

## INDIVIDUI, PERSONE, STRUTTURE SOCIALI: VERSO IL SUPERAMENTO DI ALCUNE STORICHE CONTRAPPOSIZIONI

Una delle questioni più dibattute nella storia delle scienze sociali e politiche riguarda il rapporto che intercorre fra l'individuo e il sistema sociale, fra l'uno e il molteplice o, in via ancora più generale, fra la parte e il tutto.

Il quesito non è affatto ameno. Dietro di esso si sono celate divisioni fra le comunità degli scienziati e diverse interpretazioni della realtà storica e sociale. Un esempio potrà chiarirci le idee: osserviamo un attore che si appresta all'acquisto di un prodotto di consumo dentro un grande magazzino. Probabilmente, sopperrà la scatola, leggerà qualcuna delle informazioni riportate sulla confezione, confronterà il prezzo con gli altri prodotti dello stesso genere esposti. Quindi, procederà all'acquisto. Di situazioni simili ne vediamo numerose nella nostra quotidianità, nessuno definirebbe questa scena come particolarmente ardua da spiegare. Eppure, attorno al semplice acquisto di quell'attore, un economista ed un sociologo, teoricamente, potrebbero fornire spiegazioni dell'accaduto completamente differenti, addirittura antitetiche.

Il sociologo è portato a considerare l'attore come uno strumento nelle mani di forze sociali, latenti o meno, che ne influenzano il comportamento. Nel caso dell'esempio, l'acquirente è portato all'acquisto sollecitato dal suo *status*, spronato dalla pubblicità, invogliato ad un certo tipo di consumo dal gruppo dei pari nel quale è inserito.

L'economista, invece, considererebbe l'attore come un individuo che razionalmente sceglie il prodotto da comperare. Cercherà di analizzare i benefici risultanti dalla scelta in concomitan-

za con la minimizzazione dei costi. Per esempio, potrebbe scegliere la merce che nel rapporto qualità-prezzo si dimostri vantaggiosa, o altro.

Pur se l'esempio pecca di eccessiva esemplificazione, emerge netta una contrapposizione che ha radici lontane nel tempo e profonde nelle concettualizzazioni. Oggi assume il carattere della seguente domanda: cosa utilizzare per spiegare il comportamento sociale di un attore? Il differente accento posto dal sociologo e dall'economista alla spiegazione di un processo così semplice come quello del consumatore, infatti, può ricondursi alla più vasta discussione attorno al ruolo assunto dalla persona nel sistema sociale, dalla parte nel tutto. È il tutto solo un espediente linguistico per dire, con brevità, una cosa che altrimenti sarebbe troppo lungo da elencare, oppure il tutto è la semplice somma delle parti, oppure è più della somma delle parti, o cos'altro?

Questo problema attraversa per intero la teoresi e le metodologie della scienza politica e della sociologia. Anzi, come verrà messo in evidenza nella prima parte di questo contributo, esso attraversa tutto il panorama delle scienze della storia moderna. L'intenzione, quindi, è di ricucire sinteticamente il dibattito interno alle scienze sociali, quindi proporre una prospettiva concettuale alla luce del riconoscimento di un rinnovato metodo di considerazione della persona umana.

### *1. L'epistemologia e il rapporto elemento-sistema*

Nella storia delle scienze la contrapposizione fra individui e collettivi ha assunto diverse connotazioni. Per le scienze naturali, soprattutto, si è trattato di una contrapposizione fra oggetti elementari e costruzioni sistemiche, nell'accezione che vuole l'evoluzione della scienza connessa al rafforzamento della dimensione sistematica della conoscenza. Mentre la scienza classica, infatti, studiava le proprietà dei suoi oggetti cercando di isolare i caratteri dall'ambiente naturale e dall'influenza dell'attività umana, la teoria dei sistemi ha denunciato la non sufficienza di tale rapporto, che ignora le interrelazioni fra gli elementi del sistema con l'oggetto

studiato e le possibili evoluzioni con altri sistemi. Per tale via, gli oggetti della scienza, secondo quelle peculiarità specifiche e spesso misurabili che li qualificano a prescindere dagli osservatori, sono sempre più impegnati, nella storia del pensiero scientifico contemporaneo, in un processo di trasformazione concettuale. Dall'atomo alle cellule, dai microrganismi alle classi sociali, dai corpi celesti ai fonemi e morfemi della linguistica, dalle norme giuridiche ai fluidi termodinamici, il progresso della conoscenza scientifica segnala con assiduità l'emergenza della dimensione sistemica anche per quei fenomeni nei quali i protagonisti sono tradizionalmente stati trattati come oggetti disgiunti dall'ambiente o da altri oggetti vicini. Tali riflessioni sono già state sollecitate dalla teoria generale dei sistemi elaborata, per primo, dal biologo Ludwig von Bertalanffy. Le problematiche di partenza alla sistemica, infatti, si risolvono soprattutto nell'indicazione della strada per il superamento del metodo scientifico di ricerca vertente sul principio di causalità. Si apre, per tale via, una prospettiva globale e un nuovo paradigma di scoperta e sviluppo di quegli aspetti generali, di quelle corrispondenze e di quegli isomorfismi comuni a tutti i sistemi. L'oggetto della *General System Theory*, allora, «consiste nella formulazione di principi che sono validi per i "sistemi" in generale, quale che sia la natura degli elementi che li compongono e quali che siano le relazioni, o le "forze", operanti tra di essi»<sup>1</sup>.

I progressi del concetto di sistema non risolvono, tuttavia, la nostra questione: quale rapporto esiste fra gli elementi che compongono il sistema e il sistema stesso? È possibile, in modo assai schematico, riconoscere diverse fasi dell'evoluzione di questo rapporto.

All'inizio, esso è stato pensato come un tutto emergente dalla composizione di ogni singolo elemento: le proprietà di insieme che derivavano da questo rapporto possedevano la magnifica capacità di ordinare l'universo e la conoscenza. Per tale via, dalla meccanica dei sistemi newtoniani alle teorie del campo elettromagnetico di Maxwell, la celebrazione della perfezione dei sistemi

<sup>1</sup> L. von Bertalanffy, *General System Theory*, New York 1969; tr. it., *Teoria generale dei sistemi*, Milano 1983, p. 72.

conservativi costituisce uno dei fattori propulsivi delle conquiste della scienza moderna. Almeno fino a tutto il secolo scorso, le scienze naturali hanno continuato principalmente a rivolgersi alla descrizione dei meccanismi operanti nei sistemi chiusi, isolati dall'ambiente. Nasce il mito delle "scienze esatte", contrapposto alla generale idea che la storiografia e le scienze sociali, invece, sono fondamentalmente "scienze annacquate", non in grado di produrre una certezza delle proprie argomentazioni paragonabile a quella delle scienze naturali. Anzi, il modello epistemologico delle scienze naturali viene assunto come modello di sviluppo al quale tutte le scienze devono uniformarsi; così la sociologia, per esempio, nasce come "fisica sociale" (Comte).

Ma questo mito è di breve durata. Il trionfo del concetto di sistema come costruzione astratta di oggetti con proprietà date in condizioni assolutamente ideali subirà un arresto decisivo con i progressi nel campo della fisica quantistica e della termodinamica. Gli studi attorno alla doppia natura, ondulatoria e corpuscolare, della materia e il principio di indeterminazione di Heisenberg<sup>2</sup>, i concetti connessi con l'approfondimento del secondo principio della termodinamica e l'entropia, di fatto sconfiggono l'idea determinista dell'ordine della fisica classica. Soprattutto, scardinano le concezioni precedenti del sistema chiuso per immettervi grandezze quali il disordine, la degradazione, la particolare sistematicità della descrizione dell'osservatore<sup>3</sup>.

Il problema fra il tutto e le parti, fra l'elemento e il sistema, si arricchisce di nuove prospettive. Ancora dalle scienze naturali si sviluppano le prime idee sul pensiero complesso, del quale la letteratura scientifica sta divulgando in questi anni le motivazioni principali. La fisica classica ha sempre cercato di ridurre la rappresentazione della realtà fenomenica in sistemi semplificati, al fine di spiegare certi comportamenti e di prevederne gli eventi fu-

<sup>2</sup> Cf. E. Agazzi, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Roma 1974, cap. VIII.

<sup>3</sup> Su questo punto, di particolare chiarezza è il contributo di H. von Foerster, *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium*, Sept. 14-16, Paisley, Livingston 1984; tr. it., *Disordine/ordine: scoperta o invenzione?*, in Id., «Sistemi che osservano», Roma 1987, pp. 191-206.

turi. Tutto ciò che non si riusciva a trattare secondo questa metodologia derivava unicamente dall'insufficienza delle nostre conoscenze e dei nostri mezzi per dominare le tante variabili in gioco. I progressi recentissimi della scienza hanno profondamente cambiato questo modo di pensare: si parte dall'idea che la maggior parte dei sistemi del mondo reale sono intrinsecamente complessi, limitatamente predicibili. Il classico esempio del biliardo ci spiega bene il discorso: il movimento iniziale di una biglia influenza sul comportamento di tutte le altre e ogni infinitesima variazione iniziale può produrre configurazioni finali anche molto diverse fra loro, praticamente impossibili da prevedere. Per analogia, nel caso di sistemi più grandi, come il nostro pianeta con tutti i suoi sottosistemi umani, geologici, atmosferici, ecc., può avvenire che il battito d'ali di una farfalla in una parte del mondo può provocare un tifone all'estremità del globo. Queste nuove visioni del sistema abbandonano i modelli deterministici per adottare modelli complessi, dove i concetti fondamentali sono autoreferenzialità, autopoiesi, non linearità, biforcazione, dissipazione, caos. Stavolta, il tutto e la parte non sono connessi in alcun modo definibile con leggi o regolarità tipiche. Il tutto non è né la somma della parti, né qualcosa di più o qualcosa di meno: è qualcosa di aperto all'indeterminazione e al caos.

## 2. *Il pensiero politico moderno e il rapporto cittadino-Stato*

La contrapposizione fra teorie individualistiche e teorie olistiche<sup>4</sup> assume una connotazione decisiva per il pensiero politico moderno. Essa fa riferimento al difficile problema di come si possa conciliare, nell'unità dello Stato, il popolo e il re sovrano, la *maiestas realis* e la *maiestas personalis*. In gioco vi sono le prerogative di chi, in ultima istanza, può ritenersi giudice del bene comune e dell'interesse dello Stato. Insomma, cosa valgono di più: i

<sup>4</sup> La parola è di derivazione greca (ὅλος, tutto, intero, totale). In generale, con l'olismo si avanza la tesi che il tutto sia sempre più della somma delle parti di cui si compone. Tuttavia, le posizioni olistiche sono numerose e applicate in contesti e discipline assai differenti e con significati variabili.

diritti della moltitudine dei cittadini o i privilegi del sovrano? Tale questione ha accompagnato la storia della filosofia politica fin dalle sue origini. Basti pensare che costruire le Piramidi, la Grande Muraglia cinese o il Colosseo, nei tempi antichi, ha significato rispondere al volere di un solo uomo, il re, il faraone, l'imperatore. Ma il pensiero di figure quali Platone, in tal senso, rinvia a una concezione olistica-organicistica del potere politico, in virtù della celebre analogia tra le parti dell'anima e le parti dello Stato contenuta ne *La Repubblica* (IV, 441 c). È interessante osservare come in questa famosa parte del dialogo socratico si contrappongono proprio concezioni individualistiche (contrattualiste) e olistiche. Infatti, Glaucone e Adimanto (fratelli di Platone), per sollecitare Socrate, espongono le tesi sofistiche (Callicle) del contratto: partendo da una contrapposizione fra *nomos* (legge) e *physis* (natura), affermano che gli uomini facendo e subendo so-prusi ritengono, a un certo punto, necessario accordarsi fra loro per instaurare la pace, ponendo leggi e accordi reciproci, ritenuti giusti per convenzione. A questo punto, Socrate risponde avanzando la concezione dello Stato inteso come organismo, il quale è sano e in armonia quando ognuno fa il proprio mestiere e interiorizza la necessità della sua particolare funzione per il bene del tutto. Le contrapposte posizioni presenti in questo dialogo si riprodurranno nell'arco della storia del pensiero politico occidentale.

Anche Aristotele considera lo Stato come un tutto composto di parti diverse di cui ciascuna compie un'azione specifica: «Il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale [...]. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo»<sup>5</sup>. La prospettiva organicistica attraversa le epoche successive nel pensiero di Cicerone, Seneca, John di Salisbury, Marsilio da Padova. Tommaso d'Aquino riprende l'analogia aristotelica fra città e corpo umano, utilizzando tuttavia concettualizzazioni che sembrano anticipare il linguaggio dei funzionalisti del XX secolo. La città, infatti, è vista come costituita da una molteplicità di parti eterogenee, ciascuna

<sup>5</sup> Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a.

delle quali ha il suo compito specifico e la sua funzione necessaria. L'ordine di questa molteplicità può essere assicurato dall'autorità politica che si propone come dimensione naturale della città. In breve, ne consegue che la città è più della somma delle sue parti e che il suo fine generale (il bene comune) è più della somma dei particolari interessi dei cittadini. Proprio come il tutto è più importante della parte, e la precede, così la città viene prima dell'individuo in vista della sua causa finale<sup>6</sup>.

È con la nascita del contrattualismo, nell'era moderna, che si registra un cambiamento decisivo nel fondamento del rapporto fra lo Stato e i cittadini. Secondo questa corrente, l'origine della società e il fondamento del potere politico sono nella stipulazione di un contratto che segna la fine dello stato di natura e l'inizio dello Stato sociale e politico. Tutt'altro che una corrente omogenea e corrente, le diverse accezioni del contrattualismo pongono in rilievo motivi di ordine politico, etico, antropologico, sociologico, giuridico. In generale, la filosofia politica contrattualista afferma una concezione di Stato intesa quale macchina artificiale, in opposizione alle concezioni classiche e medievali dello Stato come corpo organico. Per Thomas Hobbes il *Leviathan* è un "automata", un uomo artificiale, simboleggiante il passaggio dallo stato di natura alla *civitas*. Esso si realizza con l'affidamento, da parte di ogni individuo, del governo di sé ad una persona naturale o civile (ad un sovrano o ad un consiglio di potere). L'originalità della posizione di Hobbes risiede nel fatto che il contratto è stipulato fra i cittadini, e non fra ogni cittadino e il suo sovrano, e che fra i cittadini si pattuisce la rinuncia alle libertà e la consegna dei propri diritti all'esercizio di un monarca. Per Hobbes, nello stato di natura c'è soltanto il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, la trascuratezza, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità. Per Rousseau, invece, nello stato di natura c'è l'uomo libero, con il cuore in pace ed il corpo in buona salute, che soddisfa facilmente pochi elementari bisogni e si muove nella libertà di vivere come

<sup>6</sup> Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, I, 1. Si vedano anche: *Sententia libri Ethicorum*, IV, dist. 49, q. 1, a. 1; *Summa contra Gentiles*, III, 17; *Commento all'Etica Nicomachea*, I, 2, n. 30.

meglio gli pare, al seguito di una istintiva felicità senza passioni. Rousseau considera lo stato di natura come la condizione per l'esistenza felice dell'essere umano, ma vede nel patto sociale un fatto necessario dal momento che «tale stato primitivo non può più sussestarsi, e il genere umano perirebbe se non cambiasse le condizioni della sua esistenza»<sup>7</sup>. L'opposto modo di intendere lo stato di natura non è l'unica differenza fra Rousseau e Hobbes. Il pensatore ginevrino applica l'idea del contratto quale «alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità», e sotto la «suprema direzione della volontà generale»<sup>8</sup> trova definizione l'essere sociale di ciascuno. Questa volontà generale non è riducibile alla sommatoria delle volontà di tutti, neanche quando entrambe coincidono, giacché la prima è l'espressione di un interesse comune mentre la seconda è il risultato di interessi particolari sommati<sup>9</sup>. Nello Stato, pensato come essere collettivo, esiste tale volontà generale, e nessuna riducibilità di esso agli individui che lo compongono è postulata nel sistema filosofico-politico di Rousseau. Insomma, il contrattualismo di Rousseau non si chiude in un individualismo monotono, anzi produce categorie extraindividuali, olistiche.

Con le trasformazioni della società moderna, legate allo sviluppo della grande industria, mutano considerevolmente i rapporti sociali e politici all'interno delle singole realtà nazionali. L'espansione delle grandi città favorisce l'innovazione politica e culturale (nascita dell'opinione pubblica, più incisivo ruolo degli intellettuali, nuovi momenti politici liberali, democratici, socialisti) e l'intera struttura di potere classica viene messa in discussione. L'aristocrazia terriera, sul piano sociale e politico, cessa di essere la classe dominante e cede il passo alle nuove classi sociali "urbane": la borghesia e il proletariato. È l'avvento della società di classi, che soppianta la società di ceti e propone nuovi e urgenti problemi. Le drammatiche condizioni di vita del proletariato urbano

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, 1762; tr. it., *Il contratto sociale*, Torino 1994, p. 23 (I, VI).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Libro II, cap. III.

in Francia e in Inghilterra sollecitarono economisti, sociologi, filosofi alla costruzione di sistemi di pensiero alternativi.

È noto come il socialismo, all'origine, si connoti proprio in opposizione all'individualismo economico<sup>10</sup>. La dottrina socialista è, all'inizio, un atto di accusa contro l'ordine esistente. Le basi economicistiche di questo individualismo poggiano sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, sul profitto personale come nucleo della produzione di ricchezza, sulla libera concorrenza e sul libero gioco della legge della domanda e dell'offerta. Il liberalismo, parimenti, esalta un ideale di libertà, individualisticamente caratterizzato, come principio e metodo di un ordine politico di rigorosa legalità e di un costituzionalismo operante. A fondamento della vita civile deve poter essere la garanzia formale dei diritti dei cittadini, la quale può assicurare le condizioni stesse di un esercizio politico in armonia con la cittadinanza. Di diversa, e più equilibrata, costruzione è la corrente del cattolicesimo liberale, soprattutto nella direzione del "distinguo" rispetto alle posizioni più individualistiche del più generale ed ampio movimento liberale, tese alla ricerca di un utilitarismo fine a se stesso<sup>11</sup>.

Il socialismo capovolge completamente queste formulazioni generali. La libertà individualistica della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* rappresenta una pura libertà formale, che in sostanza lascia il debole alla mercé del forte, per cui il socialismo contrappone alla libertà l'idea di uguaglianza e di parità dei diritti dei cittadini; al principio della libera iniziativa individuale il miglioramento collettivo delle condizioni di vita e, soprattutto, rivendica per lo Stato lo spazio per forme di intervento volte al favorire il progresso sociale e civile. Questo filone socialista è rappresentato da Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Louis Blanc e, seppur con qualche eccezione, Joseph Proudhon. Nelle idee di questi pensatori, il nucleo della trasformazione so-

<sup>10</sup> Il termine stesso, socialismo, fu coniato nel 1832 dal sansimoniano Pierre Leroux, nel saggio *Sull'individualismo e il socialismo*, in «Revue encyclopédique», in opposizione all'individualismo.

<sup>11</sup> Si veda R. Pezzimenti, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'Ottocento*, Roma 1992.

ciale non è più a livello degli individui, ma in realtà organizzative complesse. Così, per Saint-Simon, l'ideale da perseguire è quello di uno Stato rinnovato, non più politico, ma produttore industriale, distributore di lavoro, organizzatore della produzione. Per Fourier, la soluzione è nel *falansterio*, cioè in un grande organismo cooperativo in grado di creare un ambiente sociale nuovo dal quale muovere lo sviluppo umano. Per Owen, si tratta di ristabilire un ordine naturale che il capitalismo sconvolge, e questo attraverso un sistema di produzione comunitario e cooperativistico. Louis Blanc propone l'*atelier social*, cioè il raggruppamento degli operai del medesimo mestiere sostenuti e regolamentati da uno Stato finanziatore.

Una riflessione a parte meritano il pensiero politico di Marx e la concezione materialistica della storia. La dottrina politica di Marx ed Engels si articola nella descrizione del processo storico che condurrà la borghesia alla decadenza, fino alla propria completa distruzione. È noto il percorso contenuto nel *Manifesto del Partito Comunista*. Il soggetto dell'analisi sono le dinamiche storiche fra la borghesia, il modo di produzione, il mercato mondiale, la sovrapproduzione, il proletariato. La storia e il processo sociale, nelle pagine del *Manifesto*, non sono riducibili a nessuna visione individualistica, per cui la sentenza di morte del capitalismo borghese non è un giudizio etico, ma storico, cioè necessario, oggettivo. Questa visione contiene l'avversità del marxismo verso il contrattualismo: «Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà *libera*»<sup>12</sup>. In pratica, Marx considera lo Stato, inteso come l'insieme delle istituzioni

<sup>12</sup> K. Marx - F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-46); tr. it., *L'ideologia tedesca*, Roma, 1993<sup>10</sup>, p. 67 (corsivo nel testo originale).

politiche, puramente come una sovrastruttura rispetto alla società civile, che è il luogo dove si svolgono i rapporti materiali di esistenza, e in quanto tale il suo destino è di scomparire nella futura società senza classi.

Sebbene completamente distanti dall'interpretazione socialista della storia, le istanze utopiche degli inizi del XIX secolo sono ancora più esplicite nell'affermare la concezione di una politica nella quale il tutto è più della somma delle parti.

I problemi politici connessi alle guerre napoleoniche, i problemi sociali portati dallo sviluppo industriale conducono pensatori come Joseph De Maistre, Louis de Bonald e Pierre-Simon Ballanche a ripensare il rapporto politico in termini di controllo politico, sociale, economico e spirituale. L'ordine viene inteso come fattore principale, in grado di esaltare una idea di società vista come una totalità incorruttibile nella quale l'individuo trova sicurezza. Rispetto alle idee socialiste, l'ordine si sostituisce all'emancipazione e la sicurezza al progresso sociale. Bonald si serve del paragone con le formiche e le api: l'uomo trova la sua natura nella sottomissione a una autorità indiscutibile. De Maistre è ancora più deciso: la società è una istituzione superiore alla razionalità umana, per questo all'individuo non può essere chiesta alcuna adesione ma semplicemente un atto di fede. Secondo questo pensatore, il potere politico va praticato come una missione religiosa, con dogmi, misteri e gerarchia. In tal senso, non si può avanzare alcuna idea di separazione dello Stato dalla Chiesa: il tutto è fatto di unità fra il livello sociale, politico e religioso.

Le concezioni illustrate mantengono pressoché inalterate le proprie strutture fino al nostro secolo. Soprattutto per effetto della loro cristallizzazione ideologica, quella che sembrava una disputa sul fattore originario della legittimità del potere è, invece, diventata una vera e propria diversità nel modo di concepire il mondo. In tal senso, prevaricare i diritti individuali in nome di una ragione di Stato (o di partito) o lasciare le fasce deboli della società al proprio destino a favore di una organizzazione sociale individualmente costruita sono i grandi extremismi che hanno prodotto alcune delle grandi tragedie del XX secolo.

### *3. Le scienze sociali e il rapporto individuo-società*

Come spesso accade, quando nel panorama delle scienze generali si avverte un malessere, le scienze sociali sono già gravi. Sarà perché sono continuamente alla ricerca di nuove costruzioni metodologiche, sarà perché per esse è possibile ricorrere all'immagine della «poliparadigmaticità diffusa»<sup>13</sup>, oppure sarà l'immotivato complesso di inferiorità che attanaglia le scienze sociali rispetto alle altre consorelle, le ripercussioni dei grandi cambiamenti del pensiero scientifico universale creano spesso situazioni critiche all'interno di esse. Anche il problema del rapporto fra la parte e il tutto è stato affrontato con drammaticità. Una polemica, quella fra i sostenitori dell'individualismo metodologico e dell'olismo, mai completamente sopita, che ha attraversato numerose fasi storiche e registrato posizioni assai differenti.

Si dice «scienza della società», ma sarebbe più giusto completare questa denominazione affermando che tale scienza non nasce per qualsiasi società, ma è «scienza della società industriale». Tale scienza si propone di studiare il dinamismo immanente connesso all'evoluzione dei fenomeni sociali nelle società industrializzate; serve, in pratica, a dire dove vanno le società che cambiano in fretta. Il rapido mutamento all'origine denuncia innanzitutto l'inadeguatezza del dominio della tradizione nella valutazione dei costumi e delle regole della vita associata. L'industrializzazione, l'urbanizzazione, la nascita e il rafforzamento di nuove strutture sociali avanzano questioni importanti alle quali la sociologia, prima fra tutte le scienze sociali, è chiamata a dare risposte. Queste risposte, fra il XVIII e il XIX secolo, hanno una preoccupazione ricorrente: non possono essere pari a quelle della storiografia, il metodo da configurare deve essere diverso, scientifico nel senso delle scienze positive. Per tale via, la neonata sociologia si prefigge il compito di costruire delle leggi per l'evoluzione storica e sociale. Le prime risposte si manifestano nelle forme dell'utilitarismo, con i suoi principi individualistici, e del positivismo e del darwinismo sociale, quali concezioni olistiche dell'interpretazione della storia e della società.

<sup>13</sup> E. Campelli, *Il metodo e il suo contrario*, Milano 1994, p. 13.

I filosofi sociali utilitaristi estendono la psicologia associazionistica di Condillac e l'edonismo e il sensualismo di Helvétius per giungere al sistema delle sensazioni dell'individuo in grado di discernere il piacevole e il doloroso. Bentham afferma che la natura ha posto l'umanità sotto il governo di due padroni: dolore e piacere. Solo essi indicano all'individuo cosa fare e come. Il principio generale di questa filosofia sociale è basato su di una idea di integrazione sociale fondata sulla massima felicità per il maggior numero dei membri di una società: è nella natura dell'essere umano, dicono gli utilitaristi accogliendo la posizione hobbesiana che pensa la dottrina della società come scienza della natura. In sostanza, il tutto si dà solo in condizioni di soddisfazione delle parti. La visione individualistica dell'utilitarismo assume significati più netti con le opere di James Mill e di David Ricardo. Lo studio della società deve prendere le mosse dall'applicazione del principio edonistico: se la felicità dell'umanità deve passare per la massima disponibilità di beni materiali, allora le istituzioni sociali esistono solo in quanto consentono l'offerta maggiore di beni.

Le critiche a questo utilitarismo "duro" furono mosse all'interno dello stesso filone, con John Stuart Mill e la critica alle basi della psicologia meccanicistica delle concezioni edonistiche, e dall'esterno con il ricorso a modelli teorici sviluppati per analogia con le conquiste nel campo della biologia.

Il ricorso ad analogie con la scienza biologica, a dire il vero, non è una invenzione del XIX secolo. Questo secolo ha tuttavia una opportunità unica: quella di costruire le sue idee organiciste sulle basi del pensiero di Darwin.

Le scienze sociali ricorrono alla figura di Herbert Spencer per inquadrare il momento del loro sviluppo nella prospettiva teorica dell'organicismo; per gli scopi di questo contributo, tuttavia, è opportuno mettere in rilievo come il rapporto fra la parte e il tutto, nella teoria spenceriana, cioè la relazione esistente fra l'individuo e la società, è un rapporto alquanto articolato. Si potrebbe dire che Spencer, da questo punto di vista, è una personalità scissa fra due grandi prospettive della teoria sociale. Egli, infatti, si trova di fronte alle dottrine individualistiche delle quali accetta le idee metodologiche principali, al contempo è ricettivo delle nuove sco-

perte organicistiche che Lamarck aveva già avanzato qualche decennio prima di Darwin. In pratica, l'individualismo spenceriano non serve a fondare la spiegazione sociologica, ma a decretarne la capacità esplicativa. Non è, per semplificare, la base su cui poggia la costruzione, ma è il metro in grado di dirci se la costruzione è adeguata o meno. Nel suo pensiero, il sociale è sopra l'individuale, non ne è una conseguenza o una derivazione. Anzi, seguendo un filone di pensiero che fin dall'antichità ha trovato sostegno, la funzionalità del corpo sociale è analoga a quella dell'organismo biologico, proprio nel senso che vuole ogni parte cooperare per la conservazione del tutto<sup>14</sup>. Il sociale, questo "tutto", si conserva in una condizione di equilibrio e il suo sviluppo è visto come una lotta delle parti (gli individui, i gruppi) per la sopravvivenza in tale equilibrio. Nessun passaggio all'azione individuale e ai suoi motivi psicologistici: le parti si autoregolano per consentire la conservazione del corpo sociale. La dimensione individuale entra nell'accezione che essa si situa nell'orizzonte organicistico del pensatore inglese. Vale a dire che l'attore sociale non è più il soggetto della teoria sociale, ma è l'oggetto che si giustifica, con la sua psicologia e la sua singolarità, solo sullo sfondo dello sviluppo sociale biologicamente inteso. Il tutto conferisce significato alla parte.

Non diversa è la filosofia sociale di Auguste Comte. Egli era convinto della necessità che tutte le scienze dovessero avere alla loro base principi comuni, cioè i principi della filosofia positiva. La sua idea più famosa è la legge dei tre stadi. La conoscenza umana e di conseguenza l'ordine sociale passano per tre diversi stadi: teologico, metafisico, positivo. Nel primo stadio, l'individuo non possiede alcuna realtà autonoma e qualsiasi principio che gliene attribuisse qualcuna è errato scientificamente e dannoso socialmente. L'individuo si realizza in unità sociali superiori come la famiglia, il gruppo, o altro.

<sup>14</sup> H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1896; tr. it., *Principi di sociologia*, Torino 1967, vol. 1, soprattutto la parte relativa a *Organismo individuale e organismo sociale*, pp. 545-548.

Al pari di Comte, che sviluppa il suo pensiero nel proposito di trovare un motivo di ordine sociale per la Francia che usciva dalla grande Rivoluzione francese, Émile Durkheim si trova a fronteggiare la Francia dei disordini interni e delle lotte di classe che sfoceranno nei clamorosi episodi della Comune di Parigi. È stata più volte riconosciuta la connessione fra il pensiero durkheimiano e la storia della sua epoca<sup>15</sup>. Si potrebbe dire che Durkheim è guidato al suo pensiero da una duplice esigenza: da una parte, scoprire un modo per l'integrazione e l'ordine della Francia del suo tempo, dall'altra fondare le scienze sociali su basi autonome rispetto alla psicologia e all'economicismo dei socialisti. L'approdo è nella società morale. In pratica, di fronte alle differenze di classe sociale e alle condizioni diverse che determinano l'essere sociale degli individui, per Durkheim la prima necessità non è l'abbattimento del sistema delle classi sociali, ma la costruzione di un sistema di norme che dia direttive per l'azione degli individui dell'una o dell'altra classe, a prescindere dalla condizione economica da essi occupata. Semplificando: il problema, dice Durkheim, è l'anomia, non l'alienazione. La stessa affermazione dell'importanza del fattore economico nel principio del materialismo storico altro non è che la formulazione di un quesito di ordine morale. Per tale via, la scienza sociale non solo è altro da qualsiasi modello economico di analisi della società, ma è anche fuori dal dominio delle scienze psicologiche. L'oggetto della sociologia, secondo Durkheim, è una totalità spirituale e morale superiore all'individuo, quindi non riconducibile ad esso e alle sue questioni psicologiche. La coercizione del livello sociale sull'individuo, nella società morale durkheimiana, è intesa nel senso che la società conduce l'individuo a un ordine vero, alla verità e superiorità morale; lo inserisce, cioè, in una esistenza superiore e più ricca. Il tutto non solo è più della somma delle parti, ma in sede concettuale («le rappresentazioni collettive») è altro<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Si veda soprattutto J. Duvignaud, *Durkheim*, Paris 1965; tr. it. in J. Duvignaud - F. Ferrarotti - A. Izzo, *Individuo e società in Durkheim*, Roma 1981, pp. 7-41.

<sup>16</sup> E. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1898, VI, pp. 272-302; tr. it., *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, Milano 1996, pp. 137-164.

L'ampia e autorevole riflessione di Max Weber si situa proprio all'opposto della concezione durkheimiana. Weber è spesso chiamato in causa quale padre fondatore dell'individualismo metodologico in quanto la sua «sociologia comprendente deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio "atomo"»<sup>17</sup>. Da più parti si è fatto notare come tale assunto metodologico sia stato, in realtà, continuamente disatteso nell'esperienza della ricerca weberiana. Weber si è sempre adoperato nelle analisi delle grandi strutture, dei grandi soggetti storici, come il capitalismo o le religioni mondiali, e quasi mai si è confrontato con il livello interindividuale dell'oggetto della ricerca. L'individualismo di Max Weber non è un criterio metodologico, ma una raccomandazione che nasconde una opzione politica precisa<sup>18</sup>. In pratica, l'ostilità di Weber all'interpretazione marxista dei fenomeni sociali conduce il sociologo tedesco al rifiuto del peso delle strutture nei processi di spiegazione sociologica. Alla ricerca di una proposizione in grado di restituire alle iniziative individuali, al mondo delle idee, alle espressioni sociali il loro ruolo di manifestazione libera e decisiva, Weber costringe all'angolo il materialismo storico e mette in crisi, con il suo individualismo, il primato della struttura economica nei processi di formazione sociali.

#### *4. Il rapporto micro-macro nella discussione attuale*

All'interno delle scienze sociali, il dibattito sul problema individui-collettivi ha assunto un rilievo di tipo metodologico con gli sviluppi del pensiero weberiano e del filone struttural-funzionalista della teoria sociale. In gioco, stavolta, ci furono solamente le capacità della scienza sociale di fornire dei buoni corredi esplicativi dei fenomeni osservati. Il problema non fu più quello di affermare un primato ontologico, secondo il quale esistono, in ulti-

<sup>17</sup> M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in «*Logos*», IV, 1913, pp. 427-474; tr. it., *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958, p. 256.

<sup>18</sup> Sul rapporto fra Weber e Marx si veda soprattutto il lavoro di F. Ferrarotti, *Max Weber. Fra nazionalismo e democrazia*, Napoli 1995.

ma istanza, solo gli attori (per cui qualsiasi altro tipo di argomentazione comprendente concetti olistici doveva, per necessità, essere ricondotta al livello delle interazioni individuali). Il livello metodologico del problema cambia le domande fondamentali: non più «chi esiste: l'individuo o il sistema?», ma «chi può spiegare: l'azione individuale o la dinamica dei sistemi?». In pratica, stavolta si procede dall'assegnazione di energia causale, di forze motivazionali<sup>19</sup>. L'individualismo metodologico afferma, senza mezzi termini, che le macrostrutture non fanno mai nulla, in quanto sono rappresentazioni concettuali ricavate dalle realtà empiriche del livello individuale, per cui ogni spiegazione causale deve poter fare riferimento alle azioni degli individui nell'ambito considerato. In questa accezione è possibile fare riferimento a concetti olistici, è possibile anche costruire delle leggi che coinvolgono le macrostrutture (per esempio sulla relazione esistente fra sistemi diversi), ma non potrà mai assegnarsi una relazione causale a partire da esse<sup>20</sup>. A partire dalle differenze messe dallo sviluppo di questi assunti metodologici, è possibile classificare le diverse scuole fenomenologiche, etnometodologiche dell'interazionismo simbolico, della teoria dello scambio, in termini di costruzioni teoriche volte all'approfondimento di specifiche metodologie per il controllo delle capacità di osservazione della scienza sociale e per la produzione di risultati validi intersoggettivamente. Dall'altra parte, i fautori di un approccio olistico, cioè i teorici del conflitto sociale, gli struttural-funzionalisti, le suggestive interpretazioni sistemiche di Luhmann rivendicano essenzialmente altre possibilità concettuali per il discorso scientifico, possibilità dove l'attore sociale riceve senso e significato per il proprio comportamento da evidenze di tipo macrosociale, da strutture, sistemi, realtà collettive. Sembra la fine della guerra ideologica, e lo spazio dedicato alla contrapposizione fra individualismo e collettivismo si assottiglia fino alla ricerca di una conciliazione, di un collegamento, fra questi due grandi paradigmi della ricerca sociale. In

<sup>19</sup> R. Collins, *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace, Orlando 1988; tr. it., *Teorie sociologiche*, Bologna 1992, pp. 489ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 490.

tal senso si prodigano gli sforzi della comunità degli scienziati sociali che nel 1982, al decimo congresso mondiale dell'Associazione Internazionale di Sociologia, organizzano un incontro fra la scuola tedesca e quella statunitense per il *Micro-Macro Link*, cioè per la ricerca di nuove prospettive di analisi complementari rispetto alla tradizione individualistica e a quella olistica<sup>21</sup>. Il progetto, largamente condiviso, è quello di superare teoricamente l'alternativa fra il livello micro (l'individualismo) e il livello macro della ricerca sociale. Mettendo in rilievo le diverse possibilità per l'analisi offerte dall'adozione dell'uno o dell'altro modo di investigare il sociale, la ricomposizione dei discorsi deve servire a una più ampia capacità di cogliere i complessi meccanismi di una realtà sociale composita, dove esistono volontà individuali e strutture repressive, dove sistemi simbolici vengono "internalizzati" dall'individuo e dove al microlivello la realtà si presenta, spesso, come caos, mentre l'ordine sociale emerge quale prodotto di una costruzione non intenzionale da parte degli individui<sup>22</sup>.

A questa ricerca di un collegamento fra micro e macrolivello per la ricerca sociale, intesa solo come dibattito metodologico interno alle scienze sociali, ha corrisposto invece, in Italia, una ripresa di una "crociata" dai contorni specificatamente ideologici. Non estraneo al nuovo scenario politico costruito nei primi anni Novanta nel nostro Paese, il dibattito ha visto un clamoroso ritorno di antiche pretese dell'individualismo: un individualismo che non ha più niente a che fare con questioni metodologiche, ma che riflette esigenze di tipo meramente ideologico, se non obiettivi di natura esplicitamente politica: «In un secolo come il nostro, in cui il pensiero sociale e politico è stato in gran parte dominato da tendenze olistiche, deterministiche e totalitarie, l'individualismo metodologico si è configurato – e resta – una difesa fondamentale della persona umana. Non è l'individualismo metodologico che

<sup>21</sup> I lavori sono pubblicati nel J.C. Alexander - B. Giesen - R. Münch - N.J. Smelser (edd.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, Los Angeles - London 1987.

<sup>22</sup> Si veda il contributo di B. Giesen, *Dal conflitto al legame: un approccio sistematico del dibattito micro-macro*, in «Sociologia e ricerca sociale», n. 43, 1994.

vuole eliminare il soggetto, la libertà e la responsabilità delle singole persone umane. Al contrario, sono proprio gli individualisti metodologici a ribadire la centralità dell'individuo, della sua capacità di iniziativa e di scelta, della sua creatività, della sua responsabilità»<sup>23</sup>. Il richiamo operato da sostenitori dell'individualismo come Dario Antiseri è alle celebri riflessioni popperiane, elaborate in opposizione alle filosofie profetiche di origine marxista, o hegeliana. Profezie che amplificando il ruolo delle strutture nella storia impedirebbero la visione dell'uomo come di un soggetto che agisce e cambia il corso della storia, profezie che conducono a indirizzi politici prevaricanti i diritti individuali. Il carattere ideologico di questa posizione si rivela nei frequenti richiami che questi studiosi fanno all'interpretazione cattolica del modo di compiere ricerca sociale. Senza indugi, dice ancora Antiseri, un cattolico dovrebbe sottoscrivere l'indirizzo individualista<sup>24</sup>. Questa drammatica chiamata alle armi è fragile dal punto di vista metodologico e avventurosa da quello filosofico-politico. Viene da domandarsi: che relazione c'è fra la scelta di non vietare l'uso di concetti olistici al fine di produrre spiegazioni sociologiche e il rifiuto del determinismo storico e marxista? Davvero l'uno significa l'accettazione dell'altro? Non può essere: come è possibile confondere piani così diversi? L'opzione metodologica di non vietare l'uso di concetti macro non può significare l'accettazione del presupposto filosofico-politico – vietante, esso sì – di credere che lo sviluppo storico della società sia predeterminato. L'indirizzo politico di tale ri-proposizione emerge nettamente, in questi ultimi anni, con il progressivo asservimento dell'introduzione individualistica alle opere di riferimento del pensiero neoliberista<sup>25</sup>. Ma qui in gioco c'è solo una scelta di campo, ed essa può essere più o meno condivisa senza che tale opzione chiami in causa l'"Inquisizione". La scienza politica, per esempio, non adopera esclusiva-

<sup>23</sup> D. Antiseri - L. Pellicani, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Milano 1992, p. 80.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Per ricomporre una bibliografia minima su questi lavori, si può far riferimento al seguente lavoro antologico: M. Fotia - A. Pilieri (edd.), *Il neoliberismo in Italia*, Roma 1998<sup>3</sup>.

mente gli strumenti della ricerca individualistica. Anzi, per un autorevole politologo come Domenico Fisichella, la scienza politica è scienza delle realtà strutturali, in quanto essa «esamina strutture (partiti, gruppi di pressione, sindacati, movimenti, parlamenti, amministrazioni, istituzioni giudiziarie, organizzazioni internazionali, burocrazie, eserciti, strutture interattive, strutture differenziate), si sofferma sulle funzioni (articolazione, aggregazione, normazione, comunicazione, socializzazione, applicazione delle norme, decisione, ecc.) di tali strutture, sa che le interazioni tra le unità strutturali danno luogo a sistemi o subsistemi (partitico, dei gruppi, sindacale, elettorale, politico, internazionale)»<sup>26</sup>. La preoccupazione di Fisichella è quella, assolutamente cruciale, di munire la scienza politica di una strumentazione idonea per pervenire a generalizzazioni efficaci, cioè per fare una buona ricerca scientifica in grado di offrire risultati validi intersoggettivamente.

### *5. Dal punto di vista di “una cultura rinnovata”*

La parte e il tutto, l'elemento e il sistema, il cittadino e lo Stato, l'individuo e la società: l'obiettivo non può essere solo quello di assegnare un primato ontologico o una regola metodologica. Sembra inadeguata l'intenzione di prendere posizione a favore dell'uno o dell'altro, costruendo modelli teorici spesso parziali e avulsi dalla realtà. È una insidia del pensiero semplificante: quello che vorrebbe comporre in pochi assiomi il legame fra “l'unità e la molteplicità” (il tutto, cioè, come regola aritmetica). Ma come hanno fatto le scienze sociali ad arrivare a questo punto? Per esempio, quando si afferma la validità della sociologia nel panorama delle scienze, si fa riferimento al metodo quale prassi adottata dalla comunità scientifica per rendere trasparenti, chiare, ripetibili e controllabili le procedure adottate nella ricerca. In pratica, si assegna un certo vigore scientifico a quel tipo di argomentazioni che nascono all'insegna di percorsi inferenziali, ancor meglio se nell'elaborazione di una conclusione ci si possa essere

<sup>26</sup> D. Fisichella, *Epistemologia e scienza politica*, Roma 1994, p. 78.

serviti di generalità (leggi sociologiche) già corroborate. Il livello etico del discorso, in tal senso, non è molto gradito e, anzi, tradendo l'originaria interpretazione weberiana che tutt'altro intendeva, si ricorre alla dottrina dell'avalutatività per connotare il tipico modo di sviluppare il pensiero sociologico.

Eppure, gli oggetti che interessano l'indagine sociale e politica non possono essere oggetti qualsiasi. In essi, l'uomo deve aver espresso il compimento del suo essere, cioè deve aver lasciato un'impronta indelebile della realizzazione del disegno che Dio ha voluto per lui. Per esempio, non un qualsiasi pezzo di legno segato un secolo fa è un oggetto di interesse per lo scienziato sociale, ma una gruccia per sorreggere un uomo zoppo, forse. E neanche la gruccia di un qualsiasi zoppo sarebbe di grande interesse, ma se potessimo disporre della stampella che Enrico Toti lanciò contro il nemico prima di soccombere, allora sicuramente daremmo risalto ed evidenza esclusiva ad un reperto di così grande interesse storico e scientifico. Lo stesso dicasi per le manifestazioni dello spirito di un collettivo, o di un popolo intero. Si pensi all'eredità lasciata nel mondo contemporaneo dal diritto romano, o agli ideali connessi alla Rivoluzione francese, gli oggetti che interessano sono intrisi di significati etici, inevitabilmente. Lo stesso si può dire per le discipline sociali e politiche: che si tratti dei grandi processi sociali (modernizzazione, industrializzazione, globalizzazione), o dei grandi soggetti (apparati burocratici, classi lavoratrici, *élites* al potere), o, a livello individuale, i meccanismi di autointerazione, il me, il sé, gli *accounts* etnometodologici, eccetera, l'attenzione posta dalle scienze sociali nel selezionare i temi della ricerca si orienta sempre verso i fini di maggiore utilità, urgenza, applicabilità, sostegno, che riguardano prevalentemente orizzonti etici. Un pensatore come Raymond Aron, politologo e sociologo, non ammetteva esitazioni sulla valenza etica e politica delle questioni delle scienze sociali: «Il sociologo si sforza di essere scientifico ma non con la neutralità bensì con l'equità»<sup>27</sup>. D'al-

<sup>27</sup> R. Aron, *Sciences et conscience de la société*, in «Archives européennes de sociologie», 1960, 1; tr. it., *Scienza e coscienza della società*, in Id., *La politica, la guerra, la storia*, Bologna 1992, p. 595.

tronde, conoscere il funzionamento delle società significa, essenzialmente, compiere analisi che rivelano lo scarto tra un valore cui si richiama una società e la realtà della vita quotidiana, oppure rivelare l'inadeguatezza dei mezzi preposti per il raggiungimento di un qualche fine politico, oppure rivelare la progressiva scomparsa o crescita di una qualsiasi componente della vita associata, e via discorrendo. Quello che appare evidente è che la scientificità delle scienze sociali non può richiedersi nell'emancipazione dalla materia etica; di più, chi ostenta una posizione di indifferenza assiologica, credendo con ciò di promuovere una scienza sociale "veramente scientifica", non fa altro che tentare di ingessare la propria umanità all'interno di un improponibile costume sterilizzato dalle impurità valutative: «Gli uomini giudicano spontaneamente i fenomeni sociali, essi hanno un sentimento, vago ma forte, del giusto e dell'ingiusto. Questo sentimento fa parte della stessa realtà. Presentando i fatti o le spiegazioni causali con uno stile neutro, come se si astenesse dal valutarli, il sociologo afferma di non essere un uomo come gli altri, di ignorare il senso profondo delle sue interpretazioni, come se la realtà sociale potesse essere autenticamente compresa, fatta astrazione dalle esigenze che i cittadini formulano nei riguardi della loro città»<sup>28</sup>. Non che la scienza politica o la sociologia, allora, debbano mischiarsi con l'etica: la loro materia non è il "dover essere", ma il "divenuto" e il "ciò che sta per divenire", la cui esistenza piena si dà solo in relazione al "dover essere"<sup>29</sup>.

Messa così la questione, si getta nuova luce sul dilemma offerto dalla distinzione fra i sostenitori dell'individualismo metodologico e i fautori di approcci olistici. Nel considerare l'attore sociale come oggetto di studio, le scienze politiche e sociali devono ritagliarne la figura all'interno dell'orizzonte etico di riferimento, cioè devono considerare l'attore come ente proiettato alla realizzazione del suo essere. Tale realizzazione è l'espansione del-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>29</sup> Per questa parte, si confronti il pensiero sul metodo storiografico di J.G. Droysen, *Historik. Die Vorlesungen von 1857*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977; tr. it., *Istorica*, Napoli 1994, pp. 120ss.

la sua individualità fino all'annullamento di essa nella socialità. È il passaggio dall'individuo alla persona che consente all'umanità di esprimersi non più come un mero concetto zoologico, ma con una valenza etica del tutto principale. Il dover essere dell'attore sociale è il compimento della sua umanità, cioè è la ricerca dell'altro e degli altri per l'attuazione di una nuova realtà universale che, in senso pieno, si manifesta solo attraverso l'unità. In tale ambito la contrapposizione individuo-collettivo perde di significato: la persona è quell'uno che contiene già il sociale.

Si capiscono le ragioni della crisi maturata all'interno delle scienze sociali e politiche sul problema dell'individualismo metodologico; esse vanno ricercate all'interno di questioni che appartengono alla storia della cultura occidentale, vale a dire «la confusa identificazione della persona con l'individuo [...] l'individuo non è approdo, è inizio di un cammino: è l'aurora della persona. E l'individuo è persona solo se riesce a morire a se stesso, come nella Trinità ognuno dei Tre è Persona perché tutto espropriato negli Altri Due. La grande legge, *anche culturale*, della Croce, è sempre determinante»<sup>30</sup>. Non solo, ma la dimensione della socialità umana trova una luce del tutto nuova. Si pensi alle discussioni sull'origine della socialità nel mondo moderno: incentrate sull'individuo, cioè sull'incompiutezza della persona umana, scatenano una serie di visioni pessimistiche e negative, per cui agli esseri umani, per non sbranarsi a vicenda, conviene scendere ad un compromesso generale chiamato società e Stato. La persona ha una origine diversa: «Per essere se stessa, metafisicamente ha necessità (ma di una necessità diversa da quella dell'individuo: non funzionale ma esistenziale – non per mancanza ma per pienezza trabocante) dell'altro il quale, aprendo l'individualità, la conduce a superarsi e a compiersi nella persona»<sup>31</sup>. Questo significa, innanzitutto, che la socialità è un dono, un dono che gli individui non possono inventarsi. E allora, se la riflessione non vuole rimanere monca, il salto nel livello teosofico è necessario. La sociolo-

<sup>30</sup> G.M. Zanghí, *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, «Nuova Umanità», XX, 1998/5, 119, p. 511 (corsivo nel testo).

<sup>31</sup> Id., *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, p. 22.

gia, in questo frangente, ha spesso fallito la sua missione senza mai ammetterlo. Credendo di poter fare tutto da sola, ha preso abbagli decisivi per lo sviluppo della sua teoresi. Sono numerosi, e assai diversi fra loro, gli esempi che potrebbero essere citati. Per brevità, in questo ambito ci si può limitare a considerare uno fra i contributi più famosi nella storia delle scienze sociali: quello di Berger e Luckmann attorno all'istituzionalizzazione della realtà della vita quotidiana attraverso le tipizzazioni dell'interazione sociale. Essi partono dall'idea fondamentale che vuole l'uomo quell'essere che costituisce la propria natura: «L'uomo produce se stesso»<sup>32</sup>. Berger e Luckmann intendono dire che nelle loro attività gli uomini costruiscono tutte quelle strutture sociali, culturali e psicologiche che consentono a ogni nuovo membro della famiglia umana di acquisire una individualità precisa, un modo di essere specifico, una realtà particolare. Questa tipica impresa sociale non è un qualcosa che gli uomini hanno scritto nel loro matrimonio biologico, anzi, «l'esistenza umana, se si dovesse accontentare delle sole risorse dell'organismo, diverrebbe un'esistenza caotica», ed invece essa «si svolge in un contesto di ordine, direzione, stabilità»<sup>33</sup>. La domanda allora diventa la seguente: in quale modo sorge l'ordine sociale? Se esso non è un dato del patrimonio biologico, se non è insito nell'ambiente naturale in cui vive l'uomo, allora l'origine non può che riconoscersi, secondo il nostro discorso fin qui sviluppato, nel dono di un essere trascendente l'uomo stesso. Invece Berger e Luckmann, irriducibilmente fedeli a una impostazione rigorosamente sociologica, sono costretti a ricorrere a una acrobazia concettuale per spiegare l'origine dell'ordine sociale: «I rapporti sociali non sono parte della "natura delle cose", e non possono essere fatti derivare dalle "leggi della natura"; essi esistono solo come un prodotto dell'attività umana. Nessun altro stato ontologico può essere loro attribuito senza offuscare irrimediabilmente le loro manifestazioni empiriche»<sup>34</sup>. Ecco

<sup>32</sup> P.L. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966; tr. it., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1969, p. 76.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 80-81 (corsivo nel testo originale).

l'acrobazia teorica: per rimanere aderenti a una visione scientifica, quindi basata sull'osservazione empirica, Berger e Luckmann confondono i livelli del discorso logico. A parte che si potrebbe discutere ampiamente sul carattere empirico delle loro considerazioni sulla genesi del sociale, sull'interazione sociale primordiale, sulla produzione delle costruzioni culturali, affermando che i rapporti sociali sono *solo* il prodotto dell'attività umana gli autori commettono lo stesso errore che si commetterebbe spiegando l'origine della luce elettrica accontentandosi della descrizione della pressione di un interruttore, e tutto questo con la giustificazione di essersi avvalsi dei soli dati rilevabili empiricamente! Per tale via, Berger e Luckmann ricorrono alla teoria dell'istituzionalizzazione per completare il loro apparato esplicativo. In pratica, nel risolvere i problemi, ogni uomo si avvale di schemi dell'esperienza vissuta nel passato che gli sono diventati familiari per la loro consuetudinarietà. In tal modo, attraverso l'abitudine ad affrontare certi enigmi, l'uomo riduce la complessità delle sue scelte, e questo è il momento iniziale che precede l'istituzionalizzazione. «L'istituzionalizzazione ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori»<sup>35</sup>. Il passaggio alla reciprocità è fondamentale per comprendere l'istituzionalizzazione: tutti i membri di un determinato gruppo devono riconoscersi in quella istituzione e questo sembra non de stare alcuna perplessità se guardiamo a noi e al nostro stare in società storicamente determinate rispetto a culture completamente differenti, con usanze e abitudini lontane dalle nostre. Ma gli autori si spingono più in là: se è vero per noi che troviamo il mondo sociale già formato, «è tuttavia teoricamente importante sottolineare che i processi sopra ricordati si realizzerebbero anche se due individui cominciassero a interagire *de novo*. L'istituzionalizzazione è incipiente in ogni situazione sociale durevole»<sup>36</sup>. Sembrerebbe che finalmente si possa avere qualche ragguaglio sul chi e come fa scintillare il primo germe di socialità fra due individui, e invece gli autori proseguono così: «Ammettiamo che due perso-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 83.<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 85.

ne provenienti da due mondi sociali totalmente differenti comincino a interagire. Dicendo persone noi presupponiamo che i due individui abbiano sviluppato un proprio io, e questo sarebbe potuto succedere, naturalmente, solo in un processo sociale»<sup>37</sup>. Osserviamo come nei passaggi teorici i due individui della domanda originaria si sono tramutati in due persone, a palese compromissione della possibilità di rispondere al nucleo fondamentale dell'interrogativo svolto: sull'origine della dimensione sociale dell'esistenza umana, cioè su come si passi dalla condizione individuale a quella di persona.

Il risultato più sicuro che emerge dall'analisi di Berger e Luckmann è che per il "sociale" ci vogliono delle "persone", e questo non fa che rimandarci alla questione iniziale.

Abbiamo fatto riferimento alla persona come a quel concetto intrinsecamente etico in grado di porre fine, nelle scienze sociali, alla contrapposizione fra individualismo metodologico e oligismo. Abbiamo anche visto come la persona sia un concetto di non facile utilizzazione da parte di una scienza sociale ottusamente ripiegata sul suo metodo. Non desta alcuna meraviglia, infatti, che nella storia del pensiero sociologico raramente si trovi menzionata una sistematica visione della persona umana.

## *6. Il Dasein sociologico, l'amore altruistico*

Non sono mancate, tuttavia, voci diverse e interpretazioni alternative dei compiti e dei limiti della sociologia. Non per caso, di questi pensatori oggi si ricorda soprattutto il loro vivere ai margini della storia della sociologia, in quelle "terre di nessuno" a metà fra filosofia, storiografia e un certo pensiero sociale inconfondibile dietro qualsiasi etichetta disciplinare. Nel presente contributo si farà riferimento agli spunti metodologici di Alfred Weber e alla sociologia dell'amore altruistico di Pitirim Sorokin.

Alfred Weber pone al centro del suo pensiero l'unità esistente fra l'uomo e il suo ambiente sociale. In tale visione, la so-

<sup>37</sup> *Ibid.*

ciologia non dovrebbe mai perdere di vista il compito della “prognosi storico-sociologica globale”, che invece le spinte centrifughe volte alla settorializzazione degli studi sociologici in discipline, correnti, indirizzi metodologici, hanno contribuito a minimizzare. L’incisività di questa posizione filosofica conduce A. Weber al compimento di un’opera mastodontica sulla sociologia della cultura che procede dalla seguente premessa: «In quale punto ora ci troviamo veramente nel fluire della storia, non come singolo popolo, ma come umanità trasportata da questo fluire?»<sup>38</sup>. Ma l’orizzonte nel quale si muove la ricerca di A. Weber prende immediatamente le distanze dalle visioni scettiche e pessimistiche del destino dell’uomo: la nostra epoca, infatti, «è ricca di teorie che danno una visione di insieme del fluire della storia, senza dare con ciò il senso dei valori stimolanti del futuro; e di altre che, attraverso lo scetticismo della ricerca, portano con ferrea perseveranza a un pessimismo generale nei confronti del nostro futuro, o soprattutto dell’intera umanità (Spengler). Epoca di prognosi della cultura senza fede»<sup>39</sup>. La posizione è irriducibilmente critica nei confronti di quelle sociologie che non hanno più il loro centro nell’uomo e nel suo destino, che, affaccendate nella dimensione analitica della propria ricerca, perdono di vista la realtà storica e sociologica universale. I criteri della ricerca sociologica, secondo l’autore, dovrebbero considerare ogni fenomeno e problema sociologico situato in una cornice globale dalla quale prendono significato e posizioni specifiche<sup>40</sup>, e, a tal fine, l’elaborazione della concezione del *Dasein* sociologico risulta fondamentale per conoscere il programma teorico del sociologo tedesco. Il *Dasein* sociologico si divide in tre sfere che, nella realtà, si competrano, ma che concettualmente possono essere riconosciute come la sfera della struttura sociale, la sfera della civiltà e la sfera culturale. L’analisi dei processi della struttura sociale ser-

<sup>38</sup> A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursociologie*, Leiden 1935; München 1950<sup>2</sup>; tr. it., *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Palermo 1983, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>40</sup> A. Weber, *Einführung in die Soziologie*, München 1955; tr. it. parziale, in *Sociologia*, in *I Propilei. Grande Storia Universale*, vol. 9, *Il secolo ventesimo*, Milano 1966, p. 671.

ve ad individuare quelle forme sociali che conferiscono ai corpi storici il loro involucro esteriormente rilevabile, come per esempio le forme dello Stato, le forme della stratificazione sociale (classi, *élites*, ceti), ecc. La sfera della civilizzazione è più ampia rispetto a quella sociale: i suoi processi attraversano la storia umana dalle sue origini ai giorni nostri, e si dispiegano come processo di razionalizzazione dell'esistenza, come processo di illuminazione della coscienza, irrefrenabile e incorruttibile. L'esigenza di pervenire alla globalità concettuale avviene con la dinamica culturale, che raramente si manifesta con andamento regolare, piuttosto produce espressioni singolari e creative, e da esso è possibile trarre gli elementi fondanti alla comprensione del processo sociale e di civilizzazione. In definitiva, la sociologia di Alfred Weber non concepisce alcuna riduzione della società al livello dell'azione individuale, tanto meno concepisce le prevaricazioni concettuali del sistema sui singoli individui. La nozione di totalità nel pensiero di A. Weber «nasce dall'interpretazione soggettiva delle diverse prospettive cultural-sociologiche: dietro il pensiero razionale e filosofico si scopre, come attraverso una nebbia, il vero essere nella sua totalità [*das wirkliche Dasein in seiner Ganzheit*]»<sup>41</sup>. Tali premesse conducono verso il rifiuto della separazione dell'argomentazione sociologica dai valori. La distanza di Alfred Weber dal più celebre fratello Max assume, in questo aspetto, il massimo della sua espressione. Dice A. Weber: «Il punto di vista che noi sosteniamo è che la sociologia non può pretendere per sé questa assenza di valori», anzi, assumendo come fondamento l'uomo inteso nella sua totalità e nella costellazione dei suoi significati sociali, civili e culturali, la sociologia si presenta come densa di valutazioni<sup>42</sup>. In conclusione, la contrapposizione fra la parte e il tutto, fra quelli che A. Weber chiama il singolo e la totalità, perde completamente di significato all'interno di que-

<sup>41</sup> H. Reimann, *Alfred Weber und die heutige Kultursoziologie*, in H.G. Nutzinger (Hrsg.), *Zwischen Nationalökonomie und Universalgeschichte. Alfred Webers Entwurf einer umfassenden Sozialwissenschaft in heutiger Sicht*, Marburg 1995, p. 116.

<sup>42</sup> A. Weber, *Einführung in die Soziologie*; tr. it. cit., p. 697.

sta visione del *Dasein* sociologico: «Il meglio che possiamo fare è distinguere fra processi di fatto che producono la “totalità” e accenti di valore che si pongono all’individuo o sulla totalità senza preoccuparci per quale via è nata questa totalità»<sup>43</sup>; insomma, l’unica considerazione valida è quella di riconoscere, di volta in volta, il tipo di fenomeno emergente<sup>44</sup>, quindi procedere nella ripartizione concettuale secondo la tripartizione fra sfera sociale, civile e culturale. Questo che sembra solo buon senso metodologico cela, in realtà, la precisa intenzione di riscrivere il posto dell’uomo nella società e le connesse possibilità conoscitive della sociologia: «Noi dobbiamo intendere l’uomo, sulla base delle esperienze che abbiamo fatto e che seguitiamo a fare ogni giorno, di nuovo come una persona nella sua singola apparizione, una persona collegata a ogni individuo tramite il noi, come una persona che porta in sé la possibilità sia delle buone qualità universalizzanti, come delle qualità demoniache particolarizzanti, che la collegano senz’altro con un tutto unito. E questa idea dobbiamo dedurla dallo stato di ogni singolo, che si trova immerso nel mondo di forze superpersonali presente in lui e attorno a lui»<sup>45</sup>.

Un altro autore di frontiera del quale vale la pena ricordare il pensiero è Pitirim Sorokin. Questo pensatore di origine russa, intenzionalmente sottovalutato da alcune parti della sociologia contemporanea, procede dalla critica del modo di fare delle scienze sociali. Agitando lo scudo di un metodo oggettivo, empirico nel senso della incessante ricerca di misurazioni quantitative, spogliato da ogni riferimento alle filosofie ufficiali, le scienze sociali propongono solamente apparati scientifici in decadenza. Tale decadenza ha una origine precisa: l’adesione del programma delle scienze sociali alla cultura sensista. «La mentalità sensista diventa sempre di più patologica, negativistica e sporca. Rende mortali gli immortali, brutta la bellezza, identifica il genio con la

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 703.

<sup>44</sup> Oggi questa posizione è piuttosto diffusa, si veda per esempio M.S. Agnoli, *Il legame micro-macro nella pratica della ricerca sociale*, in «Sociologia e ricerca sociale», n. 43, 1994.

<sup>45</sup> A. Weber, *Einführung in die Soziologie*; tr. it. cit., p. 705.

pazzia, i santi con maniaci superstiziosi, i capolavori con i successi di cassetta. In tale cultura la quantità prende il posto della qualità e la tecnica soppianta la creazione; tutti i valori sono travolti dalla melma nauseante delle fogne sociali»<sup>46</sup>. La durezza della riflessione di Sorokin si giustifica nelle motivazioni di fondo che lo conducono a proporre percorsi alternativi per la sociologia. E scopriamo, in tale frangente, l'attualità del suo pensiero e la ricerca di un nuovo vigore per una sociologia che non dimentichi che la persona è, prima di tutto, capace di amare i suoi prossimi. «Nell'atmosfera della nostra cultura sensista, siamo portati a credere nell'importanza della lotta per l'esistenza, degli interessi egoistici, della più crudele competizione, dell'odio, degli istinti bellici, degli impulsi sessuali, dell'istinto della morte e della distruzione, nella potenza assoluta dei fattori economici, della coercizione più brutale e di altre forze negative. Siamo diventati assolutamente scettici nei confronti del potere creativo dell'amore, del disinteresse, del sacrificio altruistico, dell'aiuto reciproco, del puro dovere e altre forze positive»<sup>47</sup>. La denuncia sorokiniana nasconde una evidenza disarmante: per impostare un discorso che guardi in faccia la realtà, e solo la realtà, conviene spesso affermare come questa sia, di fatto, una realtà negativa. Per essere realisti, veramente realisti, conviene adottare il punto di vista di un pessimismo diffuso, immotivato se non riconducibile a una scelta di campo. Sulla convergenza di realismo e pessimismo, nella cultura contemporanea, si può parlare solo in termini di opzione personale filosoficamente intesa, non può darsi come criterio metodologico per un'analisi scientifica della realtà sociale.

Grazie al contributo economico di un uomo di affari, Eli Lilly, Sorokin ebbe modo di istituire, nel 1949 ad Harvard, il *Research Center in Creative Altruism*. Nelle intenzioni del suo fondatore, questo centro di ricerca si propose di avviare per le scienze sociali un tipo di pensiero basato sull'importanza dell'amore e

<sup>46</sup> P.A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, Henry Regnery Company, 1956; tr. it., *Mode ed utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze 1965, p. 303.

<sup>47</sup> *Ibid.*

della cooperazione creativa, in quanto molto più importanti, per la coesione sociale, dell'odio e del conflitto. In analogia con i presupposti che guidano le scienze mediche, cioè il valore della salute e della vita umana come infinitamente più importanti di qualsiasi altra cosa, anche le scienze sociali devono occuparsi di quello che unisce gli uomini, dello spirito altruistico che li porta a entrare in relazione l'uno con l'altro. «L'amore integra quanto è disintegrale, unisce ciò che è separato, indebolisce e annullisce l'isolamento egoistico, rimuove la lotta per l'esistenza con l'unità armoniosa, la cooperazione, il reciproco aiuto. In questo modo tende a fare dell'intero universo un cosmo armonioso nel quale ogni particella non lotta con tutte le altre ma lavora armoniosamente con il resto del mondo. Attraverso il potere dell'amore ogni creatura non si oppone a nessun'altra, non è insidiata dalle altre, e perciò non può essere distrutta da altri»<sup>48</sup>. Queste parole di Sorokin non hanno l'intenzione di formulare una serie di raccomandazioni morali sul modo migliore di vivere in società. Gli sforzi compiuti da questo sociologo di origine russa sono rivolti alla elaborazione della funzione, già svolta e in attuazione, dell'amore altruistico per la coesione sociale e l'esistenza di una società. In *Altruistic Love*, l'autore elabora un'analisi dettagliata delle variabili: età, sesso, condizione professionale e sociale, formazione ed educazione di 4.600 santi. Già nella prefazione, Sorokin afferma esplicitamente che, anche da un punto di vista utilitaristico ed edonistico, l'importanza degli studi sull'amore altruistico – del suo come e perché, delle tecniche della sua produzione, accumulazione – non può essere sottovalutata se l'umanità intende sopravvivere e continuare la sua missione creativa<sup>49</sup>.

Tornando alle domande fondamentali di questo contributo, si rivela la necessità di introdurre nel progetto delle scienze sociali

<sup>48</sup> P. Sorokin, *Love: Its Aspects, Production, Transformation, and Accumulation*, in P. Sorokin (ed.), *Explorations in Altruistic Love and Behavior*, Boston 1950, p. 14.

<sup>49</sup> P. Sorokin, *Altruistic Love. A Study of American «Good Neighbors» and Christian Saints*, Boston 1950, p. VI.

li e politiche un nuovo approccio culturale, fondato sul concetto di persona che, sociologicamente, è un concetto integrato ancorché complesso. La generale concezione della dimensione sociale scaturente da questa scelta postula l'amore altruistico quale fondamento specifico della socialità umana, quale collante della società. La ricomposizione della lacerazione teoretica fra individualismo metodologico e olismo potrà avvenire, a livello metodologico e concettuale, ripensando alla natura etica del discorso scientifico sociale, alla sua valenza di scrivere il posto e il contributo che qualsiasi fenomeno sociale e politico può portare al compimento della storia universale. Uno sforzo doveroso soprattutto per la sociologia, in particolare per impedire che, a trent'anni dalla situazione di crisi disciplinare denunciata da Alvin Gouldner, la frammentazione dei metodi e dei paradigmi delle scienze sociali non conduca ad un ulteriore svilimento della ricerca e, quel che è peggio, non sia più in grado di rispondere alle precise domande globali che la società moderna pone.

ALBERTO LO PRESTI