiche ipotesi sulle relazioni fra variabili. Appartengono infine al descrittivo, se non alla sociologia descrittiva (ma di ovvio interesse sociologico), anche i dati delle grandi agenzie statistiche pubbliche, per esempio censimenti, che più ci ricordano la nascita della statistica come funzione dello Stato.

re pone come tesi centrale – l’indicazione alla disciplina di un paradigma QAD + RAT (*Quantitative Analysis of Large-Scale Data-Sets + Rational Action Theory*) – è la parte che meno *oggi* sarebbe adatta a una discussione pubblica. Proverò a dire perché.

Le (varie) teorie della scelta razionale (variamente connesse con l’individualismo metodologico) hanno ricevuto numerose confutazioni, e altre ne ricevono ancora oggi⁶; altre ancora continueranno a riceverne. In fin dei conti non solo già il passaggio di Pareto alla sociologia segnò la criticità di un trasferimento della “logica” economica all’agire sociale in genere, ma anche il fatto che lo stesso Pareto economista volle evitare a fine ‘800 il termine “utilità” (temendone il sostanzialismo psicologico e perfino il carattere «metafisico»), segnò la criticità dell’attribuzione di una razionalità intenzionale all’agire di mercato⁷. Da allora, e da quel deposito di intricati dilemmi che è nel principio di razionalità in Max Weber, non abbiamo smesso di porci le stesse questioni, ed è passato un secolo. Di fronte alla così lunga durata di questo specifico rompicapo delle scienze sociali si potrebbe venire alla decisione non tanto di interrogarsi sul come scioglierlo, bensì di interrogarsi innanzitutto sul perché sia così grande la sua forza di sopravvivenza (o così grande la nostra debolezza nello scioglierlo), porsi dunque qualche domanda in termini di sociologia della conoscenza. D’altra parte è vero che le stesse confutazioni delle teorie della scelta razionale non si appoggiano a teorie alternative limpide o autoevidenti o comunque scevre da incoerenze.

In qualsiasi caso non consiglierei di far partire una discussione da questa parte del libro di Goldthorpe non solo per la difficoltà del tema (forse più adatto a rigorose *performances* individuali che a dibattiti collettivi), ma anche in ragione del fatto che a me non sembra che Goldthorpe dia risposte originali alle confutazioni della teoria della scelta razionale, né che costruisca originali argomenti a favore. Ai margini di una discussione nel merito, annoterei soltanto un breve commento all’argomento di tipo morale-politico che, in linea con una formula esortativa che va da Strawson a Elster e a Boudon, Goldthorpe aggiunge qua e là per difendere l’adozione della sua RAT: a) in nome del principio che agli uomini vada attribuita autonomia (o libertà o responsabilità); b) in opposizione a orientamenti teorici normativi che considererebbero l’azione sociale come un mero precipitato di norme.

Occorre che un argomento di questo tipo sia contraddetto sullo stesso piano della retorica morale-politica: a) anche a voler temperare le proprie pulsioni idealistiche, chiunque condivida l’ideale dell’autonomia individuale dovrebbe affermarlo come difficile speranza della nostra storia, non come un bene già oggi di facile acquisto e di largo consumo; b) nella tradizione degli orientamenti teorici normativi non solo non deve essere sottovalutato il riconoscimento delle difficoltà e dei fallimenti nei processi di socializzazione, ma anche non si può trascurare la presenza di una idea della socializzazione che non esclude l’interazione e la persuasione mediante critica⁸.

⁶ Le più recenti confutazioni che io ricordi sono in Pizzorno (2007) in particolare capp. 1 e 4 (entrambi pubblicati già in inglese, il primo nel 1986, il secondo nel 2007) e il sapido e sobrio saggio di M. Borlandi (2005).

⁷ Per non essere del tutto apodittico con queste considerazioni, annoto di averle un po’ di più argomentate, anche sulla scorta della lettura di Pareto da parte di Parsons, nel saggio compreso in questo volume (II, 1).

⁸ Perfino Durkheim (1895, tr. it. p. 45), che affermò che i fatti sociali «sono in un certo senso gli stampi in

Sarà comunque utile al lettore di questa nota ricordare che nel cap. 6 Goldthorpe propone una versione della razionalità dell'azione che, a suo stesso dire, è molto vicina a quella di Boudon, un po' a mezza strada (cfr. p. 212 e figura a p. 198) fra i poli di:

- forte vs. debole: i requisiti di razionalità sono massimamente forti quando riguardano i fini (o almeno la coerenza delle preferenze), le procedure di azione e le credenze;
- situazionale vs. procedurale: la sociologia, che comunque dovrebbe aver già optato per la razionalità soggettiva (credenze oggettivamente erranee possono essere costruite razionalmente) dovrebbe orientarsi verso il polo situazionale, riconoscendo i vincoli cognitivi che originano dalla situazione; ma l'opzione per una razionalità soggettiva dovrebbe poco indulgere nel considerare i deficit cognitivi come dipendenti da complessi meccanismi psicologici o da fallimenti nell'elaborazione delle informazioni e considerarli piuttosto come dipendenti dai vincoli situazionali;
- generale vs. settoriale: la sociologia non dovrebbe considerare la teoria della scelta razionale come adatta a "spiegare" qualsivoglia tipo di azione; andrebbero esclusi dalla sociologia i «modi di azione» determinati da cause esterne⁹.

Come molte delle teorie della scelta razionale che circolano negli studi sociologici e perfino fra gli economisti, in questo modo la RAT di Goldthorpe attenua considerevolmente (si usa dire: "rilassa") le sue pretese assiomatiche: per farlo si affida a una intuitiva metafora spaziale nella quale coppie di concetti sostanzialmente dicotomici¹⁰ vengono pensate come polarità di un *continuum*, con una concettualizzazione indulgente che è in realtà frequente nel nostro pensiero e ci fa guadagnare una rassicurante ragionevolezza¹¹.

3. Può essere molto utile discutere invece la parte per così dire metodologica del libro di Goldthorpe, in particolare il cap. VII.

cui siamo costretti a versare le nostre azioni», lo fece in un contesto in cui ragionava di una loro possibile modificazione.

⁹ Se comprendo bene i vari accenni presenti nel volume, fra i comportamenti determinati da cause esterne vanno inseriti, oltre che quelli affettivi di M. Weber, anche quelli determinati da pulsioni non controllate consciamente e tuttavia rappresentate e presenti nella coscienza in qualche modo distorto; così credenze che una lunga e rilevante tradizione sociologica considera come ideologiche comporrebbero un agire non-razionale di cui la disciplina non dovrebbe occuparsi. Sembrerebbe una rinuncia grave se non sapessimo che, fra i presupposti delle credenze di Goldthorpe, c'è l'assiduo lavoro di Boudon nel dimostrare che in realtà molte delle credenze che la sociologia "non scientifica" considera come ideologiche possono essere riscritte come razionali, come "buone ragioni": cosicché quel che la disciplina lascerebbe da parte non è poi molto. Sulla pretesa di considerare marginali i casi di ideologia si discute nel cap. 3 di questo libro.

¹⁰ Anche il primo dilemma, «forte vs. debole», che *prima facie* è nei termini di un *continuum*, è costituito in realtà da tre dimensioni (coerenza delle credenze, razionalità delle procedure di azione, razionalità delle credenze) che è almeno problematico non abbiano carattere dicotomico.

¹¹ Ricordo l'aforisma con cui Gunnar Myrdal (1958, tr. it. p. 213) ha trattato certi «piccoli imbrogli» delle nostre argomentazioni: «Basta dire semplicemente che è, come sempre, questione di essere ragionevoli. Il che significa che non si deve ragionare troppo chiaramente».

La partenza del processo di ricerca è qui collocata nel fatto che in qualche *data set* emergano regolarità interessanti da spiegare. Trascuriamo per ora la domanda sul perché problemi interessanti debbano essere trovati soltanto nella fase di elaborazione esplorativa dei dati di resoconti “camerali” o di una qualche *survey* (per l’autore – forse soltanto come contromossa polemica verso le numerose contestazioni oggi rivolte alla tecnica *survey* – è proprio in quest’ultima la via principale per la conoscenza sociologica) e manteniamo invece il punto che per l’autore la ricerca parte da una qualche esperienza, le impone una qualche ipotesi (nel nostro caso in termini di “meccanismi sociali”¹²), cerca una qualche verifica. Come nella sua introduzione sintetizza Filippo Barbera «una buona descrizione è una operazione preliminare e necessaria per una buona spiegazione». Diversamente da altri autori che sono attribuibili all’orientamento della cosiddetta “sociologia analitica”, per esempio Hedström¹³, Goldthorpe non concede alle teorie di essere il luogo di origine della ricerca sociale (qui si parla ovviamente non di una metateoria tipo RAT, ma di teorie specifiche, per esempio una teoria che voglia spiegare i differenziali di classe nelle carriere scolastiche) e in qualche modo pone i dati e la domanda di spiegazione prima delle ipotesi teoriche. Si dovrebbero ovviamente introdurre numerose attenzioni sul carattere pre-teoretico dei dati e dell’esperienza, e riconoscere per esempio che perfino i censimenti inglobano enormi depositi di sapere teorico, ma è indubbio che, se riserviamo il termine teoria a qualcosa che ha a che fare con la spiegazione¹⁴, la ricerca sociale nasce normalmente da esperienze (almeno un po’ sorprendenti), in un mondo sociale che sta davanti a noi con caratteri di mobilità e di instabilità, di sempre nuovo (almeno di apparentemente nuovo), insomma più veloce di qualsiasi teoria, di contro alla relativa immobilità della natura.

Dunque l’autore che si iscrive a una sociologia come scienza sociale (SSS: questo è il terzo acronimo dopo RAT e QAD) concede molto alla esperienza preteorica – e su questo a mio parere occorrerebbe concordare. Più difficile, come già ho accennato, è concordare in cosa debba consistere questa conoscenza preteorica (o meglio: pre-esplicativa). Il problema non consiste nel curioso riferimento di Goldthorpe ai *large data-set*. Egli pensa a

¹² Non commenterò le pagine di Goldthorpe sul modello di spiegazione tramite meccanismi. Mi domando soltanto quanti siano alla fine i meccanismi che la sociologia analitica intende elencare, se è prevedibile che ce ne sia un numero finito, di quale tipo essi siano (razionali e consci per Goldthorpe, anche inconsci per Elster, ragionevoli per Boudon) e chi metterà ordine in quella “cassetta degli attrezzi” dove per ora si continuano a gettare alla rinfusa i meccanismi trovati. Le scienze sociali hanno già accumulato, senza preoccupazioni di ordine, una serie di macchine esplicative (deprivazione relativa, incoerenza di status, raffreddamento delle aspettative e aspettative crescenti, profezia che si autoadempie, razionalizzazione ecc.): possiamo domandarci quanta valida conoscenza in più otterremo se la ricerca e l’accumulazione a-teorica di meccanismi diventi il paradigma della ricerca sociologica.

¹³ Barbera (2004, p. 181 sgg.).

¹⁴ Ovviamente potremmo dare il termine “teoria” anche ad altro che alla spiegazione, per esempio alle tipologie o alle classificazioni semplici o ancora alla costruzione di “schemi concettuali di riferimento”, insomma ad una importante componente della tradizione teorica della sociologia: si tratta di operazioni che richiedono elevati investimenti di riflessione, di esplorazione dell’esperienza nota (storica e attuale), di sistemazione ordinata di determinati campi del sapere e che fanno conoscenza anche prima e perfino senza la fase esplicativa. Goldthorpe non dà molta importanza a questo tipo di lavoro intellettuale e facilmente gli destina in modo sprezzante il termine «concettualizzazione».

questi perché l'*explanandum* che egli ha in mente, il fenomeno che sorprende e pone un interrogativo, è per lui innanzitutto una relazione tra fenomeni, individuabile come una associazione fra variabili: ed è ovvio che soltanto nei *large data-set* possiamo trovare associazioni tra variabili (con i piccoli numeri, e nel normale contesto di conoscenza probabilistica non sperimentale, tali relazioni non sono ovviamente da considerare solide). Con coerenza rispetto a questo dato di partenza Goldthorpe nega che possa prodursi conoscenza scientifica mediante gli studi di macrosociologia comparata e di sociologia storica alla Barrington Moore jr., o gli studi etnografia sociale, cui pure concede qualcosa¹⁵, o i *case studies*, cui non concede nulla. In tutti questi casi non si parte da una regolarità probabilistica solidamente testata. La correlazione statistica è, per Goldthorpe, il *primum movens* della ricerca sociologica. A mio parere è questo il presupposto che andrebbe serenamente discusso e che qui, più che discuterlo, confronterò in breve con una posizione diversa.

Certamente, relazioni individuate fra la sterminata congerie di distribuzioni e di relazioni statistiche che possiamo elaborare sui dati di una *survey* (o di altri *large data-set*) possono sollecitare la nostra sorpresa e i nostri interrogativi. Ma normalmente la nostra domanda di conoscenza (e perfino il nostro desiderio di realizzare una *survey*) nasce da altro, e precisamente dalla sorpresa per qualche fenomeno che, anche qualora nasconda una relazione implicita, ci appare come un oggetto o un sistema di oggetti (potremmo dire, con un termine che troppo facilmente riceve discredito, come una totalità olistica): perché i poveri hanno molte difficoltà nelle carriere scolastiche? perché vanno diffondendosi partiti e ideologie politiche populiste? perché il nazismo? perché l'omofobia? È soprattutto da questo tipo di domande che ci viene imposto un serio lavoro di descrizione: dobbiamo chiarirci innanzitutto che cos'è l'oggetto che ci stupisce. Se ci sembra che non occorra lavorare molto nella descrizione è solo perché si tratta di fenomeni che sono noti o ci sembrano noti o perché le definizioni operative per una *survey* ci hanno già lungamente occupato. Molto spesso la descrizione è invece un compito, e perfino talora possiamo desiderare, almeno per qualche tempo, *soltanto* una descrizione. Descrivere per esempio un "oggetto" come gli orientamenti populistici è difficile – e può richiedere ricerca, non solo una seria riflessione semantica.

Normalmente nelle scienze sociali descrivere un oggetto significa *comprenderlo* o interpretarlo, per esempio comprendere che stiamo parlando di qualcosa come il suicidio «egoistico»¹⁶. Normalmente, infine, descrivere un oggetto (comprenderlo, interpretarlo) significa ricostruire una struttura di relazioni di senso, più o meno complessa, al modo in cui Max Weber pensa ad almeno uno dei suoi tre tipi di "tipo ideale".¹⁷

¹⁵ «L'etnografia è troppo importante per essere lasciata in mano agli etnologi» p. 152. Sostanzialmente, per Goldthorpe, la ricerca etnografica potrebbe essere il mezzo per indagare, in vitro, i meccanismi sociali ipotizzati sulla base delle regolarità probabilistiche presenti in *large data-set* (p. 145); ma per la verità neppure questo, visto che «sarebbe meglio» verificarli con simulazioni o interrogandosi su quali altre regolarità dovremmo aspettarci se le prime sono state generate effettivamente da quei meccanismi (p. 148): continuando insomma, ma Goldthorpe non fa tale richiamo, il metodo di Durkheim nella spiegazione del suicidio.

¹⁶ Faccio questo esempio durkheimiano perché l'ho già trattato, con un po' più di argomenti in Rositi, 2014, cap. 10.

¹⁷ «...una costruzione concettuale per la commisurazione e la caratterizzazione sistematica di connessioni

È anche vero del resto che, se proseguiamo la nostra ricerca e scopriamo una possibile “causa”, o comunque tracciamo degli *explanation sketches* (le spiegazioni ellittiche o incomplete che Hempel attribuiva al lavoro degli storici, con un termine che potrebbe appartenere a molti generi di spiegazione sociale, anche alle “narrative” della sociologia analitica), questa scoperta può confermarci nella nostra descrizione (se le cause del suicidio possono pensarsi come coerenti con l’egoismo, il suicidio sarà appunto egoistico) oppure indurci a ridefinire il nostro oggetto: per esempio movimenti religiosi possono ora apparirci come movimenti nazionalisti o come rivolte dei poveri. Viene così asserita una circolarità fra descrizione e spiegazione.

I due paragrafi che precedono sono nient’altro che una parafrasi (con poche interpolazioni) di un luogo importante e conclusivo di *Spiegazione e comprensione* di Georg H. von Wright¹⁸: del resto, questi ha escluso che le spiegazioni intenzionali siano di tipo humiano (manca in esse l’indipendenza logica fra causa e effetto) e la sua analisi sul sillogismo pratico (o inferenza pratica) viene troppo facilmente considerata da Goldthorpe (p. 194) come coerente con le posizioni di Popper. Ma se ridefiniamo in questo modo l’avvio della ricerca, cadono molti degli argomenti che Goldthorpe utilizza (non casualità dei campioni, scarsa numerosità dei casi, non costruzione volontaria dei dati ecc.) per negare fecondità a molte vie di indagine che non partono da *large data-set*. Qui il fatto che invece Raymond Boudon continui a ritenere che la spiegazione possa applicarsi perfino a eventi singoli potrebbe costituire, anzi che un fatto marginale, una interessante diversità entro lo stesso schema della teoria della razionalità dell’azione, il punto di partenza per fecondi dinamismi teorici.

individuali, cioè significative nella loro singolarità» (M. Weber, 2001, p. 196). Avendo qui ricordato M. Weber, colgo l’occasione per annotare che non vedo come Goldthorpe possa affermare (p. 203) che la weberiana *Wertrationalität* debba essere classificata come irrazionalità entro lo stesso pensiero di Weber. Goldthorpe (p. 204) fa subito dopo un’altra dubbiosa interpretazione di Weber, quando ne cita il saggio sull’utilità marginale e troppo facilmente assimila l’orientamento di Weber a quello di Popper: se in quel saggio Weber ha criticato i tentativi di ricavare la teoria dell’utilità marginale dalla psicologia sperimentale, non lo ha fatto in nome della falsificabilità di ogni teoria, bensì per ribadire il carattere «storico-culturale» dell’epoca capitalistica, del suo orientamento razionalistico e quindi «dell’avvicinamento della realtà ai principi teorici» della teoria dell’utilità marginale; e, inoltre, non certo per asserire in astratto (e in genere) una connessione fra azione umana e *Zweckrationalität* (Weber, 1922, tr. it. p. 377; si tratta del saggio sulla teoria dell’utilità marginale, scritto nel 1908, di cui anche nelle prime pagine del cap. I 5 di questo libro).

¹⁸ Può essere utile al lettore che qui si riporti quasi l’intero luogo di von Wright (1971, tr. it. pp. 156-157): «I risultati dell’interpretazione sono risposte a domande del tipo ‘che cosa è questo?’. Solo quando chiediamo *perché* c’è stata una dimostrazione, o quali erano le ‘cause’ della rivoluzione, cerchiamo, in un senso più ristretto, di spiegare che cosa accade, i fatti. Sembra inoltre che le due attività [interpretazione e spiegazione] siano connesse l’una con l’altra in modo caratteristico, ciò che costituisce un’altra ragione per tenerle distinte in una ricerca metodologica. La spiegazione a un dato livello spesso prepara il terreno per una reinterpretazione dei fatti a un livello più alto... In base a una conoscenza più approfondita delle sue cause, quello che era ormai considerato come un movimento di riforma religiosa risulta essere “essenzialmente” una lotta di classe per riforma della proprietà terriera. Questa reinterpretazione dei fatti dà nuovo impulso alla spiegazione».

4. Oltre che con un condivisibile rammarico per una certa separazione cui oggi si assiste fra teoria e ricerca, il libro comincia con alcune considerazioni sul pluralismo degli orientamenti teorici. L'attuale pluralismo è per Goldthorpe nient'altro che disordine e indisciplinabilità. Mi preme terminare con una breve riflessione su questo punto.

Mi sembra di poter dire che nella nostra disciplina ci sono, almeno oggi, tre tipi fondamentali di pluralismo.

Il primo tipo lo ricavo da un mirabile intervento di Vittorio Capecchi (1996) in un convegno della sezione di metodologia dell'AIS. Riferendosi propriamente alla situazione italiana, il pluralismo di cui egli parlava era fra orientamenti quantitativi, orientamenti qualitativi, opzione cibernetica e, ultimi arrivati, i *women studies*: ciascuno di questi programmi si sarebbe arroccato sulla sua collinetta, i primi tre in castellucci murati, il quarto in una casa: qualche breve incursione nella pianura, ma in genere isolamento e, come oggi si dice, autoreferenzialità. Poiché credo che l'isolamento, in particolare se è stizzoso (non dico conflittuale), produca allontanamento, chiamerò questo tipo come *pluralismo della deriva*.

Il secondo tipo è quello che sembra esserci nella patria di Goldthorpe, in Inghilterra. Nell'introduzione Filippo Barbera cerca di giustificare certe intemperanze polemiche di Goldthorpe¹⁹ come risposta agli attacchi che sconsideratamente sarebbero rivolti alla ricerca "positivista" da correnti variamente postmoderne. Ma è comunque chiaro che Goldthorpe ritiene che ci sia una lotta per l'egemonia, per la fondazione di un *mainstream* e che questa lotta possa essere vinta da lui e dal suo paradigma: a breve, egli dice, dato che il programma è ormai inserito in solide istituzioni (lo European Consortium for Sociological Research e la European Academy of Sociology) e dato anche che, se si continua con le evanescenze della sociologia espressiva e critica, fra poco nessuno vorrà più finanziare la ricerca. Chiamerò questo tipo inglese-goldthorpiano come *pluralismo conflittuale*.

Il terzo tipo è il *pluralismo dialogico*. Se si considera che il nostro lavoro accademico è ormai lontano dai grandi conflitti sociali (e forse per fortuna potremmo costruirci una nostra piccola torre d'avorio – il che non impedirebbe qualche forte sortita pubblica) e se si considera che le ambizioni e gli ambiti della nostra disciplina sono, a dirla in breve, smisurati, è questo il pluralismo che dovrebbe essere preferito da ogni buon cuore. Ma è una preferenza molto difficile: affinché il dialogo sia costruttivo occorrerebbe, negli stessi soggetti, un grande accumulo di conoscenze sistematiche e varie – e inoltre la cura pianificata di incontri ai quali si partecipi in modo ordinato, continuativo, accumulativo. Ho il timore che il primo e il secondo di queste tre pluralismi siano oggi, anche in Italia, i più probabili.

¹⁹ Il culmine viene raggiunto con il giudizio su Kail T. Erikson, *Streghe eretiche e criminali*, che viene definito come un ricorso "scellerato" alla storia da parte di un sociologo.

5. Fede e argomentazione*

A proposito di Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*

Quando Habermas in questo libro dichiara che «l'assunzione di una comune ragione umana è il fondamento epistemico della giustificazione di un'autorità statale laica, che non dipende più da legittimazioni religiose» (p. 24), egli usa per la verità una formula un po' troppo ellittica. Anche nell'analisi del dilemma del prigioniero, e delle sue irragionevoli conseguenze, si assume che i giocatori abbiano una «comune ragione umana», ma non si concede loro l'attributo di cittadini di uno Stato democratico. È che il fondamento di legittimità dell'autorità nello Stato democratico consiste, come del resto lo stesso Habermas continuamente ripete, nel comune accordo ad ancorare i processi deliberativi pubblici a un soddisfacente «uso pubblico della ragione» (Rawls), vale a dire al dispiegarsi di una comunicazione argomentativa, «in un linguaggio universalmente accessibile» (gli attori del dilemma del prigioniero, invece, non parlano fra di loro).

Forse è questo l'unico testo (in realtà una insieme di testi scritti fra 2003 e 2004 e raccolti per l'edizione tedesca nel 2005, con l'aggiunta di due saggi inediti) in cui Habermas si occupa in modo specifico del tema di una scena pubblica in cui alcuni attori intervengano rispettando poco o nulla il canone di comunicare mediante argomentazione (e non soltanto per tesi o per comandi o per argomenti fittizi). Egli qui non compone (come molti dei suoi assidui lettori potrebbero pur desiderare) una più ampia fenomenologia di questo cattivo uso della parola nelle controversie politiche – ed assume soltanto il problema dell'uso pubblico, a fini deliberativi, del discorso religioso nella sua perentoria dogmaticità: un uso che ha resistito allo sviluppo della modernità e che anzi sembra accresciuto negli ultimi venti anni, «a partire dalla svolta 1988/89».

Non è che Habermas trascuri in genere i fenomeni regressivi, o i conflitti o le ambivalenze, della modernità. I suoi testi più letti sono, almeno nel nostro paese, quelli teorici, gli stessi che potrebbero generare l'impressione di un pensiero poco incline a considerare ciò che non funziona, o che funziona male, nelle società moderne; ma in realtà la sua ricca produzione pubblicistica, pur dopo l'abbandono della giovanile idea di una modernità meccanizzata e non più regolata comunicativamente (quale era la sostanza delle rappresentazioni sociologiche in *Storia e critica dell'opinione pubblica*), è ricca di analisi sui problemi laceranti delle società e delle democrazie contemporanee. Se ne può avere una informazione soddisfacente con il libro di Ampola e Corchia (2005) che meritoriamente riferiscono sulla trama (variegata in modo stupefacente) dei suoi numerosi interventi a carattere più immediatamente politico e sociologico. Tuttavia i rischi delle democrazie sul piano della comunicazione non hanno costituito finora la sua specifica preoccupazione; lo diventano in questo libro.

* Pubblicato in «Rassegna italiana di sociologia», 2008, n. 3.

Del resto alle esigenze di legittimità che sono alla base di una democrazia va aggiunta la questione di quanto i cittadini stessi siano esigenti a riguardo del canone di una buona qualità dell'argomentazione pubblica. Tale questione è, a quel che conosco, un tema generalmente trascurato dalla ricerca sociologica: la ricca letteratura sulla *civic culture* e cose simili è perfino prolissa nel mostrare i vari gradi di accettazione di regole che dovrebbero essere inerenti a un regime democratico, quali solidarietà, rispetto, conformità ai doveri di cittadinanza, ma non pone per esempio domande sulle attese verso un "corretto" discorso politico o verso una "corretta" informazione. Personalmente immagino che se in un questionario ci fosse la domanda su cosa sia un buon discorso politico, avremmo, soprattutto nel nostro paese, una grande frequenza di aggettivi come "chiaro", "forte", "sincero", "convincente", ed invece una scarsa frequenza di aggettivi più legati a valori di conoscenza ("veritiero", "logico", "ben argomentato", "informato" ecc.).

La questione se una società possa ancora chiamarsi liberale e democratica quando si riduca alle regole di una assegnazione di autorità e potere mediante voto, e vi aggiunga soltanto (almeno) astratta libertà di espressione e qualche clausola di tutela delle minoranze – e non dunque quando tenda a generalizzare, in tutti i processi deliberativi, un «uso pubblico della ragione» –, dovrebbe essere più frequentata dagli studi di sociologia e di scienza politica. Innanzitutto sarebbe interessante conoscere lo stato dell'opinione pubblica a questo proposito. In tutti i casi si tratterebbe non semplicemente di far emergere in qualsivoglia modo la diffusione di soggettive credenze e di soggettive valutazioni normative, ma di farle emergere in modo che siano confrontabili con i principi che sono alla base della formazione delle società cosiddette democratiche e liberali, della loro legittimità teoricamente esprimibile, e delle loro stesse costituzioni. Ai fini di questa rinnovata analisi politica, la riflessione che Habermas conduce da decenni è essenziale.

In particolare, per quanto riguarda la distinzione fra laici e credenti, Habermas si chiede se i principi della democrazia impongano ai credenti regole più onerose per l'accesso alla discussione pubblica: essi dovrebbero rinunciare ad alcuni argomenti puramente interni alla loro dottrina (per esempio, non potrebbero affermare regole pubbliche mediante l'argomento di una rivelazione) oppure dovrebbero saperli tradurre «in un linguaggio universalmente accessibile». Poiché non da tutti può essere ragionevolmente richiesta questa capacità di "traduzione", Habermas è incline all'idea che la norma di un «uso pubblico della ragione» debba valere essenzialmente entro i contesti deliberativi istituzionali (per esempio nel Parlamento) e possa invece essere dilazionata nei luoghi di formazione dell'opinione pubblica, ove tuttavia argomentazioni non "tradotte" abbiano valore solo mediante la *riserva* di una loro possibile traduzione.

Sembrerebbe in conclusione che, a riguardo della discussione pubblica e dell'intero processo deliberativo, sui credenti gravino oneri maggiori di quelli gravanti su laici che già per definizione sono entro un linguaggio di comune accessibilità. Tuttavia, secondo Habermas, ai laici compete la norma di saper apprendere istanze (soprattutto morali) anche da linguaggi non laicizzati: «È possibile attendersi l'ethos di cittadini dello Stato democratico indistintamente da tutti, solo se i cittadini religiosi e quelli laici assolvono processi *complementari* di apprendimento». Che essi lo vogliano o meno è una questione

radicale per la prosecuzione e per lo sviluppo della modernità, e non è del resto in alcun modo prevedibile mediante una teoria politica empirica.

Non si può rimproverare a Habermas di non tener conto dei più gravi fenomeni di ingegneria incostituzionale dei poteri religiosi entro la dialettica della democrazia, né dei casi di scambio fra potere politico e garanzie di consenso mediante il medium organizzativo delle Chiese. Egli sta considerando soltanto il caso dei principi normativi che regolano, nelle democrazie, la discussione fra parlanti che non usino il *medium* del potere (o del denaro). Già solo a questo livello la teoria di Habermas contiene un potenziale di critica empirica che andrebbe attentamente considerato nella ricerca sociale. Un solo esempio: sarebbe utile osservare, perfino misurare, la frequenza dei casi in cui messaggi di fonte religiosa mostrino una inquietante ambivalenza: se formalmente si rivolgono soltanto ai credenti e se dunque sono liberi da oneri di “traduzione”, sono tuttavia materialmente rivolti alla società intera, e così tacitamente (pragmaticamente) presentati all’opinione pubblica. Questi messaggi, qualora vertano su materia di decisione politica, e qualora siano pronunciati da personalità di alta cultura, dovrebbero essere soggetti alla norma della accessibilità universale (non potendo valere per le colte élites religiose la ragionevole giustificazione di una fede ingenua e monoglotta), ma sostanzialmente la evadono.

Lo studio della qualità dell’argomentazione nelle contese su decisioni pubbliche potrebbe illuminare certamente il risorgente tema dei rapporti fra religione e politica, ma anche, più in generale, la questione della qualità delle nostre democrazie.

6. Suicidio: logiche istituzionali e logiche motivazionali*

a proposito di Marzio Barbagli, *Congedarsi dal mondo*

1. Il suicidio aggressivo

Fra le molte pertinenti e preziose citazioni letterarie che si trovano nel libro di Marzio Barbagli, c'è la seguente, di Albert Camus: «Come so che non ho amici? È semplicissimo. L'ho scoperto il giorno in cui ho pensato di uccidermi per giocar loro un bello scherzo, per punirli, in certo modo. Ma punire chi? Qualcuno si sarebbe meravigliato, nessuno si sarebbe sentito punito». Sono parole che mi hanno sorpreso. Camus è fra i pochi scrittori miei contemporanei che hanno affrontato il problema del suicidio all'interno di una riflessione sistematica, precisamente a partire dal senso (assurdo) di un vivere umano che resta «denso» di passioni nonostante il suo certo esito di morte: ne *Il mito di Sisifo* Camus ha rifiutato l'idea che il suicidio possa essere una risposta sensata all'esperienza dell'assurdo – più sensato è invece assumere questa esperienza. Si può negare legittimità di ragione al suicidio per molte ragioni: a parte quelle naturalistiche, religiose o sociali (già avanzate da Platone e Aristotele), Schopenhauer scorgeva in esso il permanere dissimulato della volontà di potenza e l'illusione di farsi padroni della propria morte, Camus invece arriva a un giudizio altrettanto negativo sulla base di un principio opposto, la possibilità di rispondere all'esperienza dell'assurdo mantenendola in esistenza, quasi sfidandola, vale a dire accettando senza illusioni la vita (le sue passioni, dunque anche la volontà di potenza e le sue opere): «Vivere è dar vita all'assurdo. Dargli vita è innanzi tutto saperlo guardare». Può dunque sorprendere il fatto che, in un contesto così estremo di pensiero, lo stesso autore confessi una sua capricciosa fantasia, suicidarsi per dispetto.

Il suicidio per dispetto è uno dei quattro tipi della tipologia del suicidio che Barbagli compone, ed è precisamente il tipo «aggressivo» (un atto compiuto per il proprio presunto vantaggio e per il danno presunto di altri). Nella nostra tradizione culturale questo modo di uccidersi è *sulla scena pubblica* pressoché sconosciuto, vale a dire non prevede alcun riconoscimento istituzionale, né alcuna rappresentazione cerimoniale.

Se si guarda la questione dal punto di vista puramente soggettivo-motivazionale, probabilmente è molto frequente, nella psicologia degli individui, una motivazione suicidogena orientata a destare in altri un senso di colpa o comunque un senso di perdita e di rimpianto – e del resto, molte analisi del suicidio condotte da psicologi tendono a marcare questa componente motivazionale (già Freud in *Lutto e malinconia* aveva considerato il suicidio come una aggressività verso altri inibita e introflessa¹); ma a questa trama psicolo-

* Pubblicato in «Rassegna italiana di sociologia», 2010, 3.

¹ In *Al di là del principio del piacere*, il meta-psicologo Freud si riferirà alla più generale commistione psichica originaria fra principio di piacere e principio di morte. Barbagli cita uno studio dello psichiatra

gica non corrisponde, nella nostra tradizione culturale, alcuna messa in scena pubblica, né le corrispondono principi pubblici di giustificazione e di comprensione. Barbagli ricorda, come parte della nostra tradizione culturale, il suicidio di Aiace contro Agamennone e contro Menelao e la minaccia contro Enea che Virgilio mette in bocca a Didone prima che questa si uccidesse («Ti inseguirò lontana con neri fuochi... ti sarò fantasma dovunque»), infine altre (poche) notizie sulla vita dell'antica Roma. Ma in entrambi i casi letterari non viene immaginata una risposta pubblica, né nella trama è inserito un effetto sociale reale. Più interessante è l'istituzione del *troskad*, nell'Irlanda fino al IX secolo (cioè fino a quattro secoli dopo la sua cristianizzazione!), un digiuno pubblicamente esibito davanti alla casa di un debitore da parte di un creditore che non riesce a farsi pagare: se il digiuno termina con la morte, il debitore è obbligato al risarcimento con una forte indennità. Questa è certamente una istituzione pubblica, ma non so con quali informazioni Barbagli accenni alla possibilità di altri casi del genere nell'Europa dei barbari (di cui *anche* siamo eredi); per quello che so mi sembra da escludere². Quanto ai tempi nostri, componenti molto larvate di suicidio aggressivo potrebbero essere presenti nel fenomeno di tassi di suicidio superiori alla media nelle carceri, dove si sa che per l'ordine carcerario il suicidio di un detenuto costituisce un vulnus da giustificare, in alcuni casi perfino la ragione di un allontanamento dei dirigenti (dunque chi in quel luogo si toglie la vita potrebbe calcolare questi effetti); ma anche in tal caso siamo ben lontani dall'istituzione di un diritto alla vendetta o di qualcosa di simile. Si pensi d'altra parte ai pochi eclatanti casi di dirigenti politici e manager che negli anni di Mani pulite si sono uccisi nelle carceri del nostro paese: a parte la rarità delle tracce di una consapevole motivazione ritorsiva verso i presunti persecutori, questi atti sono stati assunti come significativi di una rivolta soltanto da alcune frange del ceto politico (neppure da tutta la destra): lo si è fatto attribuendo ai suicidi, con qualche enfasi isterica, motivazioni per altro ignote – e senza ottenere, sembra, risposte consonanti nell'opinione pubblica.

Dunque il suicidio aggressivo, legittimato come tale, è assente o pressoché assente nella nostra lunga tradizione culturale, in tutte le sue componenti (nella classicità greca e romana, nel decisivo innesto giudaico-cristiano, perfino, se è vero quel che accenno nella nota 2, nell'Europa dei barbari – e sarebbe stato del tutto inimmaginabile nel razionalismo moderno). È invece presente in varie culture e civiltà sparse sulla terra e nel tempo, massimamente in culture orientali, spesso in unione, come in Cina e in India, a una concezione permissiva e perfino positiva del suicidio in genere. Uno dei capitoli più avvincenti del libro di Barbagli è il VI, intitolato appunto «Per far tremare i potenti», in gran parte rela-

G. Zilboorg del 1936 e uno studio in chiave psicanalitica di Maltzberger e Buie del 1980. È utile annotare che nell'imponente documentazione bibliografica che Barbagli ha raccolto sono marginali, immagino per scelta consapevole, i riferimenti alla psicoanalisi.

² Quello che so è davvero poco – e attendo informazioni da amici competenti. Se il suicidio aggressivo fosse stato diffuso fra i “barbari”, sembrerebbe a me strano che nel fondamentale libro di Karol Modzelewski (2004), riguardante tutte le popolazioni germane e slave fino al nuovo millennio, non si faccia alcun accenno a questa pratica: neppure nel capitolo terzo che è dedicato ai fenomeni di faida, di onore familiare, di *wergeld* (l'espiazione di un omicidio mediante riscatto) e che avrebbe dovuto evidentemente trattare di quel tipo di suicidio se ci fossero tracce rilevanti della sua istituzionalizzazione.

tivo ai casi in cui togliersi la vita contro altri è previsto dal costume, è spesso ritualizzato, è normalmente efficace (chi ha indotto al suicidio è diffusamente tacciato di colpa), talora perfino sanzionato giuridicamente. Proprio a partire dalla citazione di Camus, Barbagli (p. 388) mette anche in rilievo questa specificità della nostra tradizione culturale e così conclude: «Il massimo che può ottenere chi si toglie la vita per vendetta è, in un paese occidentale, di far provare a qualcuno un po' di senso di colpa. Egli sa infatti che né le «Sante Erinni dal rapido piede» né i fantasmi né i familiari né i magistrati possono punire chi lo ha fatto soffrire».

Questo tratto culturale specifico della tradizione occidentale (l'assenza di legittimazione pubblica del suicidio aggressivo) produce ulteriori riflessioni. Si potrebbe immediatamente pensare che questa assenza è semplicemente collegata al generale rifiuto che la nostra tradizione ha manifestato verso il suicidio (viceversa, abbiamo visto, culture e civiltà più permissive verso chi si toglie la vita includono l'idea che tale azione non solo sia legittima anche se motivata da un desiderio di vendetta, ma addirittura possa costituire una prova valida della colpevolezza altrui). La congettura che l'ammissibilità del suicidio aggressivo sia soltanto un caso particolare di una più generale tolleranza del suicidio è però confutata da una circostanza ben chiarita dalle pagine di Barbagli: dal momento in cui in Europa (fra ultimi anni '600 e '700) incrementa il numero dei suicidi, in particolare fra ceti urbani e colti, si registra anche che «il grande edificio di valori, norme, sanzioni, credenze, simboli, categorie interpretative che condannavano o scoraggiavano il suicidio, che si era formato in Europa a partire dal V secolo, e che aveva dominato per secoli, solido e imponente, iniziò a un certo punto a vacillare e poi, a distanza di molto tempo, a dispetto di tutti gli sforzi fatti per rafforzarlo e tenerlo in piedi, crollò definitivamente» (Barbagli, p. 95; siamo nell'importante cap. 2, «La chiave della nostra prigione»). L'indebolirsi della norma antisuicidogena non ha dunque prodotto, nella nostra tradizione, alcun rafforzamento della legittimità del suicidio aggressivo. E d'altra parte tale legittimità non è documentabile, ripeto, neppure prima del V secolo, vale a dire in quelle culture greca e romana che verso il suicidio non espressero divieti così radicali come presenti nella tradizione cristiana.

Si può invece congetturare che la legittimazione del suicidio aggressivo sia coerente con culture che chiedono o sottintendono una elevata identità fra individuo e ordinamento sociale. Saremmo dunque nell'ambito di quell'eccesso di integrazione sociale che Durkheim collegava al suicidio altruistico: si tratta di contesti sociali in cui viene fortemente ridotta l'autonomia dell'individuo. Se lasciamo da parte l'idea di Durkheim (da Barbagli confutata) che siffatti contesti siano tipici di società primitive, potremmo pensare, con un paradosso facilmente risolvibile, che in essi sia ragionevole attendersi costrutti culturali tendenti, non potendolo eliminare, a normalizzare il suicidio, vale a dire a togliergli quel carattere individualistico e anti-sociale che già Aristotele vi scorgeva – e a legittimarlo comunque, sia nelle componenti motivazionali di tipo egoistico (sfuggire a un danneggiamento della propria umanità), sia nelle componenti motivazionali aggressive. In contesti sociali di ipersocializzazione c'è anche da attendersi che possano concepirsi non solo quelle forme sacrificali di togliersi la vita per combattere il nemico che Barbagli chiama «suicidio come arma di lotta», ma anche forme di suicidio altruistico *à la* Durkheim.

In tutti questi casi, è come se la società³, tollerandolo, giustificandolo, esaltandolo oppure rendendolo obbligatorio, possa finalmente padroneggiare lo scandalo di individui che siano padroni del proprio corpo e della propria vita (vale a dire di tutto quello che di una società si possa davvero “vedere”, dunque di tutto quello la cui privatizzazione è la più seria minaccia al *darsi* di una società). La tolleranza e l'istituzionalizzazione del suicidio possono così costituire una immunizzazione dai suoi significati anomici.

Queste considerazioni sono soltanto, ripeto, il frutto di congetture. Ma nell'imponente casistica che il volume di Barbagli ci offre, non vedo, dopo una seconda lettura (farò sicuramente una terza), nulla che le contraddica. Per la verità Barbagli non solo confuta, giustamente a mio parere, l'idea di Durkheim di una primitività delle società che prevedono il suicidio altruistico, ma anche nega che nel caso più celebre di suicidio altruistico, quello delle vedove indiane che si tolgono la vita dopo la morte del marito (l'istituzione *sati*), le motivazioni delle suicide siano propriamente altruistiche - e vi legge, invece, come cosa non rara, documenti alla mano, la fuga delle stesse da una condizione vedovile miserevole e osteggiata (un ennesimo caso di dominanza del genere maschile sul genere femminile). È mio parere, invece, che il carattere di “altruismo” (nel senso di sottomissione societaria) sia inerente all'istituzione del *sati*, non inerisca dunque necessariamente alle motivazioni degli attori individuali (anche se dovrà esserci almeno qualche successo nel far coincidere entrambi i livelli, o, forse come nel caso indiano, nel mantenere comunque occulte le motivazioni individuali discordanti⁴). Sebbene la “logica” degli individui sia importante da decifrare, non dovremmo dimenticare la relativa autonomia di una “logica” delle istituzioni⁵. Mi sembra che Barbagli dimentichi questa distinzione.

2. Il suicidio egoistico

Dalle considerazioni precedenti deriverebbe la paradossale conclusione che le società più individualistiche possono permettersi una maggiore riprovazione del suicidio: esse non

³ Intendo: l'idea di società che hanno in mente gli individui, o la gran parte degli individui che la compongono.

⁴ Lo stesso valga per le vedove e le “nubili fedeli” che si uccidevano in Cina dopo la morte del marito o del fidanzato, un fenomeno che Barbagli documenta estesamente.

⁵ A proposito della distinzione fra logica motivazionale e logica delle istituzioni, mi piace ricordare la tesi che Alessandro Pizzorno espone a 28 anni, in un saggio sulla maschera (recentemente ripubblicato in Pizzorno, 2008), e poi ha costantemente mantenuto nei suoi scritti, sullo sfondo o in primo piano: «Non ci interessa sapere se questo o quel prete, questo o quel fedele, credano realmente (si dice e s'intende: psicologicamente) alla presenza divina nell'eucarestia; ci interessa il dogma dell'eucarestia, senza il quale la cerimonia non avrebbe ragion d'essere. Così non ci interessa sapere se questo o quell'officiante creda realmente di essere il dio rappresentato dalla maschera che indossa: ci interessa il fatto dell'istituzione che dà senso alla cerimonia» (p. 352). Da parte mia sarei meno perentorio nel sottrarre all'analisi sociologica il problema motivazionale, troverei anzi molto interessante, per esempio, distinguere fra istituzioni che richiedono ai propri agenti, e non necessariamente ottengono, conformità motivazionale e cognitiva (forse è il caso del rituale cattolico dell'eucarestia) e istituzioni che non la richiedono anche se possono ottenerla (è forse il caso dei riti in maschera). Come è noto, nella tradizione delle poetiche teatrali moderne si oscilla fra identificazione (dell'attore con il personaggio) e estraneazione.

temono, o certamente temono meno delle società ipersocializzate, un atto che per definizione è individuale (non si ha suicidio se si è costretti: neppure il *sati* era una vera e propria costrizione) e che facilmente si connota con significati antisociali. Tali società possono essere ostili al suicidio, saperlo guardare come a sé antitetico o, alla Camus, come irragionevole, ma possono anche diventare, al riguardo, agnostiche, in nessun caso sono costrette a un potente sforzo di razionalizzazione e di domesticazione; in nessun caso infine possono tollerare il suicidio altruistico (se non nella forma estremamente blanda, e oscura, dell'eroismo e del martirio) e il suicidio aggressivo.

Accade, può accadere, che queste società individualistiche eccedano nella loro deriva individualistica – e in questo caso ci si attenderebbe, di suicidi, un incremento che per qualche criterio sembri considerevole⁶. È stato questo in sostanza il problema di Durkheim, un autore che dapprima cercò di concepire la compatibilità dell'ordine sociale con il processo storico di individualizzazione, poi, studiando appunto il suicidio, espose i rischi di questo processo, maturò infine la concezione dualistica di una natura umana in tensione fra la profanità dell'individuo e la sacralità del sociale. L'analisi durkheimiana del suicidio continua a ricevere conferme e smentite, sia a livello empirico, sia a livello concettuale⁷. La critica di Barbagli è relativa a vari aspetti dell'impianto durkheimiano: alcuni di questi aspetti riguardano in sostanza il fatto che il procedimento di Durkheim prova soltanto ma non riesce a seguire i canoni di una analisi che oggi chiamiamo multivariata (giustamente Barbagli include molte "cause" del suicidio, comprese quelle psicologiche e genetiche, che Durkheim scartò, e talora lo fece per averle osservate come scarsamente correlate – oggi, lo sappiamo, bassa correlazione non significa assenza di relazione); ma soprattutto riguardano la scarsa attenzione al contesto culturale, a quel «patrimonio di schemi cognitivi e di sistemi di classificazione, di credenze e di norme, di significati e di simboli» che è appunto cultura.

Il lavoro di Durkheim si presta a questa critica. Certe letture letterali del suo testo possono incoraggiare l'assunzione della sua analisi sotto il modello nomologico hempeliano (*explanans, explanandum* + leggi di copertura) e del resto sono legittimate da un generale contesto *esplicativo*. Tuttavia, stranamente per un autore che mai avrebbe voluto ridurre la sociologia a psicologia, le sue pagine più illuminanti, quelle in cui risalta il senso della sua ricostruzione, sono di genere psicologico oppure, sebbene più raramente, sono relative a artefatti della cultura. In un mio saggio (Rositi, 2014, cap. 10) ho cercato di mostrare come perfino quel criterio di «classificazione eziologica», che Durkheim difende in un luogo splendido per onestà intellettuale, riconoscendone comunque lo statuto epistemologico ambiguo, fuoriesca dai canoni della spiegazione causale rigorosamente intesa (non deducibilità logica fra causa e effetto) e sia invece nient'altro, lo dico qui molto in breve, che una "classificazione comprendente", la ricerca di significati o di distinzioni significative.

⁶ Inserisco questo *caveat* sulla soggettività nella valutazione dei tassi di suicidio perché le cifre sono comunque molto piccole: il più alto tasso annuo di suicidi che vedo nelle tavole statistiche finali di Barbagli è quello dell'Austria nel 1930, 0,383 suicidi per mille (fa più impressione dire 38,3 per centomila).

⁷ Per una rassegna delle varie tesi sulle "cause" del suicidio, più recente della ricerca di Barbagli, v. Vitale, 2011.

Smelser, com'è noto, non ha esitato a inserire la "spiegazione" durkheimiana del suicidio fra gli esempi della sociologia comprendente. Occorre dunque cautela nel chiudere *questo* Durkheim (ma a maggior ragione il resto) entro il canone della spiegazione cosiddetta "strutturale".

Da un certo punto di vista, se si soprassiede al problema già accennato del rapporto fra senso delle istituzioni e senso motivazionale, è accettabile che Barbagli, rifiutando una tipologia eziologica, ritenga preferibile partire da una tipologia motivazionale, più precisamente da una tipologia che organizzi le possibili motivazioni al suicidio da parte degli individui che lo commettono (partire dunque dal grado zero di una sociologia comprendente, comprendere il senso dell'azione per il soggetto agente); quanto alle "cause" possono essere le più varie – e certamente sono da considerare i vincoli e le risorse della cultura condivisa o dominante.

Ma lo stesso concetto di "integrazione" (come "causa" inversa del suicidio egoistico) si presta, in Durkheim, a una doppia lettura: una lettura che Barbagli chiamerebbe strutturale e che riguarda cose come la densità delle relazioni, la frequenza degli scambi, la continuità delle prestazioni reciproche; e una seconda lettura che io decisamente chiamerei culturale. Fanno parte della prima lettura quelle cause del suicidio che si rinvergono nelle condizioni di vita, in particolare nell'essere o meno sposati, essere o meno con figli, età, sesso, marginalità sociale (ma anche queste condizioni non sono leggibili integralmente come circostanze non culturali); fanno invece parte della seconda lettura le cause che sono in realtà le più note fra quelle che Durkheim elencava e che consistono essenzialmente nel tipo di religione⁸ e nel grado-tipo di istruzione, entrambe queste variabili a copertura della fondamentale variabile del grado di orientamento individualistico. Le celebri, affascinanti pagine sul "libero esame" e sull'inquietudine morale dei nevrastenici (che Durkheim vedeva perfino con grande empatia, come in alcuni scritti sugli intellettuali) non possono ascrivere al versante "strutturale" del concetto di integrazione.

Si tratta dunque di un concetto che andrebbe sezionato. Troppo facilmente, nel lessico quotidiano dei sociologi, esso rimanda a idee come solidarietà, ordine, concordia ecc., mentre dovrebbe essere noto che possono esserci contesti sociali in cui la densità delle relazioni non si accompagna a forme particolari di solidarietà, ma a portentosi, anche se non violenti, conflitti competitivi. Si pensi a consigli di amministrazione, a particolari corpi professionali (anche al nostro di sociologi!), a ceti politici e perfino a ceti politici all'interno dello stesso partito: ci si vede spessissimo, ci si parla, in certi momenti ci si aiuta perfino e normalmente si realizzano scambi, ma la tensione competitiva è continua. Si tratta appunto di una tensione individualistica, a partire da patrimoni culturali che esaltano

⁸ Sono noti i luoghi in cui Durkheim tratta la religione come, si potrebbe dire, una variabile strutturale, osservandone la polarità fra maggiore o minore costruzione di legami sociali, fra maggiore o minore «consistenza» (per esempio ne *Il suicidio*: «Il dettaglio dei dogmi e dei riti è secondario. È invece essenziale che essi siano di natura tale da alimentare una vita collettiva di sufficiente intensità. È proprio perché la Chiesa protestante non ha lo stesso grado di consistenza delle altre che essa non ha sul suicidio la medesima azione moderatrice»). Ma questi luoghi non devono far dimenticare altri luoghi che rivelano un approccio maggiormente "culturalista", né far dimenticare la logica individualista che, anche per Durkheim, presiede in verità alla stessa minore «consistenza» della Chiesa protestante, la ispirata.

le prestazioni, le virtù e i peccati, le qualità e i difetti del singolo individuo. E sono forse da trattare, a una lettura più fine, diverse specie di individualismo, da quello fiero e austero del “libero esame” a quello narcisistico e insulso che ci è comunemente noto⁹, nelle più varie combinazioni con la tenuta delle relazioni organizzate, delle comunità, delle parentele.

Mi sembra, in conclusione, che anche l’attualizzazione dell’analisi di Durkheim debba essere fatta tenendo conto delle difficoltà irrisolte del suo concetto di “integrazione”. Quale prova della fallacia del modello durkheimiano Barbagli avanza la constatazione che «negli ultimi vent’anni circa» (in realtà, sulla base delle tavole statistiche che chiudono il volume, comunque dopo il 1991) il suicidio registra in Europa una decisa diminuzione e conclude dicendo che nessuno ragionevolmente potrebbe dire che il grado di integrazione nelle nostre società stia aumentando. Personalmente non saprei dire perché stia accadendo questa caduta delle curve, ma non mi apparirebbe strano (irragionevole) pensare che almeno per una parte sia qui l’effetto finale della progressiva eclissi dell’individualismo che fu tipico della borghesia colta europea fra ‘700 e ‘800, vale a dire, per esempio, del progressivo diffondersi di eterodiretti a svantaggio degli autodiretti, del crescente successo del narcisismo di massa, della stessa fortuna dell’inconsistenza dell’uomo “liquido”, di una più generale (per fare un’altra citazione) «corrosione del carattere» dell’uomo flessibile: figure, queste, che sono state rese abituali da una influente saggistica sociologica e rimandano tutte a qualche idea di individualismo blando e perfino gregario (integrabile!), tutt’altro che l’individualismo in un certo senso eroico del libero esame e dell’imprenditore schumpeteriano (o del suicidio come pur biasimata volontà di potenza del già ricordato Schopenhauer); figure, infine, che dovrebbero essere precisate e indagate molto meglio di quanto abitualmente si faccia.

3. Conclusione

Il libro di Barbagli è una opera di grande valore. Voglio dirlo nel modo più semplice e schietto. Credo che finalmente si potrà riprendere l’analisi di questa strana azione umana che è il suicidio a partire da un quadro complessivo che eviti ingenuità sia psicologiche sia sociologiche. È un’opera che permette riflessioni e congetture e, nello stesso tempo, le ammaestra e le rende prudenti. Innanzitutto libera la nostra capacità di comprensione dalla tentazione di trovare una qualche ragione univoca e ci sollecita a una analisi multivariata (non solo ovviamente in senso statistico). Se nella mia nota ho insistito in primo luogo sulla necessità di distinguere fra logica delle istituzioni e logica motivazionale (ho potuto così avanzare l’ipotesi che è decisiva l’alternativa fra istituzionalizzazione e non istituzionalizzazione delle varie pratiche di suicidio *ex ante*¹⁰), e se in secondo luogo ho

⁹ Non riesco a fare a meno di ricordare quel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* di Leopardi (1824, inedito pubblicato la prima volta nel 1906) dove si oppone, ai paesi europei più avanzati, caratterizzati da una «società stretta», vale a dire ricca di relazioni e di scambi, la miseria italiana di una società di ironici impenitenti individualisti.

¹⁰ Esistono ovviamente istituzioni che trattano il suicidio quando già è avvenuto, dunque, potremmo dire, *ex post*: per esempio le regole delle religioni cristiane sulla sepoltura dei suicidi: anche queste mostrano, a

insistito sulla opportunità di una rilettura di Durkheim che sia anche imperniata sul *problema* dell'individualismo (proponendo che sia tipico di un ordine sociale fondato su una cultura a individualismo eroico non dipendere da un bisogno di istituzionalizzazione del suicidio), spero così di avere anche mostrato come sia fruttuoso il dialogo con un libro che è, appunto, di grande valore.

Molti temi sono restati fuori dalla mia lettura. In particolare ho trascurato di indagare come nell'analisi di Barbagli e nella limpida tipologia che presenta (egoistico: contro di sé e a favore di sé; altruistico: contro di sé e a favore di altri; aggressivo: a favore di sé e contro altri; di lotta: a favore di altri e contro altri) scompaia il tipo durkheimiano di suicidio anomico. È noto che già altri hanno trovato insussistente la distinzione fra egoistico e anomico. Intravedo che il motivo che ha indotto Barbagli a escludere il tipo di suicidio anomico è nella difficoltà di ridurre l'anomia a livello motivazionale (i 4 tipi previsti sono tutti, come ho detto, a livello delle motivazioni individuali). Forse è una difficoltà superabile, in particolare se si riflette sull'altra variabile che, accanto alla "integrazione", Durkheim mise in campo, la variabile "regolamentazione" - apprendo così la via per concettualizzare, accanto al suicidio anomico, anche quello cosiddetto fatalistico: la prima di queste due variabili, l'integrazione, sembra avere, lo abbiamo visto, un carattere più marcatamente "strutturale", anche se non esclude aspetti "culturali", la seconda, regolamentazione, viceversa. Tale gioco fra *strutturale* (come mera modalità di fatto di organizzazione delle pratiche) e *culturale* nasconde probabilmente, in modo simmetrico, la stessa alternativa motivazionale/istituzionale su cui ho insistito. Spero di poter scrivere ancora qualcosa a proposito di *Congedarsi dal mondo* e di questi non ancora ben chiariti problemi concettuali.

mio parere, che laddove le si pratica non si teme una evidenziazione pubblica dell'atto deviante di togliersi la vita – bensì lo si tratta, lo si manipola, lo si etichetta come devianza, tutt'altro che renderlo illusoriamente conforme alle norme sociali e così quasi cancellarne il significato.

7. Luc Boltanski: un sociologo dialettico?*

A proposito di Luc Boltanski, *De la critique*

1. Dell'ingente lavoro di ricerca e di teoria che è stato svolto da Luc Boltanski e dalla sua scuola a partire dagli anni '70 ad oggi (prima con Pierre Bourdieu, poi in autonomia)¹, e che oggi culmina con questo ambizioso testo di sintesi, è possibile che restino in circolazione, fra i sociologi, soltanto alcuni frammenti concettuali, per esempio l'insistenza sui processi di giustificazione, sulla contraddizione ermeneutica, sulle dispute, sui tipi di prova, su designazioni e qualificazioni, sui registri discorsivi metapragmatici ecc. Che dalle grandi teorie residuino soltanto cose che possiamo chiamare veri e propri relitti teorici non è necessariamente un gran male. È capitato a molte teorie, anche a quelle di maggiore spessore: si pensi alle 4-5 *pattern variables* di Parsons, alla tematizzazione di complessità e riduzione di complessità in Luhmann, alla sfera pubblica di Habermas, alla difficile nozione di capitale sociale di Coleman, alla più recente insistenza di Pizzorno sulle cerchie di riconoscimento. Si pensi anche, per tornare più vicino a Boltanski, alle idee di *habitus* e di campo in Bourdieu. Si tratta di temi e di concetti che un intenso lavoro di elaborazione teorica ha messo in primo piano, ha rivestito di rilevanza, ma che poi hanno cominciato a viaggiare per proprio conto, come semplici luoghi privilegiati di attenzione. In fin dei conti sono figli di un successo teorico ma allo stesso tempo sono il prodotto di uno sguardo acuto che ha focalizzato alcuni aspetti o luoghi rilevanti, più o meno storicamente determinati, del mondo sociale.

I concetti messi in campo da Luc Boltanski hanno rilevanza in sé – e talora conviene leggere le sue pagine più fenomenologiche quasi in indifferenza al suo impianto teorico. Ciò non dovrebbe tuttavia rendere inutile una esplorazione del nucleo teorico. Nel mio caso, come si vedrà, esplorare significherà mettere in discussione. Mi sento quasi trascinato all'analisi di alcune asserzioni di base o essenziali, con gli effetti di aridità e di pedanteria che ne possono derivare. Nei testi sociologici accade troppo spesso che metodi, temi, diagnosi, giudizi e previsioni siano ancorati a profonde convinzioni sulla costituzione antropologica, le quali vengono tuttavia nascoste, appena alluse, poi immediatamente complicate e aggirate, più o meno sapientemente camuffate. È come se si volesse difendere la validità delle proprie osservazioni empiriche dalla problematicità di credenze essenziali e poco verificabili, ma si volesse, nello stesso tempo, dare sapore alle prime con un saporito spolverio delle seconde. Sarebbe un gioco lecito se non ne derivassero talora lotte irriducibili, infondate e risibili fra “stili” di ricerca sociale, senza alcuna possibilità di utile discussione.

* Pubblicato in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2011, 3.

¹ Estesa e vivente documentazione se ne ha in Boltanski e Vitale (2006).

Quando dunque capita che un sociologo di valore esponga con chiarezza, come fa Boltanski in questo libro, le sue credenze di base sulla costituzione antropologica, conviene che anche di esse finalmente si discuta.

2. Grosso modo la concezione che Boltanski ha della costituzione antropologica appartiene a quella famiglia di teorie genealogiche che pongono la formazione di ciò che comunemente chiamiamo ordine sociale non tanto nel rischio di una hobbesiana guerra civile, bensì nel rischio di indeterminazione (da cui può derivare anche, *inter alia*, il rischio della guerra civile)². Pensava proprio a questo rischio il primo Parsons quando imputava alle teorie utilitaristiche l'incapacità di spiegare come siano possibili relazioni sociali fra soggetti che hanno desideri *casuali*. Pensano a questo altre teorie che partono appunto dall'idea di una caratteristica della specie umana, la sua scarsa determinazione istintuale e la sua elevata capacità (intellettuale) di immaginare il possibile (così Berger e Luckmann; così lo psicanalista Slater, 1963; così Luhmann quando parla di angoscia originaria e pone il tema della riduzione di complessità). Così anche Alessandro Pizzorno che (almeno secondo una mia particolare ricostruzione³) pone decisivo contrasto fra "socialità", da una parte, e solitudine-indeterminazione dall'altra. Mi sembra che si possano riconoscere in questa famiglia di credenze genealogiche almeno due sottofamiglie: da una parte quella (direi da Parsons a Pizzorno) per la quale è sufficiente la casualità dei desideri per produrre indeterminazione sociale, dall'altra quella che (a partire da Hobbes, ma presente in molte opere letterarie e filosofiche della modernità⁴) mette in campo l'apertura al possibile e immagina una naturale smoderatezza dei desideri, non necessariamente immorale.

Boltanski non è classificabile (per i motivi che vedremo) né nell'una né nell'altra di queste due famiglie. I due poli fra i quali egli fa oscillare l'esperienza sono il «mondo» e la «realtà». Per la verità avrei dovuto mettere fra virgolette, come portatore di significato inusuale, solo il secondo di questi due termini. Nell'uso comune il termine "mondo", quando non aggettivato, indica spesso effettivamente quel che Boltanski intende, la congerie incontrollabile di cose e di eventi, la contingenza, il continuum, il casuale, il flusso ininterrotto della vita e il moto insensato della materia, qualcosa di non delimitabile e, appunto, di indeterminato. L'altro polo dell'esperienza è per Boltanski la «realtà», e propriamente, come già declinava il famoso libro di Berger e Luckmann del 1966 (ma Boltanski non lo cita) e come declina il libro di John R. Searle del 1995 (che Boltanski cita), la «costruzione della realtà sociale». Viene usato questo nome per dire di un terreno solido, stabile, conoscibile e conosciuto, discontinuo, ordinato. Lo regolano o lo producono linguaggio e istituzioni. Ma il mondo è anche un mondo di corpi; la realtà è invece immateriale, composta da enti fittizi, gruppi, classi, nazioni e Stati, norme, valori, tempi

² Boltanski non userebbe in questo caso la parola "rischio" che egli riserva a situazioni nelle quali possa sussistere un calcolo delle probabilità, bensì parole come "incertezza", "inquietudine" ecc.

³ Cfr., in questo libro, II 10-12.

⁴ Per esempio nella *Storia del genere umano* Giacomo Leopardi qualificava gli uomini "naturalisti" come «cupidi di infinito». Ma dall'essere così fatti derivava loro, secondo Leopardi, più dolore e noia che di sordine.

e spazi delimitati da confini di pura convenzione semantica; la durata della realtà è come garantita, paradossalmente, dalla sua spiritualità (o non-naturalità). Accade infine che l'ordine sociale non possa essere pensato al di fuori di un regime di dominio che, con vari tipi di violenza simbolica e materiale, da un lato tenta di impedire le irruzioni del mondo entro la realtà sociale, dall'altro istruisce, educa, controlla, classifica i dominati.

Questa polarità fra mondo e realtà, fin dalle prime pagine dichiarata quale «armatura concettuale» delle analisi successive (p. 13), assume per Boltanski una particolare rilevanza anche in merito alla definizione del luogo della critica: a differenza delle teorie «meta-critiche» (egli si riferisce così principalmente a Bourdieu) che guardano dall'alto società e dominio (sono *surplombant*) e ritengono di poter avanzare i propri giudizi (di alienazione, di falsa coscienza, di sfruttamento ecc.) senza alcun esplicito riferimento a concezioni normative e antropologiche, e comunque al di là della coscienza che ne hanno gli stessi attori sociali, lo stile di critica che Boltanski difende, e che a volte chiama «meta-pragmatico», altre volte attribuisce alla «sociologia della critica», deve trovare alimento e motivi nelle stesse tensioni che attraversano il comune ordine sociale, e d'altra parte di queste deve seguire la stessa traiettoria, quella «risalita in generalità» (fino all'idea di bene comune) che di fatto è tipica di tutte le controversie o le dispute che normalmente accadono negli interstizi fra mondo e realtà sociale. Tale stile di critica deve essere garantito, potremmo dire contro ogni tentazione di porsi al di fuori o al di sopra della comune umanità, da uno stato di insicurezza, naturale e permanente, dell'ordine sociale, da una sua intima e insuperabile (anche nel più totalitario dei regimi) fragilità, quella che Boltanski chiama «contraddizione ermeneutica»: la contraddizione consiste precisamente nella circostanza che l'ordine sociale deve porsi come altro rispetto alla contingenza naturale del mondo, ma deve anche affidare le funzioni di governo e di controllo a esseri umani, a corpi contingenti (mediocrementemente corruttibili), a individui che non possono non apparire goffi pur nelle splendenti vesti della realtà istituzionale.

3. Senza curarci molto di essere più o meno *surplombant* verso il testo di Boltanski (che certamente trascina suggestioni, suggerimenti, passioni, esempi empirici ben più interessanti dell'arido resoconto della sua «armatura concettuale»), si dovrebbe innanzitutto saggiare il grado di ragionevolezza di questa sua idea di costituzione antropologica, di questa polarità mondo-realtà. Si potrebbe partire dal chiedersi se è vero che le «istituzioni» (diremo successivamente dell'eccessiva latitudine di questo concetto in Boltanski) siano, come spesso si sente dire, più durevoli degli individui e dei loro corpi mortali. Se ci riferiamo all'esperienza storica, non solo in particolare alle società moderne, una affermazione di questo tipo può essere accolta solo a condizione di processi astrattivi molto profondi: una durata superiore alla vita degli individui è normalmente propria solo di alcuni grandi orientamenti normativi e culturali. Per esempio, la mia vita è passata certamente tutta entro un modello di civiltà che definiamo capitalista se adottiamo qualche criterio ad alta astrazione; ma, a guardare più da vicino, è anche vero che miei anni sono trascorsi da una infanzia in regime fascista e in tempi di guerra, ad una giovinezza e maturità nella cosiddetta prima repubblica, in una terza età nella cosiddetta seconda o terza repubblica – seb-

bene resti difficile augurarmi una vecchiaia in una ennesima, migliore repubblica. Certo, sono restato tutta la vita nella “istituzione” Stato italiano, ma anche qui qualche confine è mutato; sono restato inoltre quasi tutta la vita entro la Costituzione repubblicana del 1948, ma non solo abbiamo visto e vediamo le minacce che le sono portate (e si ricordino le denunce di Calamandrei, già nel 1956, sulla Costituzione disattesa e tradita), ma anche abbiamo osservato decisivi mutamenti nell’ordine costituzionale-legale: e per esempio, per citare un episodio apparentemente minore, chi potrebbe dire che l’avvio della Corte costituzionale nel 1956 (e il conseguente riconoscimento ai giudici del ruolo non solo di esecutori della legge, ma anche di controllori della sua coerenza costituzionale⁵) non sia stata una trasformazione importante? chi potrebbe non trovare differenze fra l’Italia pre- e l’Italia post-Statuto dei lavoratori? E se si girovagasse nella storia della mia generazione, si potrebbe certo trovare qualche processo di “lunga durata”, ma forse molto meno nelle istituzioni, molto più, come usano effettivamente pensare gli storici, nella struttura delle relazioni sociali concrete, per esempio nelle oscillazioni intorno a un punto medio delle diseguaglianze sociali non codificate normativamente.

Si potrebbe rispondere che non è importante la durata effettiva delle istituzioni (più volte, del resto, Boltanski riconosce la loro fragilità), ma la loro pretesa di durata, l’esibizione di un loro essere *für Ewigkeit* che esse ripeterebbero in cerimoniali e con pompose celebrazioni. Ma c’è da chiedersi non solo se in questo modo si pervenga a un troppo complesso gioco degli specchi, ma anche, più concretamente, se effettivamente si sia davanti a esibizioni di durata e non invece a dimostrazioni, *hic et nunc*, di autorità o di potenza, oppure, come in regimi premoderni, in dichiarazioni sull’origine divina della propria legittimazione (il “corpo mistico” del re a garanzia della legittimità della contingente presenza del suo “corpo fisico” sul trono). Va annotato che potenza e contingenza non sono, in nessuno dei vocabolari possibili, termini contraddittori (sembra anzi che possano essere a lungo potenti solo quelli che si adoperino giorno dopo giorno per esserlo).

Forse questa breve discussione è sufficiente a portarci non all’approdo di una dicotomia fra durata e contingenza, ma alla considerazione, a mio avviso sociologicamente importante, delle variazioni di durata entro un unico mondo contingente. Il discorso di Boltanski è iperbolico e mantiene, forse volutamente, una certa ambiguità nell’assegnare alla durata delle istituzioni uno statuto ontologico e valenze immaginarie.

Potremmo anche rivolgerci alla concezione del contingente che è in Wittgenstein, lo stesso che, forse impropriamente, Boltanski cita all’inizio del suo ragionare. «Il mondo è tutto ciò che accade». Questa prima proposizione del *Tractatus* è ricordata da Boltanski come omogenea alla sua idea di «mondo», ma per la verità anche questo primo Wittgenstein (incline al misticismo) non avrebbe mai accettato che qualcosa d’altro potesse essere dichiarato come reale accanto, o al di sopra, della contingenza del mondo, se non negli inganni perniciosi dell’immaginazione metafisica e delle proposizioni insensate (si ricordi che invece per Boltanski gli esseri istituzionali senza corpo e illusori sono comunque necessari, funzionali, e anche le fallacie del loro linguaggio hanno dunque un senso). Inoltre: linguaggio e proposizioni sensate non sono altra cosa, per Wittgenstein, rispetto alla con-

⁵ Cito questo caso perché ho letto or ora lo splendido saggio, che ne parla, di P. Costa (2011).

tingenza del mondo, non possono quindi rappresentare dall'esterno la forma logica di questo mondo, ma solo mostrarla, potremmo dire ripeterla. E nei *Quaderni 1914-1916*, pur fra le angosciose esperienze della guerra, Wittgenstein conclude con la totale accettazione della contingenza, quasi a fondare una "etica della contingenza": una vita buona e giusta, e quindi felice, è quella «di chi non ha più bisogno di un fine fuori della vita» (6.7.1916). Nella vita buona e giusta di Wittgenstein istituzioni che si pretendessero non contingenti, e non soltanto più o meno adatte, qui e ora, a organizzare la convivenza, non avrebbe trovato accoglienza, neppure nei termini boltanskiani di dolorosa necessità.

Il riferimento a Wittgenstein per discutere di Boltanski può essere interessante anche a riguardo della concezione del linguaggio⁶. A me sembra, se non ho capito male, che Boltanski tenda a considerare il linguaggio come l'istituzione-base che, attraverso fissazioni semantiche, permette la costruzione di una realtà sociale antagonista della contingenza: in questo senso il linguaggio eserciterebbe sempre e comunque, rispetto al mondo, una "violenza simbolica" (è una idea, questa, che comunque circola, più o meno meditata, in vari ambienti teorici). Anche per Searle, un autore di cui Boltanski si serve spesso, il linguaggio è la prima istituzione per la costruzione della realtà sociale, ma fortunatamente lo stesso Searle è del tutto alieno dalla dicotomia contingenza-durata, mondo-realtà; tuttavia in comune hanno, a mio parere, la tendenza a enfatizzare il carattere performativo del linguaggio.

Se è certamente vero che si danno usi performativi del linguaggio e che nominare cose e persone può risolversi in etichettamento maligno o in una fissazione arbitraria di essenze (per lo più a fini di stigma, ma anche di celebrazione), non è vero che tutto il chiacchiericcio, e le orazioni e le riflessioni e le discussioni della storia sociale, i testi e le interpretazioni di testi, abbiano questo carattere impositivo. Preferirei si restasse più vicini a Wittgenstein e alla sua concezione del linguaggio come fondato più sulla proposizione che sui nomi, più come insieme di giochi linguistici entro lo scorrere del gran gioco (anche perdente) della vita, più come discorrere che come incanto. Appropriata in risposta all'enfasi che Boltanski pone sul «denominare» (classificare, qualificare) mi sembra la contrarietà che Wittgenstein (il secondo Wittgenstein di *Grammatica filosofica*, scritta appena prima delle *Ricerche filosofiche*) esprimeva verso la concezione agostiniana del linguaggio, quando escludeva che l'atto di dare un significato fosse «una specie di consacrazione o di formula mistica» o «un singolare atto spirituale, quasi il battesimo di un oggetto». A questo Wittgenstein accenna anche Boltanski (v. nota 31 a p. 104/255). ma sembra confermarne la validità a quella sezione della realtà sociale che egli chiama, seguendo *Esquisse d'une théorie de la pratique* di Bourdieu, «registro pratico», laddove gli accordi cooperativi sono laschi, l'efficienza cooperativa è largamente subottimale, la questione della verità degli enunciati sorge raramente, la riflessività è scarsa, e infine la comunicazione è spesso indessicale ed il linguaggio sembra coincidere con il «mondo» (p. 111); ma la parte che è più rilevante nella realtà sociale, almeno dal punto di vista funzionale se non per estensione, è per Boltanski quella che egli chiama metapragmatica, laddove la riflessività

⁶ Molto centrato sul problema del linguaggio è la preziosa guida a Wittgenstein di L. Perissinotto (1997). Per la componente etica del *Tractatus*, cfr. S. Borutti (2010).

diviene alta e si realizza una certa distanza dalle pratiche (una sorta di sospensione) con l'introduzione dei problemi della verità e del giusto e con l'assegnazione al linguaggio di più marcate funzioni di fissazione e di istituzionalizzazione (ma non si pensi soltanto al linguaggio giuridico).

Anche accogliendo questa distinzione fra pragmatica e metapragmatica, potremmo tuttavia dire, e forse alla fine Boltanski concorderebbe: le operazioni di *labeling* o di glorificazione possono avere successo solo perché sostenute dalla volontà maligna o magniloquente di un individuo o di individui più forti, non soltanto sulla base della loro efficacia comunicativa. Come Boltanski ci insegna, è proprio nella riduzione del linguaggio ai nomi piuttosto che alle proposizioni sensate va propriamente cercata l'arte comunicativa del dominio: tautologie («La patria è la patria», «Il dovere è il dovere») o il gioco su diversi significati di uno stesso nome nei paralogismi (si pensi ai sillogismi claudicanti con i quali è possibile arrivare a una nozione come «Azienda Italia») o la proclamazione di valori senza argomenti – queste e altre simili sono le «prove» cui possono ricorrere, e a cui volentieri ricorrono, soltanto poteri consolidati⁷.

4. Svolgerò in breve un secondo tipo di critica a riguardo della debolezza analitica a cui inevitabilmente conduce la dicotomia mondo-realtà. Tutta la storia è caratterizzata per Boltanski da una permanente instabilità fra le pressioni dal basso del «mondo» (impulsi, bisogni, calamità, nuove risorse) e le pressioni che dall'alto la «realtà» sociale esercita sul mondo per contenerlo o per negarlo. Accanto al mondo, ma consapevole delle necessità delle istituzioni, si piazza la critica pragmatica. Boltanski vuole evitare che tale rappresentazione metta in campo «una sorta di gigantomachia destinata all'eterno ritorno» (p. 232). Può essere utile una più lunga citazione:

«Considerata dal punto di vista della contraddizione ermeneutica, il lavoro della critica sfugge alla circolarità e si polarizza su di un asse [...] che va nel senso di una liberazione o di una emancipazione. Il riferimento alla contraddizione ermeneutica permette di spostare la denotazione di questi termini in modo da sollevarli dalla questione di una più o meno grande autonomia individuale o di una emancipazione relativa alle dipendenze personali [...]. Riorientata verso la contraddizione ermeneutica, l'emancipazione disegna un cammino che si dirige verso il cambiamento della relazione fra il collettivo e le istituzioni. Questo cammino non può assegnarsi il termine della dissoluzione di tutte le istituzioni – come hanno talvolta suggerito le correnti libertarie, se non le più radicali, almeno quelle più centrate sulla proprietà di sé stessi su sé stessi in quanto esseri unici – per la ragione che, come si è tentato di mostrare, le istituzioni sono indispensabili alla vita collettiva. Ma questo cammino può condurre a vuotare le istituzioni delle diverse forme di sovra-determinazione che esse reclamano per giustificare la propria esistenza e nascondere la violenza che esse contengono. Questo svuotamento consisterebbe nello svelare

⁷ Boltanski chiama queste, per associazioni semantiche che non so ricostruire, come «prove di verità». Gli altri due tipi sono le «prove di realtà» che consistono nel confrontare determinati enti istituzionali o determinate pratiche istituzionali con la loro definizione normativa, e le «prove esistenziali» che consistono nell'immettere evidenze dell'accadere mondano (dolori, tragedie, nuove risorse) entro le routines discorsive dell'ordine sociale.

quello di cui forse ciascuno, senza sempre ammetterlo, ha prescienza, vale a dire che non solo le istituzioni sono senza fondamento, che il potere che esse esercitano riposa su un 'luogo vuoto' [...], ma anche che il fatto di riconoscere questa assenza di garanzie [...] non le mette particolarmente in pericolo o, se si vuole, non le rende più fragili. Riconoscendo che il loro destino è legato a quello della critica, le istituzioni si troverebbero ad essere perfino, in un certo senso, consolidate» (pp. 232-233).

Potremmo anche dire, con un paradosso non insostenibile, che, riconosciute come contingenti, le istituzioni potrebbero essere meno contingenti (meno fragili). Da molti punti di vista è questa una conclusione che può convenire a un nostro comune orizzonte di valori e di idealità, ma a tale fine occorrerebbero specificazioni che la teoria di Boltanski, la sua armatura concettuale, non sembrano prevedere. La prima domanda potrebbe essere la seguente: se questo processo evolutivo, da istituzioni che reclamano l'assoluto a istituzioni mondanamente contingenti, è garantito dalla critica, cosa garantisce, in una particolare contingenza, la possibilità della critica? Se si risponde che ne è garanzia la sola (insostenibile) contraddizione ermeneutica, vale a dire lo stridente contrasto fra rappresentazione assoluta e miseria dei rappresentanti, ciò significa che, quale che sia l'orizzonte normativo-istituzionale, non è tanto la sua particolare conformazione a essere rilevante per i critici, ma la sua pretesa di assolutezza. Se un regime schiavistico fosse proclamato e si proclamasse contingente (immaginatoci padroni che si aggirino dovunque cospargendosi il capo di cenere; non è un esempio astratto se si pensa alle attitudini penitenziali di molti gruppi dirigenti), potrebbe dunque tale regime, non più sovradeterminato, durare o perfino consolidarsi? E soprattutto: potrebbe tale regime ottenere qualche dispensa dalla critica?

Qui mi sembra inoltre che noi si sia da una parte collocati entro una armatura concettuale di tipo dialettico (si pensa possibile la sintesi di opposti), sebbene Boltanski lo abbia in precedenza negato (p. 92), dall'altra collocati entro uno schema evolutivo: dalla antichissima e svantaggiosa opposizione fra mondo e realtà si potrebbe apprendere la necessità di una loro conciliazione, perfino alleanza, tramite quel medium che è la critica. Se la prima collocazione (dialettica) può apparire impervia a molti, in particolare alle naturali inclinazioni empiriche dei sociologi, sulla seconda, la prospettiva evolucionista, può esserci una più diffusa disponibilità. Ma la questione è, a mio parere, la seguente: non c'è nulla nella teoria di Boltanski che predichi le condizioni di quel processo evolutivo, le crisi e le risorse di cui ha bisogno, le forze che lo favoriscono o lo dilazionano, la ratio dei suoi tempi storici, il sonno o il risveglio della critica (per esempio, perché oggi la critica dell'integrismo anche da parte di credenti, e non già ai tempi costantiniani della nascita di uno Stato cristiano?).

5. Una seconda ragione di critica è relativa alla indeterminatezza del concetto di "istituzione". Per la soddisfazione dei sociologi empirici, fra i quali egli stesso certamente si annovera, Boltanski comincia il capitolo terzo dedicato a questo tema mostrando la comune incertezza semantica con cui il termine circola nelle scienze sociali. Egli riprende da Jacques Revel (v. nota 2, p. 85/252) una interessante messa a punto dei tre principali

significati correnti del termine⁸, ma non si definisce rispetto a questa tavola di significati; sviluppa poi varie considerazioni, prendendone parzialmente distanza, sul tipo *surplombant* di critica sociale e anche su correnti etnometodologiche e etnografiche che hanno implicitamente o esplicitamente coltivato una idea di istituzione quasi sinonimica rispetto all'idea di dominio; fa seguire la teoria della distinzione fra «registro pragmatico» e «registro meta pragmatico» (vi abbiamo già accennato) e pone nel secondo dei due registri la riflessività che si interroga su ciò che è giusto e ciò che è vero. Qui può innestarsi la sua definizione di istituzione – e proverei a riassumerla nel seguente modo: si ha istituzione in tutti i casi in cui a qualche ente (che non abbia la corpora e caduca esistenza del «mondo» e sia dunque, paradossalmente, «inesistente») sia dato potere di fissare ciò che è giusto e ciò che è vero, anche mediante una intensa attività di dichiarazioni-qualificazioni che fissano classi o categorie di appartenenza di uomini (per esempio qualifiche professionali), di eventi o atti (per esempio fattispecie giuridiche), di cose (per esempio proprietà di beni o certificazioni di merci).

A ben vedere ci sono, in questa definizione, molti disparati “enti”: si va dal linguaggio stesso, in particolare dalle lingue nazionali codificate o da linguaggi specialistici, fino a cose più corpose come lo Stato e i suoi vari apparati; ma in mezzo potremmo anche metterci cose come l'opinione pubblica, la circolazione diffusa dei pregiudizi, l'insegnamento, le pratiche sportive ecc., dunque anche cose appartenenti al più povero dei due registri, quello “pragmatico” (il linguaggio “naturale”, il “buon senso” ecc.).

A me sembra che qui si ripetano le stesse difficoltà rilevabili nella teoria di John R. Searle sul potere. Dopo aver posto alla nozione di potere un «vincolo di esattezza», consistente nella norma che si debba sempre poter precisare, a proposito di potere, chi lo detiene, su chi lo si esercita, a riguardo di cosa lo si esercita, Searle si interroga sul «biopotere» di Foucault e ritiene di poter chiarire questa categoria includendo fra i tipi di potere il *Background*:

«C'è un insieme di presupposti, di atteggiamenti, di disposizioni, di capacità e di pratiche del *Background* di ogni comunità che pongono vincoli normativi sui membri di quella comunità in modo tale che coloro i quali violano quei vincoli sono soggetti all'imposizione di sanzioni da parte di *qualsiasi* altro membro della comunità».

Il vincolo di esattezza sarebbe assolto nel seguente modo:

«Chi esercita il potere su chi? La risposta è: *chiunque* accetti i presupposti del *Background*, e sappia che questi presupposti sono ampiamente diffusi nella comunità, può esercitare potere su *chiunque* violi tali presupposti» (Searle, 2010, p. 212).

Si dovrebbe dubitare che categorie come “chiunque”, “tutti”, “qualsiasi” siano cate-

⁸ Revel (2006, pp. 85-110). I tre principali significati sono i seguenti: a) una realtà giuridico-politica; b) qualsiasi organizzazione che funzioni in modo regolare secondo regole esplicite o implicite e a cui si assegni la funzione di rispondere a una domanda collettiva specifica, come per esempio scuole, ospedali, famiglia; c) un modello di relazioni e un complesso di ruoli.

gorie esatte. Esse non sembrano rispettare il «vincolo di esattezza». Rispetto ad esse non solo il concetto di Stato, ma anche concetti più generali che siano relativi alla formazione di unità politiche a fini indeterminati e con l'assegnazione di ruoli di comando (siamo nelle vicinanze di quel concetto di *Verband* che in Max Weber si distingue nettamente da cose come "comunità" e perfino "ordinamento") sono enormemente più determinati. Il *background* è il potere di chiunque su chiunque, lo Stato di qualcuno su altri. Mettere in campo un solo concetto di potere per situazioni così diverse è reso possibile in Searle proprio dall'aver trascurato, a proposito di *background*, quel vincolo di esattezza che lui stesso aveva attribuito a quel concetto.

A me sembra che, come Searle, ma in particolare come tanta parte della teoria sociologica postweberiana, Boltanski continui nel pregiudizio di pensare una sostanziale continuità della realtà sociale del potere, dalle pratiche quotidiane, e perfino dall'innocente linguaggio, allo Stato (o in genere all'*unità politica*), senza sospettare che la messa in campo di un *soggetto collettivo* capace di decisioni collettive significa certamente costituire (far esistere) un ente inesistente, ma innanzitutto significa mettere al centro della realtà sociale e simbolica un ossimoro – vale a dire un ente contraddittorio, un soggetto non individuale: un ente oscuro e potente, e, laddove poco potente, almeno inquietante per la sua oscurità. Includere tutte le esperienze di influenza reciproca e di organizzazione nell'idea di dominio ha una valenza tanto radicale quanto confusiva.

6. Penso che il lettore di questa nota non dovrebbe meravigliarsi se pongo al termine la raccomandazione di leggere questo libro. E non solo per le parti che ho trascurato (fra esse segnalo l'illuminante analisi del capitalismo attuale nel capitolo quinto, sui regimi politici di dominazione), ma innanzitutto per quel che mi è sembrato criticabile. La verità è che sono rari i libri, come questo, che possono far discutere con profitto, ben al di là del positivismo banale (quantitativo o qualitativo) o della parentetica valoriale di tanta sociologia corrente.

8. Sconfinamenti*

A proposito di Gian Primo Cella, *Tracciare i confini*

A Betlemme. Rissa tra preti armeni e ortodossi nella basilica della Natività. Una disputa sulla pulizia della basilica della Natività a Betlemme ha provocato una rissa fra sacerdoti armeni e ortodossi che solo la sicurezza palestinese è riuscita a sedare, evitando che qualcuno restasse ferito. Decine di sacerdoti delle due comunità stavano pulendo la propria zona di competenza quando un prete armeno ha accusato un pope di 'sconfinamento'.

Corriere della sera, 29 dicembre 2011.

1. I confini nella tradizione sociologica

Se la nostra disciplina percorresse un tracciato lineare di crescita, e se in essa vigesse il principio di una accumulazione collettiva di conoscenza, *Tracciare i confini* di Gian Primo Cella (2006) dovrebbe segnare un punto di non ritorno della teoria sociologica *generale*: da ora in avanti questa dovrebbe includere fra i suoi concetti fondamentali il concetto di confine, non solo in termini analitici, né solo come complemento formale alla definizione del concetto di sistema, ma come realtà *sui generis*, con caratteri e dinamismi specifici. La domanda su perché e come si costruiscano confini e su perché e come li si oltrepassi o li distrugga o li si allarghi, o addirittura se ne possa fare a meno, dovrebbe diventare intima per qualsiasi contesto di teoria generale.

Questo libro accumula e discute una grande quantità di casi pertinenti, e tesse una rete fenomenologica che rende vivo il suo tema, e nello stesso tempo riesce a mantenere costante, ora sullo sfondo, altre volte in primo piano, il riferimento a una cornice teorica. Il lettore ne viene stimolato sia a ordinare e a incrementare la casistica, sia ad approfondire e a chiarire i concetti. Personalmente ne sono stato stimolato nell'una e nell'altra direzione, e spero di poter documentare con chiarezza e con semplicità, nelle prossime poche pagine, questo mio iniziale cammino.

La prima domanda che mi pongo riguarda le ragioni per le quali il tema abbia potuto restare così a lungo marginale nella tradizione della teoria sociologica *generale*. Non dico, ovviamente, che il termine non vi sia ripetutamente emerso, né che in alcuni specifici contesti non sia diventato centrale, per esempio negli studi urbani e nelle scienze politologiche, in particolare riguardo al tema dello *State-building*¹. Né dico che siano mancate ricer-

* Pubblicato in Bordogna, Pedersini e Provasi, a cura di, 2013.

¹ Nell'ambito degli studi urbani mi sembra che Cella citi soltanto Piero Zunino. Sui confini delle città e

che empiriche propriamente sociologiche su quanto accade all'intorno di confini intesi nel senso più comune, cioè come barriere sorvegliate di divisione fra nazioni o Stati². Ciò che in quella tradizione è mancato è innanzitutto una definizione teorica che metta ordine al campo semantico del termine "confine" in modo da comprendere entro un unico principio le sue oscillazioni fra uso concreto e uso metaforico, ed elimini significati eccentrici (Cella posticipa questo compito alla fine di una ampia rassegna fenomenologica, ma accetta fin dall'inizio l'onere di non sottrarsi alla polarità concreto/metaforico); è mancata in secondo luogo la costruzione ordinata di una mappa delle possibili funzioni del tracciare confini e dei possibili usi del confine: intendo non solo quel che del confine si fa nel suo al di qua e nel suo al di là, ma quel che si fa proprio su di esso e nelle zone di ambigua appartenenza – e quel che si fa nell'attraversarlo, nello sconfinare.

La tradizione di teoria sociologica ha sostanzialmente ignorato questo lavoro (con l'eccezione di Simmel che incontriamo nelle prime pagine del libro e che per la verità troviamo spesso ogni volta che si abbia a che fare con temi che quella tradizione ha marginalizzato). Non si dispone di una tipologia, e neppure di una più semplice tassonomia dei confini. Deve dunque essere considerato appropriato il fatto che nel libro di Cella non si trovino citati, o solo marginalmente citati, i classici della nostra disciplina. Non è citato Durkheim che pure ha qualche pagina celebre sui concetti di spazio e di tempo (ma si limita a distinguere nettamente fra modo sacro e modo profano di trattare i vissuti di spazio e di tempo); ancora con la buona ragione che non ci sarebbe molto da citare, si trova marginalmente citato Max Weber³. Ma anche in Tönnies, in Sorokin, in Pareto, in Mannheim, in Coser, nella stessa scuola di Chicago (che pure è impegnata nello studio di una realtà eminentemente spaziale come la città), in Marion Levy, in Robert MacIver, per ricordare un po' alla rinfusa i grandi nomi della nostra prima formazione, è perfino difficile trovare la parola confine.

È una parola (*boundaries*) che invece diventa frequente in Parsons al momento della sua svolta decisiva da una teoria dell'azione a una teoria dei sistemi, agli inizi degli anni '50 del secolo scorso. I sistemi hanno confini attraverso i quali sappiamo avvengono scambi controllati con l'ambiente. Ma al di là di questo *frame* elementare la teoria

sulla loro attuale dissipazione, si veda Martinotti, 2011. Quanto alla centralità del concetto di confine nella teoria di Stein Rokkan sulla formazione degli Stati moderni, deve considerarsi innanzitutto che questa teoria è relativamente recente (anni '70 e '80 del secolo scorso) e non è nel solco della tradizione di teoria sociologica generale; in secondo luogo che in essa, come Cella stesso argomenta (pp. 149-150 e p. 169), il concetto di confine, pur essenziale nella strategia teorica dell'autore, è scarsamente problematizzato, e sostanzialmente ridotto a una sorta di tecnologia a disposizione dei sistemi politici. Per una ripresa e una problematizzazione del modello di Rokkan, v. Bartolini, 2005.

² In Italia, in particolare, è attivo dal 1968 l'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia (ISIG) che della vita attorno ai confini ha fatto il principale tema della sua ricerca e che sembra ispirarsi all'idea del confine come risorsa. Nel programma dell'ISIG si legge che l'Istituto si ispira all'ideale di un «futuro di relazioni pacifiche basate sul riconoscimento reciproco che deriva dall'interpretazione delle differenze come risorse che arricchiscono».

³ Le citazioni che Cella trae da Max Weber riguardano le considerazioni sulle tendenze monopolistiche, l'associazione fra idea di nazione (con i suoi confini) e idea di potenza (che pure dovrebbe avere qualcosa a che fare con l'impulso a sconfinare), la distinzione fra chiusura delle comunità e apertura dei mercati.

di Parsons non procede, e non c'è in essa alcuna sistematica domanda sulle attività più importanti a riguardo di qualsivoglia tipo di confine, cioè produrlo e controllarlo. Certamente questa dissolvenza del tema è agevolata dal fatto che Parsons elabora la sua teoria sistemica in termini analitici, e si allontana così alquanto da quella certa corposità che nell'idea di confine si mantiene: è forse facilmente condivisibile l'opinione che le procedure analitiche, mettendo a fuoco gli attributi (le proprietà, le variabili) degli oggetti in analisi, si allontanino alquanto dalla loro materialità o concretezza olistica - e un confine non è certo (anche quando disegnato sul mare o sul deserto) una semplice linea geometrica (un insieme adimensionale di punti ravvicinati), come si è invece portati a pensarlo se lo si pone come puramente complementare al concetto di sistema. Ma allora molto maggiore attenzione sostantiva ci attenderemmo fosse dedicata al tema da un autore come Luhmann che, procedendo da Parsons, se ne differenzia soprattutto per l'adozione di una teoria dei sistemi ontologica («i sistemi esistono!»); questo realismo spiega anche perché la sociologia di Luhmann abbia in genere un tono più drammatico di quella di Parsons, una maggiore attenzione alle tensioni e alle linee di non comunicabilità, fino a prendere molto sul serio l'individuo come a sua volta sistema - non solo nel generico concetto di sistema della personalità come già in Parsons, ma anche come ambiente del sistema sociale, come una concreta alterità con cui le società devono confrontarsi). L'idea e la realtà dei confini avrebbero dovuto dunque essere molto attrattive per Luhmann, ed invece non lo sono state. Se «i sistemi esistono», non si sa se per questo autore i confini propriamente esistono; e se la autopoiesi e il funzionamento dei sistemi ottengono descrizioni o ricostruzioni fenomenologiche, l'idea di confine resta fra i postulati. Cella non cita mai né Parsons né Luhmann (autori che, abbiamo visto, usano il termine di frequente) e ancora una volta dobbiamo considerare come giustificata questa sua omissione. Ugualmente infine può dirsi a riguardo della filiera di autori che aderiscono alle teorie della scelta razionale (Boudon, Goldthorpe, Elster, Coleman, Hedström ecc.).

Parlerò più avanti di Bourdieu, il teorico da cui Cella massimamente attinge. Ma quel che abbiamo osservato finora nella tradizione sociologica autorizza la domanda sul perché della sua straordinaria reticenza sul nostro tema. In più luoghi Cella (p. 22, p. 59, p. 98, pp. 169-170) constata che la filosofia sociale liberale ha una intima difficoltà, perfino «imbarazzo», ad assumere il problema dei confini: ciò deriva dagli orientamenti universalistici che le sono essenziali e dal fatto che l'idea di confine, di qualsiasi confine, sembra includere chiusure particolaristiche. Se si riflette che l'intera tradizione teorica della sociologia potrebbe essere attribuita, qualora fossimo costretti a una attribuzione forzata, alla tradizione liberale (comunque, più certamente a questa che a quella marxista o repubblicana), e che comunque essa in vari momenti ha ribadito il carattere universalistico della società moderna, ne deriva un inizio di risposta alla domanda sul perché della sua reticenza sul tema dei confini.

Si dovrebbe solo aggiungere che la filosofia sociale liberale ha avuto, e mantiene, le sue principali tensioni teoriche proprio intorno ai problemi dello Stato e della proprietà privata (in un primo stadio essenzialmente proprietà di terra e di case), vale a dire a riguardo delle due istituzioni sociali che hanno massimamente a che fare con il tema dei confini e che, costituendo chiusure arbitrarie, massimamente minacciano (perfino in Kant)

l'originario universalismo, l'originario orientamento a rappresentare la società come intero genere umano, come umanità in generale⁴. Nello stesso tempo queste due istituzioni – Stato e proprietà privata – sono caratterizzate da una sorta di naturale evidenza, da una inerzia fattuale talmente potente che soltanto improbabili pratiche rivoluzionarie, e ovviamente (come Marx sapeva) nessuna filosofia rivoluzionaria, potrebbero metterle in questione. Sospeso fra l'inevitabile, che non ha bisogno di giustificazioni, e il bisogno di creare legittimazioni di tipo universalistico, il pensiero liberale ha sviluppato a difesa di quelle due istituzioni, e continua a sviluppare, un intreccio sofisticato di argomenti, una rete mirabilmente ipercomplessa di rappresentazioni e di insolubili rompicapo; ed oscilla in modo erratico, fra vari principi di legittimità (diritto naturale, istinti naturali, contratto, tradizione) e varie ricostruzioni filogenetiche (varie narrazioni del passaggio dallo stato di natura alla civiltà complessa).

Le cose sarebbero dunque andate come se un vortice centripeto di problemi fondativi della legittimità di Stato (limitato) e di proprietà privata (illimitata) avesse impedito il dispiegarsi dell'attenzione fenomenologica sulle loro concrete recinzioni. È questa una congettura che, se fosse vera, spiegherebbe come la problematica dei confini, che è teoricamente successiva, sia stata confinata a saperi tecnico-locali, in particolare di diritto positivo, e alla storiografia, o sia più rigogliosamente emersa nella tradizione antropologica e nel suo specializzarsi su società "primitive".

Per quanto riguarda l'idealizzazione astratta dell'idea di confine che abbiamo visto nelle teorie sistemiche, un principio di spiegazione può essere congetturato riflettendo sulla particolare datazione storica della loro diffusione nelle scienze umane (inizi anni '60 del secolo scorso). Nate in ambito tecnologico (come poi sarebbe accaduto al lessico delle reti e dei network), quelle teorie cominciarono a mostrare qualche vantaggio per la rappresentazione della vita sociale quando nuova complessità e nuovi dinamismi caratterizzarono economia e politica del mondo occidentale. Molti anni fa Alessandro Pizzorno (1973) ha analizzato in modo convincente il parallelo sviluppo fra reti organizzative e sindrome teorica sistemica. A partire dalla ricostruzione dello schema cibernetico di analisi e dalla narrazione delle fondamentali trasformazioni del mercato (da manifesto e non manipolabile, nel primo capitalismo, a opaco e manipolabile, nel secondo), Pizzorno sostiene che quello schema è particolarmente adatto a ottenere successi pratici nella trattazione del più

⁴ Per la verità c'è un tipo di proprietà privata, quella del denaro, che non ha confini "naturali". Si ricorderà che John Locke, partito da giustificazioni della proprietà privata limitata, quella che può produrre, con il lavoro dell'uomo, quella quantità di beni degradabili che l'individuo può consumare con un tenore di vita ragionevolmente agiato (in sostanza la proprietà della terra), ritiene infine che il progresso economico giustifichi il superamento della regola dei limiti naturali della ricchezza: l'introduzione di quel particolare artificio che è la moneta rende legittimo possedere più di quanto necessario perché la moneta, bene non degradabile, non è misurabile sulla base del consumo necessario. A questo punto – potremmo dire in ragione di uno strano principio di equa uniformità – qualsiasi tipo di proprietà privata può essere illimitato (anche, ovviamente, la grande proprietà terriera), salva l'introduzione di particolari doveri orientati alla cura del bene comune (Waldron, 2002). Sebbene debba risultare evidente a un lettore disinteressato la logica claudicante di queste argomentazioni, si deve riconoscere che Locke avrebbe avuto qualche dubbio in più se avesse potuto prevedere la moderna dismisura dei capitali monetari: due secoli dopo, la massa mondiale dell'economia finanziaria avrebbe superato di 6/7 volte il prodotto lordo mondiale annuale.

generale modello organizzativo che va imponendosi: l'organizzazione pensata a) come «abilità a trasmettere messaggi» e dunque in termini di *comunicazione*; b) come problema di coordinamento piuttosto che di gerarchia piramidale; c) come capacità di promuovere “ruoli riflessi” (come capacità di autoriflettere sulle procedure e sui processi, meno sui prodotti); d) come operatrice di scelte sulla base di informazioni sulle aspettative, e infine – ecco quanto è più chiaramente vicino alla nostra questione, quasi il riassunto dei precedenti caratteri – e) come guidata dalla «tendenza a non avere confini ben stabiliti, e invece a modellarsi su compiti *ad hoc*» (p. 204)⁵. Questo era allora, nei fatti, almeno l'utopia del modello organizzativo neocapitalistico e mostrava buone analogie con uno stile di pensiero che mette in campo il concetto di sistema per enfatizzarne non la rigidità, bensì l'apertura, la flessibilità e dunque la debole definizione ai confini, la sistematica «incompletezza» come sintetizzò Pizzorno. Questo mi sembra che resti oggi il vanto delle *best practices* raccolte sotto quel termine di *governance* che ha, nella scolastica degli studi organizzativi, i suoi due principali riferimenti nella complessità dei sistemi e nella fluidità delle relazioni sociali. Allora, pratiche e teoria esaltavano l'apertura indefinita proprio mentre il mondo risultava rigidamente diviso da una cortina di ferro, né sarebbe stato facile prevedere la svolta del 1989 – e c'era, in questo, qualcosa che potremmo trattare come “falsa coscienza”. E oggi?

Forse oggi siamo di fronte a processi sociali che rivalutano il tema dei confini, e paradossalmente sia promuovono una sorta di nostalgia verso gli stessi, sia impongono una ripresa dell'universalismo in termini del tutto nuovi e una critica delle chiusure arbitrarie: in entrambi i casi quel tema risulta fondamentale. Siamo oggi in una situazione che potremmo chiamare di universalismo materializzato e forzato, laddove, di fronte ai gravi problemi di un mondo caoticamente unificato, diventano perfino risibili nuove proposte di universalismo astratto, ottenuto per via di coscienza, o rappresentazioni compiaciute di una «società liquida». L'universalismo non è più un valore, ma un fatto, non più l'approdo intenzionale di una grande narrazione, ma un difficile o almeno ambiguo ambiente “naturale”.

Forse il nuovo universalismo materializzato cerca piuttosto più ordine e, paradossalmente, ancor più concretezza, materialità, definizione dei soggetti e delle responsabilità, se è vero che la sua espressione più inquietante è oggi nella circolazione anonima del più immateriale dei beni non morali, il capitale finanziario. Nell'ultimo capitolo del suo libro Cella discute di queste cose in modo convenientemente ragionevole e rintraccia in alcune recenti analisi economiche diagnosi di ambivalenza nel *trade off* che si va profilando fra i vantaggi di una economia globale e gli svantaggi della stessa a seguito dell'appannarsi delle appartenenze locali. L'interrogativo che è nel titolo di questo capitolo ultimo, «Scomparsa dei confini?» viene sciolto con una risposta prudentemente negativa e con l'invito a proseguire la riflessione sull'arte e sul maleficio di tracciare confini.

⁵ La plausibilità dell'asserzione di una mutua dipendenza fra pratiche organizzative e stili di pensiero è data, nel testo di Pizzorno, proprio dalla molteplicità di elementi che si corrispondono fra loro nei due contesti, e quindi dalla improbabilità che una simmetria così complessa possa accadere casualmente. D'altra parte nel capitolo successivo Pizzorno rafforza la sua “dimostrazione” mostrando che anche le contraddizioni del modello sistemico sono coerenti con le tensioni del modello organizzativo.

2. I motivi del confine

Il problema principale nella definizione dell'idea di confine è nell'estensione metaforica del termine. Come accade in altri casi, la ricchezza polisemica del linguaggio ordinario è allo stesso tempo una risorsa e un intralcio. Il rischio è di estendere l'idea di confine ad ogni tipo di operazione distintiva, dal *nomos schmittiano* dove l'appropriazione della terra, ritualmente segnata, «è la forma immediata attraverso la quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento sociale e politico di un popolo» (Cella, pp. 98-101), alle normali classificazioni che caratterizzano la vita sociale, le varie discipline scientifiche, ma anche la comune attività intellettuale degli individui. È indubbio che molte classificazioni sono ben altro che innocente e contemplativo lavoro della conoscenza – e che ancora oggi l'acume che Durkheim impiegò nell'individuare l'origine sociale delle classificazioni continua a produrre buona analisi antropologica e sociologica dei modi in cui disegnamo più di quanto rappresentiamo la mappa del mondo e della società⁶. Ma, per restare a Durkheim, non riuscirei proprio a vedere l'emergere dell'idea di confine nel mettere, per esempio, la luna con il cacatoa nero, ed invece il sole, l'atmosfera e il vento con il cacatoa bianco (Durkheim, 1912, tr. it. p. 159). Anche Cella, che pure, si è già detto, ritiene di dover correre il rischio arricchente delle estensioni metaforiche, è perentorio nel dire che «non tutte le distinzioni si traducono in confini» (p. 114). Va quindi individuata qualche proprietà che, anche in modo approssimativo o più o meno graduabile, ci dica quando una distinzione (fatta dalla «coscienza individuale, anche ridotta alle sole sue forze», v. nota 6, oppure socialmente diffusa, condivisa ecc.) sia propriamente associata alla messa in opera di un confine.

A me sembra che l'unica proprietà di questo tipo consista nel quantum di energia che il produttore o il depositario di una distinzione destina alla sorveglianza della stessa, vale a dire al controllo di azioni proprie o altrui, fisiche o espressive, che possano indebolire o negare la diversità delle cose distinte. Se l'energia è poca o nulla, non si ha confine⁷. Più comunemente la quantità di energia corrisponde alla quantità di risorse che sono lasciate disponibili per sanzionare o per prevenire le infrazioni, fra queste inclusi innanzitutto i passaggi non autorizzati attraverso la linea di divisione. È in questo senso che si comprende perché confine per antonomasia è la striscia di divisione fra Stati, implicante normalmente un alto consumo di risorse per il controllo (se le risorse diminuiscono, anche la “distinzione” perde peso) e perché si tende, dove è possibile, a ricorrere ai cosiddetti “confini naturali” che semplicemente rendano più lievi gli oneri di sorveglianza. Ma confini si davano anche nel Regno e nell'Impero dei Franchi la cui estensione territoriale era

⁶ Ma lo stesso Durkheim (1912, tr. it. p. 158) annotò: «Ciò non vuol dire però che intendiamo rifiutare alla coscienza individuale, anche ridotta alle sue sole forze, il potere di cogliere le somiglianze fra le cose particolari che si rappresentano». Vale a dire: non tutto il lavoro classificatorio che nelle società va compiendo è socialmente condizionato.

⁷ «Il concetto di società è una immagine potente: è potente nel suo stesso diritto di controllare e di spingere gli uomini all'azione. Questa immagine è dotata di forma, di confini esterni, di margini, di una struttura interna (...). Vi è dell'energia nei suoi margini e nei suoi spazi non strutturati» (M. Douglas, 1992, tr. it. p. 185).

incerta, ma affidata a (e sorvegliata da) un criterio di appartenenza etnica abbastanza riconoscibile e socialmente performativo. E via via potremmo trovare casi a confine sempre più attenuato. Infine, se disponessimo di una fenomenologia completa delle *distinzioni* potremmo trovarne alcune che siano molto forti o intense, ma nello stesso tempo inermi, non accompagnate da alcun potere di discriminazione, né da tensioni ostili o difensive, per esempio gruppi di religione diversa conviventi sebbene fortemente identitari, comunque non affaticati dall'esercizio di pratiche di eresia o di apostasia, di fatto normalmente endogamici ma non gravati da forti apparati repressivi anti-esogamici... Miracoli di questo tipo possono accadere, talora per la verità mediante la garanzia di un potere superiore, come nella istituzione ottomana del *millet*, altre volte anche nella nostra comune esperienza in zone della società o in momenti che usiamo qualificare come altamente "civili".

Ed infine: le operazioni di distinzione si suddividono a loro volta in almeno due grandi classi, una prima, di logica classica, che distingue fra generi o fra specie, dunque fra elementi determinati (un genere da un altro genere, una specie da un'altra specie entro lo stesso genere), una seconda classe che distingue qualcosa in modo residuale, rispetto a tutto il resto (per esempio un sistema dall'ambiente). In fonetica queste due classi corrispondono alle due principali funzioni che può avere un elemento fonico, una funzione distintiva che permette di differenziare due unità con diverso significato (come per esempio *bòtte* distinto da *bótte*) e una funzione demarcativa o delimitativa, che permette di riconoscere i limiti di una parola o di qualunque altra unità linguistica.

Si distingue dunque in vari modi. A diversi tipi di distinzione corrispondono probabilmente diversi tipi di confini o assenza di confini. È per questa ragione che esiterei a far dipendere una teoria dei confini dalle categorie di «campo» e di «distinzione» nel senso e nel ruolo assillante che assumono nella sociologia di Pierre Bourdieu. Da Bourdieu Cella deriva molti suggerimenti, ma non sottolinea abbastanza, a mio parere, che in questo autore è latente il pregiudizio che tutte le distinzioni avvengano per contrapposizione. Una concezione genericamente conflittuale dei confini, guadagnando radicalità ma disperdendo energia, rischia di nascondere le dimensioni più distruttive del conflitto e di mobilitare la critica verso obiettivi pretestuosi.

Si consideri per esempio l'insistenza con cui Bourdieu ha trattato la costruzione di barriere sociali tramite i canoni del gusto. È vero che sofisticate o semplicemente vistose scelte di gusto cementificano gruppi, ceti o categorie sociali, procurando facili criteri selettivi per opporre *insider* a *outsider*. Ma è anche vero che altre scelte di gusto non solo hanno un destino di diffusione generalizzata a intere società, come in quel processo di civilizzazione mediante la pedagogia delle buone maniere che ci è stato descritto da Norbert Elias, ma sono intimamente connesse, dall'origine, a intenzioni universalistiche⁸. E d'altra parte, sarà pur necessario distinguere fra mode di massa (già a queste più che a quelle

⁸ Ha buone ragioni Étienne Balibar (2016), riprendendo una problematica che va da Hegel a Derrida, a diffidare dell'implicita tensione ad escludere che sarebbe intrinseca alle asserzioni universalistiche. Anch'io, poche pagine fa, ho condiviso tale diffidenza, quando ho opposto il greve universalismo materiale della globalizzazione a precedenti versioni idealistiche dell'universalismo. Resto tuttavia convinto che possano essercene versioni più innocenti.

ostentative e di ceto si riferiva il *Dialogo* di Leopardi) e infine modelli di vita propri di ceti o di caste, ad altri rigidamente interdetti mediante qualcuna di quelle *leges sumptuariae* che, presenti in vari momenti storici e in varie civiltà, sembrano oggi finalmente cessate. Applicare a tutti questi casi la pesante metafora dei confini, trascurando i diversi gradi di forza destinati al loro controllo, fa perdere differenze che sono importanti anche nel campo della critica sociale.

A me sembra, in conclusione, che occorre distinguere fra vari tipi di confine (lasciando del tutto da parte, in questa sede, la distinzione fra confini esterni e confini interni). Pensando alle ragioni o ai motivi che inducono a tracciare confini, Cella (p. 69) mette acutamente in campo tre classi: a scopo di classificazione, a scopo di distribuzione, a scopo relazionale. Penso di rispettare i significati che Cella attribuisce a ciascuna delle tre classi, cambiando nel seguente modo il suo vocabolario:

- a. confini a scopo di ordine. Il brano di Simmel che Cella cita (p. 29) sembra riferirsi a questa classe di confini (in parte anche alla terza). Qui è semplicemente importante ridurre la complessità e preparare porzioni di mondo che per la loro ristrettezza, o per la loro maggiore semplicità, o perché posseggono determinate qualità, si prestino a un trattamento efficiente in modi per così dire specialistici. Qui si può trascorrere da esempi banali come la differenziazione delle stanze in una abitazione, o la compartimentazione di una biblioteca, ad esempi molto più sfumati. Certamente può dare origine a controversie l'inserire in questa classe la distinzione sacro/profano o la separazione villaggio/foresta in popolazioni primitive, ma perfino alcune pagine di Durkheim e più decisamente l'antropologia di Mary Douglas (1992), sembrano non escludere, in certi casi o in certi momenti, un tale punto di vista: la distinzione come ordine, non una opposizione ma una complementarietà – oppure una opposizione a fini di ordine. Molte teorie genealogiche che riguardano il passaggio dallo stato di natura alla società sono del resto fondate non sull'idea di un rimedio alla paura che si genera dall'endemica ostilità fra gli uomini (come in Hobbes), ma sull'idea di una riparazione del disordine in una specie, quella umana, eccessivamente aperta al possibile⁹. Ma si può riflettere anche su fenomenologie sociali più vicine alla nostra esperienza. Per esempio, la regolazione del conflitto quale appare in Simmel-Coser, che Cella opportunamente ricorda, ha qualcosa a che fare con questo modo di porre distinzioni e confini. Certo si continua per esempio a provare meraviglia per la strana organizzazione del conflitto politico nell'impero bizantino: a partire dalla metà del V secolo si ebbero aspre lotte fra i due partiti degli "azzurri" e dei "verdi" che pure all'inizio erano organizzazioni sportive, diremmo due grandi tifoserie, che avevano capi nominati dall'imperatore, e una composizione sociale variante soltanto a riguardo dei dirigenti (antica aristocrazia fondiaria greco-romana e borghesia industriale e commerciale), che si scambiavano i ruoli di favore o di opposizione al governo e che talora si mettevano insieme contro l'assolutismo del potere centrale. Componenti di gioco nei conflitti politici delle mo-

⁹ Ho considerato appartenere a questa classe di genealogie stato di natura-società anche la teoria genealogica latente nella definizione della "socialità" in Pizzorno (v. in questo libro II 10-12).

derne democrazie sono talora innegabili – e i giochi, a esclusione di quelli di vertigine, sembrano proprio essere un ordinamento sovrapposto all’esperienza, un parentetico sottrarsi al relativo disordine della comune esperienza. Ma si rifletta anche, infine, sulla divisione delle discipline che nel mondo moderno non è gerarchica e che si è realizzata nelle università in modi sicuramente pacifici e largamente consensuali, nonostante alcuni attriti ai margini, certo con alcuni controlli di conformità ma anche con larghe concessioni alle tensioni interdisciplinari;

- b. confini a scopo di distinzione per contrapposizione. Qui la distinzione è prodotta nella prospettiva, più o meno consapevole, di affermare o di mantenere una superiorità. Ciò non è contraddittorio con il fatto che spesso anche i gruppi che subiscono tale segregazione coltivino rivalse e rivendichino per sé qualche primato, né con il fatto che il tracciato di molti confini risulti alla fine consensuale. È soprattutto su questo tipo di confine che si esercita la ricostruzione fenomenologica del libro di Cella. La distinzione fra confini esterni e confini interni trova una curiosa corrispondenza nel fatto che i primi sono normalmente a scopo difensivo, anche se succedono a violente guerre di conquista (si pensi all’avanzamento dei romani dal vallo di Adriano al vallo di Antonino), e sono in grado per qualche tempo di mantenere la pace, i secondi, forse proprio perché interni e non in grado di stabilire un sicuro *apartheid*, richiedono un esercizio costante e quotidiano di violenza o di prevaricazione;
- c. confini a scopo di identità. L’essere recintati, o in qualche modo partecipare di uno spazio definito, incrementa ovviamente la “densità morale”, indebolisce gli scambi con l’esterno e permette di costruire uno specifico mondo sociale. Per la verità sembrerebbe che occorra per così dire molta identità per tracciare un confine, e che così si sia gettati in un circolo vizioso. Ma nei tempi cosiddetti storici l’operazione di tracciare i confini è stata voluta e condotta normalmente da élites o gruppi dominanti – e si rifletta sul fatto che l’identità, questo termine oggi così abusato per connotare una spontanea germinazione di solidarietà nella “popolazione”, è spesso massimamente posseduta proprio da gruppi ristretti, élitari, dominanti. Il libro di Cella dedica un intero capitolo alla capacità degli intellettuali (ma non si dovrebbe disgiungerli dai capi politici) di creare identità e confini.

Chi abbia percorso gli esempi che un po’ confusamente sono stati qui raccolti per ciascuno di queste tre classi ha potuto costatare quanto difficile sia distinguere nettamente fra loro e quante sovrapposizioni e complicazioni possano immediatamente venirci in mente. Ma la distinzione a mio parere deve essere tenuta salda a livello tipico-ideale: ognuna delle tre classi mantiene autonomia logica e isolabilità empirica. Si rischia altrimenti, se le si sovrappone, di privilegiare una delle classi e di non poter più intendere l’intreccio, cui ci conduce il tema dei confini, fra bisogno del limite e dell’ordine e bisogno di potere e di forza.

3. Sconfinamenti e passaggi

Anche uscire dai confini può avere diversi significati. Si racconta che Alessandro Magno pianse davanti alla tomba di Dario, a Persepoli, perché non aveva più nessuna terra impor-

tante da conquistare, nessun confine da superare. D'altra parte Gian Primo Cella (p. 143) ci ricorda che Denis de Rougemont, il grande padre degli intellettuali europeisti, ebbe a scrivere nei suoi diari del 1933-34 di non essere affascinato dalla «libertà insulare»:

«[Questa] ci mette al riparo dal mondo restituendoci la coscienza dei nostri limiti. Ma l'uomo ha connotato il desiderio incessante di varcare i limiti di ciò che è in suo potere, arrischiandosi oltre il confine dei suoi possessi, per mescolarsi agli altri e in terra straniera».

Sconfinare per conquistare o sconfinare per conoscere e per moltiplicare gli scambi alla pari (potremmo dire: per ricostituire un nuovo ordine più ricco di risorse, senza far prede o bottini). Mary Douglas (1966) ha pagine molto interessanti sull'attrazione che può esercitare il disordine esterno-ambientale, con le sue promesse. Un libro dedicato alla fenomenologia degli sconfinamenti avrebbe forse altrettanto fascino di questo nostro *Tracciare i confini*.

Credo comunque che dovrebbe essere posta la questione se si possa parlare di confini (e di sconfinamenti) anche in quelle partizioni della vita sociale che hanno a che fare con il tempo e con i vissuti del tempo. Si deve riconoscere che finora, sia in queste mie pagine sia nel testo cui ci si sta riferendo, ci si è sempre implicitamente collocati, anche negli usi metaforici del termine “confine”, entro la dimensione spaziale. Sembrerebbe che necessariamente il termine “confine” sia da riferirsi allo spazio. Per esempio anche quando parliamo di *clivages* fra gruppi sociali, o classi, o ceti, normalmente abbiamo in mente cose come posizioni, status, situazioni, delle quali possiamo costruire una rappresentazione spaziale sincronica. Ciò ovviamente non intralcia una narrazione storica delle variazioni, ma il vivido significato di tale narrazione resterà ancorato a un confronto fra situazione di partenza e situazione di arrivo, a volta a volta dunque fra due stati sincronici. E, per restare all'osservazione degli usi correnti del concetto di confine nel linguaggio ordinario, si pensi alla peculiarità delle arti figurative: con qualche ragione potremo pensare che la cornice di un quadro sia il suo confine¹⁰, ma non parleremo mai dei confini di una musica, o di una narrazione, piuttosto di un inizio e di una fine.

L'idea di confine implica una certa stabilità nel tempo. È vero che oggi sembra diffondersi la locuzione “confini mobili”, ma questa a volte fa riferimento semplicemente al piacere e al potere degli sconfinamenti, come in alcune pubblicità turistiche, altre volte copre in modo forzatamente metaforico i fenomeni di labilità delle regole in seguito a veloci processi di trasformazione della realtà sociale, più spesso è un ossimoro apologetico della supposta flessibilità del mondo contemporaneo. C'è infine il caso curioso, ma del tutto marginale, delle cartografie che devono inseguire alcune trasformazioni naturali che muta-

¹⁰ Nel corso del XIX secolo molti pittori hanno reso problematico il rapporto quadro-cornice producendo quadri che continuano sulla cornice, quadri con cornice entro la cornice, quadri con finestre che sono anche cornice ecc., fino alla *Land Art* (per esempio *The lightning Field*, dello scultore Walter de Maria, con le sue 400 potenti aste di acciaio, attrattrici di fulmini, in un deserto del New Mexico). Nel 1981 Germano Celant organizzò su tale tendenza una mostra alla Mole Antonelliana di Torino, alla quale io stesso ho contribuito con l'ideazione di alcuni «dispositivi per un colloquio con il pubblico» (v. Celant, 1981; v. anche AAVV, 1987).

no i confini fra Stati, per esempio lo sciogliersi di ghiacciai la cui linea di cresta era prima considerata come linea divisoria. Tutti questi esempi non indeboliscono la considerazione che il significato del termine confine abbia una connotazione essenzialmente sincronica.

Ma le società si strutturano anche mediante regole di suddivisione del tempo, innanzitutto, oggi, fra tempo di lavoro, tempo domestico, tempo di vacanza, ma anche fra vari ambiti di vita, vita religiosa, vita politica ecc. Se pensiamo alla radicale distinzione che Durkheim pose fra sacro e profano, fino all'idea di *homo duplex*, riflettiamo anche sul fatto che queste suddivisioni del tempo non solo sono anche suddivisioni dello spazio, ma possono inoltre introdurre fondamentali diversità nel vissuto del tempo e dello spazio. Così oggi il pur semplice passaggio dall'ufficio a uno spettacolo teatrale. Sono tutti passaggi che hanno qualcosa della fatica dell'uscir dai confini, anche se normalmente sono socialmente regolati.

Vorrei approfittare dell'occasione per riproporre una tipologia che ho già cominciato a disegnare altrove (v. in questo libro II 3). Sono partito dall'idea che l'esperienza spaziale sia organizzabile con le stesse grandi classi dell'esperienza temporale. Possiamo pensare e vivere lo spazio sia come continuum sia come discreto, come giustapposizione di isole spaziali – e così il tempo (si racconta nei manuali di sociologia che gli orologi hanno viepiù spezzettato il tempo e hanno indebolito il vissuto naturale di fluida continuità temporale). Ed ancora: alcune esperienze (per ironia si potrebbe dire la gaffe, ma pensiamo ad una grande gioia improvvisa o ad un grande dolore improvviso o a vissuti mistici) sembra che ci liberino dallo spazio e dal tempo, operandone non una abolizione, ma una sorta di sospensione, di interruzione della loro immanenza.

Concluderei dunque riproponendo la mia tipologia, se mai fosse utile a ripensare con ulteriore complessità i temi affrontati, anche se sempre più metaforicamente allontanandoci dal significato di “confine”:

	Spazio continuo	Spazio discreto	Spazio “sospeso”
Tempo continuo	1.	2.	3.
Tempo discreto	4.	5.	6.
Tempo “sospeso”	7.	8.	9.

Si provi a dare un nome a ciascuna delle 9 caselle. Personalmente metterei nella casella 9 le esperienze mistiche e anche certi rituali dai ritmi parossistici di cui parlava Durkheim, nella casella 8 lo spazio-tempo dei riti non parossistici (con una forte definizione dello spazio e con un orientamento dei partecipanti a una contemplazione unitaria della storia, come storia sacra) o, nella casella 5 il lavoro burocratico, nello spazio 1 quel particolare tipo di biografie o di autobiografie (e perfino di storie nazionali) dove tutto è rappresentato come sviluppo coerente, o quei modelli di vita in cui, come Wilensky (1960) ebbe a rilevare per le carriere in senso proprio, lavoro e tempo libero si confondono ecc. Per alcune caselle il gioco potrebbe risultare più difficile, ma confido che, come spesso accade in siffatti esperimenti di pensiero, potrebbe anche rivelare ambiti di esperienza non comunemente pensati e tuttavia caratterizzati da interessanti caratteri specifici.

Parlo di “gioco” non per continuare l'abuso che di questo termine viene fatto in molta

saggistica parafilosofica (con usuale corredo di “regole”, “mosse”, “token” ecc.), ma per sottolineare che questa proposta di tipologia è ben lontana dal rigore che sarebbe necessario: la classificazione simmetrica dei vissuti temporali e spaziali non è chiaramente definita e si lascia nel vago il soggetto di questi vissuti (l'individuo, il gruppo, la logica istituzionale...). Per vagliarla e per renderla significativa occorrerebbe inoltre confrontarla con altre proposte che fanno riferimenti a vissuti dello spazio e del tempo, in particolare con quella di Alfred Schütz (1979, pp. 181-232 e 311-318) sulle «*realtà multiple*» e sulle «*province finite di significato*» e, con un grande balzo fino ai giorni nostri, con le idee di Antony Giddens sulle particolari configurazioni che spazio e tempo assumono nel radicalizzarsi della modernità.

Ma pur con i suoi limiti la proposta qui avanzata può servire a darci una idea sul perché non possiamo parlare appropriatamente di confini a riguardo di quelli che, per evitare eccessive pretese teoriche, chiamerò semplicemente ambiti di vita.

Se concepiamo un gruppo sociale in cui tutti hanno gli stessi ambiti di vita, in questo caso sono gli stessi soggetti che si muovono dall'uno all'altro ambito, senza resistenze, né prevedendo resistenze, da parte di qualche altro da sé. Le soglie esterne da superare sono di scarso rilievo, oneri ci sono solo nel passaggio di soglie interne.

Schütz ha qualificato come «*trauma*» (come «*shock*» nell'originario testo inglese) il passaggio da una «*provincia*» all'altra, e forse il termine è inappropriato o eccessivo per i modi frammisti che sono divenuti frequenti nel mondo moderno-contemporaneo per il “consumo” di cultura, di religione, di curiosità scientifiche (dal gioco delle carte nei palchi della Scala di Milano fra XVIII e XIX secolo, alla messa ascoltata in televisione mentre si cucina, alla musica di sottofondo, alle visite turistiche in comitiva ecc.).

Ma lo stesso Schütz ha poi concluso che in fin dei conti le diverse esperienze possono tutte essere comunicate nel linguaggio basilico della vita quotidiana:

«Le province finite di significato non sono stati separati della vita mentale nel senso che il passare dall'uno all'altro richiederebbe una trasmutazione dell'anima e una completa estinzione della memoria e della coscienza per morte, come presume la dottrina della metempsicosi. Esse sono semplicemente nomi per indicare diverse tensioni di un'unica e medesima coscienza, che ora vive in atti lavorativi, ora fa un sogno a occhi aperti, ora si immerge nel mondo pittorico di un quadro, ora indulge alla contemplazione teorica. Tutte queste esperienze sono esperienze entro il mio tempo interiore; esse appartengono al mio corso di coscienza, possono essere ricordate e riprodotte» (p. 231).

Quando dunque immaginiamo soggetti che si muovono in vari ambiti di attività, anche fra di loro molto diversi, senza attrito con altri soggetti (o perché si tratta di attività solipsistiche o perché i trasferimenti sono socialmente regolati e condivisi), non possiamo mettere in campo l'idea di confine. Ne risulta, per contrasto, che ciò che rende appropriato parlare di confini è che mediante di essi siamo separati da qualcosa di altro da noi, naturale o sociale, promettente o minaccioso, comunque da una materiale, corporea Alterità. Superare un confine, sconfinare, provoca un impatto con qualcosa da cui ci eravamo separati. Potremmo parlare di confini anche fra ambiti di vita se qualcuno di questi fosse frequentato da *altri* che noi, se per esempio definissimo come altri che noi gli abitanti delle carceri, dei manicomi, delle moschee, dei salotti, delle discoteche, della Borsa...

9. I magistrati: durata e rischi di una situazione di ceto*

In Italia, dove sono più vivaci che altrove, le tensioni fra magistratura e sistema politico, nonché i relativi turbamenti dell'opinione pubblica, non accennano ad affievolirsi. Esse durano ormai da qualche decennio. I tentativi che alcune parti del mondo politico hanno avviato per risolverle mediante nuove regolamentazioni della funzione giurisdizionale (separazione delle carriere, trattamento delle intercettazioni, ecc.) non hanno avuto successo ed hanno comunque attizzato nuove diffidenze reciproche. Restano sul campo, tenaci, i due modi estremi di rappresentare il conflitto fra magistrati e politici: da un lato lo si vuol definire come conflitto fra due poteri, ciascuno dei quali tenderebbe a massimizzare sé stesso; dall'altro (da parte del cosiddetto "partito dei giudici") lo si vuole semplicemente far dipendere dall'insistenza con cui i politici (o molti di loro) continuano a cercare impunità. È indubbiamente difficile mediare fra queste due posizioni (né chi scrive vorrebbe essere fra i mediatori), ma è almeno possibile aggirarle, o sospenderle se si vuole, a favore di considerazioni che diano rilevanza agli stili di condotta dei due gruppi antagonisti più che alla concreta posta in gioco delle loro relazioni. Come è noto è questa la strada che le più alte figure istituzionali, in particolare i presidenti della Repubblica che si sono via via succeduti, hanno tentato di percorrere. È la strada della *moral suasion*. Si può forse renderla più percorribile se alle ragioni formali dell'ordinamento si aggiungono alcune riflessioni di carattere genuinamente sociologico.

Una occasione può esserne il rapporto della ricerca sui magistrati e l'opinione pubblica condotta nel 2014 da Nadio Delai e Stefano Rolando e promossa dalla Scuola Superiore della Magistratura. Il merito principale di questa ricerca è a mio avviso nell'aver interrogato con molte domande identiche o molto simili sia un campione rappresentativo stratificato di popolazione (2025 interviste)¹, sia un campione di 1100 magistrati (sui circa 9000 magistrati del nostro paese)². Il confronto fra i due campioni permette di ottenere,

* Il presente testo, pubblicato in «Il Politico», 2016, 1, deriva pressoché integralmente dalla relazione che ho presentato a un corso della Scuola Superiore della Magistratura (P15085 30 novembre - 2 dicembre 2015 Scandicci, FI) e riguarda N. Delai e S. Rolando, 2015.

¹ Le interviste sono state condotte via e-mail e dobbiamo dunque attenderci una sottorappresentazione della popolazione inabile all'uso di questo strumento. Il campione è stato comunque stratificato secondo le variabili del genere, dell'età, dell'area geografica di residenza, dell'ampiezza del comune di residenza, del livello di scolarità e della condizione lavorativa dell'intervistato. Al file dei dati è stata applicata una ponderazione con metodo RIM Weighting.

² I questionari sono stati compilati in parte attraverso la piattaforma informatica della stessa Scuola di Magistratura, in parte per compilazione cartacea da parte di corsisti della Scuola. È stato garantito l'anonimato delle risposte. Il campione è stato stratificato secondo le variabili sesso, funzione svolta (giudicante o requirente, ripartizione geografica). Al file dei dati è stata applicata una ponderazione con metodo RIM Weighting.

oltre che informazioni su atteggiamenti/opinioni presenti nei due gruppi, molti indizi sulla posizione strutturale dei magistrati nella nostra società.

I risultati potrebbero essere letti con intenzioni più "locali", vale a dire per le molte informazioni e per le suggestioni che essi apportano su questioni specifiche ai principali destinatari della ricerca, vale a dire agli stessi magistrati e ai responsabili della Scuola Superiore della Magistratura; si tratta di informazioni che possono essere tutte rilevanti soprattutto a riguardo del compito che accomuna magistrati e Scuola – e che è quello di migliorare il sistema giudiziario italiano. La mia lettura sarà invece, ovviamente, più esterna e più generale, limitata a quei dati che hanno a mio parere forte valore indiziario per conoscere, come già ho detto, la posizione strutturale dei magistrati nella nostra società. Spero che anche questo tipo di lettura, più da distante, possa generare qualche suggerimento per gli stili di condotta.

La domanda che mi pongo è se, o in che misura, possa ancora dirsi che i magistrati compongano un ceto, almeno nel nostro paese: un ceto nel senso forte che il termine ha nel lessico sociologico di matrice weberiana e che solo in parte è coincidente con il significato del termine "ordine" con il quale la stessa nostra Costituzione designa la magistratura (appunto la designa come «ordine autonomo e indipendente da ogni altro potere», art. 104). Poiché sul termine "ceto" insisterò nel mio intervento, devo un po' indugiare sul significato con cui qui lo userò. Nel linguaggio ordinario il significato del termine è stato di molto allargato rispetto all'uso originario. L'etimologia latina fa riferimento a un convenire di persone, e comprende dunque una comune intenzionalità ed anche una comune consapevolezza: si vuole convenire e si sa di convenire. Quando comunemente parliamo per esempio di ceti medi, siamo ben lontani da questo riferimento a una comune intenzionalità-consapevolezza. Nel caso dei ceti medi sarebbe infatti più opportuno parlare di "strati medi" (*Schichten* in tedesco, *stratum* o più impropriamente *class* in inglese), dato che l'appartenenza a uno strato è assegnata dall'osservatore e non è necessario che di essa siano consapevoli gli appartenenti. Ceto comporta invece la consapevolezza di ceto: è il termine con cui si è tradotto il tedesco *Stand*, e che si è imposto generalmente negli studi sociologici nel significato che Max Weber ha dato appunto al termine *Stand*.

Ma il termine *Stand* (*état* o *ordre* in francese, ordine in italiano) designava originariamente un gruppo sociale definito dall'ordinamento e l'appartenenza al quale era decisa dalla nascita nel caso della alternativa nobile-non nobile e soltanto per il clero da un apprendistato e da una cooptazione molto particolari. Max Weber allarga abbastanza tale significato e statuisce la seguente definizione: «Per situazione di ceto si deve intendere un effettivo privilegiamento positivo o negativo nella considerazione sociale, fondato sul modo di condotta della vita, e perciò sulla specie di educazione formale – sia questa un insegnamento empirico oppure razionale... – e sul prestigio derivante dalla nascita o [si badi] dalla professione». Nel senso di Max Weber, la casta è solo l'estremo di quel tipo di gruppo che è un ceto. In tale senso non occorre neppure che i ceti sussistano soltanto in una società in cui la stratificazione dominante sia appunto per ceti, come la cosiddetta società feudale: possono esserci ceti anche in una società di mercato come la nostra.

Qui la definizione concettuale di Weber ha le più importanti conseguenze per la nostra ricerca e per i temi di cui stiamo discutendo. Possono esserci situazioni di ceto in una

società di mercato, ma l'appartenenza a un ceto, oltre che per definizione debba essere consapevole, è sottratta ai meccanismi di mercato. Nel mercato, dice Weber, si formano le classi, e, noi potremmo aggiungere, anche i cosiddetti strati sociali. I ceti si formano e sussistono fuori, al di là del mercato. Dunque se in una società di mercato sussistono ceti, vuole dire che in essa alcune zone della vita sociale sono sottratte alle relazioni di mercato, ma anche che queste zone sono più o meno minoritarie e sono come assediate dal mercato. I ceti possono essere, in una società di mercato, qualcosa di residuale, come per esempio oggi sono residuali gli albi nobiliari, oppure mantenere importanti funzioni, come credo sia oggi per la magistratura e per qualche altra "corporazione", ma anche in questo caso non dovrebbe essere sorprendente osservare come la loro peculiarità minoritaria produca qualche tensione con un ambiente sociale smisuratamente più grande e radicalmente diverso.

Credo che questi primi accenni possano già far intuire la rilevanza che può avere l'inseguire la nozione di ceto all'interno dei dati che ci sono offerti dalla ricerca di Delai e Rolando.

La prima cosa che in questi dati mi è sembrata rilevante è che i magistrati ancora oggi si autodefiniscono in termini appunto di ceto. Alla domanda sulle ragioni più importanti che hanno motivato alla professione di magistrato (Tab B1), i tre *items* che di gran lunga hanno maggiore frequenza sono a) il perseguimento del valore ideale della *giustizia*: 57.2%; b) il richiamo di un ruolo a forte valenza *istituzionale*: 41.3%; c) una forte spinta *vocazionale* maturata fin da giovane: 36.7% (e vocazione è una parola forte, è chiamata, *Beruf* in tedesco).

Si noti che questa distribuzione non mostra variazioni significative rispetto a molte variabili, e in particolare rispetto all'avere o no un padre o un/una partner magistrati, né rispetto all'età di ingresso nella magistratura né rispetto alla professione del padre, né rispetto ad altro ancora. D'altra parte, la forte prevalenza del riferimento al valore della giustizia da parte di figli di pensionati+disoccupati (67.9%, che è molto più della media del 57.2%) non è interpretabile perché non vi è detta la professione dei pensionati (una parte di loro potrebbe essere fatta da ex-magistrati e sarebbe facile ipotizzare un'enfasi su un valore di famiglia). Forse una differenza significativa è nel forte privilegiamento del valore-giustizia nei magistrati del nord-ovest, ma tale differenza non potrebbe in alcun caso attenuare la constatazione di una straordinaria preponderanza generale di motivazioni per così dire idealistiche o altruistiche. Anzi più che di preponderanza si potrebbe parlare di unanimità. Peccato che non ci sia stata data una tavola che incroci fra loro le risposte, e che per esempio ci dica quanti fra coloro che hanno scelto il valore giustizia hanno anche scelto l'origine vocazionale della loro scelta. Date le alte frequenze di risposte positive a questi tre *items*, in una domanda che permetteva più risposte, potrei azzardarmi a congetturare che un 30% del campione ha scelto uno solo dei tre *items*, un altro 20% tutt'e tre gli *items*, infine la metà residua due *items* su tre. Il che significa che tutti hanno scelto almeno uno dei tre. E potremmo aggiungere, sempre congetturando, che molti di quelli che si sono limitati alla scelta di uno abbiano voluto farlo per non esagerare in una rappresentazione idealistica del sé.

Perché questi tre *items* hanno a che fare con l'area semantica del concetto di ceto? Perché un gruppo cetuale è fondato essenzialmente, secondo la definizione weberiana, sulla

«considerazione sociale», vale a dire su quella cosa che nel nostro rapporto è chiamata «reputazione» e che è ovviamente da intendersi non solo come “reputazione positiva”, ma più propriamente come “reputazione positiva ampiamente diffusa”. Ho trovato molto opportuno che il rapporto abbia generalmente optato per il termine «reputazione» invece che per il più comune termine di prestigio. Infatti reputazione ha una più netta valenza di fenomeno pubblico, non solo sociale, vale a dire si riferisce a un giudizio fondato sull'assolvimento di doveri pubblici, mentre prestigio può riferirsi anche a qualità non etiche. Si può avere per esempio prestigio come abile uomo di affari, o come eccentrico miliardario, per qualche qualità che è indifferente a connotazioni etiche. D'altra parte reputazione (sempre intesa come “buona reputazione”) non richiede neppure una ammirazione che vada per così dire dal basso verso l'alto, trattandosi di un atteggiamento che in un certo senso è più egualitario dell'attribuzione di prestigio: si può riconoscere reputazione a un pari e perfino a un minore. Inoltre la definizione weberiana mette in campo, per la situazione attuale, il riferimento a una particolare «condotta di vita» – e anche per questa via ritroviamo il riferimento a un modo di agire disciplinato, metodico. In definitiva la nozione di ceto implica il riferimento, nel caso dei ceti per così dire “positivi”, a qualcosa come la presenza di una virtù o di più virtù pubbliche. “Vocazione”, “giustizia” appartengono certamente all'area semantica dei valori, e non a quella degli interessi. Ugualmente si potrebbe dire del riferimento alla “valenza istituzionale”, in un contesto in cui è ampiamente da presumere che per istituzione si intenda un bene pubblico e qualcosa di molto diverso dal mercato (in altri contesti, ma non nel contesto del linguaggio ordinario, anche il mercato è da considerare istituzione, in quanto ha le sue regole, i suoi ruoli e i suoi doveri).

Si aggiunga infine l'alta valutazione di un altro item «La possibilità di partecipare a un concorso pubblico severo, ma senza influenze improprie». Per concorsi pubblici molto rigorosi si sa sono passati per secoli i mandarini cinesi, appunto un classico ceto, quasi una casta – qui è senza ironia che pensiamo a questi alti funzionari della Cina imperiale. Tuttavia il paragone è improprio per almeno una ragione: i mandarini erano classe dirigente, vale a dire determinavano in parte le scelte pubblico-collettive, ed invece la magistratura può avere influenza sulle decisioni pubblico-collettive, ma non le determina, neppure in parte. Essa semplicemente amministra la giustizia. Giustamente un solo quinto dei nostri magistrati intervistati si autocolloca nella «classe dirigente» (Tab A91), e, dato il significato fluttuante di classe dirigente, un termine che nel linguaggio ordinario può valere per comprendere anche coloro che hanno qualche potere su altri uomini, compresi per esempio i semplici capo-ufficio, quel 20% di magistrati non è molto.

Si potrebbe dire che l'autorappresentazione valoriale dei magistrati sia nient'altro che una idealizzazione della loro situazione professionale. Ma la ricerca di Delai e di Rolando mostra che il giudizio sulle ragioni che hanno motivato alla scelta della professione di magistrato non è molto dissimile nella popolazione: gli intervistati non magistrati considerano decisivi per il 47% l'ideale giustizia (di contro al 57% dei magistrati), per il 35% la valenza istituzionale del ruolo (di contro il 41%) e infine il 27.4% la spinta vocazionale (di contro il 36.7%). La differenza su queste valutazioni valoriali è certamente significativa dal punto di vista meramente statistico, ma se si riflette come sia difficile mettersi nei panni altrui e come per esempio sia davvero arduo immaginarsi la vocazione dei magi-

strati «fin da giovani» (come si precisa nel questionario), si potrà concludere che fra i due campioni ci sia, per usare un termine del rapporto, elevata «sintonia». E si tratta, come appunto mi interessa rilevare, di una sintonia a riguardo della collocazione dei magistrati in una situazione di ceto.

Per la verità differenze molto più marcate appaiono fra i due campioni a riguardo di altri *items*. Cominciano a serpeggiare nei nostri dati i sintomi di giudizi negativi o ambivalenti su una magistratura riconosciuta comunque come ceto. Mi riferisco in particolare all'alto numero di risposte all'*item* che attribuisce alle tradizioni di famiglia la scelta della professione di magistrato (popolazione 37.2%, magistrati 10.1%) e che getta sulla professione un'ombra di nepotismo, e mi riferisco all'*item* sulla preferibilità di una carriera che può facilitare l'ingresso in politica (popolazione 17.8%, magistrati 0.1%, vale a dire, nel caso dei magistrati, appena una decina sui 1200 intervistati ha risposto così!). Su questa associazione magistrati-politica non occorrono particolari commenti: è noto certo discredito che nella generale opinione pubblica è diffuso verso i politici, e del resto di questo discredito c'è riscontro in qualche ricerca recente che mette i politici all'ultimo posto nella scala di prestigio. Ma di questi atteggiamenti critici che ora cominciano ad affiorare nei nostri dati discuteremo in seguito, quando appunto potremo tematizzare le ambivalenze della particolare situazione di ceto dei magistrati.

Ancora è importante annotare che la sintonia fra popolazione e magistrati si rileva anche a riguardo del prestigio che di fatto viene attribuito a questa professione. Anche in questa ricerca viene confermata l'assegnazione dei magistrati, da parte di loro stessi e da parte della popolazione, ai gradini più alti del prestigio occupazionale. «I magistrati ricoprono un ruolo di significativo prestigio riconosciuto» è un *item* che riceve il 97.7% di consenso fra i magistrati e comunque un bel alto 82.4% fra la popolazione. È un dato che si ripete da molti anni ed è già presente nella ricerca che sul prestigio delle professioni ha compiuto il compianto Antonio De Lillo con Schizzerotto (1985), si conferma nei lavori più recenti di De Luca, Meraviglia e Ganzeboom (2012), nonché, per quel che io sappia in una ricerca Demos per Repubblica del 2013. È significativo che un libro curato da Cinzia Meraviglia abbia come titolo *La scala immobile* (2012)³. Possiamo comunque riassumere i dati finora incontrati affermando che fra magistrati e popolazione c'è sintonia nell'annettere al ruolo di magistrato elevata rispettabilità e il requisito di una dedizione particolare

³ Per informazioni generali a riguardo delle ricerche sul prestigio delle professioni, e dei relativi problemi metodologici, v. Amaturò e Aragona (2003). Dirò di passaggio che in questa gerarchia immutabile continuiamo a ottenere una posizione elevata anche noi professori di università, anche noi potendo essere ascritti, sebbene in misura minore dei magistrati, a una situazione cetuale. Ma è importante insistere sull'ambiguità dell'idea di prestigio che viene usata in queste scale cosiddette, e non correttamente, reputazionali. Il prestigio, ripeto, è qualcosa di abbastanza diverso dalla reputazione: fa meno riferimento al più generale e più pubblico sistema normativo, e di più al possesso di abilità, quali che siano. John Goldthorpe e Keith Hope, due studiosi inglesi che si occupano di stratificazione sociale, hanno affermato già nel 1972 che al giorno d'oggi, quando si chiede alle persone di stabilire una graduatoria in una lista di professioni, il criterio che viene utilizzato di solito è quello della «desiderabilità generale», piuttosto che del prestigio di un'occupazione. Gli intervistati potrebbero per esempio valutare come alto il prestigio dei magistrati avendo in mente i loro alti stipendi, vale a dire qualcosa che è abbastanza eccentrico rispetto al cosiddetto «onore di ceto».

a un compito pubblico-istituzionale. Ma da questo punto in avanti, vale a dire dalla definizione ideale di un ruolo al giudizio sull'effettivo suo svolgimento, le due "popolazioni" si divaricano molto, a mio parere molto di più di quanto sia pur sottolineato dagli autori della ricerca.

Generalmente i magistrati mantengono la convinzione di una loro fedeltà al loro ruolo ideale. Tale convinzione sembra abbastanza ponderata perché non evita di riconoscere alcuni punti critici, in particolare certo abuso della notorietà pubblica. Personalmente non considero ovvia questa conferma di ragionata autostima, penso anzi che si debba ritenere autentica tale autostima e che si debba valutare molto positivamente il fatto che la magistratura italiana non sia oggi soggetta, nonostante tutto, a quel che potrebbe chiamarsi un sovraccarico depressivo. Non sono un esperto di psicologia, ma penso che gruppi sociali attraversati da gravi depressioni non siano in grado di trovare soluzioni ai loro problemi⁴. In qualsiasi caso, ciò che è nei nostri dati rilevante non è la posizione dei magistrati, ma le gravi e numerose critiche che sono indirizzate all'operato della magistratura da parte di una popolazione che per altri versi sembra ben disposta verso le funzioni e l'ordinamento giudiziario considerati formalmente. Non è ora necessario che io ricordi in dettaglio i numeri della ricerca. Ci si può limitare a un elenco, neppure completo, dei casi in cui una quota rilevante della popolazione (talora superiore al 50%) ha espresso forti riserve sul concreto operare dei magistrati:

- a riguardo dei condizionamenti subiti all'interno del proprio ambiente e dall'esterno, in particolare *media* e politica;
- a riguardo della lunghezza dei processi anche in ragione dell'impegno lavorativo dei magistrati;
- a riguardo di un eccessivo uso della discrezionalità nell'esercizio dell'obbligatorietà dell'azione penale;
- a riguardo di un utilizzo politico delle loro funzioni;
- a riguardo di pressioni indebite sugli indagati e di alcuni comportamenti ritenuti giustizialisti;
- a riguardo del confronto con l'operare del sistema giudiziario in altri paesi.

Per alcuni di questi punti l'abilità dei ricercatori è consistita nel non chiedere direttamente giudizi o valutazioni, ma nell'interrogare sulla eventuale divaricazione che per tali comportamenti criticabili è osservabile fra il reale operato della magistratura e certo scandalismo dei media. I dati ottenuti sono pertanto molto più affidabili di quelli che si otterrebbero con domande più dirette.

Il risultato principale della ricerca è a mio avviso, come già ho accennato, nella di-

⁴ Lo stato non depressivo dei magistrati è anche testimoniato dai buoni livelli di soddisfazione che essi esprimono nei confronti del proprio lavoro e da quel 52.8% che consiglierebbe ai figli la stessa loro carriera: questa percentuale è molto alta se si considera che questo tipo di domanda eccita un particolare atteggiamento realistico, dato che chi risponde non può fare a meno di pensare ai figli che concretamente ha, se ne ha, e comunque alla imprevedibilità oggettiva, oggi, di un programma di carriera per la nuova generazione.

varicazione che essa mostra fra una buona reputazione della professione dei magistrati in quanto tale, vale a dire nel suo statuto morale e nella sua forma ordinamentale, da una parte, e una diffusa diffidenza verso l'operare concreto dei magistrati. Si può stimare, ma la redazione definitiva dell'analisi dei dati potrebbe essere a riguardo molto più precisa, che ad almeno un 20% del campione è possibile attribuire al contempo un giudizio positivo sulla funzione e sul ruolo della magistratura e un giudizio pesantemente negativo sul concreto operare della stessa. In altre parti del campione (almeno in un altro 30%) alla rappresentazione cetuale si accompagnano probabilmente soltanto alcune critiche. Come possiamo spiegarci questa non esigua porzione di persone che hanno una immagine positiva del ruolo della magistratura e allo stesso tempo una immagine divaricante, molto negativa o diffidente, del modo in cui tale ruolo viene esercitato? E soprattutto: come possiamo spiegarcela nel caso in cui non considerassimo realistica, ma pregiudizialmente severa, una valutazione eccessivamente negativa del sistema giudiziario del nostro paese per quanto attiene alla responsabilità diretta del suo protagonista principale, la magistratura?

Una prima risposta è che in certa diffusione di giudizi ipercritici si riveli il successo del continuo bombardamento di polemiche di cui è stata oggetto, almeno a partire dal 1995, la magistratura italiana, polemiche non molto attenuate dall'ipocrita clausola di volersi riferire solo ad *alcuni* magistrati. È ragionevole ipotizzare questo fattore. Ma personalmente resto dubbioso sulla tesi che la totalità delle valutazioni negative sia da attribuire agli effetti della propaganda ipergarantista. Come sempre davanti ai dati di una *survey*, e al compito di interpretarli, non possiamo che procedere in modo indiziario. Purtroppo questi dati provano, per così dire, soltanto sé stessi e non le congetture che pure essi permettono. Tuttavia essi sollecitano alcuni argomenti, e di questi possiamo almeno predicare la maggiore o minore plausibilità.

La prima riflessione che farei è che la fonte principale della propaganda ipergarantista e nemica del cosiddetto strapotere dei giudici è nel ceto politico, in parti consistenti e probabilmente maggioritarie del ceto politico, come è noto principalmente quelle del centro-destra, ma anche, con una sorta di silenzio-assenso o con più caute ammissioni, alcune del centro-sinistra. Ebbene, si tratta di una fonte che non gode a tutt'oggi in Italia di grande stima: sarebbe strano attribuirle tanta potenza propagandistica su questo solo punto che riguarda le tensioni fra poteri politici e poteri giudiziari. A questo ho già accennato. D'altra parte, è pur noto che molti successi giudiziari contro corruzione e abusi compiuti da uomini politici hanno ottenuto, non solo nei lontani primi anni '90 ma anche più recentemente, grandi plausi in zone diffuse dell'opinione pubblica. Ed è infine noto che accanto al partito che si autodefinisce garantista c'è un "partito dei giudici" che a volte perfino non rifiuta di chiamarsi "giustizialista".

La seconda riflessione riguarda le disfunzioni reali del sistema giudiziario italiano, in particolare la lunghezza dei processi. Queste disfunzioni reali possono essere attribuite, e sono attribuite, a una molteplicità di cause, e certamente non si tratta sempre di cause che siano estranee alla responsabilità della magistratura. Ma una delle cause è anche nella assurda propensione alla giuridicizzazione di qualsivoglia controversia da parte della popolazione, da parte della "gente comune" – e sarebbe strano che non lo sappiano, provo

a dirlo scherzosamente, i tanti frequentatori di riunioni condominiali, l'emblema della comune esperienza della litigiosità di massa. In qualsiasi caso, io non vedo come un giudizio negativo specifico sull'efficienza del sistema giudiziario possa trascinare con sé una critica generalizzata come quella che mostrano i nostri dati, e tale da coinvolgere i punti più sensibili dell'onore dei giudici.

In definitiva io ipotizzerei che dietro la serie dei giudizi negativi sull'operato dei magistrati possa esserci *anche* un forte diffuso sentimento di ambivalenza verso la situazione attuale di questa professione. Le attese verso una condotta di vita moralmente e professionalmente esemplare crescono smoderatamente proprio nella misura in cui si accetta che la magistratura debba costituire un ceto, cioè un corpo sociale sottratto alle tensioni e alle incertezze quotidiane del mercato, addirittura protetto dalle volubili traversie del consenso – e dunque quelle attese crescono smoderatamente proprio nella misura in cui si vuole la magistratura in completa libertà rispetto alla comune contrattazione di interessi che coinvolge la vita quotidiana di tanti. Alla radicalità delle attese corrispondono una estrema sensibilità e una profonda delusione verso le *défaillances* di qualsiasi tipo di questo corpo sociale. Inoltre, dietro le quinte di una elevata "reputazione" che comporti anche l'attribuzione di concreti e non marginali privilegi, com'è appunto il caso della magistratura, c'è sempre da aspettarsi la presenza in riserva di qualche naturale sentimento, non necessariamente malevolo, di confronto invidioso: tanto più i privilegi devono essere meritati.

Nel mercato dei consumi e in certa affannosa ricerca del giusto prezzo siamo tutti implicati. Negli anni '90 Luciano Gallino calcolò che il 70% della popolazione italiana è implicata anche nel mercato del lavoro, il restante è occupato nell'amministrazione e in «sistemi di riproduzione socioculturale» (insegnanti, religiosi, scienziati) e nel «sistema di riproduzione biopsichica» (medici, infermieri). Alcune delle occupazioni di questi particolari sistemi hanno costituito un tempo veri e propri ceti, per esempio anche ceti modesti come gli impiegati dello Stato o i professori delle scuole, ed ora non sono più ceti. Altre occupazioni come professori universitari e medici hanno ancora un seppur debole carattere di ceto. In certi momenti storici della stessa era del capitalismo, si pensi soltanto alla conferenza di Max Weber nel 1918 sulla professione politica e sulla virtù della «distanza» di cui egli le attribuiva il dovere, è stata ceto anche almeno una parte dei professionisti politici, oggi essi sono dappertutto e tutti implicati in una competizione senza tregua che li rende distanti da una situazione attuale al punto che vien naturale, addirittura, di vederli immersi in un "mercato politico". Resta soltanto il piccolo gruppo di magistrati: alta reputazione sociale, richiesta di una particolare condotta di vita, privilegio di una sottrazione dalle tensioni del mercato.

Dal tempo in cui Gallino calcolava una quota del 70% di popolazione implicata nel mercato del lavoro (mi dispiace di non essere in grado ora di aggiornare questo dato) molte cose sono cambiate. Il mercato del lavoro si è ancor più precarizzato cosicché tutti gli appelli, più o meno interessati, alla virtù della flessibilità non impediscono che cresca un sentimento invidioso verso i lavori stabili (lo dicono anche alcune inchieste). Si potrebbero fare varie considerazioni, almeno in via ipotetica, sulla relazione fra situazione di ceto e crescita/crisi economica. In generale sono portato a credere che durante i periodi di buona

crescita economica tende a decrescere l'evidenza pubblica delle situazioni di ceto, anche se ne restano intatte le basi ordinamentali e determinati privilegi⁵.

D'altra parte la magistratura ha continuato ad accrescere il suo "peso" sociale. Seguendo la limpida sintesi che Alessandro Pizzorno ha tracciato in *Il potere dei giudici* (1998), potremmo ricordare: a) l'accresciuta partecipazione del giudice alla creazione della legge, mediante la partecipazione attiva ai dibattiti politici *de iure condendo*; b) l'accresciuta tendenza degli organi legislativi e amministrativi a non prendere decisioni su questioni sensibili, lasciando ai giudici ampi margini di interpretazione giuridica; c) la convergenza sul sistema giudiziario di controversie che un tempo si risolvevano all'interno di organi amministrativi o all'interno di associazioni; d) la massiccia introduzione in gran parte delle democrazie parlamentari del controllo di costituzionalità, affidato a un particolare organo costituzionale, ma accessibile allo stesso giudice ordinario⁶. Dal 1956, l'anno in cui in Italia comincia a operare la Corte Costituzionale, i ricorsi a questa sono cresciuti di decennio in decennio (eccetto un decremento nell'ultimo⁷), anche da parte dei giudici di ufficio. D'altra parte, può ipotizzarsi che la stessa presenza di una Corte costituzionale incentivi il giudice a interpretare la legge sulla base di un riferimento alla Costituzione.

Possiamo così raggiungere una prima conclusione. In una congiuntura di particolare infelicità del mercato del lavoro può crescere la richiesta collettiva di un governo delle questioni sociali che sia razionalmente guidato, "illuminato" come si dice, e che sia sgombrato da conflittualità particolaristica. Ciò comporta anche maggiori attese nei confronti di quanti nella società godano di una situazione cetuale privilegiata, ma comporta anche una accresciuta irritabilità davanti a qualsiasi segnale, anche marginale, di una loro inadeguatezza. Tale dinamica è per la verità già presente in periodi più prosperi, ma si accentua nei periodi di crisi. Per maggiore chiarezza aggiungo che sto svolgendo queste considerazioni sullo sfondo di una particolare concezione dell'equilibrio nelle società capitalistico-democratiche: io penso che in queste la dominanza del mercato debba essere bilanciata da forti, efficienti e ragionevoli istituzioni che siano affidate a un personale non solo qualificato, ma anche in qualche modo protetto da affanni mercantili e dal calcolo degli interessi, vale a dire: affidate a ceti o, se si vogliono usare i termini che trovo nel rapporto di Delai e Rolando, affidate a professioni «a valenza pubblica».

È chiaro che, in questo quadro, la vita dei ceti, la loro «condotta di vita», può essere salvaguardata solo da un particolare rigore etico e professionale dei loro membri. È per tale ragione che io ritengo che, per quanto riguarda la magistratura, essa non solo vada difesa da attacchi polemici che in Italia hanno osato perfino opporre alla *ratio* giuridica il consenso popolare di un fantasmatico popolo "sovrano", ma vada anche sollecitata ad un

⁵ Considerazioni di questo tipo ho svolto nella ricerca, guidata da Tiziano Treu (1975), sui primi 3 anni di applicazione dello Statuto dei lavoratori.

⁶ Pizzorno (1998) inserisce anche l'incremento delle intenzioni di controllo da parte della magistratura sull'operato dei politici. Ma questa è piuttosto una conseguenza di altri fattori e non ha carattere strutturale. Aggiungerei invece il notevole incremento della legiferazione e delle fonti internazionali del diritto, due fenomeni che possano accrescere la discrezionalità dei giudici.

⁷ Le sentenze e ordinanze della Corte Costituzionale sono state 30 nel 1956 e poi sono cresciute di decennio in decennio fino a 473 nel 2006; dal 2007 hanno cominciate a decrescere (nel 2017 sono state 281).

impegno sempre maggiore. Si deve evitare che la situazione di ceto appaia soltanto nelle vesti del privilegio. E non si dovrebbe temere l'eccesso di raccomandazioni moraleggianti. Ho appreso con molto interesse che nella Scuola Superiore della magistratura ci sia qualche corso sul tema della reputazione e dell'onore. Immagino che in corsi di questo tipo debba avvenire quel che nel rapporto di Delai e Rolando viene chiamato «reinterpretazione del ruolo»; e immagino inoltre che tale reinterpretazione del ruolo possa consistere anche in una riflessione sui rischi maggiori di una situazione attuale, i quali sono, a mio parere, il burocratismo e l'autocompiacimento. Recentemente il Presidente della Repubblica ha chiesto ai magistrati di evitare di essere/apparire burocrati e «protagonisti assoluti». La *gravitas* che si chiede a un magistrato non è propriamente ottusità burocratica. Ma mi sia lecito ripescare una delle virtù che la tradizione romano-cristiana aveva definito per la nobiltà e che lo studioso della civiltà merovingia e carolingia Karl Ferdinand Werner (1998) raccoglie nella sua storia delle pressioni etiche che hanno perlomeno ingentilito una secolare tradizione nobiliare: accanto alla *gravitas*, e scusandomi per ogni mio tono moraleggiante, metterei l'*humilitas*, una virtù tanto più necessaria quanto più la magistratura abbia *peso*, sebbene non *governo*, sulle relazioni sociali. Anche un tenue sospetto di arroganza può trascinare l'immagine di ceto nel pregiudizio ostile nei confronti di un privilegio.

10. Gli intervalli della socialità*

A proposito di Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità*

1. Dagli scritti giovanili a oggi Alessandro Pizzorno ha fatto crescere con ragguardevole coerenza una sua peculiare visione teorica. Si può forse facilmente condividere l'idea che un segno distintivo di quel che chiamiamo "classicità" nell'opera di uno studioso di discipline umanistiche – un segno necessario anche se ovviamente non sufficiente – sia appunto nel suo permanere all'interno di uno stesso nucleo problematico che venga proposto come rilevante, imprescindibile, per qualche ampio settore della conoscenza. Ciò accade anche ai classici della tradizione sociologica.

Non si tratta soltanto della permanenza di uno stile, stile di pensiero e di scrittura. Gian Primo Cella (2007) ha visto in certa ricostruzione che fa Pizzorno dei processi di indagine sociologica un caratterizzante movimento a vortice. Allargherei questa metafora (o meglio, come si vedrà: analogia) all'intero procedere dell'opera di questo autore, in particolare nei testi di questo libro. Qui è continuo il passaggio da teorie locali e da esempi immaginari o reali a considerazioni critiche sullo stato della teoria sociologica e alla critica di categorie analitiche, fino a un fondamentale nucleo problematico, e viceversa: da larghi cerchi di superficie si è sempre spinti a qualcosa di più essenziale e di più profondo, poi di nuovo riportati a galla, per trascinalamenti che risultano rischiosi e allo stesso tempo necessari.

Per le scienze sociali è fondamentale che si continui a frequentare la superficie, quel che si vede e si tocca nelle società umane, e che dunque si resti, a dirla più semplicemente, empirici. Anche in questo libro teorico e metateorico Pizzorno ha cura di evitare gli eccessi speculativi (e l'inevitabile loro inclinazione filosofica) o l'insistenza sul funzionamento interno della struttura concettuale (l'autonomo movimento dei concetti) o infine l'aura della profondità (in particolare qualche psicologia del profondo) – e sempre torna a mettere alla prova i suoi assunti di base vagliandone l'utilità nel descrivere e nell'interpretare figure sociali concrete (il capitale sociale, lo straniero, la reputazione o la fiducia o la visibilità, il *free rider* ecc.) o connessioni materiali della nostra società (disuguaglianza, incoerenze di status, movimenti politici ecc.). Ma il nucleo problematico, propriamente la sua metateoria, continuamente ritorna.

Fra i sociologi questo libro ha ricevuto, nei due anni che intercorrono dalla sua pubblicazione, una quantità e una qualità di attenzioni quali mai in Italia sono state dedicate a altre opere sociologiche italiane: una trilogia di note critiche presso la «Rassegna italiana di sociologia» (2007, n° 4), almeno cinque seminari (a quel che io conosco; ho partecipato a tre degli stessi), e qualche non superficiale attenzione pubblicistica, in particolare una magistrale intervista di Benedetto Vecchi su «Il Manifesto» (10 ottobre 2007). Da ricordare

* Pubblicato in «Iride», 2009, 2.

inoltre i commenti che qualcuno dei saggi qui raccolti aveva già ricevuto in altri seminari e in altre pubblicazioni. Sono tutte cose che, per dirla con termini che Pizzorno utilizza e criticamente ridefinisce, non fanno certo «visibilità» presso il grande pubblico, ma certamente confermano una straordinaria «reputazione» fra gli studiosi di scienze umane.

In breve, Pizzorno, che è nome certamente per nulla conosciuto dai pubblici televisivi e perfino pochissimo da lettori di giornali, è il sociologo italiano, in Italia e all'estero, di più alta reputazione (un termine sulle cui paradossali connotazioni egualitarie dirò qualcosa più avanti). Ma egli, sebbene abbia qualche allievo, non ha una scuola: la semplice ragione ne è che in Italia, in sociologia, non possono esistere scuole degne di questo nome (occorrerebbe troppa organizzazione, e quella poca organizzazione di cui si è capaci si preferisce purtroppo dedicarla ai problemi corporativi). Che non ci siano scuole, e quindi neppure vero e proprio conflitto fra scuole, è reso in questo caso manifesto dal fatto che i nostrani seguaci della teoria della scelta razionale (TSR), cioè della teoria verso i cui termini – individuo, interesse, calcolo, preferenze ecc. - maggiormente Pizzorno è antagonista, hanno generalmente trascurato di fare i conti con lui (qualcuno si è limitato a note marginali o a una cortese e disimpegnata curiosità)¹. Tuttavia anche i più simpatetici con la sua impostazione hanno preferito non insistere sul suo nucleo teorico e congetturale e piuttosto approfondire questo o quel luogo derivato. A ciò probabilmente sono stati spinti dal fatto che la metateoria di Pizzorno ha un forte carattere di apertura. Essa non compone, né vuole comporre un sistema, ma ispirare e guidare la ricerca. Insisterò comunque sul suo nucleo teorico perché mi preme mostrare che, diversamente da quel che i suoi termini fondamentali (socialità, identità, cerchia di riconoscimento) potrebbero far sembrare, non siamo di fronte a una concezione ipersocializzata delle relazioni sociali, come quella che viene attribuita a Durkheim (a torto) o a Parsons (con qualche ragione), ma alla posizione di un potenziale immanente contrasto fra individuo e mondi sociali.

2. Sostanzialmente la domanda da cui parte il suo lavoro è la stessa che si pose esplicitamente Simmel un secolo fa: «Come è possibile la società?». È una domanda che potrebbe apparire artificiosa. L'evidenza del darsi "naturale" della società dovrebbe piuttosto spingere a semplicemente interrogarsi sul come essa sia fatta. Ma com'è noto, almeno a partire da Hobbes, il pensiero moderno ha potuto cominciare a considerare *improbabile* la società², dunque generatrice di meraviglia la sua esistenza, a partire da una speciale nozio-

¹ Ho trovato solo due commenti critici provenienti da impostazioni tipo TSR (sono riferiti a saggi che ora sono compresi nel volume su cui sto discutendo): F. Aguiar e A. De Francisco (2002) hanno tra l'altro criticato (ma io non ho compreso questa critica) l'opposizione che Pizzorno metterebbe fra individualismo metodologico e TSR; più seriamente Gambetta (1989, pp. 153-160), si è chiesto se teorie di scelta razionale non possano essere utili nel caso di alternative che restino disponibili al soggetto al netto dei vincoli sociali (per esempio: se l'iscrizione agli studi universitari dipende da vincoli sociali, la scelta della facoltà resterebbe invece disponibile alla volontà autonoma degli individui).

² Qui il termine "società" sarà usato sempre in modo generico, come per esempio nel linguaggio ordinario si dice "vivere in società". Sarebbe più appropriata la locuzione "relazioni sociali", ma spero ne sia tollerata l'abbreviazione.

ne di individuo: un individuo che si costituisce prima, e comunque in modo indipendente, rispetto alle sue relazioni con altri individui.

Poiché tale nozione dell'individuo può apparire credibile quando un secolare processo di individualizzazione (per la ricostruzione del quale molto ancora apprendiamo da Weber) si accelera e si coagula intorno a istituzioni che fondano "la libertà dei moderni", è comprensibile che la domanda se la società sia possibile persista nell'intero corso della modernità. Per la verità scompare a tratti. È soprattutto, a farla scomparire, il filone di teoria economica che inizia come marginalismo nella seconda metà dell'800 e che oggi continua a autodefinirsi come *mainstream*. Nella tradizione sociologica la domanda persiste anche se con andamento carsico. Era propria di Durkheim (meno di Weber), Simmel lo abbiamo ricordato, Parsons ne farà il centro, in tensione simpatetica proprio con Hobbes, in *La struttura dell'azione sociale* (1937; successivamente mi sembra che la dia sostanzialmente per risolta – e sposti l'attenzione sui problemi funzionali di un sistema sociale la cui esistenza è data per scontata). Forse per questo la tradizione sociologica ha mostrato più attenzione agli stati di ordine, nella società, che di conflitto (se si eccettua il conflitto regolato che è una specie di ordine): in fin dei conti, date certe premesse individualistiche, il conflitto è più probabile, quindi meno interessante.

Perfino le teorie sociologiche che, a partire dall'individualismo (metodologico o ontologico che sia), si raccolgono con qualche sfarzo intorno al titolo di Teoria della scelta razionale devono infine darsi da fare intorno a questa domanda (come sono possibili cose come norme, cooperazione, conflitto regolato, soggetti collettivi?): lo fanno rilassando certi loro presupposti, esibendo improvvisamente modestia (affermando di non voler spiegare tutti i fenomeni sociali), inventando il miracoloso termine di emergenza (la società come fenomeno emergente). Le obiezioni che Pizzorno rivolge a tali teorie potrebbero essere definitive se non ci fosse qualche fenomeno appunto sociale (ideologia, mantenimento dell'identità ecc.) a spiegare la loro tenace durata. Qui non entrerei in un resoconto analitico dei buoni argomenti di Pizzorno; sarà sufficiente ricordare che egli non si contenta di certe rese eclettiche della TSR, per esempio quella della Elinor Ostrom che fra i requisiti della razionalità dell'azione introduce l'idea di un soggetto che davanti a una scelta non è solo portatore di preferenze, ma di una storia di preferenze e dunque di una reputazione; egli invece vorrebbe che gli si spiegasse «la natura di questo nuovo, misterioso soggetto di azione» portatore di una reputazione e quali relazioni costui mantenga con il decisore autonomo e razionale della TSR (pp. 124-125).

Tuttavia il nucleo teorico di Pizzorno non porta semplicemente, opponendosi alle teorie intenzionaliste, a un metodo "contestualista", né a una visione puramente normativa della società. La tensione originaria che la modernità ha posto fra individuo e società potrei dire che pervada molte pagine di questo testo seppur raramente, e in veloci passaggi, vi si espliciti. Anche soltanto per la frequenza con cui egli parla di «micro uscite dallo stato di natura» (mai invece, pur quando potrebbe, di micro ritorni allo stato di natura³) un

³ Forse soltanto in un gustoso esempio fittizio che egli chiama «*reductio ad Amazoniam*» appare qualcosa come un ricominciamento per così dire assoluto – e appare comunque questa parola «*reductio*». Come si sa, nella tradizione moderna "stato di natura" può intendersi sia in termini di filogenesi che di ontogenesi

lettore attento potrebbe evitare di porlo all'interno delle teorie culturaliste, se queste sono intese come capaci di osservare soltanto la conformità degli attori al sistema culturale che li tiene in società.

Il concetto centrale in Pizzorno è socialità. Egli così intende tradurre il termine simmeliano *Vergesellschaftung*⁴. Socialità è sostanzialmente non solo uno stato stabile di relazioni sociali (con ruoli, con identità reciprocamente definite, con giudizi di valore reciproci, con istituzioni ecc.), non solo dunque una “costituzione”, ma anche un processo e un bisogno e, come per Hutcheson il bisogno di approvazione morale, «*an innate basic feeling*»: c'è una fondamentale o originaria *ricerca* di socialità. È qui che va colta la differenza fra questa congettura e le tesi culturaliste o normativiste quando queste si fanno più attente allo stato di una cultura che ai suoi processi di ricominciamento.

Ciò che muove la ricerca di socialità è non tanto nel rischio (derivato) di una hobbesiana guerra civile, bensì nel rischio di indeterminazione. Pensava proprio a questo rischio il primo Parsons quando imputava alle teorie utilitaristiche l'incapacità di spiegare come siano possibili relazioni sociali fra soggetti che hanno desideri *casuali*⁵. Pensano a questo altre teorie che partono appunto dall'idea di una caratteristica della specie umana, la sua scarsa determinazione istintuale e la sua elevata capacità (intellettuale) di immaginare il possibile: così Berger, così lo psicanalista Slater (1963), così Luhmann quando parla di angoscia originaria e pone il tema della riduzione di complessità). Così ha cominciato a pensare anche Pizzorno quando nel 1952, più di mezzo secolo fa, compose a Parigi, giovanissimo, un saggio sulla maschera che è di fattura sostanzialmente antropologica e che ora viene ripubblicato al termine di questo volume (e anche in un libricino a parte). Con acume il giovane studioso raccolse allora i significati antropologici della maschera intorno all'idea di una identificazione di tutti i partecipanti con qualcosa che trascenda l'isolamento degli individui, la contingenza della vita quotidiana e infine, o innanzitutto, la sua stessa caducità. Funzioni di fissazione e di stabilità trascinano poi la maschera a rappresentazio-

(o di entrambi). Pizzorno non indugia nella definizione di questo stato, ma a me sembra che egli gli attribuisca un carattere ontogenetico, come il precario e difficile stato di solitudine che precede l'instaurarsi di una relazione.

⁴ È strano che a proposito di questo termine Pizzorno non ricordi che da Pareto (§§ 1113-1206; cfr. anche § 1713) fu usato per indicare uno dei sei istinti-residui originari, spesso ravvicinando o combinando quest'ultimo con almeno altri due residui di pari intensità “sociale”, cioè quello della permanenza degli aggregati e della manifestazione dei sentimenti (dal lato più individualistico, o meno sociale, restano il residuo delle combinazioni, dell'integrità e, forse, il residuo sessuale). È strana questa dimenticanza non tanto perché Pizzorno (1972) è l'autore di un importante saggio su Pareto, ma soprattutto perché Pareto, pur in un ben diverso contesto teorico, considerò «i residui in relazione alla socialità» (§ 888) come tutt'altro che limitati ai fenomeni di cooperazione e di ordine: proprio come ora vedremo fare da Pizzorno.

⁵ Per un confronto fra la teoria sistematica di Parsons e i principi teorici di Pizzorno, v. N. Negri (1989): per Parsons autonomia e decisioni individuali “razionali”, anzi che essere un generico attributo antropologico, costituiscono, nella modernità, un ampio settore istituzionalizzato della vita sociale, in un certo senso una tradizione (i soggetti che decidono autonomamente e razionalmente ubbidiscono a un sistema normativo che appunto richiede loro autonomia e razionalità; questo, aggiungerei, un po' come per Max Weber le teorie dell'utilità marginale *diventano* vere nel moderno processo di razionalizzazione); Pizzorno sembra che diffidi di queste quadrature del cerchio.

ne del potere e dell'autorità, come ancora oggi si hanno divise, insegne, etichette, ruoli⁶. È anche riferendomi a questo saggio sulla maschera che ho parlato all'inizio di straordinaria continuità dell'itinerario intellettuale di Pizzorno.

Quel che egli oggi contesta alle teorie utilitaristiche, intenzionaliste e razionaliste (in breve alla galassia della TSR) è essenzialmente la loro incapacità di dar conto della durevolezza dei soggetti decisori (dunque della programmabilità delle azioni); a ben vedere questa durevolezza non può certamente essere costruita *in interiore hominis*, nel fragile e indeterminato mondo della coscienza individuale – e chiede quindi una oggettività costringente, appunto la costruzione di relazioni sociali normate, dotate di qualche stabilità, di aspettative reciproche e, soprattutto, di valutazioni o giudizi di valore reciproci.

3. Gli altri termini della teoria di Pizzorno, molto noti e discussi, sono riconoscimento e cerchia di riconoscimento. La socialità è la costruzione di riconoscimenti reciproci che producono e fissano le identità. In questo senso, come ha sottolineato Ota De Leonardis (2007), si mettono in campo termini del tutto adeguati anche per l'analisi cosiddetta micro, cioè per l'analisi delle relazioni interindividuali. Di contro alla teoria della socialità la TSR non può più reclamare l'esclusiva di una "microfondazione dei legami di struttura". Si può dunque confutarla ponendosi al suo stesso livello.

Va innanzitutto detto che il termine tutto moderno di riconoscimento (postkantiano e antagonista di una filosofia della coscienza) non chiude i suoi significati, in Pizzorno, nelle figure della cooperazione e del consenso. Le articolazioni del termine sono in Honneth cose come "amore", "giustizia", "solidarietà": cose che il termine pizzorniano non esclude, ma comprende in un più ampio paniere, nel quale appaiono fenomeni come i processi di differenziazione, diseguaglianza, antagonismo, ostracismo, ghettizzazione, *labeling*, xenofobia ecc., oppure la belligerante pace di Westfalia – in breve, non solo l'*Anerkennung* dello Hegel di Jena, ma anche l'*Anerkennung* dello Hegel della irrisolta dialettica servo-padrone (pp. 181-184).

⁶ «Ciò che viene nascosto in chi porta una maschera viene abolito, o resta al massimo come fatto privato, interno a una coscienza; senza espressione né comunicazione; cui neppure uno specchio rimane per riconoscersi. La maschera nasconde, è giusto, ma si tratta di un nascondere che abolisce e identifica. Un modo cioè di realizzare l'essere che la maschera rappresenta. Ciò che appare e vive, infatti, sono gli atti di una nuova identità, immediatamente inserita nella presenza degli altri, fatta essere dagli sguardi degli altri... Che un individuo si mascheri, e le sue mani e i suoi piedi, non saranno più strumento delle sue intenzioni, bensì consisteranno compiutamente nella loro presenza fra gli altri. E tale presenza, nel circolo che racchiude la realtà di una cerimonia, di una rappresentazione, di una danza, sarà quella di un essere che viene *riconosciuto* per la sua identità a sé stesso» (p. 355). Nella interessante intervista che Pizzorno ha dato a Roberta Sassatelli a proposito di questo saggio sulla maschera e che chiude il volume, Pizzorno aggiunge di non amare il Goffman di *Representation of Self*, perché concepisce il sé come già dato: il problema della maschera è invece «problema del sé che non c'è ancora». Mi sarei atteso che egli aggiungesse qualche considerazione sull'avvento di quella ostilità alla maschera che è nell'intera tradizione cristiana e che nell'ultimo paragrafo del saggio egli vede, brevemente, a fondamento di quella moderna «virtù crudele» (così ora le chiama Tagliapietra, 2003) che sarebbe la sincerità (o l'autenticità): una conclusione che certamente oggi Pizzorno riscriverebbe in modo molto più problematico.

Abbiamo già detto che la teoria di Pizzorno è aperta. Ciò vuol dire che in essa lo sviluppo logico dei concetti messi in campo non è condotto fino in fondo: non vi si aspira alla completezza, ma all'euristica. Qualche anno fa, di fronte alla proposta di Loredana Sciolla (2000, pp. 5-29) di costruire una tipologia dell'identità anche utilizzando alcuni termini di Pizzorno, egli accoglieva la proposta, ma aggiungeva: «Il mio intento, meno ambizioso, non è di proporre una teoria generale, ma piuttosto quello di esplorare, nei territori frequentati dalla razionalità soggettivistica, cammini che permettano di scavalcare le aporie in cui inevitabilmente chi ne è prigioniero si caccia; ma anche tenendo conto del lavoro analitico che su quella linea si è sviluppato» (p. 189).

Questa sua prudenza non deve però impedirci di vedere come dalle sue analisi, procedendo dai suoi termini, possano essere messe in campo tipologie di buona, resistente tessitura. Proprio a mostrare la complessità dei termini di socialità e di riconoscimento mi preme indicare una possibile sistemazione delle dimensioni sottese, quali appaiono, qua e là ma ripetutamente, nella ricca fenomenologia di questo volume. Io credo che le due dimensioni principali che Pizzorno mette in campo a proposito di socialità e di riconoscimento sono la reciprocità/unilateralità e l'orientamento egualitario/di potere. Dal loro incrociarsi derivano quattro tipi di relazione sociale.

	Reciprocità	Unilateralità
Eguaglianza	Movimenti	Reputazione
Diseguaglianza (potere)	Padrone-servo	Oggettivazione di altri

È certamente reciproca la relazione servo-padrone (quale immaginata da Hegel), ma con essa si conclude (e si riapre) una lotta per il potere nella quale sembra che il successo spetti proprio a chi sappia mostrare minore dipendenza dall'altro (potremmo forse dire: *maggiore capacità di solitudine*). È certamente reciproco il riconoscimento fra gli attori entro i movimenti, ed è, almeno in qualche fase, anche egualitario. Unilaterale e disegualizzante è invece quel che Pizzorno chiama «il terribile potere di identificare», per esempio, per riprendere Simmel, l'oggettivazione dello straniero⁷. Infine possiamo pensare a figure quali la reputazione che, pur consistente in un unilaterale riconoscimento di eccellenza (qualcuno la attribuisce e qualcun altro la riceve), ha uno scarso contorno di potere e di disuguaglianza, in quanto presuppone un elevato libero consenso sui criteri di valore fra chi dà e chi riceve reputazione (del resto si può avere buona reputazione anche entro ruoli sociali modesti – e chi riceve reputazione può essere non solo più in alto, ma anche più in basso di chi la attribuisce). Gli esempi che ho portato corrispondono tutti a casi che in questo volume vengono trattati separatamente, ciascuno con vigore analitico.

⁷ Interessante è il suggerimento di De Leonardis, cit., di prendere in considerazione anche «il terribile potere di non identificare», un potere che non identifica e ignora, sottrae alla scena pubblica i suoi dominati.

4. Ma come ho prima accennato, socialità, riconoscimento e cerchie di riconoscimento sono cose, in Pizzorno, in cui si entra e da cui si esce, sono il luogo teorico che rende possibili sia il concetto di appartenenza sia quello di dissociazione. Le pagine dedicate a fenomeni come la conversione, l'abbandono, la ricostituzione di altre cerchie di riferimento, il fallimento, l'oscillazione fra l'una e l'altra cerchia, l'incoerenza delle appartenenze, la paura dell'altro sono forse più numerose di quelle dedicate alla rappresentazione di cerchie per così dire funzionanti. La metateoria di Pizzorno non assume l'onere di costruire la mappa delle possibilità per una definizione del soggetto quando il soggetto si trova negli *intervalli* che questi movimenti presuppongono. Né assume l'onere di distinguere la pluriappartenenza a cerchie tangenti o intersecantesi rispetto alla pluriappartenenza a cerchie concentriche, dalla famiglia allo Stato all'umanità per intenderci (in quest'ultimo caso sembra dover essere molto più dispendiosa l'attività teoretica personale dell'attore per classificare i vari ambiti e le loro relazioni). Da questo punto di vista certe polemiche che si trovano in questo volume verso teorie intenzionaliste e verso teorie non olistiche (quelle teorie sociali, innanzitutto quella habermasiana, che prevedono un'ampia possibilità di traduzione fra culture) sono forse da riconsiderare criticamente. Ma in definitiva, sebbene la metateoria di Pizzorno non tratti l'individuo allo "stato di natura" (negli intervalli fra *le* socialità), le sue stesse premesse, che inducono certamente a evitare l'idea di una identità individuale data e consistente, naturale nel senso di non problematica (l'individualismo a buon mercato di tante teorie individualistiche), introducono tuttavia anche alla riflessione sui micro ritorni rischiosi (drammatici) e fattivi allo stato "naturale" dell'isolamento individuale.

5. Una metateoria come quella di Pizzorno è essenzialmente una congettura, precisamente una congettura sulla costituzione antropologica. Per cultori di scienze sociali empiriche è importante che nuclei teorici siffatti, queste «immagini dell'uomo» per riprendere Wright Mills, siano ragionati e esplicitati. Il noto contrappasso per empiristi che in discorsi di questo tipo sospettano filosofia (perché poi la sospettano?) è quello di abbandonarsi ad assunti, presupposti, credenze di triviale valore. Ma per gli stessi cultori di scienze sociali empiriche le congetture di questo tipo hanno interesse solo nella misura in cui aprono la comprensione-interpretazione dei problemi che la vita sociale ci pone.

Da questo punto di vista vorrei che l'aver io insistito sulla metateoria di Pizzorno non nascondesse il fatto che *Il velo della diversità* è innanzitutto un libro di ricca esplorazione di fenomeni sociali. I successi di questa rivelano la fecondità della teoria.

Non ho fatto in alcun modo un riassunto. E ho dovuto trascurare una serie davvero grande di analisi che meriterebbero ciascuna una discussione. Ho trascurato anche la teoria di Pizzorno sul fare ricerca sociologica (essa ha simmetrie evidenti con la teoria della socialità: anche in questo caso, come nelle relazioni sociali concrete, si osservano un permanente decostruirsi delle interpretazioni vigenti che nel passato hanno reso comprensibile il comportamento altrui – e un permanente ricostruirne di nuove). La mia recensione dovrebbe, a questo punto, ricominciare.

11. Immaginario/reale delle cerchie di riconoscimento*

Ancora a proposito di Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità*

Trovo di grande interesse il fatto che Pizzorno, discorrendo di cerchie di riconoscimento, vi includa anche quelle «immaginarie» o «virtuali» (fra l'altro, v. p. 173 e 211), e arrivi perfino a includere, a proposito di norme e valori interiorizzati, la cerchia di riconoscimento formata unicamente da sé stessi (p. 213). Ugualmente molto interessante è che egli applichi la stessa distinzione agli uditori: un uditorio può essere «immaginato».

Ho sentito Pizzorno affermare di essere insoddisfatto di questa intromissione dell'immaginario nella sua teoria. Da parte mia vorrei invece pregarlo, quasi scongiurarlo, di mantenerla e di approfondirla. Mi sembra infatti che debba restare al centro delle sue preoccupazioni teoriche il fatto che le cerchie di riconoscimento non sono “cose” che stanno lì, davanti al soggetto, in bella presenza realistica, come “bruti fatti” a cui il soggetto in qualche misura ragionevolmente si adegua o contro cui resiste. Se la tentazione, nella sua teoria, è quella di pensare la cerchia di riconoscimento come un fatto esterno al soggetto, come qualcosa che non è in alcun modo costruito dal soggetto, questa tentazione si vede nell'idea, ricorrente nelle sue pagine, di istituzione. Le istituzioni, comunque le definiamo, traggono comunque dal linguaggio ordinario una connotazione più concretistica, sono certamente qualcosa di più concreto delle cerchie di riconoscimento: l'istituzione del concorso per ottenere un insegnamento di sociologia è certamente cosa più concreta della “cerchia di riconoscimento” dei sociologi, della comunità dei sociologi; ma ugualmente, in territorio più sfumato, una istituzione quale l'uscir di casa sbarbati la mattina è certamente qualcosa di più concreto che la “cerchia dei conoscenti” che potrebbero giudicarsi – ed è ancora molto più concreto dell'idea di un pubblico di persone civili che si attende un rituale “educato” di presentazione pubblica.

Mi chiedo perfino se possano esserci cerchie di riconoscimento che non abbiano qualcosa di immaginario. Quando ci si riferisce a una totalità indistinta, a un sistema di ruoli indipendenti dai loro particolari portatori, è sempre all'opera una costruzione che possiamo chiamare “immaginata” – si rifletta sulle componenti immaginarie dell'altro generalizzato di Mead o al “Noi” di Searle. Perfino due amanti, quando dicono “noi”, la “nostra” coppia, dicono e pensano qualcosa che immaginano (così un bambino quando dice “Voi” ai genitori). Credo che molti abbiano avuto l'esperienza di una lesa singolarità quando qualcuno li ha apostrofati con un “voi”.

Fra i meccanismi a cui Pizzorno pensa quando riflette sui modi di aggiramento o superamento delle tensioni derivanti dai controlli di una cerchia di riconoscimento, risalta in primo piano la vecchia idea di Simmel delle diverse «cerchie» o di Gallino delle pluriap-

* Intervento al seminario su *Il velo della diversità*, Facoltà di Scienze Politiche di Milano, 15 aprile 2008.

partenenze associative: possiamo alleggerire la tensione che ci proviene da una cerchia, assumendo come riferimento un'altra cerchia. Ma si dovrebbe riflettere innanzitutto sul meccanismo principale che in genere tendiamo a utilizzare: quello di definire noi stessi quali siano gli attributi, le qualità ecc. della cerchia da cui vogliamo farci riconoscere. Per esempio: non so quanti sociologi ci siano in Italia, immaginiamone 1000, ma quando aspiro a ottenere un buon giudizio da questa mia cerchia di riconoscimento, io non faccio una indagine, né campionaria né totale, sui giudizi di questa cerchia; alla fine può essermi sufficiente il giudizio di uno o due, per esempio di Gian Primo Cella o di Loredana Sciolla – è in loro che io vedo la sociologia italiana, è solo da una siffatta cerchia di riferimento che voglio essere giudicato. Si badi: non è necessario pensare che questi uno o due determinino il giudizio degli altri, essi per me invece realizzano ciò che la “cerchia di riconoscimento” dovrebbe essere, quale debba essere la mia *res publica literatorum*. Ovviamente alla fine questo meccanismo può fallire se per esempio gli altri 998 dicono tutti male di me all'unisono, ed allora mi converrebbe cambiarla la mia cerchia di riferimento, ma c'è indubbiamente un lungo intervallo fra le due ipotesi estreme, un territorio confuso sul quale continuamente rielaboriamo le nostre immagini, immaginarie, delle nostre cerchie di riferimento.

È per questi motivi che scongiuro Pizzorno di non abrogare questo luogo ancora irrisolto e fecondo della sua riflessione teorica.

12. Socialità e solitudine*

Ancora su *Il velo della diversità*

Dopo una prima lettura di questo libro, dopo il primo entusiasmo, è dovuto passare qualche mese prima che potessi cominciare a rileggerlo con quella confidenza piacevole, non priva di critica, che si ha in genere con i classici. Percepivo una dissonanza di fondo, cioè un dissidio fra alcune mie convinzioni e le convinzioni fondamentali di Pizzorno. In una certa corrispondenza fra me e Pizzorno si è discusso fra noi su questa divergenza. Finalmente ai primi di marzo di quest'anno ho compreso di avere torto. Così posso ancora abbandonarmi al piacere della lettura di questo libro.

Non so a quanti di voi interessa la questione che mi ha finora intralciato. Personalmente sono stato e resto interessato a quelle questioni che Wright Mills chiamò, in un suo libro-antologia del 1960, «Immagini dell'uomo». Le controversie su cose come “homo sociologicus”, “homo oeconomicus” e, ma non si usa dire, “homo politicus” continuano a preoccuparmi. Vorrei disporre di una rassegna completa di tutte le concezioni sullo stato di natura che si sono generate nell'alta cultura occidentale, da Platone fino a Lévi Strauss, a Nozick e a Bernard Williams, nella speranza che se di queste concezioni, che hanno uno statuto più o meno realistico o ontologico, o invece più o meno fittizio, nello stile di “esperimenti del pensiero” – se dunque di tutte queste concezioni si facesse una tavola sinottica, si potrebbe finalmente avere qualche ipotesi più chiara, o almeno si potrebbero chiarire i principali dilemmi che hanno riguardato le nostre idee sulla costituzione antropologica. Alla prima lettura de *Il velo della diversità* ciò che mi preoccupava era appunto la sua “immagine dell'uomo”. Sebbene Pizzorno riesca così bene, e anche per giusti motivi, a evitare lo sconfinamento filosofico e/o psicologico, dichiara anzi spesso che lascia molti problemi alla filosofia e/o alla psicologia, a me sembrava che egli avesse alla base una concezione, non del tutto empiricamente fondata, che potrei chiamare ipersocializzata della costituzione antropologica.

La sua insistenza, non recente, su concetti come “cerchia di riconoscimento” o il puro concetto di riconoscimento possono indurre in questo errore di lettura. Ugualmente la sua idea di una razionalità che venga costruita volta a volta entro “uditorii” o pubblici specifici, e non in un luogo astratto della ragione, potrebbe essere letta come una concezione ipersocializzata della stessa impresa delle scienze sociali. Ma poi, sollecitato anche da certi stilemi antibuonistici della sua prosa e aiutato dall'eccellente indice tematico o analitico che Vannucci ha curato per il volume, mi sono dedicato a raccogliere tutti i luoghi in cui Pizzorno avanza il tema della “socialità” – ed ho scoperto quel che avrei dovuto comprendere molto prima. Fin dalle prime pagine Pizzorno associa la sua idea di “socialità” al termine simmeliano di *Vergesellschaftung* (non all'altro termine *Geselligkeit*,

* Intervento al seminario su *Il velo della diversità*, SUM, Firenze, 22 maggio 2008.

socievolezza). Ciò avrebbe dovuto richiamarmi alcune altre cose di Simmel sulla socialità dello stesso conflitto e la lettura che ne ha fatto Coser. Ma l'idea di Pizzorno ha qualcosa di più drammatico: soprattutto con l'esempio della pace di Westfalia, diventa chiaro che egli oppone socialità ad isolamento, non socialità vs ostilità o cose del genere, ma proprio socialità vs isolamento. Vale a dire che il bisogno di socialità è perfino indifferente alla natura cooperativa o meno delle relazioni. Così al termine "riconoscimento" va tolta ogni connotazione positiva che purtroppo il termine mantiene nel linguaggio ordinario. Come egli dice a proposito della pace di Westfalia, cui seguono molti conflitti e molti nuovi accordi, riconoscimento è una mera «reciproca attribuzione di identità», anche se, affinché ci sia riconoscimento, occorre, come dice altrove, che si senta di avere qualche valore in comune (p. 147).

Ma l'idea di socialità di Pizzorno è ancora più drammatica per il fatto che egli la radica sopra un ripensamento dell'hegeliana dialettica servo-signore, o servo-padrone. Scartando l'enfasi di Habermas e di Honneth sui primi scritti jenesi di Hegel sul riconoscimento, laddove ne emergono le componenti solidaristiche, Pizzorno rilegge la dialettica servo-signore come un processo di riconoscimento che fissa la disuguaglianza, dunque risolve per così dire il conflitto e inoltre, cosa ancora più importante, come un processo originariamente conflittuale nel corso del quale la vittoria è assegnata a colui che sa sfidare la solitudine, che sa rischiare di restar solo e che, aggiungo, di fatto mostra di saper essere solo, cioè di saper fare a meno dell'altro. Non può trattarsi della pura finzione di una capacità di solitudine, non può trattarsi di un bluff. Pizzorno in genere non è incline a dar troppo credito all'idea di una specie umana disponibile a essere ingannata. Dunque il signore vince perché effettivamente sa stare solo. Qui evidentemente siamo molto lontani dalla concezione ipersocializzata della costituzione antropologica, sembra anzi di star toccando l'estremo opposto.

Diversamente da Pizzorno, se non ho di nuovo frainteso, io sarei meno disponibile a pensare che sociologia e scienze sociali debbano occuparsi soltanto della fase post-riconoscimento, cioè soltanto di quel che socialmente accade dopo la miriade di «microuscite dallo stato di natura» (una espressione dello stesso Pizzorno) di cui si compone la storia della società. Penso che non solo il prima e il dopo, ma anche il durante siano legittimamente oggetto della nostra disciplina. Del resto questa analisi del *durante*, chi le fa meglio è Pizzorno stesso, quando così finemente parla di conversione o di rivoluzione. Da parte mia penso anche che andrebbero specificate le condizioni che rendono la solitudine appunto drammatica, e lo stato di servitù preferibile alla solitudine. Non sempre siamo di fronte a drammi. Rifletto infatti sulla circostanza che le società, forse tutte le società, hanno riconosciuto i diritti di solitudine – e che forse l'istituita distinzione fra privato e pubblico abbia a che fare con questi temi. Così rifletterei su certo flemmatico e accomodante, non inquietante, individualismo moderno. Insomma io che partivo dall'imputazione di ipersocializzazione, mi trovo ora a essere meno drammaticamente individualista.

Comprendo ora meglio la relazione fra Pizzorno e Coleman. Dopo Durkheim e Weber, Coleman è l'autore più citato nell'Indice dei nomi. In genere è citato con un tipo di attenzione che possiamo chiamare cooperativa. A lui, suo amico, egli dedica il cap. 7. In una nota (p. 214) Pizzorno è molto attento a quei luoghi in cui Coleman ammette che relazio-

ni, perfino relazioni utilitaristiche di scambio, abbisognano di un previo riconoscimento reciproco, ma poi considera del tutto contraddittorio il famoso cap. 19 dei *Fondamenti di teoria sociale* che lo stesso Coleman giudicava, più benevolmente, come insoddisfacente. Se si tiene conto del drammatico individualismo che la teoria di Pizzorno *anche* sottende, si può ora comprendere la distanza fra Coleman e Pizzorno. Coleman, di cui non sto a dire i grandi meriti teorici, appartiene comunque, a mio personalissimo parere, a quel che ho chiamato il flemmatico e accomodante individualismo moderno. In quel cap. 19 egli non fa che riportare conflitti e tensioni entro l'individuo stesso, addirittura immagina non solo una divisione dell'io fra «principale» e «agente», ma perfino una divisione dello stesso agente, di nuovo, fra «principale» e «agente» – e così il gioco potrebbe continuare all'infinito. Ma questi conflitti e tensioni avvengono tutti in solitudine, nella solitudine dell'io, in un certo senso precedono le relazioni sociali, la socialità stessa. In una parola, non sono questi in alcun modo, dovrebbero almeno esserlo in qualche modo o qualche volta, conflitti fra individuo e società, né costituiscono, come nella dialettica servo-signore, la premessa della disuguaglianza e del conflitto sociale.

Vorrei infine fare a Pizzorno la domanda, e così termino, se anche a riguardo della triade osservatore-uditore-osservatore specializzato possa estendersi la fecondità della sua opposizione fra solitudine e socialità, un nuovo modo di parlare dell'antica opposizione fra individuo e società – e se anche qui l'osservatore, più o meno specializzato, possa guadagnare una condizione signorile, non dico padronale, dal coraggio della solitudine.

La domanda potrà sembrare fuori contesto. Ma sono spinto a formularla nel ricordo di come una cinquantina di anni fa, lo stesso Pizzorno invitava i giovani sociologi della mia generazione a diffidare di una ricerca immediatamente orientata alla prassi e ad una risonanza pubblica. Con misurata retorica egli allora diceva:

... sappiamo di aver bisogno di una indagine che deve essere portata avanti con intransigenza, anche quando avversari, o compagni, si interrompono, e ogni uditorio concreto, storicamente determinato, appare mancare, e resta solo la speranza, senza prova, in un "ideale uditorio universalmente umano" (cfr. Rossi, a cura di, 1972).

È chiaro che così non veniva esclusa la possibilità di una sociologia militante (Burawoy direbbe una «sociologia pubblica») – si voleva soltanto discuterne il primato. È anche chiaro, più in generale, che la messa in campo da parte di Pizzorno della coppia socialità vs solitudine non mantiene ovviamente più alcuna eco di quella gradevole «passione per la solitudine» che John Locke riusciva ad immaginare come armonica con l'ordine sociale e con lo Stato (v. Costantini, 2003).

13. La lunga strada di Luciano Gallino*

«...le idee degli economisti e dei filosofi politici, tanto quelle giuste quanto quelle sbagliate, sono più potenti di quanto comunemente si ritenga. In realtà il mondo è governato da poche cose all'infuori di quelle. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto».

J. M. Keynes, *Teoria generale...*, 24, V.

Immagino che in questi ultimi mesi, a fronte di nuovi segnali di instabilità economica, molti come me abbiano sentito la mancanza dei puntuali commenti con i quali Luciano Gallino, a partire dall'avvio di questo secolo, ha accompagnato l'intricarsi dell'economia mondiale, le oscillazioni delle politiche economiche, le incertezze delle relazioni internazionali e la loro sostanziale impotenza nel trovare un assetto decentemente ordinato per l'esplosione di un mercato globale a dominanza finanziaria. E lo ha fatto da sociologo, connettendo i fili di una trama sociale complessiva, i cui grandi dati aggregati non devono essere un freddo gioco di numeri e di curve statistiche, ma rappresentarci le condizioni di vita di quell'amplissima parte di umanità che è subalterna (non ha alcun controllo del mercato globale), e ricordarci miseria e avidità delle classi, nonché gli opportunismi e le responsabilità morali dei gruppi che pretendono di governare in questa rischiosa fase del capitalismo. A me risulta che molti dei sociologi della mia generazione (una decina di anni dietro la sua) sono stati meravigliati, e ammirati, dalla passione con cui lui ha condotto, dopo il pensionamento da una carriera che dal 1971 era stata per stile e per contenuti pressoché esclusivamente accademica, tale immersione combattiva nella decifrazione della crisi attuale.

Nella ricostruzione della personalità di questo studioso eccellente, va innanzitutto indagato l'infiammarsi della sua passione politica ad una età nella quale in genere, se si è ancora attivi, si raccolgono i frutti di ciò che si è seminato, li si riordina e li si confeziona, non si semina ex novo. Al di là del consenso che le tesi dell'ultimo Gallino possono incontrare, è evidente che questa sua immersione nella decifrazione della crisi attuale è stata accompagnata da un enorme impegno nella ricerca di informazioni, nel riordino dei dati disponibili e nello scavo del loro senso spesso nascosto da interpretazioni rassicuranti: non dunque accompagnata solo dall'affinamento di conoscenze per la gran parte già accumulate, ma dalla piena assunzione di un lavoro di apprendimento. In particolare egli ha dovuto apprendere, con diligenza, quella parte del capitalismo contemporaneo che è più nascosta

* Pubblicato in «Rassegna italiana di sociologia», 2016, n. 1.

alla vista comune, la sua ipercomplessa e turbolenta macchina finanziaria: è quella stessa parte la cui presunta conoscenza, come di un sistema immodificabile, rende saccenti alcuni economisti, in particolare coloro che nulla hanno previsto della crisi del 2007. Questa mia breve nota che vuole anche valere come un segno di stima e di affetto che la «Rassegna italiana di sociologia» rivolge a chi ha diretto per una lunghissima stagione (dal 1968) «Quaderni di sociologia», l'altra storica rivista italiana nella nostra disciplina, si accentrerà quasi esclusivamente sugli scritti ultimi di Luciano Gallino (a partire dagli ultimi anni del secolo scorso) e di essi solo ricorderà i temi e l'intima ispirazione: voler ricostruire in tempo per così dire reale le drammatiche trasformazioni del capitalismo contemporaneo, e farlo senza alcuna concessione a ottimistiche teorie economiche mercatiste.

Chi in Italia volesse ora accostarsi per la prima volta all'opera di scavo che Gallino ha compiuto negli ultimi 15 anni o poco più sugli intrecci fra economia reale (e mercato del lavoro) e mercati finanziari potrebbe cominciare dalla raccolta dei suoi articoli apparsi su «La Repubblica» fra 2000 e 2005, *Italia in frantumi* (2006), un testo relativamente facile e molto centrato sull'Italia. Qui già è documentata la crescente consapevolezza dell'autore a riguardo della natura innanzitutto politica delle stesse tensioni economiche: molti fenomeni di cattiva globalizzazione e di indebolimento, in Italia e in Europa, del welfare non si comprendono in termini di automatismi sistemici, ma principalmente per alcune scelte che il nucleo centrale delle classi dirigenti mondiali ha compiuto a partire dagli anni '80 del secolo scorso per rispondere alle crisi di stagnazione e di saturazione dei mercati interni al mondo capitalistico (si veda a questo riguardo *Se tre milioni vi sembrano pochi* (1998) che già contiene, ben argomentata, la denuncia di quella «politica economica corretta», PEC, che con ostinato ottimismo affida al mercato sviluppo e occupazione). A livello programmatico l'opzione neo-liberista è stata sostenuta da una evidente orchestrazione di cenacoli accademici e di diffusori mediatici, coltivata con una tenacia organizzativa che non ha pari neppure in certe scuole marxiste (queste sempre pronte del resto alla diaspora), spregiudicatamente concorrenziale (non vi si trovano più neppure le tracce filantropiche della Mont Pelerin Society che von Hayek fondò nel 1947); tale opzione costituisce per così dire la cornice ideologica di pratiche che in realtà ora riguardano meno il prelievo di plusvalore dall'economia industriale e molto di più, mediante i giochi finanziari e il controllo dei risparmi e del debito, nonché mediante politiche di restrizione del welfare, una relativa sostituzione della produzione di valore con ciò che Gallino chiama *estrazione di valore*, vale a dire un enorme ben documentato trasferimento di ricchezza dai redditi bassi e medi ai redditi alti, in una situazione di debole crescita.

In definitiva è nel corso dei primi anni del secolo che Gallino matura una crescente attenzione alle responsabilità della classe dirigente, insediata nelle metropoli dei paesi occidentali, molto interconnessa, e composta congiuntamente da grandi manager, da grandi dirigenti di banche e di fondi di investimento, da circoli intellettuali ben organizzati e da una ristretta élite politica, in un intreccio fra politica e economia che ancora alla fine del secolo scorso (per esempio nel primo capitolo di *Globalizzazione e diseguaglianze*, 2000) egli non vedeva con la stessa chiarezza e con la stessa drammaticità. Predominante nella sua analisi sono comunque, in questa prima fase, la denuncia del risibile credo neoliberista in una flessibilità generalizzata come preconditione dello sviluppo e, per quanto riguarda

l'Italia, l'amara constatazione del declino della grande industria. *Il costo umano della flessibilità* è del 2001; *La scomparsa dell'Italia industriale*, un piccolo libro di rara qualità narrativa e di pregevole sintesi storiografica, è del 2003; sulle nuove marginalizzazioni del lavoro e dei lavoratori nella nuova economia tornerà in modo più sistematico nel 2007 con *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*. L'economia di cui Gallino parla in questi anni non è affatto il sottosistema autonomo e autopoietico quale pensato e definito da certa importante letteratura, meno da Parsons (che lui ha sempre incluso, insieme a Marx, alla Scuola di Francoforte e a Polanyi, fra i suoi principali teorici di riferimento; v. l'intervista che rilasciò per il numero 0 di «Sociologia italiana» in occasione della sua nomina, nel 2012, a Presidente onorario dell'Associazione italiana di sociologia, AIS), più da Luhmann (che a lui interessa soprattutto come teorico della eclissi del soggetto nelle società contemporanee; v. la voce "Sociologia" nella *Enciclopedia del Novecento, III supplemento*, 2004).

È chiaro che in questa fase la polemica che Gallino svolge non consiste in un generico anticapitalismo, ma nella messa in rilievo di una regressione dei sistemi capitalistici a uno stadio in cui l'iniziativa della lotta di classe è presa non dal proletariato di Marx, che è frantumato e viceversa costretto alla difensiva, ma dalla stessa classe dirigente, in quell'amalgama di politica e di economia di cui si è già detto. C'è innanzitutto un problema di *corruzione* della classe dirigente. È inevitabile la domanda da cosa si sia generato tale processo corruttivo. Se nel periodo di progressiva affermazione del welfare, parzialmente con il New Deal americano, più estesamente nell'Europa della ricostruzione (i "magnifici trenta" dal 1945 grosso modo al 1975), alle classi dirigenti potevano imputarsi alcune omissioni (come nell'incuria con cui è stata lasciata decadere in Italia la grande industria) o alcune imprevidenze (come la liberalizzazione dei mercati finanziari operata per la prima volta in buona fede dai socialisti François Mitterand e Jacques Delors nel 1986, ben prima che in America fosse abolita nel 1996 la legge Glass-Steagall che per mezzo secolo aveva efficacemente proibito alle banche commerciali di operare nello stesso tempo come banche di investimento), ora si osservano inclinazioni ben peggiori, in particolare la condiscendenza verso il principio liberistico che dividendi e interessi, profitto e rendita debbano ad ogni costo restare alti, pur in una situazione di bassa crescita e di nuove concorrenze internazionali. Ad ogni costo vuol dire non disdegnare politiche di reale decremento salariale, di crescente disoccupazione e di infoltimento di quel che Marx chiamava l'esercito industriale di riserva, di crescita del debito per gli Stati e per le stesse banche, ma anche per le famiglie e le masse di consumatori, né temere troppo le bolle speculative, né avere scrupoli per lo sfruttamento dei bassissimi salari dei paesi emergenti per delocalizzazioni industriali, né vergognarsi di gettare il peso della responsabilità sulle povere spalle della classe subalterna, incitata ora alle virtù della flessibilità, della conoscenza (sebbene siano ferme se non decrescenti le quote di Pil riservate al sistema scolastico) e, in generale, della competizione come necessità e come valore. La retorica della meritocrazia diviene più diffusa e soprattutto più incontrovertibile di quanto sia mai stata: essa è l'ideologia di classi dirigenti immeritevoli. Molte parti delle élites politiche non solo accorrono in questa direzione, ma talora se ne fanno battistrada.

È in questo momento che Gallino apprende l'enorme peso del mondo finanziario nella nuova economia. *L'impresa irresponsabile* è del 2005. Il titolo rovescia quella *L'impresa*

responsabile (2001) con cui egli aveva ripercorso la propria fondamentale esperienza olivettiana e ricostruito lo stile, i pensieri, le pratiche di Adriano Olivetti. Anche per merito di Paolo Ceri, che nell'intervistare Gallino sulla storia Olivetti non trascura né alcune obiezioni, né integrazioni informative, quel libro del 2001 è rivelatore dei motivi profondi del pensiero di Luciano Gallino e, come alla fine diremo, della stessa traiettoria della sua opera. Al mondo olivettiano hanno partecipato molti intellettuali, e fra i sociologi, come è noto, Alessandro Pizzorno e Franco Ferrarotti, ma nessuno gli è stato così a lungo organico, per durata (1956-1971) e per prestazioni, come Luciano Gallino. Fin dalla sua prima fondamentale esperienza industriale egli ha maturato la convinzione che lo sviluppo economico in regime capitalista non richiede necessariamente una ricerca di profitti indifferente a qualsiasi logica morale e a qualsiasi istanza di solidarietà sociale.

Va annotato che questa è una convinzione non frequente fra i critici del capitalismo, ed è ovviamente trascurabile per i suoi apologeti neo-liberisti. Prima ancora che affidarsi a scelte di valore, l'idea che possa esserci un capitalismo per così dire addomesticato è da Gallino considerata empiricamente sostenibile: in vari punti dei suoi libri e delle sue interviste egli ribadisce che non il solo Adriano Olivetti fu un imprenditore efficiente e «responsabile», ma ugualmente negli anni '50 e primi anni '60 del secolo scorso lo furono molti altri. Ciò vuol dire che l'addomesticamento del capitalismo, quale fu operato da politiche keynesiane che permettevano al mondo occidentale di proporsi come portatore di valori e di una pace sociale dopo i disastri della prima metà del secolo, non era solo dovuto a particolari atti legislativi e a qualche efficace comando politico, ma anche alla diffusione capillare di una morale pubblica che cercava un nuovo equilibrio fra libertà, solidarietà e sostenibile uguaglianza.

Sebbene sia evidente che imprenditori buoni esistessero allora, e ne restino ancora oggi, personalmente non so quanto sia stato, e oggi sia, il loro peso percentuale (per numero e per volumi di capitale), e dunque non so quanto sia realistica questa ricostruzione storica di Gallino – e attendo di avere maggiori informazioni a riguardo. Quel che è accertabile, ed è stato accertato da Reinhard Bendix in *Work and Authority in Industry* (1956), è che le élites manageriali hanno oscillato fin dagli inizi del capitalismo fra due grandi tipi di ideologie e pratiche: fra misantropismo (colpevolizzazione dei poveri, lotta per la vita e darwinismo sociale, disciplinamento ferreo dei lavoratori subordinati) e filantropismo (la povertà come malattia sociale e non come colpa individuale, rispetto dei lavoratori e cura delle loro condizioni di vita). Del resto fra i “magnifici trenta” e il rinverdire del liberismo con gli anni '80 del secolo scorso sembra proprio di aver assistito al ripetersi di questa fluttuazione ricorsiva: si diffusero allora nuove insofferenze verso l'egualitarismo, verso l'idea che i mercati andassero regolati, verso gli “eccessi” del welfare – e nuove rivalutazioni di cose come la competizione, la spregiudicatezza, l'edonismo, più in generale diffidenza verso le regole e confidenza nella fecondità economica degli *animal spirits* (fu allora che si cominciò a parlare di “mercato politico”; qualche anno dopo venne di moda una locuzione come “azienda Italia”).

Gallino documenta ampiamente con dati di ogni tipo, statistici o discorsivi, il diffondersi a livello mondiale dell'impresa irresponsabile. Questa è governata da manager e da proprietari che sono ossessionati dalle immediate *performances* dei listini azionari, non

coltivano alcuna identità associativa delle imprese che dirigono, non hanno una pianificazione a lungo termine, investono nella produzione il meno possibile, non hanno la preoccupazione di buone relazioni industriali, concedono a sé stessi ricompense astronomiche (fino a 400 volte, e oltre, il salario medio operaio), adottano qualsiasi mezzo per mantenere bassi i salari, si dedicano alla ricerca di rapide plusvalenze mediante acquisti e vendite, aspirano comunque a tassi di profitto giganti – e, poiché i mercati interni hanno rallentato, sempre di più si rivolgono ai giochi di borsa. Tutto questo è non solo praticato, ma anche pubblicamente giustificato e valorizzato con gli orpelli della *new economy*. Il frutto irrazionale di una competizione “razionale” e irresponsabile per il controllo dell’estrazione di valore è nelle crisi periodiche che a modo di scosse telluriche di avvertimento si ripetono ogni 4-5 anni fino alla grande crisi che comincia nel 2007: durante la quale la necessità di sostenere il sistema bancario nei momenti di crisi produce un enorme dispendio di danaro pubblico (meno in Italia), mentre in nessun caso si attenuano, anzi crescono, gli indici di disuguaglianza sociale.

L’avanzare della impresa irresponsabile è coevo, in tutti i paesi capitalistici, di una crescita anno per anno, con una regolarità impressionante, degli indici di disuguaglianza, degli emolumenti e dei vari tipi di *benefits* per i dirigenti – e della riduzione della quota salari sul Pil. Quando il libro viene pubblicato siamo alla vigilia della crisi del 2007, e già Gallino ha dovuto includere nel suo quadro di analisi la crescita abnorme della componente finanziaria nell’economia capitalistica contemporanea.

Borse e banche, nuove tecniche per la ripartizione del rischio e l’invenzione di derivati e cartolarizzazioni; la creazione di danaro dal nulla mediante la compravendita dei crediti; lo *hgh frequency trading*; la concentrazione del sistema bancario (da 14000 a 7000 banche in 15-20 anni); la crescita di una finanza-ombra (le non banche che operano come banche) la cui grandezza ha ormai raggiunto quella del sistema bancario ufficiale; il rafforzarsi di un mercato azionario *over the counter*; i trucchi per mantenere entro i limiti legali il *leverage* bancario (rapporto tra il totale degli attivi e il capitale netto: più alto il *leverage* più alto il rischio); l’enorme efflorescenza degli attivi delle banche e della finanza-ombra (in Europa fino a 6 volte il Pil europeo complessivo); la convergenza dei vari tipi di grandi investitori istituzionali (fondi pensione, fondi comuni, compagnie di assicurazione, banche di investimento) verso omologhe pratiche speculative, alla ricerca comune dei massimi rendimenti immediati; una economia fondata più di quanto sia ragionevole sul debito e conseguenti bolle finanziarie ecc. – ecco un incompleto e casuale elenco dei temi che Gallino affronta dopo il 2007 con cinque libri: *Con i soldi degli altri. Il capitalismo per procura contro l’economia* (2009), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi* (2011), *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, intervista con Paola Borgna, (2012), *Il colpo di stato di banche e governi. L’attacco alla democrazia in Europa* (2013), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti* (2015). Di questi, gli ultimi due sono quelli che meglio sintetizzano e sistematizzano la ricerca di Gallino, il primo rilevante per chi è maggiormente interessato alle cornici teoriche che favoriscono o combattono le politiche economiche bancocentriche, il secondo più rivelatore dell’ispirazione valoriale dell’autore.

In estrema sintesi la tesi di Gallino è che il sistema bancario e para-bancario è troppo grande e allo stesso tempo troppo complesso. Grandezza e complessità, anche quando

non favoriscono truffa e inganno, cooperano a vanificare ogni responsabilità personale e di gruppo, sottraggono il sistema a controlli e a indirizzi programmatici, e alimentano la strana idea di poterlo governare con gli automatismi suggeriti da sofisticati modelli matematici; questi ultimi sembrano dimostrarsi efficienti, ma solo fino a una certa soglia di saturazione, in realtà funzionano come *self-fulfilling prophecies* il cui fondamentale irrealismo consiste nel disconoscere le conseguenze di un loro impiego generalizzato. Gallino non concede nulla all'idea che una società possa fondarsi e rappresentarsi positivamente come fondata sul rischio. Dovrebbe essere superfluo annotare che tale insieme di convinzioni viene espresso in un contesto che non disconosce le possibilità funzionali di cose come sistema bancario, gestione accentrata del risparmio, assunzione ragionevole di rischio, mercato della borsa. Meno superfluo è ricordare che Gallino fa puntualmente seguire alla diagnosi, come già a riguardo del mercato del lavoro, una serie di proposte che non hanno nulla di eversivo, né si concedono facilitazioni utopiche.

Questi ultimi libri hanno avuto un buon successo editoriale e hanno sollecitato molti commenti e riconoscimenti. Qualcuno li ha salutati con entusiasmo, ma si può dubitare che li abbia letti (per esempio viene attribuita a Gallino l'invenzione del termine "finanz-capitalismo", quando alla prima pagina del libro omonimo si ricorda che il termine è già presente in letteratura). Stranamente comunque essi non hanno ricevuto alcuna critica da parte degli economisti neo-liberisti. Ho consultato il web con ogni possibile attenzione, incrociando tutti i termini e i nomi propri che era possibile incrociare, ed ho costatato questo silenzio (se mi sbagliassi, correrei subito a leggere testi da cui potrei apprendere qualcosa). «Il sole 24 ore», accanto a una sorta di editoriale aspramente polemico, e comunque argomentato, verso la polemica di Gallino a riguardo del Libro bianco sul mercato del lavoro apprestato dal governo Berlusconi nel 2001, e accanto a una adesione di Guido Rossi alle tesi del libro *Una lotta di classe...* nel 2013, nonché a una recensione descrittiva di Giovanni Santambrogio (17.1.2014) e a un ricordo che alla sua opera e alla sua vita ha dedicato Valerio Castronovo (10.11.2015), contiene soltanto due violente polemiche verso nientemeno che lo stile e la moralità del Gallino-pensiero, scritte da Gianluigi Ricuperati (21.11.2013) e da Andrea Minuz (22.5.2015) che sono tutt'altro che economisti. Quello degli economisti neo-liberisti o quasi neo-liberisti è a mio parere un silenzio-snobismo: essi sono i vincitori, c'è poco da discutere.

Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti (2015) comincia con queste parole: «Quel che vorrei provare a raccontarvi, cari nipoti, è per certi versi la storia di una sconfitta politica, sociale, morale: che è la mia, ma è anche la vostra». Questa confessione finale fa chiarezza sulla lunga strada percorsa da Luciano Gallino. Molto diversamente da molti della mia generazione – noi che comunque godevamo, da giovanissimi, dell'ottimismo e delle facilitazioni di una società in sviluppo – Luciano Gallino non ha mai condiviso un anticapitalismo generico e generale. La sua fondamentale esperienza di vita, beninteso non solo l'esperienza olivettiana, ma l'essere stato giovanissimo negli anni della ricostruzione, lo ha rafforzato come riformista serio. Alla svolta degli anni '80, a livello mondiale non solo nell'Italia di Craxi, certo riformismo ottimista e compromissorio ha cominciato a mostrare, in Italia certamente, la sua arrendevolezza a un capitalismo che era decisamente orientato a riprendersi gli spazi di eguaglianza che si erano andati formando. È a questo

punto che il riformismo serio di Gallino comincia a tramutarsi in una crescente delusione, quasi in un vissuto di impotenza. È la serietà del suo impegno riformatore a reclamare ora un di più di indignazione e di rivolta.

Cambia in Gallino la stessa concezione del conflitto di classe. Fino ancora alla voce “Formazioni economico-sociali” per l’*Enciclopedia delle scienze sociali* della Treccani (1994) i conflitti sociali erano da lui descritti con una tipologia complessa, a seconda che si manifestassero all’interno di questo o l’altro dei grandi tipi di organizzazione socio-economica che sussistevano, più o meno, nelle società industriali contemporanee (latifondismo, agricoltura contadina, capitalismo imprenditoriale concorrenziale, capitalismo oligopolistico, statalismo dirigista e statalismo collettivista). Non mancavano neppure conflitti fra le varie formazioni economico-sociali, né, fra le stesse, pratiche cooperative. Ora, dopo che alla svolta del secolo il neo-liberismo si palesa come modello dominante, sempre più Gallino vede la spaccatura a livello mondiale (nel mondo capitalista) fra una ristretta élite dominante, orientata principalmente al controllo del mondo finanziario, e tutto il resto di una popolazione subalterna le cui risorse (e gli stessi consumi agitati per una parte di essa) e le cui difficoltà economiche dipendono dalle scommesse economiche della prima, vale a dire dall’euforia irrazionale (termine usato perfino da Alan Greenspan) con cui questa frequenta una finanza-casinò (termine usato da Keynes).

La capacità di egemonia della élite dominante è, secondo Gallino, vasta e profonda. Con toni *à la* Foucault, un autore che mai personalmente avrei saputo prevedere come interessante per Gallino, o con schemi della scuola di Francoforte, egli perviene, per la verità in un solo luogo della sua opera, a considerare l’insieme delle classi subalterne come del tutto omologato al pensiero unico dominante: quest’ultimo non solo si è impossessato della mente di tutta la popolazione, ma è penetrato nelle parti più intime e nascoste della sua psiche, nell’inconscio delle pulsioni e nell’inconscio del super-io. La retorica della flessibilità, della capacità di rischio, della responsabilità di essere o di non essere al passo dei tempi si è accompagnata del resto a una materiale annessione di molte parti della popolazione subordinata al mondo del rischio finanziario (risparmi privati, fondi pensioni, assicurazioni). Fra le notizie dei telegiornali è ormai ogni giorno presente (non è stato sempre così!) il rendiconto della “voce dei mercati”, del responso che la Borsa ha dato, e che sofisticati ermeneuti si affrettano a decifrare, sulle opzioni politiche ed economiche in discussione. Il paradosso è che ciò che dovrebbe essere spiegato diviene ciò che spiega, il verdetto supremo di una sorta di razionalità collettiva.

Più frequente però è, nell’ultimo Gallino, il richiamo alla possibile capacità di resistenza da parte di nuove élites politiche, di nuovi strati di intellettuali, appoggiati da molecolari stati di disagio presenti in tutta la popolazione (secondo una speranza che fu anche di Karl Polanyi). Si può innanzitutto, secondo un efficace aforisma di Bourdieu, diffondere conoscenze che discolpino chi soffre dalla colpa della propria sofferenza. Si tratta in secondo luogo di neutralizzare i cattivi maestri del pensiero unico dominante (la falsa neutralità scientifica del neo-liberismo). Si deve infine mantenere ferma l’idea che la società è un prodotto umano, dunque modificabile. La tradizione sociologica è quel comparto della cultura moderna dove maggiormente si è accumulata e si è depositata tale

idea, tale adesione a un modello di razionalità sostanziale che richiede non un autopoiesis impersonale della società, ma partecipazione consapevole e diffusa al suo farsi.

Se io potessi organizzare un convegno fra sociologi in memoria e in onore di Luciano Gallino, concentrerei i temi intorno a quelli che a me sembrano i due suoi insegnamenti principali a livello di metodo. Il primo tema è lo stesso che Gallino ha raccomandato nella sua intervista da presidente onorario dell' AIS, il permanente bisogno di una sociologia che abbia sempre come sfondo la società, la totalità sociale. Non sono sicuro che questo resti oggi il modo abituale di fare sociologia, credo anzi che non ci sia fra di noi una precisa comune idea di cosa sia società. Potrebbe essere molto istruttivo ridiscutere di questo anche alla luce del grande lavoro che ha compiuto Luciano Gallino, e della sua complessità (per esempio, in Gallino il riferimento alla totalità sociale non esclude una prospettiva egologica).

Il secondo tema è relativo al rapporto fra ricerca e sapere empirico da una parte e giudizi di valore dall'altra. L'opera di Gallino ci mostra al vivo la possibilità e l'utilità cognitiva di una convivenza fra queste due prestazioni intellettuali. Fortunatamente, in vari comparti della filosofia e della epistemologia contemporanea i due termini sono entrati in una relazione molto più problematica di certa vulgata weberiana sulla *Wertfreiheit*. Anche fra di noi sociologi l'insegnamento della pratica di quel grande ricercatore che è stato Luciano Gallino potrebbe essere lo sprone a riprendere con minore ingenuità il nostro "impegno verso i valori".

14. Luciano Gallino da riformatore a radicale*

Già nel mio saggio *La lunga strada di Luciano Gallino* che ho scritto nei giorni immediatamente seguenti alla sua morte (e che è apparso qualche tempo dopo sulla «Rassegna italiana di sociologia») mi sono posto qualche domanda sulla svolta radicale che la sua riflessione e la sua ricerca hanno avuto intorno al nuovo secolo, e poi fino agli ultimi giorni della sua vita.

Intendo “svolta radicale” nel senso politico, ma non vorrei che essa fosse considerata una pura opzione politica, una conversione valoriale, un cambiamento improvviso di fronte. Il pensiero di Gallino è stato sempre caratterizzato da una scelta disciplinare rigorosa: ciò è stato nonostante il suo enciclopedismo, un enciclopedismo davvero impressionante agli occhi di quei sociologi che sanno quanto sia difficile avere una buona competenza pur della sola tradizione sociologica in senso stretto – una tradizione che diversamente da quanto accade nelle scienze naturali sembra non avere obsolescenza e che per la sua fecondità chiede di essere conosciuta integralmente. Enciclopedico, tuttavia sociologo disciplinare e disciplinato, tutt’altro che uno svagato *flaneur* dei grandi problemi sociali e politici, a Gallino non si attaglia l’idea di una conversione valoriale o coscienziale. È molto più ragionevole fare l’ipotesi che egli è cambiato in modo radicale 1. perché ha visto cambiare il mondo; 2. perché non aveva previsto un cambiamento così profondo e 3. perché la sua *forma mentis* glielo consentiva. La sua vista del passaggio dal capitalismo industriale democratico al capitalismo finanziario anarchico è stata tanto più acuta quanto più intimamente egli aveva potuto conoscere e apprezzare, per età e per collocazione delle sue esperienze, le risorse e i valori della grande epoca del welfare europeo.

Gallino è stato sempre quel che una volta si sarebbe chiamato un “riformista”. Oggi sono tutti riformisti e la parola ha perso di senso. Ma Gallino restò coerentemente riformista anche davanti agli entusiasmi rivoluzionari del ’68. I sociologi dovrebbero ricordare, per esempio, il suo intervento al convegno che Pietro Rossi organizzò nel 1972 per un dialogo fra la prima e la seconda generazione dei sociologi. A rappresentare i “giovani” furono invitati come relatori Capecchi, Cavalli, Martinotti, Beccalli, Martinelli e Scartezini, tutti allora intorno ai 35 anni; le conclusioni furono affidate ai “vecchi” Pizzorno e Gallino (nel 1972 essi avevano, rispettivamente, 48 e 44 anni). Pizzorno se la cavò con un arguto scetticismo sulla pretesa di una sociologia rivoluzionaria – e con un fermo richiamo al rigore intellettuale, alla volontà di voler conoscere anche in assenza di un pubblico che lo richieda. Gallino si lanciò invece in una veemente contestazione del velleitarismo epistemologico di alcuni relatori, e finì la sua relazione in un modo che ancora oggi reputo stupefacente: ricordò a noi tutti, giovani un po’ ignoranti e abbastanza presuntuosi sebbene

* Si tratta della relazione presentata nel seminario che il Dipartimento di scienze sociali dell’Università di Bari ha dedicato a Luciano Gallino nel giugno 2017. Il testo è stato pubblicato, insieme al precedente, in P. Basso e G. Chiaretti (2018).

non privi di qualche argomento (in realtà Marx avrebbe esagerato se avesse detto di noi che eravamo pecore che si credono lupi; la nostra presunzione non era così esagerata) – a tutti noi Gallino dunque ricordò, con un profluvio di citazioni, come esistesse una fiorente recente letteratura logico-epistemologica, Leo Apostel al suo centro, che autorizza a trattare non contraddittoriamente, potremmo dire non dialetticamente, l'idea di contraddizione nelle scienze sociali. Ovviamente non si trattava di quel *diamat* che vedeva contraddizioni anche in natura, né si trattava della risoluzione del concetto di contraddizione nel concetto di opposizione, quale sarebbe stata operata kantianamente nel 1980 da Lucio Colletti.

Voglio sottolineare come molto interessante, anche in vista delle mie conclusioni, questa attenzione di Gallino al concetto di contraddizione. Si tratta di un concetto che è stato bandito dal lessico sociologico. Non conosco alcuna enciclopedia delle scienze sociali, né alcun dizionario di sociologia, neppure il pregevole dizionario di Gallino, che abbia come voce il termine “contraddizione”. Per me, che nel 1971 avevo pubblicato un libro chiamato *Contraddizioni di cultura*, (un anno prima, vi prego di notare, di *The Cultural Contradictions of Capitalism* di Daniel Bell), per me fu molto importante che la legittimità scientifica del termine fosse riconosciuta. Ed è un termine che, come dirò, è la spia di uno specifico orientamento teorico degli studi sociologici. È un termine neppure concepibile in un quadro teorico che non definisca la struttura sociale e/o il sistema sociale come oggetto essenziale della sociologia. Né il puro fluire storico, né una oggettivazione naturalistica della società possono essere concepiti in termini di contraddizione. Soltanto questi particolari artefatti umani che sono le società, in particolare quell'ordine normativo che richiede molte e difficili giustificazioni – solo la società umana può rivelare sia giustificazioni contraddittorie, sia sistematiche tensioni fra elementi che pur le sono funzionalmente necessari.

Il riformismo di Gallino non è mai stato uno storicismo progressista, un abbandono fiducioso alle sorti automatiche progressive di un neocapitalismo benevolo. Nella sua fondamentale esperienza della fabbrica Olivetti e del pensiero di Adriano Olivetti, una esperienza durata una quindicina di anni (fra 1954 e 1971) prima che egli si definisse come *totus academicus*, Gallino aveva potuto rendersi conto di quanto impegno valoriale e di quanto volontarismo politico si avesse bisogno per il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro dei lavoratori subordinati. Fra i vari scritti che sono stati dedicati a Gallino, a riguardo del clima effervescente della esperienza Olivetti, fra economisti, storici dell'industria, sociologi e umanisti in genere, le pagine che io ho trovato più capaci di restituircene l'emozione sono quelle di Giulio Sapelli nel numero che or ora i «Quaderni di sociologia» hanno dedicato al direttore che per quasi mezzo secolo (dal 1968 al 2015) ha diretto questa rivista. Come sia possibile incrementare eguaglianza e democrazia, era questa la sua domanda costante. Per esempio, ancora nel 1971, di fronte al crescente ruolo sociale delle tecnologie computazionali, Gallino non si lasciò andare né all'euforia tecnologica né a disperazioni orwelliane, ma pose la domanda, in un modo perfino troppo complicato e minuzioso, di come l'informatica potesse essere messa al servizio della democrazia.

Tutti noi ricordiamo, per parlar solo dell'Italia, che gli anni '70 furono pressoché devastati dal terrorismo e che gli anni '80 conobbero lo sconsiderato ottimismo socialista

e un frantumarsi lento e continuo del “blocco sociale” che aveva sostenuto la sinistra italiana. Fra alterne vicende seguono trent’anni di smarrimenti e di incertezze, quando sempre più potente si afferma una ideologia liberista, verso la quale molta parte delle sinistre italiane è tentata di venire a patti. Per quel che io conosco non c’è negli scritti di Gallino, in quegli anni, neppure un rigo a favore delle concezioni neo-liberiste. Socialista com’era, egli sembra ritirarsi in nuove analisi della società italiana, e capitalista in generale, studiandone insieme, in saggi di grande pregio e di accademica fattura, la frammentazione e la struttura di classe. Pur con qualche imprudenza vorrei qui solo enunciare, senza una vera argomentazione, una mia congettura: io credo che il suo dedicarsi, fra anni ’80 e anni ’90, a due temi molto insoliti per la sua formazione culturale, la sociobiologia, da una parte, e dall’altra un complicato modello supportato computazionalmente sulla relazione ego-alter, questa sua anomala parentesi sia il corrispondente di un certo suo smarrimento politico, di un suo avvertire che la riflessione sociale dovesse ricominciare da capo.

Altri più esperto di me sull’opera di Gallino potrà dire se questa mia congettura sia plausibile. Fatto sta, comunque, che il periodo “radicale” di Gallino, intorno al 2000, si accompagna proprio nei suoi inizi a un ripensamento della sua esperienza riformista.

Da una parte il libro-intervista sulla sua esperienza olivettiana, *L’impresa responsabile*: condotta magistralmente da Paolo Ceri questa intervista del 2001 rivela come la critica radicale del capitalismo finanziario che egli comincia a svolgere in quegli anni è per così dire legittimata dalla possibilità di un altro capitalismo, o meglio, di un’altra società industriale, quale egli aveva sperimentato nella sua militanza olivettiana e quale poteva cogliersi anche in qualche altra esperienza imprenditoriale.

Dall’altra il breve e luminoso libro sulla infelice storia industriale del nostro paese, in particolare su quel punto di flessione che troviamo a metà degli anni ’60, quando la stessa società Olivetti, morto Adriano, comincia ad abbandonare gli avamposti industriali, politici e culturali in cui si era prima collocata. Mi riferisco a *La scomparsa dell’Italia industriale* che è del 2003.

Memoria e sconcerto di fronte alle nuove grandi crisi del capitalismo, fra sperpero, gioco d’azzardo e un dominio che comunque garantisca la crescita della disegualianza – memoria e sconcerto sono dunque le note emozionali principali di questa critica del finanz-capitalismo che Gallino ha condotto per una lunga serie di anni, più di quindici anni. Non entrerà nella analisi di questo periodo della sua scrittura. Del resto, la sua costante presenza pubblicistica in questi anni dovrebbero aver reso ampiamente note le sue posizioni. Molto letta, mai commentata da nessun economista professionale – fra le varie qualità dei neoliberisti c’è anche da annoverare, come dovrebbe esservi noto, una saccenteria scienziata e corporativa – Luciano Gallino ha saputo essere, in quest’ultima parte della sua vita, allo stesso tempo un ricercatore instancabile e un grande divulgatore.

C’è chi ha letto le ricostruzioni socioeconomiche di Gallino come indebolite da una sorta di mania complottarda, come se egli vedesse tutto dipendere da una ristrettissima cerchia di gnomi che, nascosta in qualche bunker, governi gli immani flussi del finanzia-capitalismo. Non c’è miglior sordo di chi non vuol sentire, di chi oggi vuole ostinarsi, in nome di qualche prudente realismo, a non vedere il «piano inclinato» su cui continua a correre la nostra civiltà. Le analisi di Gallino sul finanzia-capitalismo sono tutt’altro che complottarde,

e tendono invece a mettere in luce un mutamento strutturale del capitalismo in una situazione di mercati o saturi o indeboliti da nuove economie emergenti.

Ecco, e concludo, ho avanzato il termine analisi strutturale. Gallino non ha mai partecipato, nella sua lunga militanza di ricercatore, a sociologie storiciste o psicologizzanti, tutte fondate su una efflorescenza interminabile di eventi, e su nozioni come interazione e “incontri”. Nell’ultima intervista che ha dato alla rivista dell’Associazione italiana di sociologia dichiara, sorprendentemente, di essere stato sempre marxista e parsonsiano. Dico che ciò può sorprendere chi conosce Marx come un rivoluzionario e Parsons come un liberale. Ma non sorprende chi vede in entrambi questi autori, così lontani fra loro storicamente, e così divergenti politicamente, la comune opzione teorica di mantenere come oggetto privilegiato delle scienze sociali una società intesa come struttura, come apparato normativo e organizzativo che, come il linguaggio, è dentro ciascuno di noi, ma non è posseduto da nessuno di noi. Solo chi ha in mente la società come struttura può vederne le crisi e i malfunzionamenti. Può anche derivarne scoraggiamento, come è derivato a Gallino negli ultimi anni, ma almeno egli vede qualcosa che storicisti e interazionisti non sono neppure capaci di sospettare. È questa, in definitiva, quella continuità teorica che permette di tenere insieme il Gallino riformista degli anni '60 con il Gallino “radicale” del nuovo secolo.

Riferimenti bibliografici

- AaVv. (1987), *Le cadre et le socle dans l'art du 20^{em} siècle*, Dijon, Université de Bourgogne-Paris, Musée national d'art moderne, 1987.
- (1991), *La dimenticanza volontaria*, Istituto di ricerca sulla comunicazione Agostino Gemelli e Cesare Musatti, 6 voll., Milano, Angeli.
- (2007), *Tipi e ruoli della sociologia. Riflessioni a partire dai recenti saggi di Boudon, Burawoy, Goldthorpe*, «Sociologica», 2007/1 in www.sociologica.ilmulino.it
- (2018), *Commerce, travail et critique dans l'économie de l'enrichissement*, «Rassegna italiana di sociologia», 3, pp. 581-606 (con interventi di E. Donaggio, L. Sciolla, G. Semi, L. Boltanski e A. Esquerre).
- Addario N. (1994), a cura di, *Il rapporto micro-macro nelle teorie sociologiche contemporanee*, Milano, Angeli.
- (1999), *Autopoiesi della società. Ai fondamenti di una teoria generale*, Torino, Rosenberg & Selier.
- Aguiar F., De Francisco, A. (2002), *Rationality and Identity: a Critique of Pizzorno*, «European Journal of Sociology», 42, pp. 119-131.
- Alberoni, F. (1964), *Consumi e società*, Bologna, Il Mulino.
- Albert H. (1973), *Ideologie und Wahrheit. Theodor Geiger und das Problem der sozialen Verankerung des Denkens*, in G. Albert, H. Daheim, F. Sack, a cura di, *Soziologie*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Abertazzi A. e McDonnel D., eds (2008), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, New York, Palgrave MacMillan.
- Althusser L. (1965), *Pour Marx*, Paris, Maspero (tr. it. Roma, Editori Riuniti 1969).
- (1965), *Lire le Capital*, in collaborazione con É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, Paris, Maspero (tr. it. *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli 1975).
- Amaturo E. e Aragona B. (2013), *La valutazione sociale delle occupazioni: questioni di metodo*, «Quaderni di sociologia», 62.
- Ampola M. e Corchia L. (2007), *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Pisa, Ets.
- Apel, K.-O. e altri (1971), *Hermeneutic und Ideologiekritik*, Verlag, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (tr. it. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979).
- Appadurai A. (2016), *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, Chicago, University of Chicago (tr. it. di F. Peri, *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Milano, Cortina 2016).
- Arendt H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Schocken, New York (edizione rivista Houghton Mifflin Harcourt, 1976; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967).
- Axelos K. (1961), *Marx, Penseur De La Technique*, Paris, Editions de Minuit (tr. it. *Marx, pensatore della tecnica*, Milano, Sugarco 1963).
- Baldwin J. (1959) *The Medieval Theories of the Just Price*, «Transactions of the American Philosophical Society», 4, pp. 1-90.

- Balibar É. (2016), *des universels. Essais et conférences*, Paris, Gallimard (tr. it. *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Torino, Bollati Boringhieri 2018).
- Barbagli M. (2009), *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologna, Il Mulino.
- Barbera F. (1999), *Una poltrona per due. I meccanismi in economia e sociologia*, «Quaderni di sociologia», 20, pp. 155-161 (disponibile on line).
- (2004), *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, Bologna, Il Mulino.
- Bartolini S. (2005), *Restructuring Europe. Centre Formation, System Building, and Political Structuring Between the Nation-State and the European Union*, Oxford, Oxford University Press 2005.
- Basso P. e Chiaretti G. (2018), *Le grandi questioni del nostro tempo. A partire da Luciano Gallino, Ca' Foscari (on line)*.
- Bauman Z. (2007), *Consuming life*, Cambridge-Malden, Polity Press (tr. it. *Consumo, dunque sono*, Bari, Laterza 2010).
- Becker G.S. (1978), *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press 1978 (tr. it. *L'approccio economico al comportamento umano*, Bologna, il Mulino 1988).
- Bell D. (1980), *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys*, Cambridge, Abt Books.
- Bendix R., (1963), *Work and Authority in Industry: Managerial Ideologies in the Course of Industrialization*, London-New York, Routledge (tr. it. *Lavoro e autorità nell'industria*, Milano, Etas Kompass 1973).
- Berman H. J. (1983), *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard, Harvard University Press (tr. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, Il Mulino 1998).
- Berthelot J.-M. (2001), *La construction de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France (tr. it. *La costruzione della sociologia*, Bologna, Il Mulino 2008).
- Best J. e Paterson M. (2010), a cura di, *Cultural Political Economy*, London-New York, Routledge.
- Biancalana C. (2014), *Il populismo nell'era di internet. Retorica e uso del web nel Movimento 5 Stelle*, «Il Mulino», 1.
- Biorcio, R., Natale, P. (2013), *Politica 5 stelle. Idee, storia e strategie del movimento di Grillo*, Feltrinelli, Milano.
- Blaug M. (1962), *Economic Theory in Retrospect*, Homewood, Irwin (tr. it. *Storia e critica della teoria economica*, Torino, Boringhieri 1970).
- Bobbio N. (1999), *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi.
- Boltanski L. e Thevenot L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski L. e Esquerre A. (2017), *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Paris, Gallimard.
- Boltanski L. (2009), *De la critique*, Paris, Gallimard (tr. it. *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier 2014).
- Boltanski L. e Vitale T. (2006), *Una sociologia politica e morale delle contraddizioni. Intervista con Luc Boltanski*, a cura di Tommaso Vitale, «Rassegna Italiana di Sociologia», 1.
- Bordogna L., Pedersini R., Provasi G., a cura di (2013), *Lavoro, mercato, istituzioni. Scritti in onore di Gian Primo Cella*, Milano, Angeli.
- Borlandi M. (2005), *Problemi dell'individualismo metodologico*, in M. Borlandi e L. Sciolla (2005).
- Borlandi, M. e Sciolla, L., a cura di (2005), *La spiegazione sociologica. Metodi tendenze problemi*, Bologna, Il Mulino.

- Borutti S. (2010), *Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, Pavia, Ibis.
- Boudon R. (1986), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard (tr. it. *L'ideologia. L'origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991).
- (1990), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard (tr. it. *L'arte di persuadere sé stessi*, Milano, Rusconi 1993).
- (1995), *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard (tr. it. *Il vero e il giusto. Saggio sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, Bologna, Il Mulino 1997).
- (1999), *Le sens des valeurs*, Paris, Presse Universitaire de France (tr. it. *Il senso dei valori*, Bologna, Il Mulino, 2000).
- (2002), *Sociology that really matters*, «European Sociological Review», n. 18.
- Bourdieu P. (1993), *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Brunner O. (1954), *Das Zeitalter der Ideologien*, in Id. *Neue Wege der Sozialgeschichte*, 1956; 2ª edizione accresciuta: *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 1968 (tr. it. *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, Vita e Pensiero 2000, pp. 217-240).
- Bühler A. (2012), *Gadamer e i problemi dell'ermeneutica*, in R. Dottori, a cura di, *50 Jahre Wahrheit und Methode*, «The Dialogue - Das Gespräch - Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics», 5.
- Burawoy M. (2005), *For Public Sociology*, «American Sociological Review», n. 70, 2005 (tr. it. «Sociologica», 2007, 1).
- Caillé A. (1995), *Mystères de l'histoire des idées. À propos du cas Bentham*, «La revue du Mauss», 6.
- Caillouis R. (1958), *Les Jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Paris, Gallimard (tr. it. Di L. Guarino, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, introduzione e note di G. Dossena, Milano, Bompiani 1981).
- Capecchi V. (1996), *Tre castelli, una casa e la città inquieta*, in De Lillo e Cipolla (1996).
- Cassinari F. (2005), *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Milano, Angeli.
- Ceccarelli G. (2006), *Iustum pretium*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani.
- Ceccarelli G. (2011) *Economic Thought in the Middle Ages*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, London-New York, Springer, Dordrecht Heidelberg.
- Ceccarelli G. (2016) *Pietro di Giovanni Olivi, frate minore*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo.
- Celant G. (1981), *Il limite svelato. Artista, cornice, pubblico*, Milano, Electa.
- Cella G.P. (2006), *Tracciare i confini. Realtà e metafore della distinzione*, Bologna, Il Mulino.
- (2007), *Il linguaggio dello stile*, «Rassegna italiana di sociologia», 4, pp. 719-728.
- Chiapponi F. (2013), *Italy: Varieties of Populist Leadership*, in Gherghina, Miscoin, Soare (2013), pp. 296-315.
- , *Un populismo 2.0? Note sul Movimento 5 Stelle*, (2014), dattiloscritto.
- Cladis M. S. (2002), *Critica sociale come arte e come scienza*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi 2002.
- Collins R. (1975), *Conflict sociology. Toward an explanatory science*, New York, Academic Press (tr. it. di A. Oppo e M. Barbagli, *Sociologia*, Bologna, Zanichelli 1980).
- Coleman J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, The Belknap Press (tr. it. di G. Ballarino, *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino 2005).

- Corbetta P., Gualmini E., a cura di (2013), *Il partito di Grillo*, Bologna, Il Mulino.
- Corradi F. (2016), *Social Spirits. A New Research Agenda for the Sociology of the Stock Exchange*, Saarbrücken, Lambert.
- Corradini D. (1967), *Karl Mannheim*, Milano, Giuffrè.
- Costa P. (2011), *Diritti e democrazia*, in A. Pizzorno, a cura di, *La democrazia di fronte allo Stato*, Milano, Fondazione Gian Giacomo Feltrinelli.
- Costantini D. (2003), *La passione per la solitudine. Diseguaglianza e solitudine alle origini del pensiero liberale. Una lettura del Secondo trattato sul governo di John Locke*, Padova, Il Poligrafo.
- Danna D. (2019), *La legge del valore: da Marx a Hornborg passando per Wallerstein*, in P. Pendenza, V. Romania, G. Ricotta, R. Iannone, E. Susca, a cura di, *Capitalismo e teoria sociologica*, Milano, Angeli.
- Davidson D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. di A. Brigati, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino 1994).
- De Carolis M. (2018) *Valori e prezzi. La crisi della metafisica riflessa nella crisi del mercato*, «Giornale di metafisica», 1, pp. 41-56.
- Delai N. e Rolando S. (2015), *Magistrati e cittadini. Indagine su identità e immagine sociale dei magistrati italiani*, Scuola Superiore della Magistratura, Roma, Mimeo.
- De Leonardis O. (2007) *Quesiti intorno al potere di nominare (o non nominare)*, «Rassegna italiana di sociologia», 4, pp. 729-737.
- (2008), *Nuovi conflitti a Flatlandia*, in Grossi G., a cura di, *Conflitti contemporanei. Contrasti, scontri e confronti nelle società del III millennio*, Torino, Utet.
- (2010), *Sulle tracce di innovazioni istituzionali*, «RA. La rivista dell’AIS», 1.
- De Lillo A. e Cipolla C. (1996), *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Angeli (ristampato nel 2004).
- De Lillo A., Schizzerotto A. (1985), *La valutazione sociale delle occupazioni. Una scala di stratificazione occupazionale per l’Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino.
- De Luca D., Meraviglia C., Ganzeboom H.B.G. (2012), *Construction and Validation of a Relational Scale of Occupational Status for Italy*, in P.S. Lambert, R. Connelly, M. Blackburn, V. Gayle (eds), *Social Stratification: Trends and Processes*, Farnham, Ashgate.
- Desrosières A. (2008), *Governer par les nombres. L’argument statistique*, Paris, École des Mines.
- Diamanti I. e Natale P. (2013), a cura di, *Grillo e il Movimento 5 Stelle. Analisi di un “fenomeno” politico*, numero monografico di «Comunicazione Politica», XV, 1.
- Di Cesare D. (2007), *Gadamer*, Bologna, Il Mulino.
- Dierse U. (1975), *Ideologie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. III, Stuttgart.
- Douglas M. (1966), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London-New York, Routledge (tr. it. *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino 1975).
- (1992), *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, London-New York, Routledge (tr. it. *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1993).
- Dray W. H. (1957), *Laws and explanation in history*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. *Leggi e spiegazione nella storia*, Milano, Il Saggiatore 1974).
- Dugger W. M. (1995), *Douglass C. North’s New Institutionalism*, «Journal of Economic Issues», 29, pp. 453-458.
- Durkheim È. (1895), *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan (tr. it. Di F. Airoldi, Namer, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Comunità 1963).

- (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan (tr. it. di C. Cividali, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità 1963).
- Elga A. (2007), *Reflection and Disagreement*, «Noûs», 41, 3, pp. 478-502.
- (2010), *How to Disagree About How to Disagree*, in Feldman R. e Warfield T. A., a cura di, *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, pp. 175-186.
- Elias N. (1970), *Was ist Soziologie?*, München, Juventa (tr. it. *Che cos'è la sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1990).
- Elster J. (1979), *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. P. Garbolino, *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, Il Mulino 1983).
- (1989), *Nuts and bolts for the social science*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *Come si studia la società*, Bologna, Il Mulino 1993).
- (2009), *Le Désintéressement. Théorie critique de l'homme économique, I*, Seuil, Paris.
- Farneti P. (1966), *Theodor Geiger e la coscienza della società industriale*, Torino, Giappichelli.
- Faundez J. (2016), *Doglass North's Theory of Institutions: Lesson for Law and Development*, «Hague Journal on the Rule of Law», 8-2, pp. 373-419 (anche *on line*).
- Feyerabend P. (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London-New York, Verso Books (tr. it. *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli 1979).
- Formenti C. (2000), *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell'epoca della Rete*, Milano, Cortina.
- Forst R. (2011), *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin, Suhrkamp (tr. it. di E. Zoffoli, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, Trauben, Torino 2013).
- Franchi M. (2010), *Il senso del consumo*, Milano, Bruno Mondadori.
- Fratini S.M. (2016), *Sraffa on the Degeneration of the Notion of Cost*, «Centro Sraffa Working Papers», n. 21.
- Gadamer H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* Tübingen, Mohr (tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1986; ora: *Ermeneutica I: Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Milano, Bompiani 2000).
- (1945-1967), a cura di U. Margiotta, *Ermeneutica e metodo universale*, Torino, Marietti 1973.
- (1986-1993), *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*, Tübingen, Mohr (tr. it. di R. Dottori *Verità e metodo 2*, Milano, Bompiani 1996).
- (1995) *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, Mohr (tr. it. *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G. B. Demaria, Milano, Bompiani 2006).
- Galeotti E. (2012), *Self-Deception: Intentional Plan or Mental Event?*, «Humana Mentis», 20, pp. 41-66 (ora in Galeotti, 2018).
- (2014), *Liars or Self-Deceived? Reflection on Political Deception*, «Political Studies», pp. 1-16 (ora in Galeotti, 2018).
- (2016a), *Straight and Twisted Self-Deception*, «Phenomenology and Mind», 11, pp. 90-99 (ora in Galeotti, 2018).
- (2016b), *The Attribution of Responsibility to Self-Deceivers*, «Journal of Social Philosophy», 4, pp. 420-438 (ora in Galeotti, 2018).
- (2018), *Political Self-Deception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gallino L. (1994), *Formazioni economico-sociali in l'Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani.

- (2000), *Globalizzazione e diseguaglianze*, Roma-Bari, Laterza.
 - (2001a), *Il costo umano della flessibilità*, Roma-Bari, Laterza.
 - (2001b), *L'impresa responsabile*, Milano, Comunità.
 - (2003), *La scomparsa dell'Italia industriale*, Torino, Einaudi.
 - (2004), *Sociologia in Enciclopedia del Novecento, III supplemento*, Treccani, Roma.
 - (2005), *L'impresa irresponsabile*, Torino, Einaudi.
 - (2006), *Italia in frantumi*, Roma-Bari, Laterza.
 - (2007), *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Roma-Bari, Laterza.
 - (2008), *Se tre milioni vi sembran pochi*, Torino, Einaudi.
 - (2009), *Con i soldi degli altri. Il capitalismo per procura contro l'economia*, Torino, Einaudi.
 - (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.
 - (2012), *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, intervista con Paola Borgna, Roma-Bari, Laterza.
 - (2013), *Il colpo di stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Torino, Einaudi.
 - (2015), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Torino, Einaudi.
- Gambetta D. (1989), *Il sapore agrodolce del riduzionismo*, in Sciolla e Ricolfi (1989).
- Geiger Th. (1953), *Ideologie und Wahrheit: Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart, Humboldt.
- (1959), *Bemerkungen zur Soziologie des Denkens*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Vol. 45, 1, pp. 23-53.
- Geertz C. (1978), *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing*, «The American Economic Review», 2, pp. 28-32.
- Gherghina S., Miscoiu S. and Soare S. (eds) (2013), *Contemporary Populism. A Controversial Concept and Its Diverse Forms*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press (tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino 1994).
- (1976), *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Stanford, Stanford University Press (2.a edizione con introduzione, 1979; tr. it. *Nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, Il Mulino 1982).
- Goldthorpe J. H. (2000), *On Sociology*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. di A. Treves, *Sulla sociologia*, Bologna, Il Mulino 2006).
- Gould S. J. (2002), *The structure of evolutionary theory*, Cambridge, Harvard University Press (tr. it. *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino, Codice 2003).
- Granovetter M. (1985), *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, «American Journal of Sociology», Vol. 91, n° 3, pp 481-510.
- Grebieniow A. M. (2014) *La laesio enormis e la stabilita contrattuale*, «Rida. Revue internationale des droits de l'antiquité», 61, pp. 195-215.
- Habermas J. (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, Mohr (tr. it. *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970).
- (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza 1970).
 - (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino 1973, con presentazione di G. E. Rusconi).
 - (1981), *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. di P. Rinaldo, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino 1986).

- (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. di Emilio e Elena Agazzi *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza 2003²).
- (1992), *Fakzität un Geltung. Beiträge zur Diskussionstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati 1996).
- (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, solo parti II, III e IV dell'edizione originale, Roma-Bari, Laterza 2006).
- Heilbron J. (2006), *Naissance de la sociologie*, Marseille, Gone.
- Hirsch F. (1976), *The Social Limits to Growth*, Routledge, London-New York (tr. it. *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano, Bompiani 2001).
- Hirschman A.O. (1977), *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press (nuova edizione 2013 con note critiche di A. Sen e J. Adelman; tr. it. *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli 2011).
- Holmwood J. (2002), *La sociologia dopo l' 'epoca delle ideologie'*, «Quaderni di teoria sociale», 2.
- Jedlowsk, P. (2013²), *Il sapere e l'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci.
- Jessop B. (2004), *Critical semiotic analysis and cultural political economy*, «Critical Discourse Studies», I, 2, pp. 159–174.
- (2010), *Cultural political economy and critical policy studies*, «Critical Policy Studies», III, 3–4, pp. 336–356.
- Kaye J. (2014), *A History of Balance. 1250-1375*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kavanagh D. (1980), *Political Culture in Great Britain: The Decline of Civic Culture*, in Almond G.A., Verba S., eds., *The Civic Culture Revisited*, Little, Boston and Toronto, Brown and Company.
- Kelly T. (2005), *The Epistemic Significance of Disagreement*, in Gendler T. e Hawthorne J., a cura di, *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, pp. 167-196.
- Kelly T. (2010), *Peer Disagreement and Higher-Order Evidence*, in Feldman R. e Warfield T. A., a cura di, *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, pp. 111-174.
- Kilminster R. (1996), *Structuration Theory as World-View*, in Briant C. G. A. e Jary D., a cura di, *Antony Giddens. Critical Assessment*, London-New York, Routledge.
- Koselleck R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, (tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti 1986 e Bologna, Clueb 2007).
- Laclau E. (2005), *On Populist Reason*, London, Verso.
- Langholm O. I. (1992), *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury. According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, New York, Brill.
- (1998), *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Latour B. (2002), *Una sociologia senza oggetto. Note sull'intersoggettività*, in Landowski M. e Marrone G., *La società degli oggetti*, Roma, Meltemi.
- (2002), *Si l'on parlait un peu politique*, «Politix», 58.
- Laval Ch. e Dardot P. (2009), *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte (tr. it. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità liberista*, Roma, Derive/Approdi 2013).
- La Valle D. (1999), *Diversi tipi di scambio sociale: Homans, Becker e Parsons. Utilitarismo e scelta razionale in sociologia*, «Studi di sociologia», 1, pp. 3-23.

- LenK K. (1972), *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Neuwied and Berlin, Luchterhand (tr. it. di F. Bassani, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino 1975).
- Lévi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon (tr. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il saggiatore 1966).
- Lipps H. (2016), *Ricerche per una logica dell'ermeneutica*, Roma, Città Nuova.
- Liveriero F. (2018), *Decisioni pubbliche e disaccordo. Giustificazioni e compromessi tra pari epistemici*, Roma, Luiss.
- Lucifora C. (2018) 'Working poor' e politiche per l'occupazione, in Cnel, *Rapporto sul mercato del lavoro e sulla contrattazione collettiva*, cap. 17.
- Luhmann N. (1992), *Complessità sociale*, voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani.
- Magnani I. (1993), *Attorno ai limiti della scienza economica ed alle modalità ed ingredienti del suo progresso*, «Economia pubblica», n. 7/8.
- (2003), *Dibattito fra economisti italiani di fine Ottocento*, Angeli, Milano.
- Magnani M. (2015), *Salario minimo*, Adapt University Press (v. www.bollettinoadapt.it).
- Malpas J., Zabala S. (2010), a cura di, *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanston, Northwestern University Press.
- Mannheim K. (1935-1940) *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden (versione inglese ampliata e corretta: *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London 1940; tr. it. *L'uomo e la società in una età di ricostruzione*, Milano, Comunità 1959).
- (1929), *Ideologie und Utopie*, Bonn (tr. it. *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino 1999).
- Mannheimer R. (1991), a cura di, *La lega lombarda* (testi di R. Biorcio, I. Diamanti, R. Mannheimer, P. Natale), Milano, Feltrinelli.
- Marchionatti R. e Mornati F. (2017), *Economia e sociologia nel pensiero di Vilfredo Pareto*, «Accademia della Scienze di Torino – Quaderni», 27, pp. 9-29.
- Martinotti G. (2011), *Dalla metropoli alla meta-città*, in G. Dematteis, a cura di, *Le grandi città italiane. Società e territori da ricomporre*, Venezia, Marsilio, pp. 25-76.
- Mazzucato M. (2011), *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*, London, Demos (tr. it. di F. Galimberti, *Lo Stato innovatore*, Bari-Roma, Laterza 2014).
- (2018), *The Value of Everything*, London, Penguin Books (tr. it. di L. Fantacci e G. Passoni, Bari-Roma, Laterza 2018).
- Mele A. (2002), *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton.
- Mény Y., Surel Y. (2001), a cura di, *Democracies and the Populist Challenge*, Basingstoke, Palgrave Macmillan (tr. it. *Populismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino 2001).
- Meraviglia C. (2013), a cura di, *La scala immobile. La stratificazione occupazionale italiana 1985-2005*, Bologna, Il Mulino.
- Merton R. K. e Barber E. G. (2003), *Viaggi e avventure della serendipity*, Bologna, Il Mulino.
- Mill J. S. (1848), *Principles of Political Economy* (tr. it. *Principi di economia politica*, Torino, Utet 1953).
- Montesano A. (2003), *Croce e la scienza economica*, «Economia politica», 2, pp. 201-224.
- Modzelewski, K (2004), *Barbarzyńska Europa*, Warszawa (tr. it. *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino, Bollati Boringhieri 2008).
- Molinatto P. (2008), *Ermeneutica e interpretazione giuridica in Gadamer. Breve ricognizione di un "double bind"*, «Ragion pratica», dicembre.

- Monsalve F. (2014) *Scholastic Just Price versus Current market price: it is merely a Matter of Labelling?*, «European Journal of the History of Economic Thought», 1, pp. 4-20.
- Morfinò V. (2006), *Marx, pensatore della tecnica*, in P. D'Alessandro e A. Potestio, a cura di, *Filosofia della tecnica* (<http://www.ledonline.it/laboratorioteoretico/allegati/filosofiadellatecnica-3-morfino.pdf>).
- Mosca I. (2010), *Le regole del gioco. Perché la realtà sociale non è un sistema normativo*, «Rivista di estetica», 43 L.
- Mutti A. (1992), *Sui rapporti fra sociologia economica e teoria economica*, «Sociologia del lavoro», 45, pp. 37-48 (anche in M. L. Bianco e G. Bonazzi, a cura di, *Economia, lavoro, organizzazione. Il contributo della sociologia e i rapporti interdisciplinari*, Milano, Angeli 1992).
- (1993), *Un dialogo tra economisti e sociologi*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 1, pp. 141-148.
- Myrdal G. (1958), *Value in Social Theory: A Selection of Essays on Methodology*, New York, Harper (tr. it. *Il valore nella teoria sociale*, Einaudi, Torino, 1966).
- Negri N. (1989), *Preferenze, identità, politica e conflitto sociale* in Sciolla e Ricolfi (1989).
- Nisbet R. A. (1976), *Sociology as an Art Form*, Oxford, Oxford University Press.
- Nozick R. (1974), *Anarchy, state, and utopy*, New York, Basic Books (tr. it. di G. Ferranti, *Anarchia, stato e utopia*, Milano, Il Saggiatore 1981).
- Palmira M. (2013), *Il disaccordo*, «Aphex», 8, pp. 290-327.
- Panizza F., ed. (2005), *Populism and the Mirror of Democracy*, London, Verso.
- Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill (tr. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino 1962).
- Parsons T., Platt, G. M. (1973), *The American University*, Harvard, Harvard University Press.
- Pasinetti L. L. (2010) *Keynes e i keynesiani di Cambridge*, Bari, Laterza.
- Perissinotto L. (1997, 2008²), *Wittgenstein. Una guida*, Milano, Feltrinelli.
- Perrone A. (2013), *The Just Price Doctrine and Contemporary Contract Law: Some Introductory Remarks*, «Rivista di diritto commerciale», nov., 1-16 (anche in AaVv. *Società, Banche e crisi d'impresa*, Torino, Utet 2014, pp. 81-105).
- Pitkin H. F. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California (tr. it. *Il concetto di rappresentanza*, con prefazione di A. Pizzorno, Soveria Mannelli, Rubettino).
- Pizzorno A. (1972), *Sistema sociale e classe politica*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. VI, *Il secolo ventesimo*, Torino, Utet.
- (1993), *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli.
- (1998), *Il potere dei giudici*, Roma-Bari, Laterza.
- (2007), *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.
- Pollini G., Sciortino G., a cura di (2001), *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debate*, Milano, Angeli.
- Pombeni P. (2010), *Le ragioni e le passioni. Le forme della politica nell'Europa contemporanea*, Bologna, Il Mulino.
- Prado G. C. (2010), *Gadamer and Rorty; From Interpretation to Conversation* in Malpas, Zabala (2010) pp. 147-160.
- Prodi P. (2009), *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino.
- Ramberg B. (2015). *Davidson and Rorty: Triangulation and Anti-Foundationalism*, in J. Malpas e H. H. Gander, *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London-New York, Routledge, pp. 216-235.
- Rampa G. (2010), *Crescere, innovare, convincere, approvare: stimoli intellettuali da Adam Smith*, «Studi economici», 100.

- Rampazi M. e Tota A. L. (2005), a cura di, *Il linguaggio del passato*, Roma, Carocci.
- Rangone M. e Solari S. (2007), *Institutional Economic and Substantive Approach*, in P. F. Asso, L. Fiorito, a cura di, *Economics and Institutions. Contributions from the History of Economic Thought*, Milano, Angeli.
- Reati A. (2010), *Perché la teoria postkeynesiana non è dominante*, «Moneta e credito», 252, pp. 341-363.
- Rebughini P. (2011), *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, «Rassegna italiana di sociologia», 3.
- Revel J. (2006), *L'institution et le sociale in Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade.
- Ricoeur P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris, Seuil (tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Studi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book 2016).
- Rorty, R. M. (1967), a cura di, *The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago press (tr. it. *La svolta linguistica*, Introduzione di D. Marconi, Milano, Garzanti 1994).
- Rosanvallon P. (1998), *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- Rositi F. (1973), *Metodo sociologico e analisi delle classi sociali*, Milano, Celuc.
- (1973b), a cura di, *Razionalità sociale e tecnologie dell'informazione*, Comunità, Milano, 3 voll.
- (1996) *Prefazione* a M.C. Belloni, M. Rampazi, a cura di, *Luoghi e reti. Tempo spazio lavoro nell'era della comunicazione telematica*, Soveria Mannelli, Rubettino.
- (2010), *Sulla cultura di massa e sul consenso politico*, in *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*, «Quaderno della Scuola per la buona politica (2007-2008)», a cura di C. Papa, introduzione di L. Pennacchi, Roma, Ediesse.
- (2014), *I valori e le regole. I termini della teoria sociologica*, Napoli, Liguori.
- (2015), *Sociologia*, Milano, Egea.
- Rossi Landi F. (1978), *Ideologia*, Isedi, Milano.
- Rossi P., (1972), a cura di, *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, Bologna, Il Mulino.
- Rothbard M. (1995), *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Classical Economics*, I, Aldershot, Edward Elgar (anche Auburn, Alabama, 2006).
- Salvati M. (1993), *Economia e sociologia: un rapporto difficile*, «Stato e mercato», 38, pp. 197-241.
- Santambrogio A. (2018), *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, «Rassegna italiana di sociologia», 3.
- Sapori A. (1932), *Il giusto prezzo nella dottrina di San Tommaso e nella pratica del suo tempo*, «Archivio storico italiano», 3, pp. 3-56.
- Sartori, G. (1957), *Democrazia e definizioni*,. Bologna, Il Mulino.
- Sassatelli, R. (2004), *Consumo, cultura e società*, Bologna, Il Mulino.
- Schiavone A. (1992), *Il pensiero giuridico* in A. Momigliano e A. Schiavone, a cura di, *Storia di Roma*, vol. II/3, Torino, Einaudi.
- Sciolla L. (2000), *Riconoscimento e teoria dell'identità*, in D. Della Porta, M. Greco e A. Szakolczai, a cura di, *Identità, riconoscimento scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari, Laterza,
- Sciolla L. e Ricolfi L. (1989), a cura di, *Il soggetto dell'azione*, Milano, Angeli.
- Schumpeter J. A. (1954), *History of Economic Analysis*, London, George Allen and Unwin (tr. it. *Storia dell'analisi economica*, Bollati, Boringhieri, Torino 1990).
- Schütz A. (1979), *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Torino, Utet.

- Scuccimarra L. (2012), *L'epoca delle ideologie. Su un tema della Begriffsgeschichte*, «Scienza & Politica», n. 47.
- Searle J. R. (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization* (tr. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Cortina 2011).
- Sennet R. (1977), *The Fall of Public Man*, Knopf, New York (tr. it. *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Milano, Bompiani 1983).
- Skinner Q. (2001), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino.
- Slater Ph. (1963), *On social regression*, «American Sociological Review», XXVIII, 3, pp. 339-363 (tr. it. in A. Manoukian, a cura di, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna, Il Mulino 1974, pp. 389-428).
- Smelser, N. J. (1997), *Sociology as Science, Humanism and Art*, in R. Erikson, ed., *Sociological Visions*, Lahnam, Rowman & Littlefield.
- Stark W. (1958), *The Sociology of Knowledge*, London-New York, Routledge (tr. it. di M. Stratta, introduzione di L. Gallino, *Sociologia della conoscenza*, Milano, Comunità 1963).
- Steiner Ph. (2015), *Comte. Altruism and the Critique of Political Economy*, «Fondation maison des sciences de l'homme, Working Paper», 99; GeWoP-8-2015 (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01168341>).
- Streek W. (2013), *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin, Suhrkamp (tr. it. *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano, Feltrinelli 2013).
- Sum N. L. e Jessop B. (2013), *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in Its Place*, Cheltenham, Elgar.
- Swedborg R. (1990), *Economics and Sociology*, Princeton, Princeton University Press (tr. it. *Economia e sociologia*, Roma, Donzelli 1994, con presentazione di C. Trigilia).
- Tagliapietra A. (2003), *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi.
- Tarchi M. (2013), *L'Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, Bologna, Il Mulino.
- (2008), *Italy: A Country of Many Populisms*, in Albertazzi, McDonnell (2008).
- Tawney R. H. (1926), *Religion and the Rise of Capitalism*, London, Murray (tr. it. *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano, Feltrinelli 1967).
- Todeschini G. (2002), *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino.
- (2004) *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino.
- Treu T. (1975), a cura di, *Sindacati e magistratura nei conflitti di lavoro*, Bologna, Il Mulino.
- Vitale T. (2011), *Fatti sociali, individualismo cognitivo e determinismo individuale*, «Sociologia e ricerca sociale», 95, pp. 49-64.
- Waldron J. (2002), *God, Locke and Equality: Christian Foundations of Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wapshott N. (2012), *Keynes Hayek: The Clash That Defined Modern Economics*, New York, Norton (tr. it. *Keynes o Hayek. Lo scontro che ha definito l'economia moderna*, Milano, Feltrinelli 2012).
- Weber M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubingen (1922b; 2ª ediz. a cura di J. Winckelmann, 1956; tr. it. a cura di P. Rossi, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Comunità 2001).
- Werner K. F. (1998), *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Fayard (tr. it. *Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élites politiche in Europa*, Torino, Einaudi 2000).

- Wilensky H. L. (1960), *Travail, carrières et intégration sociale*, «Revue Internationale de sciences sociales», vol. XII, 4.
- Wittgenstein L. (1960), *Tagebücher 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Logische Untersuchungen*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (tr. it. a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi 1964).
- Wolff J. (1975), *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, «The Sociological Review», 4, pp. 811-828
- (von) Wright G. H. (1971), *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press (tr. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino 1977).
- Zanatta L. (2002), *Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole*, «Polis», a. XVI, 2, pp. 263-292.
- Zoffoli F. (2013), *Prefazione del traduttore*, in Forst (2011).

Indice dei nomi

- ABBOTT Edwin, 128
ADDARIO Niccolò, 21, 149, 227
AGOSTINO D'IPPONA, 143, 146_n
AGUIAR Fernando, 202_n, 227
ALBERONI Francesco, 88_n, 113_n, 126, 127
ALBERT Hans, 50_n, 227
ALBERTAZZI Daniele, 237
ALTHUSSER Louis, 47_n, 55, 227
AMATURO Enrica, 195_n, 227
AMPOLA Massimo, 157, 227
APEL Karl-Otto, 61-62, 69, 227
APOSTEL Leo, 224
APPADURAI Arjun, 73, 81, 82, 88, 113_n, 227
ARAGONA Biagio, 195_n, 227
ARENDE Hannah, 47_n, 227
ARISTOTELE, 68_n, 96, 98, 123, 161, 163
AUGELLO Massimo M., 131
AXELOS Kostas, 85, 227
AYACHE Elie, 81
- BALDWIN John W., 97_n, 227
BALIBAR Étienne, 185_n, 227, 228
BARBAGLI Marzio, 5, 161-168, 228
BARBER Elinor G., 5, 139-141
BARBERA Filippo, 76_n, 153, 156, 228
BARRINGTON MOORE JR. John, 154
BARTOLINI Stefano, 180_n, 228
BAUMAN Zygmunt, 22, 81, 88_n, 228
BECCALLI Bianca, 223
BECKER Gary, 32, 34, 76, 76_n, 228
BELL Daniel, 140, 224, 228
BENDIX Reinhard, 89, 218, 228
BERGER Peter L., 61_n, 77_n, 170, 204
BERGMANN Gustav, 58_n
BERMAN Harold Joseph, 95, 228
BERNARDI Fabrizio, 150_n
BERNARDINO DA SIENA, 83, 97-98
BERTHELOT Jean-Michel, 31, 228
BERTOLETTI Paolo, 15
BEST Jacqueline, 77_n, 228
BIORCIO Roberto, 119, 122, 228
- BLAUG Mark, 110, 228
BOLTANSKI Luc, 5, 11, 22, 26, 27, 63, 64_n, 72, 82, 82_n, 90-92, 100-102, 170-177, 227, 228
BORDOGNA Lorenzo, 179_n, 228
BORGNA Paola, 219, 232
BORLANDI Massimo, 149_n, 151_n, 228
BORTOLINI Matteo, 150_n
BORUTTI Silvana, 173_n, 229
BOUDON Raymond, 21, 49_n, 56, 57, 57_n, 58, 68, 68_n, 76, 76_n, 150-153, 155, 181, 227, 229
BOURDIEU Pierre, 26, 27, 60, 124, 150, 169, 171, 173, 181, 185, 221, 229
BRUNNER Otto, 47_n
BÜHLER Karl, 65_n, 229
BURAWOY Michael, 26, 150_n, 213, 227, 229
- CAFAGNA Luciano, 132
CAILLÉ Alaine, 73_n, 229
CAILLOIS Roger, 13, 229
CAMUS Albert, 161, 163
CAPECCHI Vittorio, 156, 223, 229
CARDINI Franco, 131
CARNAP Rudolf, 58_n
CASSESE Sabino, 45_n
CASSINARI Flavio, 146-148, 229
CASTELLS Manuel, 22
CAVALLI Alessandro, 223
CECCARELLI Giuseppe, 95_n, 98_n, 229
CELANT Germano, 188_n, 229
CELLA Gian Primo, 5, 15, 179-188, 201, 210, 228, 229
CERI Paolo, 218, 223
CHIAPPONI Flavio, 121, 229
CHINOY Ely, 58
CIOCCA Pierluigi, 132
CLADIS Mark S., 25_n, 229
COLEMAN James Samuel, 21, 32, 41, 77_n, 169, 181, 212, 213, 229
COLLETTI Lucio, 224
COLLINS Randall, 85, 229
COMTE Auguste, 21, 33, 35_n, 38, 74, 74_n, 237

- CORBETTA Piergiorgio, 122, 230
 CORCHIA Luca, 157, 277
 CORRADI Fiammetta, 15, 81_n, 230
 CORRADINI Domenico, 45_n, 230
 COSER Lewis, 180, 186, 212
 COSTA Pietro, 172_n, 230
 COSTANTINI Dino, 213, 230
 CRISTOFORO ARMENO, 139
 CROCE Benedetto, 45_n, 135, 135_n, 234

 DANNA Daniele, 109_n, 230
 DARDOT Pierre, 115, 233
 DAVANZATI Bernardo, 103_n
 DAVIDSON Donald, 62_n, 65-66, 230
 DE FRANCISCO Andrés, 202_n, 227
 DELAI Nadio, 191, 191_n, 192, 194, 195, 200, 230
 DE LEONARDIS Ota, 15, 128, 205, 206_n, 230
 DE LILLO Antonio, 195, 229, 230
 DE LUCA Deborah, 195, 230
 DE LUGO Juan, 83, 99, 99_n
 DE ROUGEMONT Denis, 188
 DE SAUSSURE v. Saussurre
 DE VITI DE MARCO Antonio, 132
 DERRIDA Jacques, 61, 185_n
 DESROSIÈRES Alaine, 24, 230
 DESTUTT DE TRACY Antoine-Louis-Claude, 47
 DIAMANTI Ilvo, 122, 230, 234
 DONAGGIO Enrico, 100_n, 227
 DOUGLAS Mary, 184, 186, 188, 230
 DRAY William H., 49_n, 57, 230
 DREYFUS Alfred, 20
 DUNS SCOTO Giovanni, 83, 90_n, 97_n, 98
 DURKHEIM Émile, 7, 8, 10, 11, 12, 14, 19, 20,
 21, 23, 25, 25_n, 34, 35_n, 37, 40, 42, 77_n, 151_n,
 163-168, 180, 180_n, 186, 189, 202, 205, 212,
 229, 230

 ECO Umberto, 126
 EINAUDI Luigi, 132
 ELIAS Norbert, 74_n, 185, 231
 ELSTER Jon, 8, 49_n, 51, 54, 54_n, 76, 134, 134_n,
 151, 153, 181, 231
 ENGELS Friedrich, 26, 47
 ERIKSON Kail T., 156_n, 237
 ESQUERRE Arnaud, 72, 82, 87, 87_n, 90-92, 100,
 100_n, 227, 228
 EUCKEN Walter, 115

 FARNETI Paolo, 50_n, 231
 FAUNDEZ Julio, 77_n, 231
 FERGUSON Charles, 27
 FERRARA Francesco, 131
 FERRAROTTI Franco, 218
 FEYERABEND Paul Karl, 38, 231
 FORMENTI Carlo, 127, 231
 FORST Reiner, 52-53, 100, 231, 238
 FOUCAULT Michel, 58, 176, 221
 FRATINI Saverio M., 85, 107, 231
 FREGE Gottlob, 49_n
 FRIEDMAN Milton, 25

 GADAMER Hans-Georg, 46, 59-65, 69, 94, 229,
 230, 231, 234, 235
 GALEOTTI Elisabetta, 51-54, 231
 GALIANI Ferdinando, 75_n, 86, 103-104, 107
 GALLINO Luciano, 6, 23, 45_n, 81, 82, 113, 119,
 198, 209, 215-226, 228, 231, 237
 GAMBETTA Diego, 202_n, 232
 GANZBOOM Harry G. B., 195, 230
 GEERTZ Clifford, 87, 232
 GEIGER Theodor, 50_n, 227, 231, 232
 GELMINI Mariastella, 34
 GIDDENS Antony, 61_n, 150_n, 190, 252, 233
 GILLIS John, 143
 GIVA Denis, 131
 GOFFMAN Erving, 150_n
 GOLDTHORPE John, 5, 21, 41, 45, 134, 149-156,
 181, 195_n, 227, 232
 GOODMAN Nelson, 58_n
 GOSSEN Hermann Heinrich, 133
 GRAMSCI Antonio, 47, 47_n
 GRANOVETTER Mark, 32, 76_n, 232
 GRAZIANO Giovanni, 95, 106
 GREBENIOW Alexander M., 95_n, 96, 232
 GUALMINI Elisabetta, 122, 230

 HABERMAS Jürgen, 5, 21, 22, 33_n, 35, 39, 44, 48_n,
 52, 52_n, 53, 58, 61-64, 68, 118, 143_n, 157-159,
 169, 207, 212, 227, 232
 HALBWACHS Maurice, 143
 HALIMI Serge, 124
 HAYEK Friedrich, 73_n, 74, 99_n, 100, 115, 216, 237
 HEDSTRÖM Peter, 153, 181
 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 185_n, 205, 206,
 212
 HEIDEGGER Martin, 59, 59_n, 60, 61

- HEILBRON Joan, 74_n, 233
 HIRSCH Fred, 88_n, 91, 233
 HIRSCHMAN Albert O., 54_n, 75, 233
 HOBBS Thomas, 9, 28, 33_n, 103, 170, 186, 202, 204
 HOBBSAWM Eric, 147_n
 HOFSTADTER Richard, 124
 HOLMWOOD John, 36, 134_n, 233
 HONNETH Axel, 205, 212
 HOPE Keith, 195_n
 HORNBOG Alf, 109
 HUSSERL Edmund, 59, 59_n, 60
 HUTCHESON Francis, 204
- IANNONE Roberta, 230
 JEDLOWSKI Paolo, 60_n, 233
 JESSOP Bop, 77, 233, 237
 JEVONS William Stanley, 80, 85, 93, 110
- KAHNEMAN Daniel, 57
 KAVANAGH Dennis, 121, 233
 KAYE Joel, 98, 233
 KELLY Thomas, 66, 233
 KILMINSTER Richard, 61_n, 233
 KNIGHT Frank, 73, 81
 KOSELLECK Reinhart, 47, 48_n, 233
 KUHN Thomas, 58, 110, 110_n
 KUZNETS Simon, 114
- LA VALLE Davide, 86_n, 233
 LABRIOLA Arturo, 132
 LACLAU Ernesto, 121, 233
 LANGHOLM Odd, 99, 233
 LASCH Christopher 22
 LATOUR Bruno 42, 121, 233
 LAVAL Christian, 115, 233
 LAZARFELD Paul Felix, 150_n
 LENIN (Vladimir Il'ič Ul'janov), 47, 47_n, 119
 LENK Kurt 48_n, 50, 50_n, 64_n, 234
 LENTI Libero, 131
 LEOPARDI Giacomo, 167_n, 170_n, 186
 LEVI Carlo, 145
 LÉVY Marion, 180
 LÉVI-STRAUSS Claude, 57, 147_n, 234
 LIPPMAN Walter, 115
 LIPPS Hans, 59_n, 234
 LIVERIERO Federica, 64_n, 235
 LOCKE John, 103, 182_n, 237
 LUCIFORA Claudio, 105_n, 234
- LUCKMANN Thomas, 61_n, 77_n, 170
 LUHMANN Niclas, 12, 21, 37, 37_n, 42, 43, 75_n,
 169, 170 181, 204, 217, 234
- MACHIAVELLI Niccolò, 33, 33_n, 145, 147
 MACIVER Robert Morrison, 180
 MAGNANI Italo, 5, 78_n, 131-137
 MAGNANI Mariella, 105_n
 MALANDRINO Corrado, 131
 MANNHEIM Karl, 45_n, 48, 49, 49_n, 50_n, 51_n, 55,
 56, 56_n, 58, 60_n, 180, 230, 234
 MANNHEIMER Renato, 119, 234
 MARCHIONATTI Roberto, 77_n, 234
 MARGOLIN Deborah, 27
 MARTINELLI Alberto, 223
 MARTINOTTI Guido, 180_n, 223, 234
 MARX Karl, 10, 14, 21, 23, 26, 33, 41, 45, 47,
 47_n, 48, 48_n, 50_n, 57_n, 64_n, 76 84, 84_n, 85, 85_n,
 106, 106_n, 108, 109, 109_n, 110, 132, 141, 181,
 182, 216, 217, 224, 226, 227, 230, 234
 MAZZOLA Ugo, 132, 133
 MAZZUCATO Mariana, 89, 109_n, 234
 McDONNELL Duncan, 119
 MELE Alfred R., 53_n, 234
 MENGER Karl, 73_n, 85, 93, 110
 MERAVIGLIA Cinzia, 195, 230, 234
 MERTON Robert K., 5, 20, 139-141, 234
 MILL Johan Stuart, 33, 93, 34, 34_n, 110, 115, 133,
 234
 MINUZ Andrea, 220
 MISES Ludwig, 97_n, 98_n, 99_n, 112_n, 115
 MODZELEWSKI Karol, 162_n, 234
 MOLINATTO Paola, 63_n, 234
 MONSALVE Fabio, 99, 235
 MONTANARI Geminiano, 103_n
 MONTESANO Aldo, 135_n, 234
 MORA Emanuela, 150_n
 MORE Thomas, 33
 MORETTI Franco, 89
 MORFINO Vittorio, 85_n, 235
 MORIN Edgar, 126
 MORNATI Fiorenzo, 77_n, 234
 MOSCA Ivan, 13, 235
 MOUNIER Emmanuel, 145
 MYRDAL Gunnar, 152_n, 235
- NATALE Paolo, 122, 228, 230, 234
 NEGRI Nicola, 15

- NISBET Robert, 21, 235
 NIZAN Paul, 124
 NORA Pierre, 143_n,
 NORTH Douglass, 76_n, 230, 231
 NOZICK Robert, 112_n, 211, 235
- OFFE Claus, 118
 OLIVI Pietro di Giovanni, 83, 98_n, 99_n, 229
 OLSON Mancur, 133_n,
 OSCULATI Franco, 131
 OSTROM Elinor, 203
- PANTALEONI Maffeo, 132, 133, 133_n, 134, 135
 PARETO Vilfredo, 25, 40, 41, 41_n, 51_n, 57, 69,
 73_n, 77_n, 79_n, 80, 94, 98_n, 102, 131-137, 145,
 147, 151, 151_n, 180, 204_n, 234
 PARK Robert Ezra, 28
 PASINETTI Luigi Lodovico, 109_n, 235
 PATERSON Matthew, 77_n, 228
 PEDERSINI Roberto, 179_n, 228
 PEDIO Sesto, 95
 PENDENZA Massimo, 230
 PERISSINOTTO Luigi, 173_n, 235
 PERRONE Andrea, 99_n, 103_n, 104, 104_n, 235
 PIKETTY Thomas, 118
 PISATI Maurizio, 150_n,
 PITKIN Hannah F., 123, 235
 PIZZORNO Alessandro, 5, 6, 28, 33, 88, 89, 103,
 110, 125, 151_n, 164_n, 169, 170, 182, 183, 183_n,
 186_n, 199, 199_n, 201-213, 218, 223, 227, 230,
 235, 236
 PLAIT Jennifer, 34_n, 235
 POLANYI Karl, 33, 75, 76_n, 217, 221
 POLLINI Gabriele, 235
 POMBENI Paolo, 121, 235
 PRODI Paolo, 99_n, 235
 PROVASI Giancarlo, 179_n, 228
- RAMBERG Bjorn, 65_n, 235
 RAMPAZI Maria Rita, 5, 143, 235, 236
 RANGONE Marco, 73_n, 236
 RAWLS John, 134, 157
 REBUGHINI Paola, 25_n, 236
 REVEL Jacques, 175_n, 176, 236
 RICARDO David, 48_n, 55, 76, 84, 106_n, 107, 109
 RICKERT Heinrich, 40_n,
 RICOEUR Paul, 46, 47_n, 61, 236
 RICOTTA Giuseppe, 230
- RICUPERATI Gianluigi, 220
 ROBBINS Lionel, 43_n, 73_n
 ROKKAN Stein, 180_n,
 ROLANDO Stefano, 191, 191_n, 192, 194, 195, 200,
 230
 ROMANIA Vincenzo, 230
 RORTY Richard, 58, 58_n, 235, 236
 ROSANVALLON Pierre, 121, 236
 ROSITI Franco, 23, 32, 44, 47_n, 50, 57, 67, 68_n,
 92, 100, 100_n, 101_n, 154_n, 165, 236
 ROSSI Guido, 220
 ROSSI Pietro, 149, 223, 236, 237
 ROSSI DORIA Anna, 143,
 ROSSI LANDI Ferruccio, 46_n, 47_n, 236
 ROTHBARD Murray N., 97_n, 236
 RUSSELL Bertrand, 37, 49_n,
- SALVATI Michele, 78, 79, 236
 Saint-Simon Henri, 102
 SANTAMBROGIO Ambrogio, 56_n, 229, 236
 SANTAMBROGIO Giovanni, 220
 SANTORO Michele, 150_n,
 SAPELLI Giulio, 224
 SAPORI Armando, 96_n, 236
 SARTORI Giovanni, 121, 236
 SARTRE Jean-Paul, 51_n, 58
 SASSATELLI Roberta, 88_n, 205, 236
 SAUSSURRE Ferdinand, 62, 75_n
 SAVIANO Roberto, 27
 SAY Jean-Baptiste, 106
 SCARTEZZINI Riccardo, 223
 SCHIAVONE Aldo, 95, 236
 SCHIZZEROTTO Antonio, 195, 230
 SCHOPENHAUER Arthur, 161, 167
 SCHUMPETER Joseph, 25, 26, 33, 35, 35_n, 75, 83,
 97, 99, 102, 150_n, 167, 237
 SCHÜTZ Alfred, 22, 60, 61_n, 190, 237
 SCIOLLA Loredana, 15, 100_n, 144, 149_n, 206, 210,
 227, 228, 232, 235, 236
 SCIORTINO Giuseppe, 86, 235
 SCUCCIMARRA Luca, 47, 237
 SEARLE John, 77_n, 170, 173, 176, 177, 209, 237
 SEMI Giovanni, 100_n, 227
 SENNET Richard, 127, 237
 SHERIF Muzaffer, 34
 SHULMAN James S., 139, 140
 SIMMEL Georg, 21, 40, 57, 92, 100, 180, 186,
 202, 203, 204, 206, 209, 211, 212

- SIMON Herbert A., 76
 SKINNER Quentin, 49_n, 237
 SLATER Lauren, 170, 204, 237
 SMELSER Neil J., 21, 81, 136, 166, 237
 SMITH Adam, 20, 31, 33, 74, 74_n, 76, 84, 87, 102, 103_n, 105, 107, 107_n, 108, 109_n, 131, 235, 236
 SOLARI Stefano, 73_n, 236
 SOMBART Werner, 131
 SOROKIN Pitirim A., 34_n, 180
 SRAFFA Piero, 76, 84, 109, 231
 STARK Werner, 45_n, 46, 237
 STEINER Philippe, 74_n, 237
 STRAWSON Peter, 49_n
 STRAWSON Peter Frederick, 151
 STREEK Wolfgang, 118, 237
 SUM Ngai-ling, 77_n, 237
 SUSCA Emanuela, 230
 SWEDBORG Richard, 32, 237
- TAWNEY Richard H., 106, 237
 THALER Richard, 80
 THÉVENOT Laurent, 82_n, 100, 101, 228
 THOM René, 20
 THOMASUS Christian, 103
 TOCQUEVILLE Alexis, 11, 24
 TODESCHINI Giacomo, 97, 97_n, 237
 TOMMASO D'AQUINO, 96, 96_n, 97, 97_n, 98, 236
 TONIOLO Gianni, 132
 TÖNNIES Ferdinand, 180
 TOTA Anna Lisa, 5, 143, 236
 TOURAINE Alain, 10
 TRIGILIA Carlo, 32, 237
 TVERSKY Amos, 57
- ULPIANO Domizio, 95_n
- VEBLEN Thostein, 88_n, 92
 VECCHI Benedetto, 201
 VICO Gian Battista, 14, 20
 VITALE Tommaso, 165, 169_n, 228, 237
 VON HAYEK v. Hayek
 VON MISES (v. Mises)
 VON WRIGHT v. Wright
- WALDRON Jeremy, 182_n, 237
 WALPOLE Orace, 139
 WALRAS Léon, 81, 85, 93, 94, 110, 134
 WAPSHOTT Nicholas, 115, 237
 WEBER Max, 20, 21, 22, 23, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 57, 68_n, 71, 75, 75_n, 79, 80, 101, 121, 131, 151, 152_n, 154, 155_n, 177, 180, 180_n, 192, 193, 194, 198, 203, 204_n, 212, 222, 237
 WERNER Karl Ferdinand, 200, 238
 WILENSKI Harold, 189, 238
 WILLIAMS Bernard, 211
 WILLIAMSON Oliver, 76_n
 WINCH Peter, 61
 WITTGENSTEIN Ludwig, 58_n, 59, 59_n, 61, 172, 173, 173_n, 229, 235, 238
 WRIGHT Georg Enrik, 54, 155, 155_n, 238
 WRIGHT MILLS Charles, 207, 211
- ZANATTA Loris, 119, 238
 ZILBOORG Gregory, 162
 ZOFFOLI Enrico, 52, 52_n, 231, 238
 ZOLA Émile, 20
 ZORLI Alberto, 131
 ZUNINO Piero, 180_n

The Object Society: sociological theory studies

Franco Rositi

Abstract

This book questions which could and should be the main object of study of sociology, the field of its specialist cognitive performance. On the background is the belief that, even within the only scope of human sciences, the endeavors to overcome the current division of scientific labor remain indecisive, if the interdisciplinary rendezvous is not between clearly recognizable disciplines. The issue is developed along various paths: the discussion of theoretical traditions, the analysis of some of the most important performances of contemporary sociology, the example of theoretical work on determined macrophenomena of contemporary society (populism and the market, in particular). The author sides for a social science that has the social structure as an object: the micro-analyses too shall let it glimpse the horizon of the fundamental normative structures, more or less coherent, that make a social formation distinguishable from the others, being it small or big. For the sociologist the book provides the chance for a systematic reflection upon her scientific task; a non-sociologist reader can finally get in touch, beyond comfortable images, with the richness of the debate about the theoretical fundamentals of sociology and some of its main topics.

Franco Rositi is Professor Emeritus in Sociology at the University of Pavia. Here he was Dean of the Faculty of Economics and Director of the Scuola Universitaria Superiore (IUSS), being among its founding promoters. He is author of relevant studies on the contemporary cultural system, on the methodology of social research and on sociological theory. In the twenty-first century, he has published the following books: *Sulle virtù pubbliche. Democrazia, cultura comune, ceti dirigenti* (Bollati Boringhieri, 2001), *La ragione politica. I discorsi dei leader politici* (Liguori, 2014, ed.), *I valori e le regole. I termini della teoria sociologica* (Liguori, 2015), *Sociologia* (Egea, 2019²).

E-mail: franco.rositi@unipv.it

