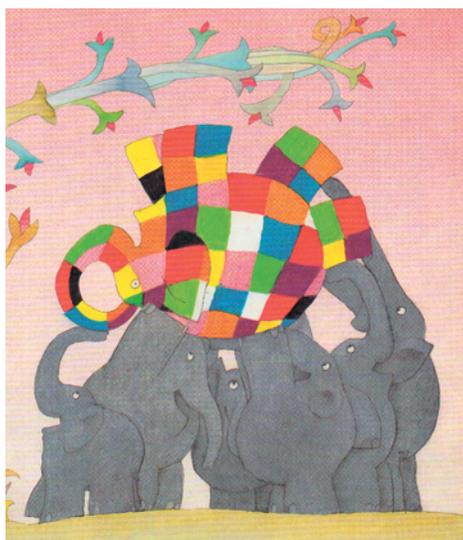


Verso l'inclusione

La teoria delle istituzioni
e l'integrazione sociale
mediante il diritto

FRANCESCO BELVISI



LEXIS

Biblioteca di scienze umane



Francesco Belvisi

Verso l'inclusione

La teoria delle istituzioni e l'integrazione sociale
mediante il diritto



© 2012 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.



Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Belvisi, Francesco

Verso l'inclusione. La teoria delle istituzioni e l'integrazione sociale mediante il diritto /
Francesco Belvisi. – Bologna : CLUEB, 2012
vi-137 p. ; 21 cm
(Lexis. Biblioteca di scienze umane)
ISBN 978-88-491-3717-0

Volume finanziato con il contributo del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia.

In copertina: *Elmer the elephant*, David Mckee (per gentile concessione Andersen Press).

Progetto grafico di copertina: Oriano Sportelli (www.studionegativo.com)

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2012
da Studio Rabbi - Bologna

INDICE

<i>Introduzione – L’orizzonte della teoria delle istituzioni</i>	1
Capitolo 1 – <i>Auguste Comte: il problema integrativo della sociologia positiva</i>	9
Capitolo 2 – <i>Emile Durkheim: fatti sociali e solidarietà</i>	23
Capitolo 3 – <i>Eugen Ehrlich: le istituzioni come fatti del diritto vivente</i>	49
Capitolo 4 – <i>Rudolf Smend: il modello costituzionale dell’integrazione</i> ...	61
Capitolo 5 – <i>Talcott Parsons: dal problema hobbesiano dell’ordine all’inclusione sociale delle minoranze</i>	79
5.1 L’assillo del problema dell’ordine sociale	79
5.2 L’integrazione funzionale della società	91
5.3 L’inclusione delle minoranze mediante i diritti di cittadinanza	102
Capitolo 6 – <i>Niklas Luhmann: la dissoluzione dell’istituzione e i limiti dei sistemi sociali di fronte all’esclusione</i>	113
<i>Considerazioni conclusive</i>	123
<i>Bibliografia</i>	127
<i>Indice dei nomi</i>	135

Introduzione

L'orizzonte della teoria delle istituzioni

Le istituzioni sono oggetto di studio di numerose scienze sociali: antropologia, economia, filosofia e teoria del diritto, psichiatria, scienza politica, sociologia generale e giuridica, storia, teologia, teoria delle organizzazioni. Poiché per ognuna di queste discipline sarebbe possibile fornire una assai vasta bibliografia sul tema, il risultato che se ne ricava è che molto si è discusso e scritto di istituzioni, senza che esista – persino all'interno di una stessa disciplina – un accordo diffuso sul significato di ciò di cui si sta trattando: in una parola, nel catalogo dei «concetti costitutivamente controversi» (W.B. Gallie) si trova anche quello di «istituzione»¹. Le istituzioni sono intese come formazioni sociali intermedie, che si collocano tra l'individuo singolo e la società nel suo complesso (famiglia, partito politico, sindacato, ...), come insiemi di norme coordinate tra loro (contratto, costituzione, matrimonio, ...), come modalità d'azione precostituite e – spesso – normativamente regolate (giochi, pratiche, *routine*, tradizioni, ...), come componenti del sistema politico (governo, parlamento, amministrazione della giustizia, enti territoriali, ...), come complessi ideali (credenze religiose, diritti fondamentali, principi, valori, ...), come «beni comuni» socialmente prodotti, come organizzazioni, eccetera.

Nonostante l'indeterminatezza che riguarda la sua definizione, la nozione ha una certa rilevanza teorica e alla pluralità degli oggetti designati di volta in volta come istituzioni, è stato attribuito – quasi paradossalmente – un compito ben definito. Ad esse è stata assegnata una *funzione integrativa*, che consiste nel rendere possibile e garantire l'or-

¹ L'eccezione è costituita dal significato didattico del termine, per cui si definisce «istituzioni» ... di diritto romano, di diritto privato, ecc., un ben determinato patrimonio di nozioni stabilite, cioè, fondamentali ed imprescindibili di una disciplina.

dine sociale, tenendo unita una società che evolve nel segno della differenziazione e della complessità. Le istituzioni sono considerate il «collante» di una società altrimenti composta da individui intesi come «insocievoli socievolezze» (I. Kant): esse, sono vincoli sociali e veicoli di socializzazione ad un tempo.

Questa funzione è stata loro attribuita in virtù di due caratteri, che i teorici hanno dato quasi per scontato: si tratta dell'attributo della stabilità, della durata nel tempo, e del consenso sociale di cui – ovviamente – le istituzioni devono godere per poter durare. In sostanza, esse vengono concepite e percepite come *componenti fondamentali* di una formazione sociale o di una società, come regolarità di comportamenti reiterati, come delle consuetudini o tradizioni, il cui carattere esemplare è rafforzato da un assetto di norme sociali e/o giuridiche che ne garantisce la vigenza.

Per questa loro aura mista di consenso e tradizione, che conferisce in chi agisce in conformità delle regole istituzionali, una sensazione di comunanza, di somiglianza, con i soggetti che analogamente agiscono e fanno esperienza di un «corretto» modo di comportarsi, quella che sul piano dell'agire individuale si presenta come una teoria istituzionale, sul piano sociale si collega – in modo più o meno manifesto – ad una concezione comunitaria della società². L'agire in senso istituzionale dà modo all'individuo di muoversi all'interno di condotte programmate e già collaudate, garantite dal successo e, quindi, certe e condivise. Per questa loro natura esse contribuiscono a fornire all'individuo un'identità collettiva in quanto membro di un gruppo o di una comunità di simili, in quanto appartenente ad una collettività *omogenea*, per modi di fare, stili di vita, credenze, valori, «visioni del mondo», in una parola: per cultura.

Di solito, *da un punto di vista sociologico*, e necessariamente in prima approssimazione – visto quanto è stato fin qui sostenuto – mediante il termine «istituzione» si fa riferimento ad un complesso di comportamenti stabilizzati e generalizzati in modelli normativi comunemente condivisi. Rispetto a questa configurazione, *la prospettiva sociologico-giuridica*, concentra il proprio interesse sull'insieme di

² V., ad es., l'interesse per le istituzioni di un comunitarista *illuminato* come Ch. Taylor, Institutions in National Life, in *Idem, Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill, Montreal, 1993, pp. 120-133.

regole che simbolizzano, garantiscono – anche da un punto di vista coercitivo – e legittimano le iniziali generalizzazioni dell’agire, valutandone l’efficacia funzionale.

Il tema de «la teoria delle istituzioni e l’integrazione sociale» riassume la questione posta sia dalla sociologia fin dalle sue origini, sia da una parte rilevante della sociologia giuridica otto-novecentesca. Per giustificare quest’asserzione, è sufficiente tener presente, da una parte, il problema, al quale Auguste Comte cercava di dare una risposta mediante l’invenzione della sociologia³: quello, cioè, di stabilire come fosse possibile superare i rivolgimenti ed il disordine provocati dalla Rivoluzione francese – «la Grande Crisi» – sull’assetto sociale e statale moderno e riportare, così, ordine nella società che si andava sempre più differenziando ed industrializzando⁴. E dall’altra, bisogna ricordare il fatto che ne *Le regole del metodo sociologico*, Emile Durkheim definisce la «sociologia come scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento»⁵.

Il presente lavoro affronta il tema dell’integrazione sociale mediante il diritto, ricostruendo le concezioni istituzionaliste di alcuni studiosi rilevanti da un punto di vista sociologico-giuridico. La scelta degli autori trattati è tutt’altro che completa, ed è parzialmente eccentrica rispetto alla selezione compiuta nei manuali di sociologia del diritto, che espongono la materia anche da un punto di vista storico⁶. Infatti, si intende presentare soprattutto una particolare concezione delle istituzioni – quella positivistico-funzionalista – a partire dai suoi

³ Come ci ricorda R. Treves, *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino, 1996, p. 37; v. A. Comte, *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967, vol. I, lezione XLVII, p. 179.

⁴ Vedi A. Comte, *Corso*, cit., in part. vol. II, lez. LVII. Sulla problematica v. O. Negt, *Hegel e Comte* (1964), il Mulino, Bologna, 1975. Per la stessa tesi in Hegel, v. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1956, trad. it. Napoli, 1970), in *Idem*, *Metaphysik und Politik* (1969), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, pp. 183-255.

⁵ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* (1895, 2. ed. 1901), Editori Riuniti, Roma, 1996, p. 18. Poiché, per altro, il problema dell’integrazione sociale si lascia facilmente ricondurre a quello *hobbesiano* (T. Parsons) dell’ordine sociale, da una prospettiva epistemologica, N. Luhmann, *Come è possibile l’ordine sociale* (1981), Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 3-24, sostiene che tale questione costituisce la «problematica costitutiva» della sociologia in quanto scienza autonoma.

⁶ V., ad es., R. Treves, *Sociologia*, cit.; K.F. Röhl, *Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch*, Heymann, Köln, 1987.

precursori fino agli autori che hanno condotto questa prospettiva, e la soggiacente problematica dell'integrazione sociale, al proprio «autoesaurimento scettico»⁷.

Pertanto, la galleria dei classici inizia con l'esposizione del pensiero positivista di Auguste Comte, non solo in quanto fondatore ufficiale della sociologia, ma anche in quanto autore che ritiene che un compito essenziale di questa disciplina sia precisamente quello di fornire indicazioni utili per risolvere il problema integrativo. Per altro, tra gli scienziati sociali qui presentati Comte è quello che imposta per primo questo problema, ma lo fa prescindendo completamente dal diritto, in conformità all'applicazione politica della «legge dei tre stati della conoscenza». Tale legge, infatti, colloca il dominio dei filosofi e degli uomini di legge nell'epoca metafisica che precede e prepara l'epoca scientifica o positiva. Nonostante il fatto che così viene negato il ruolo coesivo dell'ordinamento giuridico, Comte imposta il problema dell'integrazione in modo paradigmatico intorno alla *solidarietà sociale*, cioè secondo una concezione che sarà presente presso gli scienziati sociali fino ai giorni nostri.

Segue l'esposizione della teoria solidarista di Emile Durkheim. Questi è il classico della sociologia che ha trattato i problemi sociali in genere, e quello dell'integrazione in particolare, come problemi intimamente connessi al fenomeno normativo, che cerca di risolvere l'opposizione esistente tra individuo e società in modo preponderante mediante le sanzioni. Perciò, egli spiega i fatti sociali secondo una prospettiva propriamente sociologico-giuridica. Con le parole di Renato Treves: lo studioso francese svolge «la sua concezione sociologica del diritto [...] contemporaneamente alla sua sociologia generale»⁸.

⁷ Perciò, non verrà trattata l'opera di giuristi come Maurice Hauriou e Santi Romano, di sociologi come Herbert Spencer ed Helmut Schelsky, o di antropologi come Arnold Gehlen e Bronislaw Malinowski, tutti autori che hanno fornito importanti contributi alla teoria delle istituzioni. Per un'agile panorama delle teorie istituzionaliste di orientamento antropologico, economico, sociologico e della scienza politica v. I. Colozzi, *Sociologia delle istituzioni*, Liguori, Napoli, 2009, cap. I; per le teorie istituzionaliste di stampo giuridico v. M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori*, Laterza, Roma-Bari, 1999, capp. 4 e 5; per quelle di Gehlen, Malinowski e Schelsky, mi permetto di rinviare al mio *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Clueb, Bologna, 2000, in part. cap. IV; per la teoria delle istituzioni di Spencer v. E. Di Nuoscio, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000, cap. 2.

⁸ R. Treves, *Sociologia*, cit., p. 60.

Il terzo autore è il giurista mitteleuropeo Eugen Ehrlich, ritenuto essere il fondatore della sociologia del diritto. Da un punto di vista metodologico, egli si ispira alla concezione positivista di Comte e Durkheim: come la scienza studia i fatti e la scienza sociale studia i fatti sociali, la sociologia del diritto studia i «fatti del diritto»: essi improntano il diritto, quello effettivo, che vive nella società e la organizza.

Il quarto studioso, del quale presento la «dottrina dell'integrazione», è un giurista costituzionalista del Novecento tedesco: Rudolf Smend. Pur non essendo un sociologo, la sua concezione è per noi interessante, poiché tratta della funzione integrativa che la costituzione svolge nei confronti dello Stato, concepito come luogo di conciliazione tra «individuo e comunità». La prospettiva adottata da questo autore è quella delle «scienze dello spirito», cioè delle discipline che pretendono di essere scientifiche su una base diversa da quella delle scienze naturali, che è, invece, il fondamento positivista comune degli studiosi precedenti. Le scienze dello spirito non studiano fatti, ma il *sensu* che l'individuo attribuisce alla realtà sociale, per cui il suo problema principale è quello di individuare elementi e meccanismi costituzionali in grado di produrre senso istituzionale generalmente condiviso.

Con Talcott Parsons torno a trattare di un illustre sociologo, caposcuola del funzionalismo statunitense. Questo autore è quello che, di gran lunga, viene trattato più estesamente. La sua concezione sociologica, che ha subito notevoli modificazioni nel tempo, non solo segna un implicito momento di crisi della teoria istituzionalista vera e propria, poiché il suo interesse finisce per concentrarsi sui processi di istituzionalizzazione, ma abbandona negli anni anche la concezione tradizionale dell'integrazione, per elaborare una teoria dell'*inclusione* sociale in grado di fornire delle risposte ai problemi di coesione delle società pluraliste contemporanee.

L'ultimo autore di cui si espone il pensiero è Niklas Luhmann, giurista e sociologo tedesco, che tematizza l'esaurimento della capacità esplicativa della teoria delle istituzioni, pone in questione i presupposti concettuali della concezione integrativa classica e mette in evidenza la natura meramente presuntiva del consenso all'interno del processo di istituzionalizzazione dell'agire.

Nonostante esista questa autorevole tradizione di pensiero, nella sociologia generale e nella sociologia del diritto la teoria delle istituzioni rappresenta una dottrina minoritaria, un *tertium genus* cui si contrappongono, da un lato, gli approcci liberali e marxisti del conflitto e,

dall'altro, le teorie funzionaliste e sistemiche⁹. Pertanto, diversamente da quanto potrebbe sembrare leggendo queste pagine, né la teoria delle istituzioni, né la sua sensibilità per il problema dell'ordine e dell'integrazione sociale, costituiscono un «destino» teorico della sociologia, giuridica in particolare, soprattutto quando questa venga intesa come scienza sociale puramente descrittiva: si pensi non solo all'opera di Max Weber, ma anche a quella di Georg Simmel. Per quest'ultimo, osservare la società e le sue forme sociali secondo la prospettiva bipolare positivo-negativo, ordine-conflitto è del tutto «superficiale», poiché costituisce semplicemente un errore metodologico di eccessiva semplificazione analitica. In realtà, qualsiasi forma sociale si costituisce intimamente a partire dalla costante interazione di elementi coesivi e disgreganti, di ordine e conflitto: il *contrasto* costituisce l'essere – la *vita* – di ciò che è reale¹⁰. Per questo motivo, il problema fondamentale della sua sociologia non è quello della coesione e dell'ordine sociali: questi si danno anche in presenza di conflitto. Il problema, piuttosto, è – più radicalmente – proprio: «*come è possibile la società?*»¹¹.

Considerando il conflitto come elemento costitutivo della società, Simmel sembra prefigurare i problemi integrativi della società pluralista, la cui unità si *compie* proprio a partire dalle «differenziazioni polari» percepibili come contrastanti. Neppure questa concezione lungimirante si è affermata, per cui – quando la nostra società è stata definita come pluralista e multiculturale – la questione dell'integrazione sociale si è riproposta, ricalcando spesso gli schemi concettuali e teorici della tradizione sociologica che qui viene presentata¹².

Una società può essere «tenuta insieme» da molteplici fattori, che veicolano o il consenso, o la coercizione e la repressione. In questo lavoro, a me interessa soprattutto l'integrazione – per così dire – volon-

⁹ La fortuna della teoria delle istituzioni è a tal punto limitata, che interpreti come V. Ferrari, *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 6-16, seguendo questa distinzione per le teorie generali che esercitano un influsso preponderante sulla sociologia del diritto, non menziona neppure la teoria delle istituzioni.

¹⁰ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1908 (trad. it. *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989), cap. IV, in part. pp. 186-193.

¹¹ *Ibidem*, cap. I, pp. 22-30.

¹² Per un'esposizione complessiva del problema, v. B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.

taria, mediante l'identificazione dei cittadini con la società, e non l'integrazione coercita, imposta con la forza. Per altro, se da una prospettiva sociologico-giuridica viene focalizzato, in particolare, il ruolo del fenomeno normativo nel processo integrativo, non si può certo perdere di vista il fatto che un compito fondamentale del diritto è quello di amministrare l'esercizio regolato della forza. Ciò nonostante, il centro del mio interesse è quello di seguire un percorso storico-teorico che conduce al passaggio dall'integrazione all'inclusione sociale.

Questo lavoro costituisce, perciò, quasi una fondazione dei miei studi attinenti ai problemi giuridico-costituzionali della società multiculturale. In particolare, la ricostruzione del pensiero dell'«ultimo» Parsons mi ha reso consapevole di quanto poco innovativa fosse la portata dello spostamento del mio centro di interesse dall'integrazione all'inclusione sociale¹³: ne aveva trattato quasi quarant'anni prima il padre della sociologia funzionalista!

Desidero ringraziare Mario G. Losano, per avermi incoraggiato nella conduzione della ricerca; il Prof. Dr. Harald Siems, per avermi ospitato presso il Leopold-Wenger-Institut für Rechtsgeschichte, della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Monaco, e Thomas Gutmann, per avermi ospitato presso l'Exzellenzcluster «Religion und Politik» della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, istituti dove ho condotto le ricerche bibliografiche e redatto parti consistenti del lavoro; e Gianfrancesco Zanetti, per il costante e stimolante confronto in un ambito di ricerca comune: quello della società pluralista e multiculturale. Un ringraziamento particolare va a Guido Maggioni, che ha letto una prima versione ridotta del testo e mi ha invitato ad esporlo in una lezione ai dottorandi del Corso di Dottorato in Sociologia dei fenomeni culturali e dei processi normativi, presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Urbino «Carlo Bo». Ringrazio, inoltre, Stefano Berteà, Enrico Bertrand Cattinari, Andrea Bosi, Claudio Ba-

¹³ Vedi, in part., F. Belvisi, Identità, minoranze, immigrazione: come è possibile l'integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 2002, pp. 11-30, pp. 16, 20 e 22-30. Sull'utilità della teoria parsonsiana per affrontare le questioni della società multiculturale v. G. Sciortino, How Different Can We Be? Parsons's Societal Community, Pluralism, and the Multicultural Debate, in *After Parsons*, ed. by R.C. Fox, V.M. Lidz, H.J. Bershady, Russel Sage Foundation, New York, 2005, pp. 111-136.

raldi, Thomas Casadei, Giovanna Cavallaro, Nadia Donati, Tommaso Greco, Realino Marra, Emilio Santoro, per aver letto e commentato parti di questo testo in fasi diverse della sua elaborazione.

Alcuni di loro hanno richiamato la mia attenzione sul rischio di appesantire eccessivamente la lettura, facendo frequente ricorso a «virgolette e citazioni dirette». Sono consapevole del rischio, che intendo correre, poiché la mia intenzione è stata quella di lasciar parlare gli autori che ho esposto. Con ciò, non pretendo affatto di aver confezionato un testo «oggettivamente» corretto e neppure di aver fornito un'interpretazione autentica delle loro concezioni. Al contrario: ho fatto parlare i classici, secondo la mia capacità interpretativa e ricostruttiva. Ciò non di meno: hanno parlato.

Il testo costituisce la versione assai ampliata del saggio: «Diritto e integrazione sociale: la teoria delle istituzioni», comparso in *Diritto come questione sociale*, a cura di E. Santoro, Torino, Giappichelli 2010, pp. 1-57. Qui non era presente la parte su Rudolf Smend: una prima elaborazione si trova nel mio *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Clueb, Bologna, 2000, cap. I.

Capitolo 1

Auguste Comte: il problema integrativo della sociologia positiva

Il tema dell'armonia, dell'omogeneità, dell'integrazione del mondo dei fatti configura la questione centrale non solo della sociologia di Auguste Comte (1798-1857), ma di tutta la sua *filosofia positiva*. Essa può essere intesa come la dottrina che, da una parte, stabilisce i criteri validi per tutte le discipline che vogliono fregiarsi del titolo di scienza e, dall'altra, configura la società come una realtà in evoluzione, che sussiste conciliando le «opposte necessità di ordine e progresso»¹.

Comte esprime una concezione naturalistica e totalizzante dell'integrazione. Per lui l'intero cosmo, compreso il mondo umano, è retto da un'*armonia universale*, per cui l'esposizione scientifica della realtà deve prendere le mosse da una coerente concezione epistemologica, attinente, cioè, al modo di concepire le caratteristiche della scienza. Compito della scienza è quello di cogliere le leggi «invariabili e necessarie» che governano l'universo, e di collocarle all'interno di un sistema improntato ad una «certa solidarietà»².

Il principio motore per la comprensione dell'esistente viene individuato nella «legge dei tre stati della conoscenza». Essa «consiste nel fatto che ognuna delle nostre concezioni principali, ogni branca della nostra conoscenza, passa successivamente per tre stati teoreticamente diversi: lo stadio teologico o fittizio; lo stadio metafisico o astratto; lo stadio scientifico o positivo». Nei primi due stadi, l'uomo cerca di conoscere le *cause ultime* dei fenomeni, individuandole nell'intervento, prima, degli dei o della divinità monoteista (stato teologico) e, successivamente, di «forze astratte» come il bene, o il male (stato metafisico).

¹ Vedi A. Comte, *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967, vol. I, lez. XLVIII, pp. 216-218, e vol. II, lez. LVII, p. 555.

² V. *ibidem*, vol. I, lez. XLVIII, p. 232.

Nello stadio positivo, lo spirito umano, riconoscendo l'impossibilità di conseguire cognizioni assolute, rinuncia a ricercare l'origine e il destino dell'universo e a conoscere le cause intime dei fenomeni, per dedicarsi a scoprire, con l'uso ben combinato del ragionamento e dell'osservazione, le leggi che effettivamente li governano, cioè i loro rapporti invariabili di successione e di somiglianza. La spiegazione dei fatti, ridotta così ai suoi termini reali, non è più che il legame stabilito tra i diversi fenomeni particolari e alcuni fatti generali che i progressi della scienza tendono a ridurre sempre più di numero³.

Perciò, per Comte vige un criterio di economicità rispetto alla quantità delle leggi esplicative, funzionale al raggiungimento del massimo di coerenza e di chiarezza espositiva, per cui l'*optimum* – irrealizzabile – della prestazione esplicativa sarebbe quello di riuscire ad individuare un'unica legge universale⁴, capace di governare i fenomeni tanto naturali, quanto sociali.

Mediante i principi della filosofia positiva, Comte concepisce le principali scienze organizzate in un sistema. Al suo interno esse sono disposte secondo una gerarchia che è stabilita «in base al grado di generalità e di astrazione del loro oggetto, secondo la natura dei fenomeni corrispondenti»⁵, ovvero secondo il criterio della distanza rispetto allo studio dei fatti umani. Perciò, secondo l'ordine gerarchico crescente troveremo «i sei punti di vista fondamentali: matematico, astronomico, fisico, chimico, biologico e infine sociologico»⁶.

Di conseguenza, Comte ha una visione integrata delle scienze positive⁷, improntata da un metodo empirico di conoscenza dei fatti e

³ A. Comte, *Course de philosophie positive*, vol. I (1830), ristampa anastatica della 5. ed. 1892, Anthropos, Paris, 1968, lez. I, pp. 3-4. L'edizione italiana del *Corso*, cit., in 2 voll. corrisponde alla traduzione degli ultimi tre voll. (IV-VI) dell'edizione originale del *Course*, e cioè, le lez. XLVI-LX. Per una succinta esposizione dei principali problemi trattati nell'opera, v. *Idem*, *Discorso sullo spirito positivo* (1844), Laterza, Roma-Bari, 1985.

⁴ Vedi A. Comte, *Cours*, cit., vol. I, lez. I, pp. 11-12, e *Idem*, *Corso*, cit., vol. II, lez. LVIII, p. 616.

⁵ A. Comte, *Corso*, cit., vol. II, lez. LVII, p. 529.

⁶ *Ibidem*, lez. LVIII, p. 580.

⁷ A. Comte, *Course*, cit., vol. I, lez. I, e *Idem*, *Corso*, cit., vol. I, lez. XLVII, p. 165, lez. XLIX, lez. LI, pp. 424-425, lez. LVII, pp. 528-537; per le caratteristiche del sistema v. *ibidem*, lez. XLVIII, p. 224; e vol. II, lez. LVII, p. 529: «un vero sistema, formato da elementi omogenei, convergenti tutti verso un fine comune».

della loro generalizzazione in leggi naturali. Ciò significa che le conoscenze fondamentali, acquisite dalle singole discipline trovano applicazione all'interno delle altre, fornendo loro criteri metodologici e principi conoscitivi comuni⁸. Questo vale anche per la *fisica sociale*, o sociologia, la scienza più recente ed importante del sistema positivo⁹, che viene concepita come una scienza che si propone di individuare le leggi, necessarie ed immodificabili, della sussistenza (*statica sociale*) e dell'evoluzione (*dinamica sociale*) sia dei singoli fenomeni sociali, sia della società nel suo complesso.

Attraverso la «grande legge fondamentale» dei tre stati della conoscenza, la sociologia nasce non solo come scienza descrittiva delle leggi che governano l'accadere naturale e sociale, ma anche come scienza dal carattere normativo, che le deriva dalla sua pretesa capacità di prevedere l'evoluzione futura. Proprio perché la realtà è retta dalle leggi naturali studiate dalla filosofia positiva, bisogna agire nel senso da esse indicato, per poterle meglio realizzare. Per quanto riguarda la società, allora, l'evoluzione si manifesta come il cambiamento impresso alla società dallo spirito positivo verso il progresso scientifico ed economico, e il conseguente benessere sociale.

Rispetto al tema specifico dell'integrazione sociale, a noi interessa soprattutto la parte della fisica sociale che studia la statica sociale. Essa costituisce la «teoria generale dell'ordine spontaneo delle società umane», poiché tratta delle loro *comuni* «condizioni di esistenza» e delle «leggi di armonia corrispondenti»¹⁰, relative all'individuo, alla famiglia e alla società.

Per quanto esista nell'uomo la «supremazia generale della vita affettiva [delle passioni] sulla vita intellettuale» e regni un'«incontestabile» preponderanza degli istinti egoistici sulle sue più nobili

⁸ V. *ibidem*, vol. I, lez. XLVIII. Come sembra seguire la concezione che del sistema «vero» ha E. Bonnot de Condillac, *Trattato dei sistemi* (1749), Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 3: «Un sistema non è altro che la disposizione delle differenti parti di un'arte o di una scienza secondo un ordine, in cui esse si sostengono tutte reciprocamente e in cui le ultime si spiegano per mezzo delle prime. Quelle che rendono ragione delle altre si chiamano *principi* e il sistema è tanto più perfetto, quanto minore è il numero dei principi: sarebbe perfino auspicabile ridurli a uno solo». Su ciò v. M.G. Losano, *Sistema e struttura nel diritto*, Giuffrè, Milano, 2002, vol. I, pp. 153-155.

⁹ Vedi A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, lez. XLVIII, p. 235: «questa nuova scienza naturale»; vol. II, lez. LVII, p. 563, e lez. LVIII.

¹⁰ *Ibidem*, vol. I, lez. L, p. 333.

inclinazioni, la natura umana mostra una «irresistibile tendenza sociale»¹¹. Ciò nonostante, Comte concepisce la società non come una semplice associazione di individui, troppo distinti tra loro, ma come un «organismo sociale», come un «sistema», in cui vige una «armonia fondamentale» e «spontanea», un «consenso necessario» tra le sue unità componenti. Perciò tale organismo deve «essere formato necessariamente d'elementi che gli siano omogenei», che, cioè, seguano gli stessi criteri organizzativi del sistema: uno scopo comune, quello dell'ordine e della stabilità, ed un principio di subordinazione¹². Per questo motivo, «lo spirito scientifico non permette di considerare la società umana come realmente composta d'individui. La vera unità sociale consiste certamente nella sola famiglia»¹³.

Da un «punto di vista politico», che riguarda i caratteri della società nel suo complesso, la famiglia «presenta naturalmente il vero germe necessario delle diverse disposizioni essenziali che caratterizzano l'organismo sociale». Essa è – in termini moderni – il luogo della *socializzazione*, che permette all'uomo di «uscire dalla sua pura personalità» e gli consente di imparare «a vivere tra gli altri, pur obbedendo ai suoi istinti più energici»¹⁴, come quello della riproduzione. Perciò, la famiglia è «un intermediario indispensabile tra l'idea dell'individuo e quella [...] della società» e, in quanto tale è un'«istituzione», anzi, l'istituzione per eccellenza, poiché viene considerata come il «tipo naturale della costituzione radicale» della società. Ciò nonostante, il «legame domestico», destinato a soddisfare «i nostri istinti di *simpatia*» e fondato sull'attaccamento e la riconoscenza, l'amore e l'affetto, è «di tutt'altra natura del legame sociale. Il suo vero carattere è essenzialmente morale», mentre il carattere delle «combinazioni sociali» è quello del «sentimento di cooperazione»¹⁵.

Da un punto di vista strutturale, infatti, l'istituzione è un sistema sociale in scala ridotta, orientata al perseguimento di uno scopo comune e retta da «un indispensabile» principio di subordinazione, poi-

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 334-344.

¹² V. *ibidem*, lez. XLVIII, p. 224, e lez. L, p. 346.

¹³ *Ibidem*, lez. L, p. 345.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 345-346 e 360.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 359 e 361-362. In realtà la famiglia «non corrisponde affatto ad un'associazione propriamente detta, ma [...] compone una vera *unione*»: p. 361; ma v. anche p. 366. Per i differenti principi che reggono la famiglia e le altre formazioni sociali v. *ibidem*, pp. 361-363.

ché «ogni società, anche la più ristretta, presuppone, per un'evidente necessità, non soltanto diversità, ma anche disuguaglianza [La] più completa realizzazione possibile di queste condizioni elementari appartiene inevitabilmente alla sola famiglia»¹⁶. In essa, l'opposizione tra gli elementi propriamente individuali – l'aspetto affettivo e quello intellettuale – è mitigata dal fatto che i suoi membri condividono lo scopo comune dell'unione sessuale e dell'educazione dei figli. Inoltre essi sono soggetti ad un doppio ordine di «relazioni necessarie»¹⁷, conformi ai ruoli domestici¹⁸: quello della subordinazione dei sessi, concernente il rapporto uomo-donna, e quello della subordinazione dell'età, concernente il rapporto genitori-figli. Questi aspetti di organizzazione gerarchica interna costituiscono «le radici elementari dell'ordine sociale», il «tipo necessario di ogni saggio coordinamento sociale»¹⁹.

A noi non interessano le motivazioni – scontate e conformi allo spirito del tempo – con le quali Comte giustifica il carattere «elementare», «fondamentale», «necessario», «spontaneo», dei rapporti gerarchici intrafamigliari. Piuttosto, ci interessa evidenziare il fatto che la costituzione famigliare viene prima generalizzata a caratteristica essenziale delle istituzioni e, quindi, elevata a principio d'ordine della società complessiva. In questo modo, Comte è coerente con i propri canoni metodologici, poiché i caratteri strutturali della famiglia/istituzione sono «omogenei» a quelli del sistema, inteso sia da un punto di vista epistemologico, attinente all'assetto delle scienze, sia dal punto di vista propriamente sociologico, attinente alla conoscenza di leggi naturali e principi elementari della società. Inoltre, il principio di subordinazione manifesta la «rilevante proprietà [...] di stabilire spontaneamente il primo concetto elementare della perpetuità sociale,

¹⁶ V. *ibidem*, p. 346.

¹⁷ V. *ibidem*, p. 348. La «costituzione generale della famiglia», però, è «ben lungi dall'essere invariabile», anzi, è sottoposta al «corso naturale dell'evoluzione sociale». All'epoca di Comte – epoca di passaggio verso lo stadio pienamente positivo – la modificazione è resa possibile dalla «impotente decrepitezza attuale delle credenze [religiose] sulle quali si basano ancora esclusivamente le 'idee' di famiglia» (p. 347). Ad uno stravolgimento radicale delle relazioni famigliari si oppone, però, il sapere della «biologia positiva», che «tende a rappresentare il sesso femminile [...] in una specie di continuo stato d'infanzia» (p. 351).

¹⁸ V. *ibidem*, pp. 360-361.

¹⁹ V. *ibidem*, pp. 348-354.

collegando [...] l'avvenire con il passato»²⁰. Pertanto, il compito specifico delle istituzioni e dei costumi è quello di collegare, sul piano simbolico, i «ricordi di tutto il passato alle [...] speranze [dell']avvenire», secondo un «rispettoso coordinamento del presente al passato», per rendere possibile, dal punto di vista dell'evoluzione umana, «una esatta omogeneità ed una solidarietà completa» tra tutte le parti del sistema sociale²¹.

Infine, per quanto riguarda la società nel suo complesso, essa è concepita come un «organismo sociale» composto «di famiglie e non di individui», e deve essere «esaminata in quello che la sua struttura fondamentale offre di necessariamente comune a tutti i tempi e a tutti i luoghi»²².

All'origine della società non si trova un'istanza di tipo funzionale, come può essere, ad esempio, l'esigenza di soddisfare in comune i bisogni primari e quelli della sicurezza. Questi bisogni trovano soddisfazione già all'interno della famiglia, per quanto solo ad un livello sociale minimo. Alla base della società si colloca, piuttosto, un motivo di tipo «intellettuale»: «la formazione d'ogni società reale [...] presuppone necessariamente [...] l'influenza preponderante d'un certo sistema preliminare di opinioni comuni, atto a contenere [...] l'impetuoso progresso [...] delle divergenze individuali»²³. All'origine della società si trova, quindi, una «comunità intellettuale, determinata dall'adesione unanime a certi concetti fondamentali», in grado di prevenire o correggere le «inevitabili discordie abituali»²⁴.

Se la vita e l'efficacia delle istituzioni, della morale e dei costumi si fonda su questo consenso di opinioni fondamentali, il «principio elementare», che pone la società in una condizione – per così dire – di *stabilità dinamica*, è quello della «specializzazione dei lavori», in virtù della quale la società accresce la propria complessità ed evolve. Si tratta di un principio che la sociologia recepisce dal sapere biologico, secondo cui «la perfezione crescente dell'organismo animale consiste soprattutto nella specializzazione sempre più pronunciata di diverse

²⁰ *Ibidem*, p. 356.

²¹ Cfr. *ibidem*, pp. 357-358.

²² *Ibidem*, p. 359.

²³ *Ibidem*, lez. LI, p. 409.

²⁴ V. *ibidem*, L, p. 366.

funzioni compiute dagli organi sempre più distinti e nondimeno sempre esattamente solidali»²⁵.

Dal punto di vista della «idealità scientifica», la divisione del lavoro può essere spiegata come la

convergenza regolare e continua d'una immensità di individui, dotati ciascuno d'una esistenza pienamente distinta e, ad un certo grado, indipendente, e non di meno tutti disposti incessantemente, nonostante le differenze più o meno discordanti dei loro talenti e soprattutto dei loro caratteri, a concorrere spontaneamente, con una moltitudine di mezzi diversi, ad uno stesso sviluppo generale, senz'essersi di solito minimamente accordati, ed il più sovente all'insaputa della maggior parte di loro stessi, che non credono di obbedire che ai loro impulsi personali²⁶.

A questo «principio elementare» di organizzazione dei sistemi organici e sociali si abbina – in un rapporto di «invariabile conciliazione» – il carattere fondamentale dell'operare umano: quello della «cooperazione degli sforzi», tesi, in particolare, alla sussistenza della società ed al progresso civile ed economico. In quanto «partecipazione distinta e simultanea ad una operazione comune», la cooperazione ha impresso «un carattere evidente ed una consistenza durevole» all'«associazione spontanea» delle famiglie, da cui è sorta la società²⁷.

La cooperazione tra le famiglie è di fondamentale importanza, poiché – a differenza di quanto avverrà con i sociologi successivi a Comte – sono queste ultime i soggetti della «applicazione spontanea a lavori speciali e separati», in cui consiste la divisione del lavoro²⁸. Insieme

²⁵ V. *ibidem*, pp. 359 e 361. La specializzazione, o separazione, o anche «ripartizione dei lavori», intesa come «saggia delimitazione delle nostre operazioni», viene anche definita da Comte «divisione del lavoro» (p. 364): termine che – a partire da Durkheim – si affermerà nel lessico sociologico.

²⁶ *Ibidem*, p. 360.

²⁷ V. *ibidem*, pp. 360 e 363.

²⁸ L'enfasi che Comte pone sulla famiglia dipende, in primo luogo, dal fatto che l'individuo singolo in realtà non esiste: «l'uomo propriamente detto non è, in fondo, che una pura astrazione; egli non ha di reale che l'umanità»: *ibidem*, vol. II, lez. LVIII, p. 608. In secondo luogo, esso è prodotto dalla famiglia mediante il processo di socializzazione, costituito dalla «educazione domestica». Essa è «essenzialmente fondata sull'imitazione» e contribuisce sul piano generale della divisione del lavoro, poiché «deve naturalmente disporre i figli a proseguire le operazioni paterne, invece d'intraprendere nuove funzioni»: *ibidem*, vol. I, lez. L, p. 361; v. anche vol. II, lez. LVII, p. 543, sulla conseguente «tendenza naturale all'ereditarietà delle professioni».

alla «distribuzione lavorativa», tale cooperazione costituisce «la più essenziale condizione della nostra vita sociale»²⁹ e lega «i cooperatori attuali alla serie dei loro predecessori ed anche al séguito dei diversi successori. È dunque la ripartizione continua dei diversi lavori umani ciò che costituisce principalmente la *solidarietà sociale*, e che diventa la causa elementare dell'estensione e della complessità crescente dell'organismo sociale»³⁰. Che la solidarietà sociale si generi a partire dalla divisione del lavoro si comprende a partire dalla «cooperazione continua», «spontanea o concreta» degli individui o, meglio, di tutte le famiglie, e dalla consapevolezza della loro interdipendenza³¹.

L'abitudine di questa cooperazione [è] eminentemente atta a sviluppare [...] l'istinto sociale, ispirando spontaneamente ad ogni famiglia un giusto sentimento continuo della sua stretta dipendenza nei riguardi di tutti gli altri, e, nel contempo, della propria importanza personale, ciascuno potendo allora considerarsi come assolvente, ad un certo grado, una vera funzione pubblica, più o meno indispensabile all'economia generale, ma inseparabile dal sistema totale. Così considerata, l'organizzazione sociale tende sempre più a fondarsi su un'esatta valutazione delle diversità individuali, ripartendo i lavori umani in maniera da applicare ciascuno allo scopo che può meglio realizzare, non soltanto per la propria natura, [...] ma anche in base alla sua effettiva educazione [...] In tal modo tutte le organizzazioni individuali sono finalmente utilizzate per il bene comune³².

Questa condizione di cooperazione che si sviluppa all'interno della società è concepita dal punto di vista del «tipo ideale» di società e, quindi, come un modello. Di conseguenza, esso si deve «considerare come un limite fondamentale dell'ordine reale, il quale vi si avvicina necessaria-

²⁹ V. *ibidem*, vol. I, lez. L, p. 365.

³⁰ *Ibidem*, p. 366. Per altro, la «ripartizione regolare dei lavori umani» – insieme alla loro corrispondente specializzazione (v. p. 364) – rappresenta un importante fattore evolutivo, poiché solo in virtù di una sua conveniente estensione «lo stato sociale ha potuto cominciare ad acquisire spontaneamente una consistenza ed una stabilità superiori» all'insorgere delle occasioni di contrasto tra le famiglie: v. p. 366, ma anche p. 364, in cui Comte parla di «indispensabile condizione di ogni sviluppo umano». L'idea per cui «la solidarietà sociale deriva dalla divisione del lavoro» è presente anche in E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893, 2. ed. 1902), Comunità, Milano, 1971, pp. 84-85, che si assume il compito di dimostrarla. Su ciò v. più oltre, pp. 32-35.

³¹ Cfr. A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, lez. L, pp. 363 e 365.

³² *Ibidem*, pp. 366-367.

mente sempre più, senza potervi nondimeno giungere mai»³³. Nella realtà, allora, la cooperazione non è perfetta, anzi, si realizza solo in modo approssimativo, a causa delle «spiacevoli conseguenze» intellettuali, morali e sociali, che derivano dagli «eccessi» della divisione del lavoro. Infatti, dal punto di vista *intellettuale*, la separazione delle funzioni sociali, da un lato, permette che si sviluppi lo «spirito di dettaglio», cioè il senso della specializzazione, l'orgoglio per la propria professione. Dall'altro, essa tende ad ostacolare profondamente «lo spirito d'insieme», cioè il sentimento solidaristico della vita sociale intesa come impresa comune. Dal punto di vista *morale*, invece, l'individuo è, contemporaneamente, dipendente dagli altri membri della società e preso dalla progredente specializzazione della propria attività, che «lo richiama [...] al suo interesse privato» e gli impedisce di cogliere la «vera relazione con l'interesse pubblico». Da punto di vista *sociale*, infine, gli individui si sentono legati ai membri della propria professione e divengono «estranei a tutte le altre classi, per mancanza d'una sufficiente analogia di costumi e d'idee»³⁴. In questo modo, lo stesso principio della divisione del lavoro, che stimola lo sviluppo della società, minaccia «di scomporla in una moltitudine di corporazioni incoerenti» e produce «spiriti molto capaci in un unico campo, ed incredibilmente inetti in tutti gli altri»³⁵.

Per contrastare il pericolo dell'involutione in senso individualista della società è necessaria la coordinazione delle famiglie e dei loro componenti. Nella futura società industriale, sarà compito del *governo* porre rimedio alle tendenze disgreganti, inerenti alla specializzazione dei lavori umani. Il suo «fine sociale», infatti, consisterà sia «nel contenere [...] e nel prevenire per quanto possibile quella fatale disposizione umana alla dispersione [...] delle idee, dei sentimenti e degli interessi», sia nel richiamare «il pensiero d'insieme ed il sentimento della solidarietà comune»³⁶.

A differenza della vita individuale, «caratterizzata dalla preponderanza [...] degli istinti personali», e della vita domestica, segnata «dal progresso continuo degli istinti di simpatia», la vita sociale e politica

³³ *Ibidem*, p. 367.

³⁴ V. *ibidem*, pp. 368-369. Tutto ciò viene esemplificato in *ibidem*, vol. II, lez. LVII, pp. 433-435 a proposito dell'opposizione degli interessi degli imprenditori e dei lavoratori.

³⁵ *Ibidem*, lez. L, p. 369.

³⁶ V. *ibidem*, pp. 369-370, e 372.

si distingue per lo «speciale sviluppo delle influenze intellettuali»³⁷. Di conseguenza, per coordinare e regolare la società, il governo dovrà richiamarsi a quei concetti fondamentali «unanimente» condivisi, che abbiamo visto essere la forza coesiva all'origine dell'associazione umana³⁸. Solo a questa condizione il sistema politico potrà attingere alla risorsa della «sordinazione», non solo di tipo materiale, ma *soprattutto* di tipo «intellettuale e morale». Tale disposizione «esige, oltre la sottomissione pratica, un certo grado di fiducia reale, sia nella capacità, sia nella probità degli organi» del potere esecutivo³⁹. Nell'uomo l'accettazione «spontanea» dell'esigenza della sordinazione e della gerarchia sociale è prodotta dalla consapevolezza della sua dipendenza dagli altri, ed è regolata dalla legge sociologica per cui «i diversi tipi di operazioni particolari si mettono naturalmente sotto la guida continua di quelle d'un grado di generalità [...] superiore»⁴⁰. Inoltre, l'azione regolatrice del governo sarà giustificata dal fatto che la crescente divisione del lavoro «favorisce [...] il progresso [...] delle ineguaglianze intellettuali e morali», che dovranno essere tenute entro certi limiti⁴¹. Infine, esiste una base naturale, per cui la «supremazia politica durevole» si accompagna alla disposizione umana all'obbedienza, retta dall'«istinto di sottomissione». In effetti, «non v'è nessuno [che] non abbia sovente sentito [...] come è dolce obbedire, quando possiamo realizzare la felicità [...] d'essere convenientemente scaricati, da sagge e degne guide, della pesante responsabilità d'una guida generale della nostra condotta»⁴².

³⁷ V. *ibidem*, p. 377.

³⁸ V. *ibidem*, lez. LI, p. 409; v. sopra, p. 14.

³⁹ *Ibidem*, vol. I, lez. L, p. 372; v. anche vol. II, lez. LVII, p. 519.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. I, lez. L, p. 373; v. anche vol. II, lez. LVII, p. 529. E così, ad es., la produzione di un bene è soggetta alla direzione dell'impresa economica, la quale, a sua volta, è regolata dal governo nel perseguimento del bene comune, il cui significato è influenzato dalla guida intellettuale del potere spirituale della filosofia positiva. Su quest'ultimo, v. più sotto pp. 19-20.

⁴¹ V. *ibidem*, vol. I, lez. L, p. 374.

⁴² *Ibidem*, p. 376. La funzione istituzionale di esonero delle coscienze (*Entlastung*) dai costi delle decisioni consapevoli in tema di azioni verrà sviluppata da A. Gehlen, Mensch und Institutionen (1960), in *Idem, Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Reinbeck b. H., 1986, pp. 69-77, pp. 70-74 (trad. it. Uomo e istituzioni, in *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 95-106, pp. 96-101).

Anche nella società positiva che si annuncia, la coordinazione della vita sociale avverrà nell'ambito del potere temporale dello Stato, che avrà il compito di produrre ordine e solidarietà. Innanzi tutto, sarà necessario limitare gli interessi individuali che minacciano la sussistenza della società, e regolare, in secondo luogo, «in uno spirito di generalità, i rispettivi doveri delle varie classi industriali, sotto la costante sorveglianza imparziale di un *potere spirituale* unanimemente rispettato» e preposto in special modo all'*educazione* dei cittadini⁴³. Secondo Comte, nell'epoca pienamente scientifica la funzione educativa, di profonda «rigenerazione» intellettuale e morale, dovrà spettare alla filosofia positiva, la sola in grado di promuovere la solidarietà sociale e lo spirito di cooperazione, in una realtà sociale «naturalmente» percorsa e caratterizzata da contrapposizioni di interessi, la più grave delle quali è il conflitto tra imprenditori e lavoratori⁴⁴.

La «finalità sociale» dell'educazione positiva deve essere quella di una «vera riorganizzazione» morale della società, che sia volta ad impedire che nell'uomo le spinte egoistiche e particolaristiche facciano «dimenticare o misconoscere i principi generali», e poggi sul rafforzamento dello «spirito d'insieme» e sugli «obblighi universali dell'uomo civile»⁴⁵. A questo scopo, i filosofi positivisti promuoveranno, «sotto la guida di convenienti pregiudizi [...] l'attivo sviluppo dell'istinto sociale e del senso del dovere», attraverso l'insegnamento di «sane abitudini ... pubbliche e private, adatte a rianimare energicamente il sentimento costante della solidarietà sociale»⁴⁶, attraverso la «benefica trasformazione delle questioni di diritto in questioni di dovere»⁴⁷.

L'apparato della filosofia positiva, però, non si limiterà all'opera di formazione morale dell'uomo della nuova società industriale, che

⁴³ Vedi A. Comte, *Corso*, cit., vol. II, lez. LVII, pp. 434-435, e 506-520 e 538-544, ma, in part. pp. 506-507 e 511-513. Per la distinzione delle competenze del potere spirituale e del potere temporale, v. *ibidem*, pp. 506-507.

⁴⁴ V. *ibidem*, pp. 433-35 e 546-54. La funzione educativa deve avvenire in uno spirito di «profonda solidarietà con le giuste rivendicazioni sociali delle classi inferiori», per quanto prenda le mosse dal riconoscimento della necessità che le ricchezze siano concentrate fra i capi industriali, ai quali, però, sono imposti i doveri conformi alle «leggi morali dell'armonia universale [...] con l'obbligo fondamentale [...] di procurare a tutti [...] prima l'educazione e poi il lavoro»: v. *ibidem*, pp. 544 e 547-549.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 508, 510 e 512.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 512 e 518.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 548; v. anche p. 435.

Comte annuncia. Piuttosto, l'«educazione reale» impartita dal potere spirituale «dovrà naturalmente disporre gli individui e le classi a una fiducia generale verso il [potere spirituale], in modo da conferirgli un importante intervento consultivo in tutte le operazioni usuali, sia pubbliche che private, al fine di stabilire la saggia applicazione dei principi» della morale solidale e positiva. Perciò, «tale eminente autorità [...] eserciterà spontaneamente un'importante funzione di arbitro, più o meno capace di regolarizzare i vari conflitti inevitabili determinati dal movimento sociale»⁴⁸. D'altronde, la filosofia positiva, «dissipando le illusioni relative all'efficacia illimitata delle istituzioni», mira a far «apprezzare la superiorità reale delle soluzioni essenzialmente morali sulle soluzioni puramente politiche»⁴⁹. Questa superiorità poggia sul fatto che, attraverso l'educazione positiva, le classi sociali comprenderanno il significato del principio gerarchico. Di conseguenza, sotto il controllo di «istituzioni convenienti» atte a neutralizzare «gli abusi inerenti [alle] necessarie disuguaglianze», le classi inferiori accetteranno e condivideranno la loro collocazione ai livelli bassi della gerarchia sociale, mentre quelle superiori, si impegneranno a rispettare «i grandi obblighi morali inerenti alla loro posizione»⁵⁰.

L'educazione configura il vertice della struttura integrativa concepita da Comte. Quest'ultima risulta essere molto articolata e comprende elementi naturalistici, come l'istinto sociale e quello di sottomissione; psicologici, come la subordinazione e la fiducia nella competenza e imparzialità del governo; morali, come la cooperazione e la solidarietà per divisione del lavoro; culturali, come l'adesione ai principi fondamentali; sociologici, come le istituzioni e i costumi; pedagogici o intellettuali, come l'educazione positiva. Inoltre, esiste l'azione dello Stato che media nel conflitto tra capitale e lavoro ed evita le rivendicazioni eccessive, improntate all'egoismo. Lo Stato, tuttavia, potrà svolgere questa funzione solo in virtù del fatto che gli stessi uomini di governo o saranno direttamente dei sociologi, oppure saranno stati formati dalla pedagogia universale della filosofia positiva⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 519.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 546-547; v. anche p. 435.

⁵⁰ V. *ibidem*, pp. 537-538 e 545-549.

⁵¹ In effetti, gli uomini politici più competenti saranno – per forza di cose – i sociologi: v. *ibidem*, lez. LVIII, in part. p. 602.

Come si vede, la gran parte di questi fattori di integrazione poggiano su un preciso tipo-ideale di uomo della società positiva, pensato come omogeneo sotto l'aspetto educativo, portato a condividere la *religione civile* del positivismo, e capace di sopportare ed accettare le differenze di classe e di professione, in virtù delle «conoscenze oggettive» apprese con la propria formazione di base. In questo senso, Comte prefigura una società «intellettualmente» omogenea *nonostante* la divisione del lavoro, anzi, una società che potrà reggere le disuguaglianze, anche grandi, prodotte dalla divisione del lavoro, grazie al patrimonio ideale del positivismo, propagato a tutti i livelli della società dalla grande opera di «educazione universale». La spiegazione dell'esigenza comtiana di ricorrere all'educazione positiva per la ricostruzione dell'ordine sociale nel periodo successivo alla Rivoluzione francese (la grande e «salutare» crisi⁵²) si trova in connessione con «il vero spirito dell'insieme della statica sociale» e, cioè, nel principio scientifico per cui una «armonia spontanea [...] deve sempre tendere a regnare fra l'insieme e le parti del sistema sociale [...] in maniera pienamente conforme alla loro particolare natura». Di conseguenza, «non soltanto le istituzioni politiche [...] e i costumi sociali da una parte, e i costumi e le idee dall'altra, devono essere sempre reciprocamente solidali; ma, inoltre, [...] tutto quest'insieme si ricollega costantemente, per la sua natura, allo stato corrispondente dello sviluppo integrale dell'umanità»⁵³. L'educazione positiva mira esattamente ad impostare lo «stato della civiltà» in un modo conforme allo spirito scientifico del tempo e a convogliarlo verso un luminoso progresso. Pertanto, con ragione Franco Ferrarotti sostiene che «l'originalità di Comte consiste nella sua caratteristica insistenza sulla necessità pregiudiziale di una riorganizzazione delle idee. La crisi sociale è per lui essenzialmente una crisi intellettuale. Infatti, [secondo Comte] le istituzioni dipendono dai costumi, e questi, a loro volta, dalle credenze»⁵⁴: cioè, da quel «sistema conveniente d'opinioni comuni, relative al mondo e all'umanità» che costituisce la «prima base dell'organizzazione sociale»⁵⁵.

⁵² V. *ibidem*, lez. LVII, p. 369.

⁵³ *Ibidem*, vol. I, lez. XLVIII, p. 224.

⁵⁴ F. Ferrarotti, Introduzione, in A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, pp. 9-25, p. 13; per la citazione indiretta di Comte, v. *ibidem*, lez. XLVIII, p. 223.

⁵⁵ A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, lez. LI, p. 409.

Questa necessaria concordia con il patrimonio ideologico della società non garantisce le istituzioni dal mutamento e neppure le ingessa in una forma di *status quo*. Infatti, è sempre possibile che «lo sviluppo fondamentale della ragione umana [produca] nuovi principi» fondamentali di «maggiore razionalità» che daranno vita a nuovi costumi ed istituzioni⁵⁶. Inoltre, poiché nella realtà sociale vige un ordine imperfetto, sempre migliorabile, attraverso il sapere sociologico che fornisce una «esatta conoscenza della natura umana, seguita dalla giusta valutazione dell'insieme dello sviluppo sociale»⁵⁷, gli uomini di governo sapranno indicare l'opportunità ed i limiti di un saggio intervento umano di mutamento dell'ordine sociale esistente⁵⁸. Per questo motivo, Comte può affermare che la filosofia positiva non può essere confusa «con l'apologia sistematica di ogni ordine esistente»⁵⁹.

Piuttosto si tratta di sostenere quell'ordine e quell'assetto di governo in grado di garantire l'integrazione di una società orientata verso il progresso scientifico e produttivo. In tutto ciò, resta da dimostrare – da parte di Comte – e da sottoporre al vaglio critico – da parte dell'interprete – l'ipotesi fondamentale per cui la coesione sociale è possibile attraverso la divisione del lavoro. Questo vaglio verrà effettuato nel capitolo dedicato alla sociologia di Durkheim, il quale elaborerà ulteriormente – con un linguaggio più sobrio ed asciutto di quello comtiano – la relazione essenziale solidarietà-divisione del lavoro. In questo capitolo, mi interessava soprattutto esporre la panoplia concettuale predisposta da Comte per risolvere il problema integrativo della società post-rivoluzionaria.

⁵⁶ *Ibidem*, lez. XLVIII, p. 223.

⁵⁷ *Ibidem*, lez. L, 349: si tratta, comunque, di un sapere storicamente determinato e «relativo», perciò migliorabile nel tempo.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, lez. XLVIII, pp. 229-230.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 228.

Capitolo 2

Emile Durkheim: fatti sociali e solidarietà

Emile Durkheim (1858-1917) si colloca nel solco del positivismo filosofico e della sociologia comtiana¹. Analogamente a Comte, che è stato il profeta della filosofia positiva, il problema di Durkheim è quello di chiarire i presupposti e rendere effettivamente possibile l'ordine sociale, che questa volta, però, è stato infranto non dalla Rivoluzione francese, ma dai rivolgimenti sociali che hanno colpito la Francia negli ultimi trent'anni del 1800: la guerra franco-prussiana, la Comune di Parigi, la crisi economica, l'affare Dreyfus, i tentativi di stabilire un regime autoritario in Francia².

Un primo aspetto originale e rilevante nella teoria sociale di Durkheim riguarda il suo sforzo di determinare l'autonomia della sociologia attraverso la specificità del suo oggetto e del metodo con cui studiarlo³. La sociologia deve trasformare in problema ciò che è consueto e familiare: l'ambiente in cui si muove e vive l'individuo. «La scienza sociale deve farci vedere le cose in modo diverso da come appaiono al senso comune», che si basa sull'esperienza quotidiana. I fenomeni rilevanti che accadono nella società sono «fatti sociali [e] devono essere

¹ «La sociologia di Durkheim solo in apparenza sembra rivoluzionare la precedente impostazione di Comte [...] la sua concezione della sociologia [è] una filiazione diretta della concezione comtiana»: C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma, 1976, pp. VII-CXCVI, p. CL.

² Sul contesto politico e sociale in cui si sviluppa l'opera di Durkheim, v. M. Cedronio, *La società organica. Politica e sociologia in Emile Durkheim*, Bollati Borinieri, Torino, 1989, cap. I.

³ Sull'importanza e il significato di quest'operazione di affermazione dell'autonomia della sociologia e della sua irriducibilità alle altre discipline, v. W. Lepeñies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza* (1985), il Mulino, Bologna, 1987, cap. II.

studiati come cose»⁴. I fatti sociali non sono certo cose materiali, ma come le cose possono essere conosciuti: non attraverso l'introspezione psicologica⁵, ma «dal di fuori». Per studiarli bisogna «uscire da se stessi attraverso osservazioni e sperimentazioni, passando progressivamente dai caratteri più esteriori e immediatamente accessibili a quelli meno visibili e più profondi [...] È necessario studiare i fatti partendo dall'assunto che si ignora del tutto ciò che essi sono»⁶.

I fatti sociali sono «modi di fare o di pensare riconoscibili per la particolarità che li rende suscettibili di esercitare sulle coscienze individuali una influenza coercitiva»⁷, mediante la quale «riescono a imporsi sul singolo». Sono dei «modi di agire, di pensare e di sentire» che esistono «al di fuori della coscienza individuale» e costituiscono una realtà *sui generis*, indipendente dall'intervento della volontà umana.

Attraverso la loro forza imperativa, questi «tipi di condotta o di pensiero [...] si impongono al soggetto». Quando ci atteniamo volontariamente ad essi, la «coercizione non si fa quasi sentire», ma non appena li violiamo o cerchiamo di resistervi, ecco che «la coercizione si afferma»⁸. Basta pensare alle regole del diritto o della lingua e all'uso del denaro. Questi fatti sono sociali in quanto sono tutti «esteriori rispetto all'individuo [...] Non avendo quale loro sostrato l'individuo, questi fatti non possono aver altro fondamento che la società»⁹.

Esiste un termine, che

esprime assai bene questo modo d'essere molto speciale: è quello di istituzione. Senza snaturare il significato di questo concetto, si possono

⁴ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* (1895, 2. ed. 1901), Editori Riuniti, Roma, 1996, pp. 3 e 8.

⁵ *Ibidem*, p. 5: «Noi distinguiamo la psicologia dal mondo sociale [...] ci rifiutiamo di spiegare il più complesso attraverso il più semplice». Ma G. Davy, Introduzione, a E. Durkheim, *Lezioni di sociologia* (1898-1900, 1950), Etas Compass, Milano, 1973, pp. 1-23, pp. 3-4, sostiene che il nostro Autore non è certo alieno a spiegazioni psicologiche e che, anzi, la definizione della *coscienza collettiva* «si apre ad una vera psicologia sociale».

⁶ E. Durkheim, *Le regole*, cit., pp. 8-9. L'esempio migliore per chiarire questo procedimento è il suo studio della solidarietà sociale, che viene qui ricostruito nelle pagine seguenti.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ V. *ibidem*, p. 24.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

chiamare *istituzioni* tutte le credenze e le forme di comportamento istituite dalla collettività. La sociologia può allora essere definita come la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento¹⁰.

Descrivere il *sociale* dal punto di vista della sua esteriorità, come può essere, ad esempio, un simbolo (il diritto in relazione alla solidarietà), un'istituzione (che si cristallizza in forme politiche, codici o rituali), un comportamento (manifestazioni collettive ripetute e massicce, come la cooperazione), una credenza (religiosa o morale): questa è la pretesa metodologica che è in grado di garantire scientificità ed autonomia alla sociologia¹¹. A tale pretesa si aggiungono due fini: quello di penetrare all'interno di queste esteriorità; e quello di fornire indicazioni per una eventuale riforma che sia in conformità con l'esistente.

Tutto ciò vale a partire da un presupposto fondamentale: «la società è qualcosa di superiore all'individuo»¹². Per questo motivo, nella prospettiva oggettivistica di Durkheim non c'è spazio per l'uomo, o – meglio – egli non gioca alcun ruolo rilevante nella costruzione e modificazione delle relazioni sociali. Gli «individui sono i soli elementi attivi della società», ma non ne sono gli elementi propriamente costitutivi. Questi sono le istituzioni, che, se all'origine possono essere prodotte dall'uomo, oggettivandosi se ne sono ben presto liberate e si sono rese autonome: «la maggior parte delle istituzioni sociali noi le abbiamo ereditate come già strutturate dalle generazioni precedenti. Non abbiamo avuto alcuna parte nella loro formazione». Perciò, esse hanno acquisito una realtà ed una vita *sui generis*, tutta particolare¹³.

Inizialmente però, e, in particolare, nella sua prima grande opera, *La divisione del lavoro sociale*, Durkheim definisce la sociologia come «scienza della morale», e il suo oggetto, di conseguenza, non sono i fatti sociali, ma i «fatti morali»¹⁴. Tali fatti sono «di ordine vitale»¹⁵ per la società in cui si manifestano, poiché svolgono una particolare funzione, soddisfacendo dei bisogni diffusi e, in questo modo, garan-

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹¹ Su ciò v. G. Davy, Introduzione, cit., p. 5.

¹² E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893, 2. ed. 1902), Comunità, Milano, 1971, p. 120.

¹³ Vedi E. Durkheim, *Le regole*, cit., pp. 7, 10, 12-13, 28, e 137.

¹⁴ Si può facilmente sostenere che il significato dei due termini coincide.

¹⁵ La morale «è il minimo indispensabile, lo stretto necessario, il pane quotidiano senza il quale le società non possono vivere»: E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 75.

tiscono la sussistenza dell'organismo sociale¹⁶. Questa loro capacità si comprende da ciò, che un fatto morale consiste propriamente, non in un comportamento conforme ad una regola, «ma nella regola stessa»¹⁷, in una regola, però, alla quale «viene collegata una sanzione»¹⁸. Infatti, una regola non è semplicemente «una maniera abituale di agire: è anzitutto una maniera di agire *obbligatoria*»¹⁹, e la sanzione ne stabilisce esattamente il carattere vincolante.

Per questo motivo, Durkheim può sostenere che la «morale è un sistema di fatti realizzati»²⁰: l'opzione, in effetti, è tra seguire volontariamente la regola, oppure venire puniti. Perciò, le regole, che non sono efficaci in uno dei due sensi e, quindi, non si impongono o direttamente alla coscienza o indirettamente con la costrizione, non costituiscono fatti. Regole e fatti morali – ma potremmo già dire: istituzioni – sono storicamente contingenti e socialmente determinati: possono e *devono* mutare. La morale si sviluppa nella storia in base alle condizioni sociali in cui vivono gli uomini. Non appena le condizioni mutano, cambia anche la morale. Perciò il «mutamento nei costumi» è reso necessario dai cambiamenti che si producono «nella struttura della società»²¹. Il mutamento, però, non deve essere traumatico, patologico (come, ad esempio, una rivoluzione), ma fisiologico. Il cambiamento, allora, può avvenire in due modi: naturalmente – e necessariamente –, cioè in conformità all'evoluzione storico-sociale, oppure attraverso la mediazione della scienza sociale, che si ispira ad un «saggio conservatorismo», che corregga e *riformi* il fatto morale interessato, che – fino a quel momento – ha risposto «a qualche bisogno [e] ha dunque diritto al nostro rispetto»²².

¹⁶ V. *ibidem*, pp. 6 e 73.

¹⁷ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹⁹ *Ibidem*, p. 12.

²⁰ *Ibidem*, p. 6.

²¹ V. *ibidem*, pp. 3-4.

²² *Ibidem*, p. 6. «Non c'è nessuna istituzione che a un dato momento non degeneri perché non sa mutarsi in tempo, oppure che non si immobilizzi perché si sviluppa in senso unilaterale, sforzando alcune delle sue proprietà – ciò che la rende incapace di fornire proprio quei servizi dei quali è incaricata. Questa può essere una ragione per cercare di riformarle, non già per dichiararle per sempre inutili e distruggerle»: p. 20; v. anche *Idem, Le regole*, cit., p. 4.

La sociologia ha questa funzione riformatrice, poiché non è scienza puramente descrittiva, ma possiede anche una natura eminentemente pratica: la considerazione dei fatti «non implica la rinuncia» a migliorare la morale, cioè i fatti morali stessi. La scienza della morale «ci insegna a rispettare la realtà morale e nello stesso tempo ci fornisce i mezzi per migliorarla»²³. Attraverso l'elaborazione della «legge delle variazioni» avvenute in una società, la scienza «permette di anticipare quelle che si stanno producendo e che il nuovo ordine di cose esige». Rispettare il fatto, osservare e descrivere ciò che è, non significa essere incapaci di «formulare un ideale». Al contrario, la facoltà predittiva della sociologia «può aiutarci a trovare il senso nel quale orientare la nostra condotta e a determinare l'ideale verso il quale confusamente tendiamo». Conoscendo il senso in cui un'istituzione evolve, sarà possibile prevedere le nuove modificazioni «e – prevedendole – volerle in anticipo»²⁴.

Infine, la sociologia possiede anche un carattere normativo, poiché, una volta che abbia costruito un modello ideale²⁵, che ci dica «ciò che è necessario alla vita», e operando sulla base della supposizione «che l'uomo voglia vivere», la scienza positiva della morale «trasforma immediatamente le leggi da essa stabilite in regole imperative di condotta»²⁶.

Poiché i fatti morali costituiscono un sistema coerente e interconnesso, in cui un fatto è «solidale con altri fatti [allora] esso non può es-

²³ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 6.

²⁴ V. *ibidem*, pp. 4-5. Qui la posizione di Durkheim è opposta a quella di Comte: per quest'ultimo, infatti, sono le idee che fondano le istituzioni, mentre per Durkheim «l'ideale non ha alcun fondamento se non è radicato profondamente nella realtà» (p. 4). Quindi, per la sua sociologia vengono prima i fatti e poi il mondo ideale. Come vedremo, una concezione analoga è espressa da Eugen Ehrlich: v. p. 50.

²⁵ V. *ibidem*, p. 5: in modo del tutto incongruo, Durkheim scrive: «mettendo il tipo normale a confronto con se stesso». Con questa formula intende ammantare di una forma logica un'operazione puramente costruttiva: infatti, ne sono il prodotto sia «il tipo medio» empirico, sia il confronto secondo una sua presunta logica interna, elaborata – in realtà – secondo criteri selezionati dal sociologo. Poco importa che il «tipo normale» sia concepito ed osservato come «tipo medio corrispondente alla struttura della società»: il suo potere normativo resta intatto ed orientato alla conferma e alla legittimazione dello *status quo*: infatti, qualcosa che perdura – abbiamo visto – bisogna rispettarla. La formula della corrispondenza tra tipo medio e struttura della società suscita legittimamente una certa perplessità anche a G. Davy, Introduzione, cit., pp. 7-8.

²⁶ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 5.

sere modificato senza che questi ultimi siano alterati». Ma «soprattutto nessun fatto di ordine vitale [...] può durare se non serve a qualcosa, se non risponde cioè a qualche bisogno»²⁷. Perciò, il nostro eventuale intervento nel caso di imperfezione, contraddizione o antitesi, deve essere «limitato, perché pretende non di costruire *ex novo* una morale accanto o al di sopra di quella esistente, ma di correggere questa o di migliorarla parzialmente»²⁸.

In questa visione della sociologia, il centro di gravità della morale sociale è costituito dalla solidarietà. Durkheim distingue due tipi ideali di solidarietà sociale: la «solidarietà meccanica», o mediante uniformità o somiglianza, e la «solidarietà organica», derivante dalla divisione del lavoro. A loro volta, questi modelli forniscono la base a due forme diverse di società: la società primitiva, una comunità di piccole dimensioni, sprovvista di divisione del lavoro, e la società moderna, industrializzata, caratterizzata da una progrediente divisione del lavoro²⁹. Entrambi i modelli sono «ideali», ma – nelle intenzioni del loro autore – trovano riscontro e fondamento nella realtà storica.

Ora, dato che la solidarietà sociale «è un fenomeno morale che non si presta di per sé ad un'osservazione esatta [...] occorre [...] sostituire al fatto interno che ci sfugge il fatto esterno che lo simbolizza [...] Questo simbolo visibile è il diritto»³⁰, ritenuto essere l'effetto sociale di una causa invisibile: la solidarietà, appunto. In quanto parte della morale effettuale, il diritto si costituisce di regole di condotta soggette a sanzione³¹. A differenza delle regole morali in senso stretto, il cui tratto distintivo è quello di essere fornite di una «sanzione diffusa», per cui la pena da loro prevista è amministrata direttamente dalla società (come è nel caso della vendetta o – più modernamente – del biasimo dell'opinione pubblica³²), nel caso di norme giuridiche la sanzione è «organizzata» e, quindi, irrogata da istituzioni particolari, come i tribunali. Anche le sanzioni sono di due specie: le une consistono essen-

²⁷ *Ibidem*, p. 6.

²⁸ *Ibidem*, p. 7.

²⁹ V. *ibidem*, lb. I, capp. II e III.

³⁰ *Ibidem*, p. 86.

³¹ Vedi *ibidem*, p. 90. Il «dominio dell'etica [...] comprende tutte le regole d'azione che si impongono imperativamente alla condotta ed alle quali viene collegata una sanzione» (p. 76).

³² V. *ibidem*, p. 59.

zialmente in una punizione e sono le «sanzioni repressive» tipiche del diritto penale. Le altre consistono «soltanto in una *riparazione*» del danno causato: si tratta di sanzioni «restitutive» proprie del diritto civile, commerciale, procedurale, amministrativo e costituzionale³³.

In conseguenza di questa distinzione, i due tipi di società individuati da Durkheim saranno organizzati attorno a forme diverse di diritto: al diritto a sanzione repressiva per quanto concerne la società primitiva, e al diritto a sanzione restituiva – o «diritto cooperativo»³⁴ – per la società moderna.

L'esempio della società arcaica, priva di divisione del lavoro (denominata anche società «segmentaria», in quanto costituisce un segmento sociale omogeneo), è fornito dalla comunità primitiva di piccole dimensioni, come poteva essere l'orda, la tribù o, comunque, un gruppo in cui sono assolutamente preponderanti credenze e sentimenti comuni. In essa la personalità individuale è assorbita dalla «coscienza collettiva o comune»³⁵, diffusa e costituita da modalità comuni di sentire, credere ed agire. Alla stregua degli altri fatti sociali, «essa è indipendente dalle condizioni particolari nelle quali gli individui si trovano; questi passano e quella resta». Nella società primitiva vige una rigida uniformità dei membri sia dal punto di vista intellettuale e delle rappresentazioni comuni, in particolare religiose, sia da quello delle mansioni svolte³⁶. La

³³ V. *ibidem*, pp. 90-91.

³⁴ *Ibidem*, p. 147.

³⁵ Con questo termine Durkheim designa «semplicemente l'insieme delle uniformità sociali», senza alludere immediatamente ad una eventuale natura propriamente psichica della nozione: v. *ibidem*, p. 102, n. 2; v. anche *Idem*, *Le regole*, cit., p. 7. La coscienza collettiva configura la parte interna della coscienza sociale, il cui nucleo è formato da quei modi di sentire, credere ed agire protetti dal diritto penale: v. *Idem*, *La divisione*, cit., p. 130. In realtà, spesso sorge il sospetto che l'uso del termine da parte di Durkheim si trasformi da puramente nominale a sostanziale.

³⁶ Nella società primitiva, etnicamente, culturalmente e socialmente omogenea, tutti i membri «ammettono e praticano, senza discutere, la medesima religione; le sette e le dissidenze sono ignote: non sarebbero tollerate. In questo momento dell'evoluzione la religione comprende tutto; essa racchiude in uno stato di confusa mescolanza, oltre alla credenze propriamente religiose, la morale, il diritto, i principi dell'organizzazione politica e perfino la scienza, o per lo meno ciò che ne fa le veci. La religione regola anche i particolari della vita privata. Di conseguenza, dire che le coscienze religiose sono allora identiche – e che tale identità è assoluta – significa dire implicitamente che [...] tutte le coscienze individuali sono composte all'incirca dai medesimi elementi»: E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 149.

solidarietà che unifica queste comunità è di tipo meccanico, in analogia con la coesione che unisce rigidamente gli elementi di un meccanismo. E così, la coscienza individuale «non è che un semplice annesso» della coscienza collettiva, di cui la prima «segue tutti i movimenti»³⁷: nelle società segmentarie gli individui sono vincolati meccanicamente gli uni agli altri «e perciò non possono agire se non all'unisono»³⁸.

I componenti delle società indifferenziate, essendo praticamente privi di individualità e movimenti propri, operano – per così dire – *agiti* dai costumi e dalle norme del diritto repressivo³⁹, il quale connette «direttamente e senza intermediari la coscienza privata alla coscienza collettiva, vale a dire l'individuo alla società»⁴⁰. Ciò che «offende gli stati forti e definiti» della coscienza collettiva, urtando i sentimenti che si trovano «fortemente radicati [...] in tutte le coscienze sane della società», è un atto criminale, «è un'offesa contro un'autorità in certo qual modo trascendente»⁴¹. Questa trascendenza deve essere intesa, in generale, riferita alla coscienza comune, che supera di gran lunga lo stato della coscienza individuale sia per la sua natura collettiva – e per questo non manipolabile dall'uomo –, sia per la sua durata. La coscienza collettiva sopravvive alle generazioni⁴² e funge, per così dire, da ponte tra passato e futuro morale della società. Nel particolare, invece, «presso le civiltà inferiori» la trascendenza può essere riferita direttamente alla o alle divinità che emanano i comandamenti a cui l'uomo deve obbedire. Ogni diritto penale, infatti, è – più o meno direttamente – di origine religiosa, poiché la sua essenza è costituita da «un sentimento di rispetto per una forza superiore all'uomo individuale [...] e questo sentimento è anche alla base di ogni tipo di religiosità»⁴³. Pertanto, «il

³⁷ V. *ibidem*, pp. 144-145.

³⁸ V. *ibidem*, p. 200.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 151; ma v. anche *Idem*, *L'educazione morale (1902-1903)*, in *Il Suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino, 1969, p. 556, in relazione all'obbedienza delle norme morali dell'uomo moderno.

⁴⁰ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 132.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 100 e 102-103.

⁴² V. *ibidem*, p. 101, analogamente a quanto vale per la «società costituita», fornita di «personalità morale» collettiva, che ha la «continuità e perfino la perennità necessaria» (p. 12).

⁴³ *Ibidem*, p. 154. Nelle ricerche successive, Durkheim ricondurrà i fenomeni religiosi a rappresentazioni della società in cui si sono sviluppati ed esse simbolizzano

mancato adempimento di un qualsiasi precetto [...] costituisce peccato e reclama l'espiazione»⁴⁴.

Ciò avviene attraverso la pena. Essa consiste in una «reazione passionale», in un «atto di vendetta», volta, soprattutto, a far emendare al criminale l'oltraggio compiuto contro la divinità o la morale e, in fondo, contro la stessa coscienza collettiva⁴⁵. Contemporaneamente, però, il reato svolge anche una funzione positiva: innescando il meccanismo della reazione sociale, esso riafferma la coscienza collettiva e rende più coesa la società. «Il delitto avvicina quindi le coscienze oneste e le concentra [...] le coscienze che esso urta [...] devono riconfortarsi e rassicurarsi a vicenda, dimostrando che sono sempre all'unisono» e lo fanno reagendo in comune⁴⁶. Perciò, la «vera funzione» della pena non consiste nel correggere il criminale e nel prevenire i reati, ma è quella di «mantenere intatta la coesione sociale, conservando alla coscienza comune tutta la sua vitalità [...] Occorre dunque che essa si affermi energicamente nel momento stesso in cui viene contraddetta»⁴⁷.

In questo modo si comprende l'affermazione per cui, la

integrazione generale della società dipende evidentemente dalla maggiore o minore estensione della vita sociale, che la coscienza comune abbraccia e regola. Quanto più numerose sono le diverse relazioni in cui quest'ultima fa sentire la sua azione, tanto più numerosi sono i vincoli che collegano l'individuo al gruppo da essa creato, e tanto più completamente la coesione sociale deriva perciò da questa causa e ne reca l'impronta. Ma d'altra parte il numero di tali relazioni è esso stesso proporzionale a quello delle regole repressive⁴⁸.

il suo carattere sacro: v. *Idem, L'educazione morale*, cit. pp. 469-475; *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Comunità, Milano, 1963, pp. 228-237.

⁴⁴ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 152.

⁴⁵ V. *ibidem*, pp. 106 e 108-109.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 121; v. anche *Idem, Le regole*, cit., pp. 76-77, in riferimento alla funzione di stimolo alla trasformazione svolta dai reati.

⁴⁷ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 126. Per l'approfondimento della tematica penalistica v.: M.A. Toscano, *Evoluzione e crisi del mondo normativo: Durkheim e Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1975, cap. II; R. Marra, *Il diritto in Durkheim*, ESI, Napoli, 1986, pp. 24-61; E. Santoro, Durkheim: la pena come fulcro della solidarietà sociale, in *Idem, Carcere e società liberale*, Giappichelli, Torino, 1997, pp. 51-65.

⁴⁸ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 127; v. anche p. 86, per quanto riguarda, in generale, il rapporto tra le regole giuridiche e la solidarietà sociale. In netta contraddi-

Il modello della moderna società industriale, invece, è caratterizzato dalla divisione del lavoro, che «è e diventa sempre più una delle basi fondamentali dell'ordine sociale»⁴⁹. Tale società è configurabile come «un sistema di funzioni differenti e specifiche, unite da rapporti definiti». Di conseguenza, «l'individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono»⁵⁰. Qui il diritto penale, insieme alla coscienza collettiva, non è certo scomparso, ma il suo ambito di intervento si è ristretto, avendo perso il suo carattere religioso⁵¹. Al contrario, le forme del diritto a sanzione restitutiva si sono espanse notevolmente⁵². Il centro dell'integrazione sociale non è più garantito dalla capacità reattiva degli «stati forti e definiti» della coscienza col-

zione con quanto appena affermato e con il principio per cui la società possiede una «vita *sui generis*», è l'affermazione per cui «nelle società inferiori [...] le rotture sono più frequenti e più agevoli» (p. 162).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁵¹ Durkheim, come spesso accade, oscilla tra due posizioni: una è quella per cui «la solidarietà sociale tende a diventare esclusivamente organica»: *ibidem*, p. 184; l'altra è quella per cui siamo in presenza di una «progressiva preponderanza della solidarietà organica» (v. pp. 161 e 185). Questa tesi viene meglio specificata e in parte corretta in *Idem*, *Due leggi dell'evoluzione penale* (1901), in M. Ciacci, V. Gualandi (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna, 1977, pp. 178-205. Le due leggi sono: 1) «le pene privative della libertà [...] tendono a diventare sempre più il tipo normale di repressione»; e 2) quanto più le società sono di tipo evoluto, tanto più si assiste ad un «indebolimento progressivo della penalità»: v. rispettivamente pp. 189, e 178, 194-195. Esse rispondono al principio di umanizzazione del diritto penale nella società evoluta, affermatosi una volta che la religione ha perso terreno nella società funzionalmente differenziata (v. *Idem*, *La divisione*, cit., pp. 180-181) e, di conseguenza, hanno perso di rilevanza i crimini «contro cose che appartengono alla collettività», che nella religione trovavano il loro fondamento: v. *Idem*, *Due leggi*, cit., pp. 196-198 e 200. Al loro posto sono diventati rilevanti i crimini rivolti contro gli individui, che sono improntati dai «sentimenti che salvaguardano la dignità umana» (pp. 198-199). Ma questi sentimenti riguardano la «simpatia che proviamo per l'uomo in generale», per cui hanno ad oggetto sia la vittima, sia l'autore del reato. Per questo motivo si crea «una vera e insanabile contraddizione nel vendicare la dignità umana, offesa nella persona della vittima, violandola nella persona del colpevole. Il solo modo [di moderare l'antinomia] è quello di attenuare al massimo le pene» (p. 200). Ciò nonostante, «non esiste [...] una reale regressione generale all'interno del sistema repressivo nel suo complesso, ma piuttosto un sistema particolare regredisce per essere sostituito da un altro» (p. 204).

⁵² Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 161-184. Per quanto sostenuto anche alla nota precedente, non concordo con R. Marra, *Il diritto*, cit., p. 52; e *Idem*, *La re-*

lettiva e dalle regole repressive che la proteggono. Piuttosto, nella società moderna la responsabilità per la coesistenza è assunta da luoghi periferici della coscienza sociale, regolati, in particolare, da quella forma del diritto cooperativo rappresentata dal diritto contrattuale. «Il contratto è, infatti, l'espressione giuridica per eccellenza della cooperazione» ed entrambi – contratto e cooperazione – sono *inscindibili* dalla divisione del lavoro⁵³. L'esempio minimale della cooperazione e della conseguente solidarietà organica è data dallo scambio, che sta alla base di un gran numero di relazioni negoziali giuridicamente regolate: compravendita, rapporti di lavoro, contratti di affitto, credito, obbligazioni, eccetera

Non bisogna credere, però, che attraverso le figure dello scambio e del contratto Durkheim intenda fare delle concessioni al ruolo dell'individuo e della sua «libera volontà»⁵⁴ per quanto concerne il problema dell'integrazione e della solidarietà sociali. L'interesse individuale che sta alla base di entrambe le figure è un elemento troppo labile per fondare una forma stabile di solidarietà. Piuttosto, «non tutto, nel contratto, è contrattuale»⁵⁵. Infatti, è il *diritto* dei contratti che stabilisce il quadro generale in cui le volontà individuali possono lecitamente muoversi. Pertanto, esso

ci sottopone a obbligazioni che non avevamo contrattate [...] perché non le avevamo deliberate e talvolta neppure conosciute in anticipo. Indubbiamente, l'atto iniziale è sempre contrattuale, ma ha conseguenze [...] che vanno più o meno oltre i limiti del contratto. Cooperiamo perché l'abbiamo voluto, ma questa cooperazione volontaria ci crea doveri che non avevamo voluto⁵⁶.

In quanto causa della cooperazione vincolata, la divisione del lavoro è la via «necessaria», che i membri di una società di grandi dimensioni, e ad elevata «densità» di relazioni sociali devono imboccare, per me-

ligione dei diritti, Giappichelli, Torino, 2006, pp. 10 e 36-37, il quale sostiene che Durkheim ha modificato questa tesi a partire da *Il suicidio*, prendendo le distanze dall'impianto teorico positivista della *Divisione del lavoro*.

⁵³ Cfr. E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 130 e 139-140.

⁵⁴ Sui limiti dell'«autonomia della volontà» v. E. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., pp. 555-572.

⁵⁵ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 218.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 221.

glio affrontare la concorrenza, «la lotta per l'esistenza», attraverso la specializzazione professionale⁵⁷. Perciò, se la solidarietà meccanica «implica una somiglianza tra gli individui», la solidarietà organica «presuppone la loro differenza». Il nome di questa forma di solidarietà è coniato per analogia con gli organismi superiori, dove ogni organo possiede una «fisionomia specifica» e l'unità dell'organismo «è tanto maggiore, quanto più accentuata è l'individuazione delle parti». Di conseguenza questo tipo di solidarietà è possibile soltanto dove fioriscono la personalità e la coscienza individuali, di modo che «l'individualità del tutto si accresce [...] contemporaneamente a quella delle parti; la società impara sempre più ad agire in perfetto accordo nello stesso tempo in cui ognuno dei suoi elementi acquista una maggior autonomia»⁵⁸.

La solidarietà organica si fonda, quindi, sull'*interdipendenza* degli individui, sulle «relazioni cooperative». Data la specializzazione delle funzioni svolte, la violazione delle regole concernenti tali relazioni «non colpisce [...] nelle parti vitali l'anima comune della società». In queste circostanze «abbiamo bisogno [...] che le funzioni concorrano regolarmente: se poi questa regolarità viene turbata, ci basta che venga ristabilita»⁵⁹.

D'altro canto, la coscienza comune – nonostante la sua regressione – acquisisce un nuovo ideale, rispetto alle vecchie credenze religiose messe in crisi dallo sfaldarsi dell'uniformità delle esperienze e dei sentimenti comuni, provocato dalla divisione del lavoro. Si tratta del fatto per cui «l'individuo diventa oggetto di una specie di religione [...] di una fede comune». Per la propria natura, però, concentrata com'è sulla persona, questa nuova religione non è in grado di produrre la stessa forza coesiva fornita dalle religioni tradizionali. Infatti, anche se si tratta di una fede «comune in quanto condivisa dalla comunità, essa è tuttavia individuale dal punto di vista del suo oggetto»: il suo scopo «non è sociale. [Essa] trae dalla società tutta la sua forza, ma non ci

⁵⁷ V. *ibidem*, pp. 285-286; v. anche *Idem, Le regole*, cit., p. 94. I due luoghi esemplificano al meglio il determinismo che percorre la concezione durkheimiana, che qui assume i tratti truculenti del darwinismo sociale: «la specializzazione non è l'unica soluzione possibile della lotta per l'esistenza: vi sono anche l'integrazione, [l'emigrazione,] la colonizzazione, la rassegnazione ad un'esistenza precaria [...] ed infine l'eliminazione totale dei più deboli mediante il suicidio».

⁵⁸ Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 145-146.

⁵⁹ *Ibidem*, p.143.

collega alla società, bensì a noi stessi. Pertanto [...] non costituisce un autentico vincolo sociale»⁶⁰.

La ricostruzione dei due tipi di solidarietà sociale corrisponde alla vulgata della teoria durkheimiana, che si trova in tutti i manuali e le enciclopedie di sociologia. Rispetto ad essa bisogna notare, però, che la concezione dello studioso francese è plausibile solo se si resta sul piano di una lettura superficiale o acritica della *Divisione del lavoro*. Ad una attenta considerazione, invece, risaltano seri problemi dell'impianto teorico.

Innanzitutto, deve essere posto in evidenza il rapporto morale-solidarietà. Queste due nozioni sono riprese dal linguaggio comune, ma ad esse Durkheim fornisce un significato diverso da quello consueto, per cui l'uso dei due termini risulta essere ambiguo e fonte di confusione.

Di solito, per «morale» si intende un insieme di principi e regole che l'individuo, più o meno autonomamente, adotta per condurre e valutare interiormente il proprio agire⁶¹. Come abbiamo visto, invece, per il sociologo francese la morale è costituita da un sistema di «fatti morali», cioè di regole di condotta imposte dalla società, la cui infrazione viene sanzionata da una «reazione predeterminata» che interviene «con un'autentica necessità»⁶²: quindi, tale nozione non concerne il carattere normativo di regole interiori, ma l'effettiva vigenza di fatti sociali costringenti⁶³, che possiedono un significato vitale per la società. Essa, infatti, «non può fare a meno – per vivere – di coesione e di regolarità. Una regolamentazione morale o giuridica esprime, dunque, essenzialmente bisogni sociali»⁶⁴. In questo quadro, gli individui sono interessati

⁶⁰ V. *ibidem*, p. 183. Per altro, il «culto dell'uomo», se non ha capacità coesiva, possiede forza di legittimazione del potere politico che lo rispetti. Sull'evoluzione della concezione di Durkheim riguardo a questa religione laica, ma anche sulla sua inesistenza, v. R. Marra, *La religione*, cit., pp. 18-21, 29-33 e 35-36.

⁶¹ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 390, definisce questa nozione di morale come «una concezione astratta che non corrisponde a nulla in realtà».

⁶² V. *ibidem*, p. 57.

⁶³ La morale è «un complesso di fatti acquisiti [...] riteniamo la morale un sistema di fatti realizzati»: *ibidem*, pp. 5-6. Per Durkheim, esperiamo come coercizione quelle norme morali che urtano contro i nostri «fini individuali», non per caso definiti come «egoistici, irrazionali, immorali», che sorgono da quella parte della sensibilità umana che non è tenuta a bada dalla nostra ragione. Perciò, «la contraddizione si risolve attraverso il dualismo stesso della nostra natura: l'autonomia è opera della volontà ragionata, l'eteronomia è opera della sensibilità»: E. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., pp. 557-558 e 561.

⁶⁴ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 12.

o come attori di un comportamento conforme, oppure come «soggetti» – intesi nel senso etimologico del termine, cioè come sottomessi – alla sanzione derivante da un eventuale comportamento difforme.

Ancora più complicata è la questione con il termine «solidarietà», che normalmente viene inteso come un sentimento che si manifesta con un'azione *incondizionata*, che «non si basa su un dovere imponibile». Attraverso di essa avviene un «trasferimento volontario di beni o prestazioni a un altro individuo o a un gruppo di individui e questo trasferimento non è oggetto di un contratto espressamente stipulato e istituzionalmente esigibile»⁶⁵. In Durkheim, invece, non solo il carattere incondizionato e volontario del comportamento solidale è assente, ma ciò che caratterizza la solidarietà sembrano essere proprio gli elementi opposti: l'essere l'azione solidale imposta, necessaria e socialmente condizionata.

Per di più, il nostro Autore, non fornisce una esplicita definizione di ciò che intende per «solidarietà sociale». Ad ogni modo, presso di lui la solidarietà sociale è la manifestazione delle «forze coesive che tengono insieme la società», cioè è espressione di «fatti sociali», la cui natura è quella di esercitare sull'uomo la propria forza coercitiva. Queste «forze coesive» sono «qualcosa di completamente esteriore rispetto all'uomo», per cui – con riferimento all'individuo – il «fatto interno» della solidarietà che sfugge all'osservazione si riduce, tutt'al più, alla consapevolezza soggettiva di essere *esposto* a quelle forze – come, ad esempio, al diritto –, che lo costringono a stare integrato in società. Prova ne è il fatto, che la solidarietà si rivela non mediante le azioni degli individui, ma attraverso la sua simbolizzazione da parte del diritto e l'applicazione sanzionatoria di quest'ultimo. Essa viene innescata dalla irritazione della coscienza comune, o anche solo più blandamente sociale, da parte dell'azione deviante. D'altronde, se «solidarietà sociale» vuol dire vincolo coesivo, non c'è nulla che possa simbolizzarla meglio del diritto.

In effetti, nel contesto deterministico della teoria durkheimiana⁶⁶, la solidarietà sociale designa il tipo di relazione necessaria, che si deve stabilire tra l'organismo sociale e gli individui – che sono suoi elementi

⁶⁵ M. Baurmann, *Solidarietà come norma sociale e come norma costituzionale*, in K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Comunità, Milano, 2002, pp. 55-106, p. 55.

⁶⁶ Il determinismo configura quell'orientamento scientifico e filosofico che concepisce la realtà come governata da leggi naturali necessarie che procedono secondo rigide relazioni di causa-effetto, per cui un fenomeno può solo derivare da uno che lo

necessari, ma non sufficienti –, affinché la società ben ordinata possa sussistere, evolvere e durare. Pertanto, la «solidarietà sociale» vale come *sinonimo* della morale effettuale di cui parla Durkheim, e quindi del termine «coesione», inteso come esito dell'efficacia del controllo sociale esercitato dalla morale stessa⁶⁷.

Di conseguenza, anche i due modelli di solidarietà sono problematici. La solidarietà meccanica è la solidarietà che opera all'interno di una società, i cui membri sono simili dal punto di vista pratico e dell'*esperienza*, cioè per quanto riguarda le condizioni di vita e lavoro. In questa situazione di sostanziale *interscambiabilità* degli individui e di loro comune identità, le rappresentazioni degli uni rispetto agli altri combaciano reciprocamente, tanto da fare sorgere «sentimenti di simpatia»⁶⁸: per cui, quest'ultima *sembra* essere il fondamento della solidarietà. In realtà, però, all'interno del quadro teorico durkheimiano, somiglianza e simpatia giustificano solo il grado uniforme della reazione emotiva che si oppone all'atto criminale che ha infranto la norma, mentre la coscienza collettiva – vero motore della solidarietà meccanica –, per quanto si formi dall'insieme delle «credenze, tradizioni, pratiche» e dei «sentimenti comuni alla media dei membri della stessa società», possiede «una vita propria [...] indipendente dalle condizioni particolari» degli individui e dalle loro «intenzioni»⁶⁹.

Per contro, la solidarietà organica opera in una situazione sociale di *differenza*, prodotta dalla divisione del lavoro. Anche in questo caso c'è un richiamo di Durkheim all'aspetto sentimentale: ad esempio, al fatto per cui «gli uomini, per poter riconoscere e garantire reciprocamente certi diritti, devono in primo luogo amarsi, tenere per un qualche motivo gli uni agli altri»⁷⁰. Ma, all'interno di una concezione sociolo-

precede. In questo senso, deterministica è la concezione durkheimiana per cui un fatto sociale può essere spiegato solo da un altro fatto sociale, mentre la sua origine è assolutamente indipendente dalla funzione che eventualmente svolgerà: v. E. Durkheim, *Le regole*, cit., pp. 92-96; ma altrettanto deterministica è, ad es., la – presunta – «legge storica» per cui la solidarietà meccanica «perda progressivamente terreno» mentre quella «organica diventi a poco a poco preponderante» (p. 185).

⁶⁷ Per considerazioni analoghe, v. N. Luhmann, *Arbeitsteilung und Moral*, in E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, pp. 17-35, pp. 22-23.

⁶⁸ Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 84.

⁶⁹ V. *ibidem*, pp. 101, 105 e 107.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 138.

gica che non riconosce all'individuo un ruolo attivo nella costruzione dei fatti sociali e della società⁷¹, tale affermazione suona semplicemente come una petizione di principio, destinata a rimanere non confermata, tanto quanto l'asserzione di partenza, per cui «la divisione del lavoro [...] è e diventa sempre di più una delle basi fondamentali dell'ordine sociale», e quindi del «sentimento di solidarietà» organica⁷².

Nonostante la notevole differenza di significato, le due forme di solidarietà ravvisano un elemento comune: quello della *necessità*. Per la solidarietà meccanica si tratta, in particolare, della capacità di reazione «spontaneo»-necessitata all'infrazione della norma: una buona metafora può essere quella del collegamento volante-ruote di un veicolo, che viene mediato dagli organi dello sterzo, cioè da un insieme di articolazioni snodate e rigide; per quella organica si tratta di una necessità funzionale-vitale della reazione: si pensi al funzionamento degli organi di un corpo animale, che sono certo ben distinti ed identificabili (Herbert Spencer avrebbe detto «discreti»), ma la cui funzionalità è fisiologicamente determinata e specializzata. Tali organi sono reciprocamente connessi, interdipendenti, nello stesso senso in cui in un organismo superiore cervello, polmoni e cuore sono solidali.

⁷¹ Si tratta di una concezione confermata negli anni. L'individuo «si trova in presenza di realtà esistenti che non può né creare né distruggere né trasformare a volontà. Non può agire su di loro che nei limiti entro i quali ha imparato a conoscerle, sapendo quale è la loro natura e quali sono le condizioni dalle quali dipendono»: E. Durkheim, *L'educazione, la sua natura, la sua funzione* (1911), in *Idem, Educazione come socializzazione*, a cura di N. Baracani, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 61-88, p. 66. Per altro, v. il ruolo innovativo conferito alle figure dell'idealista e del criminale in *Idem, Le regole*, cit., pp. 76-77. Ma questa eccezione non sembra aver trovato molto seguito. Inoltre, la posizione di Durkheim è affatto incoerente. Da un lato, assegna alla società primitiva ed alla coscienza collettiva vita e realtà *sui generis* e costruisce la solidarietà meccanica in modo molto compatto, dall'altro, sostiene che nelle società evolutivamente «inferiori, presso le quali la solidarietà mediante somiglianza è la sola forma, o quasi la sola forma, di solidarietà, le rotture sono più frequenti e più agevoli», poiché il vincolo sociale è «troppo debole per trattenere gli uomini» e ogni individuo conserva l'indipendenza per separarsi dal suo capo, «senza che il suo atto passi per criminale»: *Idem, La divisione*, cit., pp. 162-163, dove il nostro sociologo condivide le affermazioni di Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (Leipzig, 1859-1864). Ma nelle società a solidarietà meccanica personalità e coscienza individuali non venivano tendenzialmente assorbite dalla coscienza comune, per cui gli individui-«molecole sociali» sarebbero stati «prive di movimenti propri»? (v. *ibidem*, pp. 144-145).

⁷² Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 41, 79, 85 e *passim*.

Rispetto a quest'ultimo tipo di solidarietà, possiamo fare un'ulteriore considerazione. Con i richiami ai sentimenti individuali di simpatia ed amore per il prossimo, Durkheim sembra rimanere vittima dell'ambiguità, che egli stesso ha prodotto mediante la ridefinizione dei termini del linguaggio comune, e ammicca a possibili significati morali della solidarietà in questione. Prendendo in considerazione l'ipotesi per cui la divisione del lavoro possa suscitare una specifica solidarietà tra individui funzionalmente differenti, che si basi su sentimenti morali⁷³, Philip Abrams nota molto opportunamente, che l'asserita funzione integratrice della divisione del lavoro si regge unicamente dal punto di vista logico-argomentativo, ma non sul piano storico: «La relazione logica permette di dire che la divisione del lavoro risolve i problemi da essa creati», come – ad esempio – quello per cui essa «emancipa l'individuo dalla coscienza collettiva, ma reintegra la società sulla base dell'interdipendenza professionale»⁷⁴. In effetti, questa proposizione può essere coerente all'interno della idealizzazione del modello sociale – per nulla «radicato nella realtà», come, invece, pretenderebbe che fosse Durkheim⁷⁵, ma l'asserzione non corrispondere affatto alla verità storica. Rispetto a questa, invece, gli esiti della divisione del lavoro, ben lungi dall'essere la coesione della società industriale, sono stati proprio quelli che – paradossalmente – Durkheim definisce «le forme anormali», «patologiche», «irregolari», «eccezionali» della divisione del lavoro⁷⁶, che hanno prodotto l'antagonismo capitale-lavoro, la lotta di classe, il dissenso e l'anomia. In realtà, secondo Abrams quelli appena menzionati sono gli esiti delle «forme esistenti» della divisione del lavoro: quella inefficiente, anomica e costrittiva. Nel caso della divisione del lavoro siamo in presenza di una situazione in cui «la storia effettiva [...] si allontana drasticamente dalla storia ideale o possibile che Durkheim aveva derivato dall'analisi logica» del concetto in questione. Storicamente, la divisione del lavoro determina «non [...] una integrazione della società su basi nuove, ma

⁷³ Si tratta di un'ipotesi più volte formulata, ma mai verificata da Durkheim: v., ad es., *ibidem*, pp. 84 e 85, in relazione a p. 138; per una posizione molto più cauta, ma presto abbandonata, v., *ibidem*, pp. 68-69.

⁷⁴ Ph. Abrams, *Sociologia storica* (1982), il Mulino, Bologna, 1983, p. 47.

⁷⁵ Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 4.

⁷⁶ V. *ibidem*, pp. 345, 347, 348, e in generale il lb. III.

[...] una fase di disgregazione, una transizione verso il conflitto endemico, la divisione e l'anomia»⁷⁷.

Inoltre, rispetto alla tipologia della solidarietà sorge un ulteriore problema. Mentre nella realtà storica i due modelli sociali si compenetrano: «Queste due società d'altra parte fanno tutt'uno: sono le due facce della stessa ed unica realtà»⁷⁸; dal punto di vista evolutivo in cui si colloca la modellistica durkheimiana, non si comprende come si possa passare – anche solo gradualmente – da una società a solidarietà meccanica ad una a solidarietà organica. Durkheim imputa la causa del passaggio all'ampliamento delle dimensioni sociali (il «volume») e delle relazioni sociali (la «densità») ⁷⁹. Ma sulla base dei presupposti teorico-concettuali, la quantità e la qualità delle relazioni sociali che interessano l'individuo non sono in grado di provocare alcunché di sostanziale sul piano della trasformazione sociale, poiché, *ex definitio*, la reazione approntata dalla meccanica della solidarietà suscitata dalla coscienza collettiva è così potente ed inesorabile – necessaria – che è in grado di bloccare qualsiasi sviluppo della coscienza individuale e qualsiasi germoglio di mutamento sociale⁸⁰.

⁷⁷ Vedi Ph. Abrams, *Sociologia*, cit., pp. 48 e 50. V. anche: M. Cedronio, *La società organica*, cit., p. 22: «La divisione del lavoro è anche inversamente proporzionale alla coesione sociale», con riferimento a E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 348, in cui egli tratta «delle rotture parziali della solidarietà organica» che, con il progredire della divisione del lavoro, «sembrano diventare più frequenti». E così, «a misura che le funzioni industriali si specializzano, la lotta [tra capitale e lavoro] diventa più viva e la solidarietà è ben lungi dall'aumentare» (v. anche p. 349). Per Durkheim, «l'anomia [è] la negazione stessa della morale», in quanto designa l'assenza di regole: si tratta di una situazione in cui – mancando l'effetto moderatore delle regole – regna il disordine morale e sociale, il disorientamento degli individui e l'incertezza (pp. 9 e 62). In queste circostanze aumentano i fenomeni di disgregazione sociale come i suicidi: v. *Idem*, *Il suicidio* (1897), in *Il suicidio. L'educazione morale*, cit., cap. V.

⁷⁸ E. Durkheim, *La divisione*, cit., p. 144.

⁷⁹ V. *ibidem*, lb. II, capp. I e III.

⁸⁰ Sostengo questo, nonostante la mitigazione della concezione della «coscienza morale» collettiva fatta da Durkheim, *Le regole*, cit., p. 76: «il diritto e la morale [...] cambiano [...] se si modificano le condizioni dell'esistenza collettiva. Perché queste trasformazioni siano possibili, è necessario però che i sentimenti collettivi [...] non siano refrattari al cambiamento e di conseguenza abbiano un'energia moderata». Il problema, dal punto di vista della concezione evolutiva, però, è questo: partendo nella società primitiva dagli «strati forti e definiti» della coscienza collettiva che reagiscono contro ciò che devia dalla norma/normalità, come è possibile giungere ad uno stadio

Mettiamo da parte i problemi intrinseci alla tipologia sociale e all'aspetto evolutivo della società e concentriamoci, ora, sulla questione dell'integrazione della reale società industriale – in particolare, francese – a cavallo dei secoli XIX e XX. Essa stava così tanto a cuore a Durkheim, che la affronta principalmente da una prospettiva prescrittiva, vestendo i panni, cioè, del politico riformatore più che quelli del sociologo. Al tempo in cui egli scrive, la morale «attraversa una crisi pericolosa», a causa della velocità dei mutamenti vissuti dalla società, a cui non è seguito né un adeguamento della morale, né dei rapporti economici, per cui l'anomia incombe in vasti settori della vita sociale. Perciò, sostiene Durkheim, è necessario «trovare il mezzo di far collaborare armonicamente gli organi [= individui] che si urtano ancora con movimenti discordanti, ed introdurre nei loro rapporti più giustizia, attenuando sempre di più le diseguaglianze esteriori che costituiscono la fonte del male». Il sociologo non è in grado di «costruire una morale» adeguata ai tempi, ma la sua riflessione «deve e può servire a indicare il fine che bisogna raggiungere»⁸¹. Nella prefazione alla seconda edizione della *Divisione del lavoro* (1902), Durkheim ha pronta una proposta: la «corporazione».

Nella società moderna – lo abbiamo appena visto – gli elementi di un tipo sociale si intersecano con quelli dell'altro, per cui, la sua coesione sarà l'esito della prestazione funzionale di entrambi i modelli di solidarietà, per quanto amalgamati in proporzioni assai differenti e con un netto predominio dei fattori della solidarietà organica⁸². La società in cui si è affermata la divisione del lavoro inizia ad articolarsi in senso pluralistico, vedendo muoversi sulla scena politica e sociale attori collettivi come i partiti politici, i sindacati e movimenti sociali e di opinione di varia natura. Paradossalmente, però, «il rimedio al male» della società industriale sostenuto da Durkheim è ricavato dal trascorso storico della società medioevale e pre-industriale: si tratta, infatti, di far rivivere il gruppo professionale o «corporazione», intesa come centro della morale professionale⁸³.

successivo in cui i sentimenti collettivi della coscienza comune «abbiano un'energia moderata»? Se si accettano le definizioni durkheimiane di società primitiva, solidarietà meccanica, reato e pena, mi sembra che il passaggio sia semplicemente impossibile.

⁸¹ E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 398-399.

⁸² V. anche *ibidem*, pp. 387-388 e 391-392.

⁸³ L'interesse di Durkheim per la corporazione compare già nelle pagine finali de *Il suicidio*, cit., in part. pp. 446-452 e 459; e nelle *Lezioni*, cit., pp. 37-56. Entrambe le

Nella *Divisione del lavoro*, Durkheim aveva già sostenuto che la «vera funzione» della divisione del lavoro è quella «di creare tra due o più persone un sentimento di solidarietà», malgrado – o forse proprio a causa di – certe loro differenze che «invece di opporsi e di escludersi, si completano a vicenda». È questo il caso, ad esempio, di quando «cerchiamo nei nostri amici le qualità che ci mancano [...] Si formano così delle piccole associazioni di amici [...] nelle quali vi è un vero scambio di servizi. L'uno protegge, l'altro consola; questi consiglia, quello eseguisce: [...] questa divisione del lavoro è appunto ciò che determina le relazioni di amicizia»⁸⁴. In questo senso, il gruppo professionale può essere un esempio di «società di amici» suscitata dalla divisione del lavoro, al cui interno si instaura una nuova forma di solidarietà, che fa perno sul sentimento di simpatia: la solidarietà *corporativa*⁸⁵. Da una parte, questo tipo di solidarietà rappresenta – direi quasi – la versione moderna della solidarietà meccanica, mentre dall'altra, realizza plasticamente l'idea della solidarietà organica⁸⁶. Infatti, nella metafora biologica utilizzata da Durkheim, le corporazioni vengono intese come «organi» della società, tendenzialmente solidali in modo spontaneo con essa e, in quanto «istituzioni pubbliche», devono essere coordinate sul piano nazionale dal governo, che è il cervello della società⁸⁷. L'idea

opere precedono di alcuni anni la II ed. della *Divisione del lavoro*. Per cogliere sia la temperie storico-sociale in cui matura la concezione corporativa in Durkheim, sia le sue motivazioni politiche, v. M. Cedronio, *La società organica*, cit., pp. 83-93.

⁸⁴ E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 78-79.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 31-32.

⁸⁶ Di opinione contraria: A. Pizzorno, Introduzione, in E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. XVII-XXXIV, pp. XXXII-XXXIII; R. Marra, *La religione*, cit., pp. 28-29.

⁸⁷ Vedi E. Durkheim, *La divisione*, cit., pp. 14, 225-231, 300-301, 353-354, 357. Bisogna rilevare come Durkheim sia quanto meno indeciso, se non addirittura contraddittorio, sulle capacità funzionali del governo: da un lato, esso ha «lo scopo di stabilire la maniera in cui le funzioni specifiche devono cooperare» e, talvolta, «impone perfino la cooperazione» agli altri organi ed istituzioni che sono «centri superiori [...] Dal momento che le loro funzioni diventano più numerose e più complesse, è necessario che l'organo che serve loro da substrato [il governo] si sviluppi, al par del corpo di regole giuridiche [il diritto amministrativo] che le determinano» (pp. 225, 226, 230); dall'altro lato, egli sostiene che «il governo non può adattare reciprocamente le funzioni e farle collaborare in armonia, se non cooperano spontaneamente» (p. 353). E, infine: «Affinché la solidarietà organica esista non basta che vi sia un sistema di organi necessari gli uni agli altri e consapevoli in generale della loro solidarietà, ma occorre anche che la maniera in cui debbono cooperare sia preordinata, se non in ogni tipo di incontro, almeno nelle circostanze più frequenti» (p. 357).

che si profila in Durkheim è che, ad un quadro normativo generale definito sia dal diritto repressivo sia da quello cooperativo dello Stato, che custodiscono il nucleo ormai ristretto delle regole condivise dalla coscienza collettiva, si affiancano le norme di origine sociale-associativa – Ehrlich parlerà di «diritto vivente» – che regolamentano la cooperazione all'interno dei gruppi professionali.

La solidarietà corporativa costituisce quella parte della morale professionale che suscita e tiene desti in noi il «sentimento del dovere» e la disciplina nella sfera economico-professionale della vita collettiva: tale sentimento «si fisserà fortemente in noi soltanto se sarà tenuto perpetuamente desto dalle circostanze stesse in cui viviamo [se] veniamo invitati ad ogni istante ad esercitare su di noi la costrizione senza la quale non c'è morale»⁸⁸.

Infatti, una situazione di pura libertà, in cui perseguiamo sempre e soltanto i nostri interessi è una situazione di «anomia» e disgregazione sociale. Per porre fine a questo fenomeno distruttivo, deve essere prodotto un sistema di regole in grado di moderare la «guerra tra gli uomini mediante la subordinazione della legge fisica del più forte»⁸⁹. E ciò è possibile solo all'interno di un gruppo professionale, poiché – a fronte della elevata e progressiva divisione del lavoro nella sfera economica – «né la società [...] né lo Stato possono evidentemente adempiere questa funzione»⁹⁰. La corporazione, invece, costituisce l'associazione di individui che ha «in comune idee, sentimenti, interessi, occupazioni» peculiari⁹¹, estranei al resto della popolazione della società. È naturale

⁸⁸ V. *ibidem*, pp. 9-11.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 10-11.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁹¹ *Ibidem*, p. 21; v. anche *Idem*, *Il suicidio*, cit., p. 446: «Composta di individui dediti agli stessi lavori, e con interessi solidali e persino confusi, [la corporazione] è il terreno più propizio alla formazione di idee e di sentimenti sociali. L'identità di origine, di cultura, di occupazioni fa dell'attività professionale la materia più ricca per una vita comune». Una spia del fatto che nella corporazione siano presenti interessi e sentimenti non solo comuni, ma anche assai divergenti, è che Durkheim preveda che le regole corporative fissino «quantità del lavoro [e] giusta remunerazione» dei membri: v. *Idem*, *La divisione*, cit., p. 35. Più esplicito egli è stato ne *Il suicidio*, cit., p. 448: «Ad esse [le corporazioni] si affidi il compito di regolare i conflitti che si sollevano di continuo tra i rami di una stessa professione, di stabilire [...] le condizioni cui debbano sottoporsi i contratti onde essere equi, di impedire, in nome del comune interesse, che i forti sfruttino ingiustamente i deboli»; e p. 451: «Superiore ai suoi membri, [la corporazione] avrebbe la necessaria autorità per esigere [da loro] i sacrifici e le concessioni indispen-

che gli uomini che si frequentano regolarmente acquistino «coscienza del tutto che essi formano mediante la loro unione», che provino «un certo attaccamento» per il gruppo e si preoccupino degli interessi collettivi. «Ma in tale attaccamento c'è qualcosa che oltrepassa l'individuo: la subordinazione degli interessi particolari all'interesse generale è la fonte stessa di ogni attività morale», che implica «necessariamente un certo spirito di sacrificio e di abnegazione». Se questo sentimento si precisa e si traduce in formule definite, si costituisce un corpo di regole morali, per cui, i regolamenti del gruppo «sono tutti ispirati dalla preoccupazione [...] dell'interesse corporativo»⁹².

Per Durkheim è possibile riportare in auge la corporazione dal passato romano e medioevale, poiché i bisogni, a cui essa corrispondeva (garanzia della vita tra simili, sostegno ai membri poveri, celebrazione di cerimonie e riti comuni), sono di natura più morale che economica, e sono rimasti attuali: ciò che deve cambiare è solo il modo di soddisfarli, dipendente dalla mutata realtà sociale⁹³. Perciò, l'associazione professionale è «una fonte di gioia» per l'individuo, poiché anche se «la vita comune è coercitiva», allo stesso tempo soddisfa il bisogno di pace e di sicurezza⁹⁴.

La corporazione, però, deve essere concepita come una «istituzione pubblica» in grado di elaborare una regolamentazione che si imponga «con la stessa autorità» alle parti del rapporto economico (ad esempio, al datore del lavoro e all'impiegato, all'operaio e all'imprenditore)⁹⁵. In questo modo, il gruppo professionale non solo manifesta un «potere morale capace di contenere gli egoismi individuali, di alimentare nel cuore dei lavoratori un sentimento più vivo della loro comune solidarietà»⁹⁶, ma «è anche una fonte di vita *sui generis*. Da esso deriva un

sabili e per imporre una disciplina. Costringendo i più forti a usare con misura della loro forza e impedendo ai più deboli di estendere all'infinito le loro rivendicazioni, richiamando gli uni e gli altri al senso del reciproco dovere e del generale interesse [...] essa modererebbe le passioni usandole le une sulle altre e le placerebbe ponendo dei limiti». Quale sia il «comune interesse», così spesso evocato, non viene detto: che non sia l'interesse alla sussistenza della corporazione stessa, come centro di mediazione del conflitto?

⁹² Cfr. *ibidem*, pp. 20-21.

⁹³ V. *ibidem*, p. 14.

⁹⁴ V. *ibidem*, p. 21-22.

⁹⁵ V. *ibidem*, pp. 10 e 14.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 17.

calore che riscalda o rianima i cuori, che li apre alla simpatia, che fa fondere gli egoismi»⁹⁷. Per questi motivi, la corporazione «dovrebbe essere l'elemento essenziale della nostra struttura sociale»⁹⁸.

Questa concezione corporativa è senz'altro conforme alla concezione positivista e armonicista che Durkheim ha della società. Inoltre, si accorda anche con la sua dottrina di *individualismo morale*, per cui l'individuo, da una parte, è vincolato alla società e ai gruppi intermedi a cui appartiene dall'insieme delle norme morali e giuridiche che regolamentano la sua vita. Dall'altro lato, in virtù delle caratteristiche *liberali* proprie della solidarietà organica e della solidarietà professionale che lo riguardano, egli è in grado di sviluppare la propria personalità, secondo i dettami della nuova religione laica – il «culto dell'individuo» –, che si va affermando nella società moderna⁹⁹. Infatti, nella concezione di Durkheim, sia la ridotta proporzione delle norme morali e penali che proteggono la coscienza collettiva e che – per di più – essendosi universalizzate con l'aumentare delle dimensioni della società, sono diventate «meno nette e precise»¹⁰⁰, sia il carattere di astrattezza, che qualifica le norme del diritto restitutivo, posto a protezione delle zone più esterne della coscienza sociale, sia – infine – il carattere settoriale delle norme corporative, permettono all'individuo di «diventare più autonomo» pur «dipendendo più strettamente dalla società»¹⁰¹.

Ciò che la concezione corporativa sembra non rispettare, però, è il principio dell'*idealismo realista* – mi si passi l'ossimoro –, che deve ispirare l'opera riformatrice del sociologo. Secondo Durkheim, questi può anche formulare degli ideali da perseguire, che, però, devono essere radicati nella realtà per avere un fondamento. Nella società francese del tempo i corpi intermedi che si occupavano della giustizia sociale e del miglioramento delle relazioni del lavoro non erano le corporazioni, ma i sindacati. Il problema con i sindacati è rappresentato dal fatto che essi sono istituzioni che perseguono i loro fini non a partire

⁹⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 180-181, 183, e 285.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 289.

¹⁰¹ V. *ibidem*, pp. 8, 163, 181-184, 283-284, 286, 290, 300-301: «È certo che le società organizzate non sono possibili senza un sistema sviluppato di regole che predefinano il funzionamento di ogni organo. A misura che il lavoro si divide, si costituisce una molteplicità di morali e di diritti professionali. Ma questa regolamentazione non impedisce che l'ambito delle azioni dell'individuo si sia ampliato».

dal presupposto dell'esistenza di un interesse comune tra datori di lavoro e lavoratori, ma attraverso il conflitto sociale che sorge dal riconoscimento degli interessi contrapposti. E Durkheim era «allergico» all'idea del conflitto e al modo di agire sindacale, di tipo rivendicativo e non certo mosso da quello «spirito di sacrificio e di abnegazione» che sta alla base della morale. Egli comprendeva la lotta sindacale più nei termini della dis-integrazione sociale e dell'anomia, che in quelli della potenzialità riformista ed evolutiva.

Oltre alla morale organica e corporativa, nelle opere successive alla *Divisione del lavoro* Durkheim individua ulteriori fattori che concorrono a rispondere alla questione dell'integrazione della società «evoluta», secolarizzata, in cui la religione ha perso gran parte del suo potere coesivo, e retta da un sistema politico democratico. Essi sono:

- in primo luogo, un'educazione morale laica, che insegna sia quell'insieme di idee «che sono alla base stessa [dello] spirito nazionale», sia il senso di disciplina e l'attaccamento alla società e ai gruppi a cui l'individuo appartiene. Così facendo, essa «socializza» i giovani, coltivando in loro quel sufficiente grado di omogeneità e di sentimenti comuni, senza i quali «la società non può vivere»¹⁰²;

- in secondo luogo, i sentimenti comuni ispirati alla religione, che in passato ha sublimato nel sacro la società, come qualcosa di trascendente¹⁰³, e che ora, nella sua forma secolarizzata, sacralizza l'umanità e l'individuo stesso¹⁰⁴;

- in terzo luogo, la comunicazione politica, che rende tutti i cittadini partecipi delle idee, dei sentimenti e delle risoluzioni «che si elaborano nell'ambito degli organi governativi» e li pone in grado di interagire con il pensiero e l'azione di governo¹⁰⁵;

- infine – come abbiamo visto all'inizio di questa esposizione – la scienza sociale stessa, poiché il compito del sociologo è quello «di aiutare l'evoluzione a incanalarsi nella direzione più giusta, [...] che assicuri ordine e solidarietà»¹⁰⁶.

¹⁰² Vedi E. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., lez. II-VI; *Idem*, *L'educazione, la sua natura*, cit., pp. 67-71.

¹⁰³ Vedi E. Durkheim, *Le forme elementari*, cit., pp. 248-249 e 456-459.

¹⁰⁴ Vedi E. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali* (1898), in *Idem*, *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, 1996, pp. 281-297, pp. 283-288.

¹⁰⁵ Vedi E. Durkheim, *Lezioni*, cit., pp. 87-90.

¹⁰⁶ Così R. Marra, *La religione*, cit., p. 4.

Alla fine, la sociologia di Durkheim si manifesta non propriamente come «scienza della morale», ma come la dottrina di un moralista¹⁰⁷. L'affermazione non deve suonare solo come critica, ma rappresenta anche un'importante indicazione interpretativa. Per il sociologo francese, «l'educazione consiste in una socializzazione metodica» dell'individuo, per cui «all'essere egoista ed asociale che viene al mondo ne venga sovrapposto un altro, capace di condurre una vita morale e sociale». È proprio questo che Durkheim ha inteso fare con la sua opera sociologica: in un'epoca in cui in Francia il sentimento morale della solidarietà sociale era pressoché assente, egli ha voluto affermare l'esigenza di un rigido vincolo solidario come una delle «condizioni essenziali» per l'esistenza della società. Ha cercato di educare l'individuo alla vita in società e il cittadino a quella nello Stato.

Certo, si può anche riconoscere che quello dell'educazione civica sia un intento nobile. Nel perseguire questo scopo, però, viene completamente tradita la natura descrittiva della sociologia, la sua impostazione storica e la sua capacità esplicativa. La sociologia viene ridotta a dottrina normativa¹⁰⁸, che insegna all'uomo a stare obbediente in società, rispettoso di istituzioni che lo trascendono e che, «fino a prova contraria», devono essere rispettate, poiché rispondono pur sempre «a qualche bisogno».

¹⁰⁷ «Durkheim è insieme un teorico e un moralista. La giusta conoscenza significa per lui guidare le azioni»: F. Jonas, *Storia della sociologia*, vol. II: *L'età contemporanea* (1968), Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 386; v. anche N. Luhmann, *Arbeitsteilung*, cit., p. 25. R. Marra, *La religione*, cit., p. 54: «La grandezza di Durkheim, più che dall'impegno scientifico, emerge dalla forza del suo progetto politico-pedagogico»; v. anche pp. 38-39.

¹⁰⁸ Condivide l'esigenza che la sociologia sia una disciplina non solo descrittiva, ma anche pratico-normativa, M. Rosati, La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana, in *Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, a cura di M. Rosati e A. Santambrogio, Meltemi, Roma, 2002, pp. 81-110, pp.83-85.

Capitolo 3

Eugen Ehrlich: le istituzioni come fatti del diritto vivente

Una particolare concezione delle istituzioni è quella di Eugen Ehrlich (1862-1922), che la elabora all'interno della teoria del «diritto vivente», compiutamente esposta ne *«I fondamenti della sociologia del diritto»*, ma già contenuta *in nuce* nella conferenza sui «fatti del diritto consuetudinario»¹.

La sua dottrina si colloca nel punto di incontro tra storicismo giuridico tedesco e positivismo filosofico francese. Oltre agli influssi del pensiero di Friedrich Carl v. Savigny (1779-1861), per cui il diritto vive e si sviluppa nella società, egli sembra recepire la teoria istituzionale sia di Auguste Comte, per il quale le formazioni sociali sussistono nella realizzazione di uno scopo comune, secondo una organizzazione gerarchica delle relazioni sociali, sia di Emile Durkheim, per cui la scienza della società studia i fatti sociali, cioè le istituzioni. Per Ehrlich, la sociologia del diritto è scienza del diritto e, quindi, studia i «fatti *del diritto*». Inoltre, comune ad entrambi è la concezione psicologica del reato, per cui l'azione criminale perseguita dal diritto penale provoca sentimenti e reazioni emotive più forti rispetto alla trasgressione di norme non giuridiche (come quelle morali, o religiose)².

¹ E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin, 1913, trad. it. *I fondamenti della sociologia del diritto*, a cura di A. Febbrajo, Giuffrè, Milano, 1976; *Idem*, Die Tatsachen des Gewohnheitsrechts, in *Die feierliche Inauguration des Rektors der K. K. Franz Josephs-Universität in Czernowitz für das Studienjahr 1906/1907*, Selbstverlag der K. K. Universität, Czernowitz, 1906. L'autore italiano che ha richiamato l'attenzione su questo scritto per la teoria delle istituzioni di Ehrlich è A. Febbrajo, Presentazione, a E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., pp. V-XLIX, p. XVI.

² Rispetto a questi studiosi, però, nei *fondamenti* Ehrlich si occupa estesamente della dottrina giuridica di Savigny e cita due volte Comte, mentre Durkheim non è mai nominato.

Secondo il «fondatore» della sociologia del diritto³, «alla base di tutte le nostre idee si trovano fatti che abbiamo osservato». A questa *legge della conoscenza* ubbidisce anche l'universo giuridico: anche il diritto e i rapporti giuridici sono semplici «cose prodotte dal pensiero»⁴, la cui elaborazione concettuale è stata resa possibile dalla precedente percezione dei «fatti» di natura sociale che regolano – in quanto «diritto in divenire» – il comportamento umano nei «gruppi sociali» in cui si svolge la vita dell'uomo⁵. Pertanto, nella formulazione più tarda dei *Fondamenti*, il diritto è – tautologicamente – «ciò che vive ed opera nella società umana come diritto»⁶, è «diritto vivente» che viene effettivamente praticato. In quanto scienza che lo studia, la sociologia del diritto è *Beobachtungswissenschaft*⁷, scienza che osserva la realtà sociale da cui il diritto è generato:

il diritto vivente è il diritto che, non formulato in proposizioni giuridiche, regola tuttavia la vita sociale. La fonte di conoscenza di questo diritto è, in primo luogo, il moderno documento giuridico; in secondo luogo, l'osservazione diretta della vita sociale, degli scambi, delle consuetudini di tutti i gruppi, non solo di quelli riconosciuti giuridicamente, ma anche di quelli ignorati o trascurati dal diritto, e perfino di quelli da esso condannati⁸.

I fatti di cui si interessa Ehrlich costituiscono delle «istituzioni di natura puramente sociale», cioè delle «relazioni fattuali», delle «forme vitali di origine sociale», che si svolgono secondo regole, alla cui obbedienza l'individuo è spinto da «certe rappresentazioni, sensazioni e sentimenti», di cui egli può essere anche solo «parzialmente cosciente»⁹.

³ A quanto mi consta, Ehrlich ha pubblicato la prima opera che reca nel titolo il termine «sociologia del diritto» e che tratta dei «fondamenti» teorici e metodologici della disciplina. Su ciò v. M. Rehbinder, *Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich* (1967), 2. ed., Duncker & Humblot, Berlin, 1986.

⁴ E. Ehrlich, *Die Tatsachen*, cit., p. 27.

⁵ *Ibidem*, pp. 28-29; v. anche *I fondamenti*, cit., pp. 106-107; in quest'opera, ai «gruppi sociali» sono dedicati i capp. II e III, e il par. 1 del cap. IV. Una concezione analoga, per cui ciò che è ideale ha e deve avere una connessione con il reale, si trova in E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 4: v. sopra, p. 27.

⁶ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 14.

⁷ *Ibidem*, p. 568.

⁸ *Ibidem*, pp. 592-593.

⁹ E. Ehrlich, *Die Tatsachen*, cit., pp. 29, 33 e 53.

In senso proprio, sociologico, allora, «diritto sono le istituzioni e le disposizioni sociali che sono percepite dalle cerchie influenti della società come fondamento dell'ordinamento statale, sociale ed economico». Ciò che è importante non è che tali regole ed istituzioni sociali siano effettivamente fondamentali, ma è che esse siano *ritenute* tali dagli ambienti sociali influenti. Queste istituzioni costituiscono le «vere e proprie officine in cui si forma il diritto», in cui «relazioni di fatto divengono diritto e rapporti giuridici». Le principali istituzioni sono, «in primo luogo, le comunità e i gruppi» da cui è sorta la società odierna: la famiglia, il gruppo parentale, il comune. Poi, «i rapporti di dominio che esistono nella società, i poteri derivanti dal diritto di famiglia, [...] i rapporti giuridici sui fondi e sul suolo, [...] il diritto dei negozi giuridici» e, infine, l'ordinamento dell'eredità¹⁰.

Per parafrasare Durkheim, si tratta di *fondamenti non giuridici del diritto*: le istituzioni sono *fonti del diritto*, di un diritto che è, propriamente, non diritto statale, ma diritto consuetudinario: «il diritto consuetudinario di origine sociale [...] consiste di istituzioni sociali». Non tutte le regole che nascono nella società, però, diventano norme del diritto, ma lo diventano solo quelle che vengono *riconosciute* come vincolanti dagli uomini e, soprattutto, da parte «delle cerchie sociali influenti», che avvertono queste regole come fondamentali rispetto alla vita del gruppo o della società nel suo complesso¹¹.

Su questa base, Ehrlich distingue tra il diritto di origine sociale¹², fatto di regole e sentire comune, e il diritto dello Stato, cioè, l'ordinamento giuridico costituito da leggi – formate da mere proposizioni giuridiche che possono anche restare lettera morta – e dall'apparato coercitivo della giustizia. Se vuole operare efficacemente nella società, però, il diritto statale non può basarsi sulla pura coercizione, che non ha vera forza di convincimento, ma deve recepire quelle regole sociali coinvolgenti, accolte dall'individuo e dal gruppo. In virtù dell'intrinseca e riconosciuta

¹⁰ *Ibidem*, pp. 32-33: si tratta, sostanzialmente, di quelli che ne *I fondamenti*, cit., cap. V, Ehrlich definirà «fatti del diritto»: consuetudine, dominio sull'uomo, possesso e proprietà, contratto e dichiarazioni di volontà.

¹¹ E. Ehrlich, *Die Tatsachen*, cit., pp. 28, 33 e 59. Invece, il riconoscimento delle istituzioni e dei rapporti della vita da parte di una legge o dei tribunali non costituisce una loro «proprietà, ma piuttosto una casualità storica», un fatto «del tutto secondario» (p. 31).

¹² Quello che più tardi E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., capp. II e III, chiamerà «ordinamento interno dei gruppi sociali».

validità di cui gode, è influente che tutto il diritto vivente e tutte le istituzioni sociali siano recepiti dall'ordinamento statale: il diritto consuetudinario può anche valere come «mero fatto», in quanto «ordinamento sociale» a cui gli uomini orientano *effettivamente* il loro agire.

La concezione per cui sono diritto quelle regole che trovano *riconoscimento* nella società – si potrebbe anche dire: trovano consenso – è rilevante per il nostro tema generale, che combina teoria delle istituzioni ed integrazione sociale. Ehrlich, infatti, sostiene la «teoria del riconoscimento» del diritto¹³, cioè una teoria che si pone, per quanto in modo pionieristico, il problema della legittimazione del diritto, a prescindere dal carattere vincolante della coercizione esercitata dallo Stato¹⁴: «le norme operano mediante la forza sociale conferita loro dal riconoscimento di un gruppo sociale»¹⁵. Gli uomini obbediscono al diritto non per paura della coercizione fisica, ma per «convinzione, sulla base di un modo di pensare già preformato dalle stesse norme», oppure poiché la conformità alle regole dipende dalla «pressione sociale» o corrisponde ai loro interessi e garantisce il loro bisogno esistenziale di vivere con gli altri¹⁶. Comunque, ogni costrizione normativa poggia

¹³ *Ibidem*, p. 202. Su questa teoria v. H. Welzel, *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 1966, pp. 8-13; H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica* (2000), Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 54-57.

¹⁴ E. Ehrlich, *Die Tatsachen*, cit., pp. 30 e 32, contesta che la coercizione giuridica rappresenti una caratteristica essenziale del diritto. «Di volta in volta, l'ordinamento sociale è opera delle grandi forze sociali, che possono essere guidate e vincolate dallo Stato e dal suo diritto, ma non oppresse o distrutte. Infatti, quelle sociali sono forze elementari, mentre ciò che proviene dallo Stato, anche il diritto che esso produce, non è altro che opera della mano dell'uomo» (pp. 65-66): anche qui, come abbiamo visto accadere in Comte, ciò che è «elementare» e «spontaneo» si afferma «naturalmente» su ciò che è arbitrario ed artificiale.

¹⁵ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 202.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 79-84, 86-87, 98-99, 200-202. In questo contesto si colloca anche l'infelice concezione, per cui distinguere tra i diversi tipi di norme sia compito della «psicologia sociale. Le varie specie di norme provocano sentimenti di diversa intensità e noi rispondiamo alla trasgressione di norme diverse con emozioni diverse. Si confronti il sentimento di rivolta che segue alla violazione del diritto con l'indignazione provocata dalla violazione di una legge morale» (p. 200). Una concezione analoga è stata sostenuta da E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 96. Per una critica severa e sferzante di questa prospettiva psicologistica, v. H. Kelsen, *Una fondazione della sociologia del diritto* (1915), in E. Ehrlich, H. Kelsen, *Scienza giuridica e sociologia del diritto*, a cura di A. Carrino, ESI, Napoli, 1992, pp. 67-105, pp. 89-90.

sulla circostanza che «il singolo non è mai veramente un ‘singolo’. Egli è sistemato, ordinato, inquadrato, inserito in un tal numero di gruppi sociali, che la vita al di fuori di essi gli apparirebbe insopportabile, e spesso persino, impossibile»¹⁷.

Bisogna tener presente che la questione della legittimazione sociale del diritto viene posta per la prima volta dalla teoria del riconoscimento, all’interno di un ambiente culturale ostile a questa formulazione del problema. Rispetto all’ambito culturale di lingua tedesca, l’Ottocento è stato, da una parte, il secolo dominato – almeno per quanto riguarda la teoria del diritto e dello Stato – dallo storicismo della Scuola storica del diritto di Savigny – alla cui influenza era soggetto anche Ehrlich – e, dall’altra, il secolo che ha visto, a partire dagli anni ’70, l’affermazione della concezione giuspositivista dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*). Queste due dottrine erano antitetiche per molti ed importanti aspetti. Per nominarne solo uno: la Scuola storica si opponeva alla codificazione del diritto negli Stati tedeschi, mentre la dottrina del giuspositivismo si basava sul dogma per cui tutto il diritto è legge e, perciò, diritto dello Stato. Tuttavia, sebbene per motivi diversi, entrambe davano per scontato il fatto che il diritto doveva essere obbedito in quanto adeguato e coerente rispetto all’evoluzione storica di una società concepita come culturalmente omogenea.

Nonostante questa fosse l’ideologia dominante, nel corso dell’Ottocento inizia ad affiorare tra i giuristi il problema della *validità* sociale di un diritto alla cui base si trovavano non principi di giustizia, come quelli, ad esempio, derivati dal diritto naturale, ma *arbitrarie* decisioni del legislatore. Essi cercano di affrontare la questione mediante la teoria del riconoscimento, che offre, però, una soluzione inadeguata. Tale teoria, infatti, non prende le mosse dall’aspetto attinente alla condivisione dei fondamenti di valore del diritto¹⁸: partire da qui avrebbe permesso di affrontare esplicitamente il tema del consenso e di motivare l’obbedienza. Piuttosto, il suo punto di partenza è quello dell’effettività del diritto, per cui, alla fine, essa dissolve il problema stesso: è diritto ciò che viene riconosciuto come tale e, perciò, obbedito dai consociati giu-

¹⁷ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 81, v. anche p. 57.

¹⁸ Anche quando Ehrlich tratta della giustizia, la sua attenzione è tutta rivolta ai «contenuti concreti» considerati e ridotti nei termini economici degli interessi individuali, comunitari e sociali degni di essere tutelati: v. *ibidem*, cap. X.

ridici. Ma, allo stesso tempo, è proprio l'osservanza del diritto che costituisce la misura del suo riconoscimento.

Il cortocircuito argomentativo è particolarmente chiaro in Ehrlich. Il diritto vivente si costituisce sulla base della consuetudine, che trasforma comportamenti *regolari* e reiterati in comportamenti *regolati* e, quindi, sulla base della trasformazione di regolarità in regole, di ciò che è effettivo in ciò che è valido. Di conseguenza, è ovvio dedurre che le norme del diritto (vivente) siano riconosciute e considerate vincolanti¹⁹. Ma questa «forza normativa del fattuale»²⁰ è già tutta inscritta nella nozione di consuetudine: essa, come la tradizione, se non viene praticata e reiterata, cessa semplicemente di esistere. Più che essere valido, il diritto consuetudinario esiste *necessariamente* solo di fatto, solo come fatto, solo in quanto efficace.

In questi termini, anche la questione dell'integrazione sociale sembra trovare soluzione già all'origine. Se per integrazione mediante il diritto si intende il processo attraverso cui l'ordinamento giuridico riesce ad indurre comportamenti omogenei nei membri di una società, allora, per i motivi appena esposti, si comprende che tale questione venga risolta per definizione: il diritto vivente si identifica sempre e solo in quelle istituzioni che sono generate da prassi uniformi e che, a loro volta, le generano. Pertanto, l'agire dei membri di una formazione sociale coinciderà con il diritto effettivamente praticato.

Eppure, rispetto alla società intesa come «l'insieme di tutti i gruppi umani che sono in contatto tra loro»²¹, questo tipo di integrazione fattuale diventa problematico, poiché si attaglia, in particolare, alla singola istituzione e al singolo gruppo omogeneo al suo interno, mentre i gruppi e le istituzioni sociali che compongono la società sono assai differenziati e disomogenei tra loro. Posto sul piano della pluralità dei gruppi e delle istituzioni, il problema deve essere affrontato in modo diverso. In questo caso, Ehrlich deve ricorrere alla *funzione integratrice*

¹⁹ Per altro, come abbiamo appena visto, questo riconoscimento deve avvenire non tanto ad opera del singolo, quanto da parte di intere formazioni sociali o gruppi, i cui sentimenti e convinzioni sono già improntati dalle norme: v. *ibidem*, p. 202.

²⁰ G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 3. ed., Häring, Berlin, 1914, pp. 337-344, in part. p. 339, il quale spiega l'origine della forza vincolante del diritto consuetudinario a partire dalla «qualità psichica universale, che considera come normativo il fattuale che sempre si ripete».

²¹ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 35.

dello Stato, una volta che esso venga inteso, però, come «organo della società»²².

Tenuto conto dell'evoluzione a cui sono soggetti sia i singoli gruppi (che possono anche articolarsi in istituzioni di istituzioni), sia la società nel suo complesso, la società si compone di una molteplicità differenziata di formazioni sociali, per cui il bisogno di coesione, di integrazione, diviene più acuto. Aumenta, così, la consapevolezza del fatto che «tutti questi gruppi sociali minori, che in parte si sovrappongono, in parte si intersecano, in parte si giustappongono, sono sempre e soltanto dei mattoni per costruire un gruppo sociale più grande e, in definitiva, l'intera società di cui fanno parte». Perciò la struttura e la costruzione del gruppo più grande dipende dal modo in cui sono costituiti i singoli gruppi che lo compongono e dal fatto che sussiste una «dipendenza reciproca» dei gruppi tra loro e del gruppo più comprensivo con i propri elementi. Secondo Ehrlich, Comte aveva definito tutto ciò come «*consensus universel*»²³ e Spencer come «*social consensus*». Senza di esso «il concetto di società non sarebbe concepibile e una scienza della società impensabile»²⁴. Ma si badi bene: per il sociologo francese questo consenso non è orientato ad un valore condiviso, che possa suscitare sentimenti di doverosità del comportamento, ma è il risultato della comune situazione di interdipendenza, che è ciò per cui i gruppi sono in contatto reciproco: Durkheim avrebbe parlato di *solidarietà*. Sempre con Comte si può dire che tale consenso testimoni l'intima integrazione, «l'armonia spontanea», la «indispensabile solidarietà», esistente tra le istituzioni di una società e «lo stato generale della civiltà corrispondente»²⁵. Qui consenso e solidarietà corrispondono – come abbiamo visto sopra – all'esigenza logico-funzionale della configurazione di un «sistema qualsiasi [ad] essere formato necessariamente di elementi che gli siano essenzialmente omogenei»²⁶.

²² V. *ibidem*, pp. 183-193.

²³ Vedi A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967, vol. I, lez. XLVIII, pp. 218 e 224.

²⁴ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 183. Rispetto alle «leggi puramente statiche dell'organismo sociale», il loro «principio filosofico» consiste «nel concetto generale di quell'inevitabile consenso universale che caratterizza ogni fenomeno degli esseri viventi, e che la vita sociale manifesta necessariamente nel più alto grado»: A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, lez. XLVIII, p. 218.

²⁵ A. Comte, *Corso*, cit., p. 224.

²⁶ *Ibidem*, p. 345.

Secondo Ehrlich, dato che l'esistenza del tutto dipende dalla condizione in cui si trovano le parti che lo compongono, allora il mutamento di un'istituzione fondamentale – ad esempio, del matrimonio e della famiglia – comporta, in una reazione a catena, la modificazione delle altre istituzioni ad essa connesse (come, ad esempio, le regole della produzione e del consumo dei beni, la cura e l'istruzione dei figli, le regole della morale). Perciò, agli ordinamenti dei singoli gruppi si affiancano gli ordinamenti sociali che provengono dai gruppi più grandi, fino alla società intesa come gruppo sociale più comprensivo. Alla fine, l'ordinamento più ampio della società *impone* alle formazioni ed istituzioni sociali minori le proprie norme di natura generale, che questa volta sono garantite dal potere statale²⁷. Quest'ultimo sostiene con la coercizione l'efficacia del diritto dello Stato composto, non di vere e proprie norme di comportamento – poiché queste sorgono *solo* dalla società –, ma di regole di un «secondo ordinamento»: si tratta delle «norme di decisione», di natura giudiziale o procedurale in senso lato²⁸, che difendono dagli attacchi l'ordinamento generale della società e quello interno dei gruppi, e li rafforzano.

Un volta, però, che il potere e il diritto dello Stato affiancano l'ordinamento sociale complessivo, la rilevanza originaria del riconoscimento sociale del diritto scema e ci troviamo in presenza di una pluralità gerarchizzata di istituzioni e ordinamenti. Infatti, l'ordinamento giuridico generale si configura come «ordinamento esterno ai gruppi sociali minori», e rappresenta, da una parte, l'esito della collocazione dei gruppi nel rango di dominanti e dominati e, dall'altra, l'espressione della lotta dell'ordinamento sociale complessivo con i gruppi estranei ed illegali, che non si *adeguano* all'organizzazione della società²⁹.

Analogamente a quanto avveniva in Comte – per il quale quello di subordinazione rappresentava un principio organizzativo generale –, in Ehrlich esiste un doppio principio gerarchico di organizzazione: da un lato, esso concerne le relazioni tra gruppi dominanti e dominati. Dall'altro, esso riguarda i rapporti all'interno delle singole istituzioni e prevede la collocazione degli individui che agiscono in una posizione di superiorità o di subordinazione. Se le norme dell'agire umano di-

²⁷ E. Ehrlich, *I fondamenti*, cit., p. 185.

²⁸ V. *ibidem*, pp. 71 e 186, e cap. VI.

²⁹ V. *ibidem*, pp. 185-186.

spongono anche la collocazione dell'individuo all'interno del gruppo e sono, quindi, «norme di organizzazione»³⁰, ciò che il consociato *riconosce* nelle norme non sono (sol)tanto modalità corrette dell'agire, quanto – piuttosto – l'effettività dei rapporti di potere.

Come abbiamo visto, Ehrlich intende porre in evidenza la situazione di interdipendenza che esiste tra i gruppi e che li pone in contatto reciproco. Questa condizione, determinata com'è su base gerarchica, riposa su un'assunzione affatto discutibile: quella per cui individui e gruppi subordinati, prima di riconoscere le norme, accettino la loro collocazione gerarchica e la relativa posizione di s/vantaggio. Indizio del fatto che Ehrlich fosse consapevole di questo aspetto problematico è dato dal riferimento al ruolo delle «cerchie sociali influenti» nel riconoscimento delle norme del diritto. Nell'organizzazione gerarchica della società, il riconoscimento della «forza normativa del fattuale», intesa come mera ricorsività dell'agire, non è più sufficiente: c'è bisogno dell'intervento dello Stato, inteso – certo – come «organo della società», ma che fornisce un forte sostegno alle norme «di secondo grado» che essa impone ai gruppi sociali inferiori. Oltre alle norme di decisione, si tratta delle norme del diritto penale e del diritto di polizia, che sostengono le regole prodotte nella società³¹.

A guardare bene, allora, rispetto alla società nel suo complesso, il diritto vivente non è la regola dell'agire che si impone per la propria forza normativa, per il convincimento e i sentimenti che riesce a suscitare³² in riferimento alla correttezza e giustezza del comportamento richiesto. Piuttosto, esso è la regola che si impone in virtù dei rapporti di potere: qui si riscontra non più la forza, ma la *miseria normativa* del fatto compiuto e reiterato, per quanto esso sia supportato dall'intimo convincimento dei gruppi e delle cerchie sociali più influenti e potenti.

In Ehrlich, riconoscere il diritto che vive nella società, implica la consapevolezza del carattere fattuale e coercitivo della norma. Egli fornisce un esempio limite illuminante: «Se la società vuole eliminare, sfruttare, sottomettere un certo gruppo sociale (per esempio un popolo,

³⁰ *Ibidem*, p. 55: «in tutti i gruppi giuridici, la norma di diritto costituisce l'ossatura dell'ordinamento interno. Essa è il sostegno più valido di tutta l'organizzazione, intendendo per organizzazione quella regola che, nell'ambito di un gruppo, attribuisce ai singoli membri la loro reciproca posizione di sovrordinazione o di subordinazione e i loro compiti».

³¹ V. *ibidem*, pp. 186 e 256-257.

³² V. *ibidem*, pp. 204-205.

una comunità religiosa, un ceto ...), lo Stato [...] si pone al fianco dei persecutori». Però, se chi viene osteggiato e combattuto non viene sconfitto, allora diviene necessario che la società

accolga, nei limiti del possibile, la nuova cellula nella vecchia struttura. Ciò comporta sempre un adattamento del gruppo sociale che è stato combattuto alla società, ma anche un adattamento della società a tale gruppo [...] Se, tuttavia, i rapporti di potere nella società mutano al punto che quella che finora è stata la parte oppressa ottiene il controllo dello Stato [...] anche il diritto e gli organi di autorità dello Stato abbracciano la causa dei vincitori e, abbastanza spesso, i persecutori di ieri diventano i perseguitati di oggi³³.

Quello che vale per il diritto, vale anche per l'integrazione sociale. Ciò che tiene unita la società è una doppia accettazione di *status*: in primo luogo, quella della propria collocazione nel gruppo e, quindi, quella della collocazione del gruppo stesso nella compagine sociale. In ultima istanza, nella prospettiva di Ehrlich, la capacità integratrice del diritto risulta dalla «costituzione materiale» della società³⁴, dai suoi rapporti di potere.

Ehrlich condivide con Comte una certa visione armonicista della società, in cui il diritto vivente determina *status* e comportamento dell'individuo. Quando, però, l'omogeneità sociale che permette l'armonia si infrange ed il conflitto sociale appare sulla scena, l'integrazione della società viene ricomposta grazie all'intervento coercitivo del diritto dello Stato. Comte, però, fonda la propria concezione armonicista supponendo una necessaria omogeneità culturale³⁵. In Ehrlich, invece, è assente qualsiasi riferimento alla sfera dei valori condivisi. La considerazione dei valori gli avrebbe permesso di affrontare in modo più approfondito la questione della legittimazione del diritto e delle istituzioni. Ma tale considerazione gli era impedita dal *pregiudizio* (gius)positivistico, per cui la scienza studia fatti concreti e non idee astratte: pregiudizio, questo, superato – come sappiamo – dallo stesso Comte,

³³ *Ibidem*, pp. 188-189.

³⁴ Il concetto è di F. Lassalle, *Sulla natura delle costituzioni* (1862), Ambrosiana, Milano, 1945, che a p. 69 ne spiega il significato: «le costituzioni scritte hanno valore e durata a condizione che siano l'esatta espressione dei reali rapporti tra le forze operanti nella società».

³⁵ A. Comte, *Corso*, cit., vol. I, lez. LI, p. 409, tratta della condivisione di «opinioni comuni»: v. sopra p. 14.

per non dire di Durkheim, che ha considerato i valori come fatti sociali.

Se, da un punto di vista realista, l'assenza della dialettica fatti-valori può sembrare senz'altro soddisfacente, per quanto concerne la questione dell'integrazione sociale quell'assenza conduce ad un esito troppo riduttivo, che non è in grado di dare conto della complessa articolazione di una società pluralista di inizio Novecento. Il modo di impostare il problema integrativo mediante il principio dell'effettività del diritto non consente ad Ehrlich di individuare meccanismi istituzionali che permettano la sussistenza e l'evoluzione di società differenziate, posto che integrazione significhi qualcosa di diverso da oppressione.

Capitolo 4

Rudolf Smend: il modello costituzionale dell'integrazione

Rudolf Smend (1882-1975), a differenza degli altri autori qui trattati, non è stato un sociologo e neppure un giurista-sociologo come Ehrlich, ma è stato un grande costituzionalista, cioè uno studioso di diritto costituzionale, la cui «dottrina dell'integrazione» ha notevolmente influenzato, dopo il crollo del regime nazista, la concezione dei giuristi e dei giudici costituzionali tedeschi sui diritti e sulla costituzione. Almeno fino agli anni '90 del Novecento, con il nome di «teoria materiale dei valori», il suo insegnamento è stato recepito anche da una corrente importante dei costituzionalisti italiani¹.

La riflessione di Rudolf Smend segna un vero e proprio *cambio di paradigma* nella concezione del ruolo dello Stato nell'integrazione sociale. Nello Stato liberale il compito del diritto riguardava primariamente il controllo sociale, cioè la garanzia dell'ordine pubblico, che si concretizzava nella pretesa che le norme del diritto venissero obbedite e nella conseguente repressione dei comportamenti devianti o criminali. Con lo Stato costituzionale (Repubblica di Weimar, 1918-1933) il fuoco dell'integrazione si sposta dal soddisfacimento di questo ruolo minimale dello Stato (che, per altro, trova riscontro nella concezione dei diritti soggettivi intesi come libertà negative), all'intervento dello Stato per garantire il benessere dei cittadini e alla con-

¹ V., ad es.: A. Baldassarre, Diritti inviolabili, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Treccani, Roma, 1989, pp. 7-11; *Idem*, Costituzione e teoria dei valori, in *Politica del diritto*, 4, 1991, pp. 639-658; da ultimo, e in un senso molto più critico, v. *Idem*, Filosofie dei valori ed ermeneutica dei valori (a proposito del «pensare per valori»), in AA. VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, vol. I, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, pp. 157-176, pp. 160-162. V., inoltre, M. Luciani, Corte costituzionale e unità nel nome di valori, in R. Romboli (a cura di), *La giustizia costituzionale a una svolta. Atti del seminario di Pisa del 5 maggio 1990*, Giappichelli, Torino, 1991, pp. 170-178.

seguito enfasi del momento consensuale (bypassato, come abbiamo visto, dalla teoria del riconoscimento del diritto) nei confronti dello Stato e delle istituzioni giuridiche e politiche.

Smend affronta la questione dell'integrazione da una prospettiva particolare, quella delle *scienze dello spirito*². A differenza delle scienze della natura (inclusa la sociologia positivista) che studiano nelle loro relazioni causali i fatti che si presentano alla nostra osservazione come dati oggettivi, le scienze dello spirito intendono comprendere i fenomeni storici e sociali cogliendone il senso, mediante il ricorso all'esperienza vissuta (*Erlebnis*) della persona coinvolta, o dell'osservatore. In questa prospettiva, le istituzioni non si contrappongono all'individuo come qualcosa a lui estraneo, ma esistono solo in forza della sua capacità di concorrere alla loro *vita* e di condividerne l'operato e l'esistenza. In questo modo, l'attenzione è posta non tanto sulla genesi delle istituzioni, quanto sulla loro *stabilità*, poiché la loro esistenza effettiva non costituisce un «fatto naturale», quanto, piuttosto, un «problema», una «conquista culturale» che deve essere continuamente riaffermata. Il carattere problematico della loro esistenza è mitigato, però, dalla circostanza di essere collocato all'interno di una concezione comunitaria delle formazioni sociali e istituzionali.

In particolare, Smend è interessato – per professione – alla «vita» dello Stato, compreso come fenomeno dello spirito e come «comunità di valori»³. Da qui deriva il significato che il concetto di «integrazione» possiede nella teoria del giurista tedesco. Non si tratta soltanto di tenere coesa una formazione sociale, agendo in conformità delle sue istituzioni. Piuttosto, si tratta proprio di *infonderle la vita*, intesa come esistenza fornita di senso: l'agire conforme dell'individuo attiva una «connessione spirituale complessiva» e, ancor di più, la rinnova e perfeziona. «Lo Stato vive ed esiste solo in [un] processo di costante rinnovamento» in cui la sua esistenza viene continuamente rivissuta. «Lo Stato esiste soltanto perché e nella misura in cui continua ad integrarsi,

² Questa concezione è stata elaborata dal filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (1833-1911), in part. in *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) e *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Per una collocazione della dottrina di Smend nella temperie filosofica, giuridica e sociologica v. U. Pomarici, La teoria dell'integrazione di Rudolf Smend, in *Democrazia e diritto*, 2, 1982, pp. 109-135.

³ R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928), in *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1968, pp. 119-276 (tr. it. in *Costituzione e diritto costituzionale*, a cura di G. Zagrebelsky, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 51-267), p. 156, ma v. anche pp. 160-161 (pp. 95, 100-101).

si costruisce nei, e a partire dai, singoli individui: questo processo continuo costituisce la sua essenza come realtà sociale spirituale». Per essere ancora più chiaro, Smend fa propria la famosa definizione che Ernest Renan (1823-1892) dà della nazione: lo Stato «vive di un plebiscito che si ripete ogni giorno»⁴.

Si capisce allora che lo Stato sia «una reale unione di volontà», e che integrazione significhi creare di volta in volta «l'individualità politica del popolo nel suo insieme», producendo «il presupposto del suo attivarsi»⁵; o ancora, significa «produzione o formazione di un'unità o totalità che si compone di elementi singoli, cosicché l'unità ottenuta vale di più della somma delle parti»⁶.

Per Smend ci sono tre modalità integrative: la «integrazione personale», che si attua con il riconoscimento della *leadership* politica da parte dei cittadini⁷; quella «funzionale», che ha luogo mediante il potere, nei «processi di produzione, attualizzazione, rinnovamento e perfezionamento» dei valori, ma, principalmente, nei «processi di formazione della volontà» politica⁸; e quella «materiale», che si verifica in riferimento a valori⁹. Rispetto ai primi due tipi integrativi di natura formale¹⁰, l'integrazione materiale possiede un carattere essenziale. Smend, infatti, contesta le concezioni teleologiche dello Stato, sostenute da autori quali Georg Jellinek, Hans Kelsen e Max Weber. La sua esistenza non è spiegabile solo in ragione degli scopi che esso persegue, o delle buone decisioni prese dal governo. Lo Stato «non è un'entità reale in sé ... ma è una realtà solo in quanto realizzazione di senso; esso è identico a questa realizzazione di senso». Perciò, la sua essenza

⁴ *Ibidem*, pp. 136 e 138, ma anche 132 e 171, (pp. 76, 71-72 e 111). Vedi E. Renan, *Che cos'è una nazione?* (1882), Donzelli, Roma, 1993, p. 20.

⁵ V. *ibidem*, p. 154 (p. 94).

⁶ R. Smend, *Integration* (1956), in *Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 482-486, p. 482.

⁷ R. Smend, *Verfassung*, cit., pp. 142-148 (pp. 82-88).

⁸ V. *ibidem*, pp. 148-160 (pp. 88-110). In particolare, le procedure parlamentari «integrano, cioè contribuiscono a creare di volta in volta l'individualità politica del popolo nel suo complesso». In questo modo esse rappresentano – indipendentemente dal contenuto delle decisioni che vengono prese – il presupposto per un'efficace integrazione relativa all'attività dello Stato, che sia conforme al senso della vita costituzionale.

⁹ V. *ibidem*, pp. 160-170 (pp. 100-110).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 139 e 148 (pp. 78 e 88).

deve essere compresa come «realizzazione di valore»¹¹. Dai valori politici e culturali, che lo Stato riesce a realizzare, dipendono la sua capacità di esercitare il potere, la sua legittimità e quella del suo ordinamento: «fondamento di legittimità sono i valori concreti che, da una parte, pretendono e, dall'altra, sostengono la validità di un determinato ordinamento giuridico statale»¹².

Una compiuta integrazione dello Stato non si ottiene solo sulla base di un singolo tipo integrativo, ma è necessario il concorso di molteplici fattori di integrazione dei diversi tipi, e quindi è necessario che il sistema integrativo operi unitariamente e sia in grado di sostituire, all'occorrenza, processi di integrazione materiale a processi di integrazione formale e *vice versa*¹³.

La costituzione è il principio che fornisce di senso il processo unitario di integrazione. Essa rappresenta, cioè, la «sostanza specifica dello Stato». La costituzione, però, non riproduce questa sostanza nei particolari, poiché tale processo è molto articolato ed in continuo divenire. Piuttosto, essa si riferisce alla vita dello Stato nel suo complesso e all'insieme del processo integrativo, cogliendo, perciò, il proprio oggetto solo parzialmente, «in modo schematico e in singoli aspetti», e ne determina la dinamica mediante «stimoli e limiti»¹⁴.

La costituzione è l'ordinamento giuridico dello Stato, più precisamente, della vita in cui lo Stato ha la propria realtà esistenziale: essa è, cioè, l'ordinamento del suo processo integrativo. Il senso di questo processo è la sempre nuova produzione della totalità di vita dello Stato, e la costituzione è la normazione legale di singole parti di questo processo¹⁵.

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 160 (p. 100); v. anche p. 161 (p. 101): «lo Stato possiede la realtà, che esso ha in quanto comunità di vita spirituale, in proporzione ai contenuti di senso che costituiscono questa stessa comunità».

¹² *Ibidem*, p. 166 (p. 106); v. anche pp. 216-217 (178-179).

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 170-180 (pp. 110-120), e, in part., pp. 171-172 e 175 (pp. 111-112, 115); v. anche p. 217 (pp. 179-180). N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965 (trad. it. *I diritti fondamentali come istituzione*, a cura di G. Palombella e L. Pannarale, Dedalo, Bari, 2002), p. 45, richiama criticamente l'attenzione sull'aspetto della sostituibilità dei diversi tipi di integrazione e, quindi, sulla loro equivalenza funzionale, per cui «i diritti fondamentali possono essere sostituiti dalle parate».

¹⁴ Vedi R. Smend, *Verfassung*, cit., pp. 189-191 e 195-196 (pp. 150-152, 156-157).

¹⁵ *Ibidem*, p. 189 (p. 150).

Questa «definizione mostro»¹⁶, in cui viene dissolta la «tensione tra essere e dover essere, tra senso e realtà della vita»¹⁷, va interpretata tenendo presente il «rapporto dialettico» tra due momenti essenziali, all'interno del quale – secondo Smend – il pensiero deve «oscillare ciclicamente» per poter tematizzare la struttura dello Stato in quanto realtà socio-spirituale: questi sono il suo momento «ideale-atemporale» del senso e quello «temporale-reale» dell'esperire. Entrambi i momenti riguardano sia il carattere materiale – il contesto di valore –, sia il carattere formale – o processuale – della vita statale¹⁸. Di conseguenza, anche la costituzione possiede un duplice aspetto: in primo luogo, essa rappresenta, di volta in volta, una tra le molteplici forme in cui si può manifestare la «statualità»¹⁹, intesa come valore a sé stante, immanente allo Stato, come sua «essenza sovraempirica»²⁰. Contemporaneamente ed in secondo luogo, la costituzione individua i valori concreti oggetto della positivizzazione giuridica. Nel primo aspetto, la costituzione si identifica con il processo politico dell'integrazione, che deve garantire – «come scopo fine a se stesso» – l'esistenza e la vita dello Stato²¹. Nel secondo aspetto invece, la costituzione è diritto positivo, manifestazione reale della volontà dei cittadini²². Ma in quanto tale, essa «non è soltanto norma, ma anche realtà [una] realtà integratrice»²³.

In altre parole, secondo la concezione dinamica, o processuale di Smend, la costituzione, da una parte, incorpora la «necessità categorica», «esistenziale», della legittimazione dello Stato²⁴, che avviene con

¹⁶ Così la definisce M.H. Mols, *Allgemeine Staatslehre oder politische Theorie? Interpretationen zu ihrem Verhältnis am Beispiel der Integrationslehre Rudolf Smends*, Duncker & Humblot, Berlin, 1969, p. 200.

¹⁷ R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 188 (p. 148). Fiero critico di questa *Zweiseiten-theorie*, che cerca di conciliare «essere e dover essere» è H. Kelsen, *Der Staat als Integration* (1930), Scientia, Aalen, 1971 (*Lo Stato come integrazione*, a cura di M.A. Cabiddu, Giuffrè, Milano, 2001).

¹⁸ V. *ibidem*, pp. 130, 138-139 e 188 (pp. 69, 77-78, 148).

¹⁹ «Statualità», che si traduce nei due caratteri essenziali dello Stato come «unione sovrana di volontà» e «continua integrazione in realtà»: cfr. *ibidem*, p. 139 (p. 78).

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 139, ma anche p. 135, n. 34: «lo Stato è un concetto di valore sovraempirico e non semplicemente idealtipico» (pp. 78, e 129, n. 52).

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 197 (p. 158).

²² Cfr. *ibidem*, pp. 132-135 (pp. 73-75).

²³ *Ibidem*, p. 192 (p. 153).

²⁴ *Ibidem*, p. 196 (p. 157).

riferimento ai principi espressi nel preambolo, al catalogo dei diritti fondamentali, alla forma di Stato, alle sue funzioni rispondenti alla divisione dei poteri ed ai simboli (bandiera, inno nazionale, eccetera)²⁵. Dall'altra parte, i diritti fondamentali costituiscono un «sistema culturale» di «valori concreti» che rendono «omogeneo» lo Stato su base nazionale²⁶. Inoltre, *prima* di essere posti a tutela della sfera privata dell'uomo – secondo quanto stabilisce la concezione liberale –, essi conferiscono ai cittadini «uno *status* materiale che li rende concretamente un popolo». In virtù di questo *status* si fonda la motivazione dell'agire politico dei cittadini, «chiamati» a *partecipare attivamente* alla vita dello Stato²⁷ e a mettere in pratica il plebiscito quotidiano sulla sua esistenza. La costituzione di Smend, perciò, è sia il principio del farsi dell'unità politica dello Stato, sia il rispecchiamento di un processo spirituale e culturale che si compone di atti di produzione della realtà statale.

Alla dottrina dell'integrazione di Smend fanno da presupposto i concetti elaborati da Theodor Litt (1880-1962) in «*Individuo e comunità*»²⁸, con un metodo dialettico che concilia, tiene compresenti –

²⁵ V. *ibidem*, pp. 198-223, 260-268 (pp. 160-186, 241-248).

²⁶ V. *ibidem*, pp. 166, 221 e 264-265 (pp. 106, 184, 245-246). In quanto sistema culturale, il catalogo dei diritti «positivizza i valori più generali in forma nazionale»: *ibidem*, p. 264 (p. 245). In un simile contesto Parsons avrebbe parlato di «generalizzazione» dei valori: v. oltre, pp. 97 e 101. Nei due autori questo processo assume, però, un senso molto differente. In Smend esso è veicolo della realizzazione dei valori/diritti secondo un loro concreto significato; in Parsons, come vedremo, esso serve, al contrario, a rendere il loro significato più astratto, svincolato da una precisa visione dottrinale. Tuttavia, anche per Smend c'è bisogno che i valori assumano un significato più astratto, poiché l'uomo moderno ha perso i valori tradizionali che fondavano la comunità [v. *ibidem*, p. 172, (p. 112); v. anche p. 175 (p. 115)].

²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 132, 215-216, 222 e 260-265 (pp. 71-72, 178-179, 184-185, 241-248); v. anche *Idem*, *Integration*, cit., p. 485; e *Idem*, *Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht* (1933), in *Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 309-325, pp. 316-319. Qui i diritti fondamentali, solo «apparentemente privati» costituiscono non una riserva che separa i cittadini dallo Stato, «ma una relazione vincolante con esso, in quanto fondamento di appartenenza (*Eignung*) politica [...] questa libertà derivante dai diritti fondamentali non significa emancipazione borghese dallo Stato, ma fondamento civile dello Stato». In *Das Problem der Institutionen und der Staat* (1956), in *Idem*, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 500-516, p. 512, Smend sostiene che i valori che sono alla base della concezione etica del cittadino non sono quelli rivoluzionari di libertà, eguaglianza e fratellanza, ma quelli – propugnati anche dal fascismo – di *responsabilità* nei confronti dello Stato, *gerarchia* e *disciplina*.

²⁸ Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3. ed., Teubner, Leipzig und Berlin, 1926. Sulla filosofia fenomenologica di Litt e la dottrina di Smend, è sempre valido N. Bobbio,

Smend direbbe: integra – le polarità costitutive della realtà spirituale e culturale: individuo e comunità, appunto. In particolare, al centro dell'interesse del giurista tedesco si colloca il concetto di «circolo chiuso», che costituisce la «realtà sociologica» dello Stato²⁹.

Per Litt la realtà sociale è formata dall'universo della coscienza. La scienza della società, allora, deve cercare di cogliere la «struttura essenziale» delle esperienze vissute (*Erlebnisse*), mediante un'analisi fenomenologica, che non si fermi allo studio delle strutture della personalità individuale, ma cerchi di comprendere l'universo esperienziale dell'individuo insieme a quello della comunità, superando, così, la loro tradizionale separazione³⁰. A tal fine Litt adotta una concezione metodologica di natura organicista, secondo la quale «ogni elemento di un insieme può venir definito solo a partire dalla connessione con il tutto»³¹. Da questo punto di vista, il «circolo chiuso» rappresenta la condizione esistenziale che supera la semplice relazione binaria io-tu dell'individuo, poiché è caratterizzata dalla presenza del «terzo», e si concretizza in un «gruppo», in cui le esperienze vissute dai membri possano essere comunicate, di modo che ogni esperienza del singolo partecipi a formare il contenuto delle esperienze degli altri³².

Muovendo dall'«universo delle connessioni spirituali» che intercorrono sul piano delle relazioni interpersonali, il problema per Litt è quello di ricavare le circostanze che contribuiscono a formare e stabilizzare un contesto di «contenuti di senso oggettivati», tali da acquisire un significato sovra-personale³³, cioè indipendenti dai soggetti che hanno vissuto l'esperienza. Di conseguenza, la «struttura» del circolo chiuso si basa sulla «esperienza vissuta complessiva» (*Gesamterlebnis*), che si realizza nel fatto che il singolo «co-esperisce», quasi in modo empatico, ciò che gli altri compiono all'interno del gruppo chiuso, durante l'esecuzione di un'«azione comune» o «collettiva»³⁴.

L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica, in *Memorie dell'Istituto Giuridico*, serie II, XXVIII, Istituto Giuridico della Regia Università, Torino, 1934, pp. 51-63.

²⁹ R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, cit., p. 132 (p. 72).

³⁰ Vedi Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, cit., pp. 4-6 e 8.

³¹ *Ibidem*, p. 14. Questa posizione metodologica di origine aristotelica l'abbiamo già riscontrata in A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967, vol. I, lez. XLVIII, pp. 236-238.

³² Th. Litt, *Individuum*, cit., p. 239.

³³ V. *ibidem*, pp. 234-235.

³⁴ V. *ibidem*, pp. 242 e 250-251.

In tal modo, l'individuo è in grado di comprendere non solo ciò con cui è d'accordo, ma anche ciò che non condivide. Infatti, l'«unità del movimento complessivo» del fenomeno sociale e spirituale al quale egli prende parte, «non conosce alcuna contrapposizione assoluta tra quello che gli è proprio e quello che gli è estraneo». Anche le più forti contrapposizioni che avvengono all'interno del circolo chiuso non interrompono «l'unità e la chiusura in cui si realizza l'esperienza complessiva» e sono comunque in grado di vincolare il membro del gruppo all'insieme delle esperienze vissute³⁵.

Questo è possibile, perché nel processo di oggettivazione del senso di ciò che è accaduto, gli individui *sospendono* parzialmente la propria soggettività, in quanto sono consapevoli del fatto che le singole «prospettive» sono correlate a quelle degli altri componenti del gruppo e si *intrecciano* in virtù del riconoscimento, che i membri reciprocamente si accordano. La «realtà del mondo», che in questo modo si costituisce, allora non esiste più «per sé», come un dato indipendente dal proprio essere percepito, ma sussiste solo nella «sempre rinnovata compenetrazione (*Ineinander*) di colui che esperisce e di ciò che è esperito»³⁶.

La struttura delle esperienze reciproche, che formano – per così dire – la sostanza del circolo chiuso, viene definita da Litt come «intreccio sociale». Esso permette di collegare «l'esperienza vissuta dell'io e l'esperienza vissuta complessiva», senza ricorrere all'idea di un «io collettivo», indipendente, come centro unitario e personificato dell'azione³⁷.

In Litt «individuo e comunità» si trovano in dipendenza reciproca: momento individuale e momento collettivo, esperienza personale ed esperienza complessiva possiedono un'autonomia relativa, per cui il fenomeno sociale non corrisponde alla somma degli individui e delle loro esperienze vissute³⁸, né l'individuo viene dissolto all'interno del circolo chiuso e sacrificato a favore del prevalere dell'intreccio sociale³⁹.

Poiché il patrimonio delle esperienze vissute dipende dalla volontà degli appartenenti ai singoli contesti sociali, esiste una «costante pos-

³⁵ V. *ibidem*, pp. 242-244.

³⁶ V. *ibidem*, pp. 236, 244-245 e 248.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 247-249 e 258-260.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 246-247, 250, 252 e 259.

³⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 249 e 260-261.

sibilità» che l'unità dell'azione collettiva venga distrutta⁴⁰ e il gruppo di disintegri, cessando di esistere. A Litt, perciò, si pone il problema della durata, o della stabilità, delle formazioni sociali. L'eventualità che un gruppo di grandi dimensioni venga disgregato può essere scongiurata, rinforzando il sentimento di «appartenenza» dei membri attraverso l'«esperienza secondaria». Mentre l'esperienza individuale e quella complessiva sono esperienze vissute attualmente, al presente, l'esperienza secondaria si riferisce ad un vissuto passato, alla rievocazione di un'esperienza trascorsa, che viene resa attuale dalla «comunicazione» interpersonale, intesa come fenomeno di «mediazione sociale» delle esperienze⁴¹.

Con la comunicazione vengono oltrepassati i confini posti dalla contemporaneità della co-esperienza: l'intreccio delle relazioni sociali, infatti, può avvenire e stabilizzarsi anche nonostante il ricambio e l'incremento illimitato dei membri del gruppo e indipendentemente dalla loro compresenza. In questo modo viene superato il principio costitutivo della esperienza complessiva e, quindi, del circolo chiuso: il presupposto, cioè, secondo il quale «ognuno conosce tutti gli altri». Ora il carattere di «chiusura» del gruppo non dipende più dal numero limitato dei suoi membri, ma viene mantenuto dal processo di formazione dell'esperienza complessiva nel tempo. Questo processo determina l'«origine della coscienza storica» dell'individuo e conferisce all'intreccio sociale la sua «specificità» culturale in quanto «comune realtà delle esperienze»⁴².

Tale processo avviene all'interno di quella che Litt chiama una «comunità d'opera culturale», che si realizza mediante il principio per cui «l'esperienza di senso ha un carattere sociale»⁴³. Il «contesto della realtà» sociale si compone non solamente delle connessioni reali, mediate da «formazioni di senso» e quindi vissute nell'esperienza, ma anche di

⁴⁰ V. *ibidem*, pp. 249-250.

⁴¹ V. *ibidem*, pp. 254 e 278; v. inoltre pp. 266-268, con riferimento all'incorporazione di nuovi membri, ed anche pp. 255-257 e 276-279, sul problema dell'«affidabilità» e della «verità» della rappresentazione «secondaria» dell'esperienza. Con «comunicazione» intendo riprodurre il senso del termine «Bericht» usato da Litt, che possiede un vasto spettro di significati: da «relazione» e «rapporto» a «resoconto», «corrispondenza» e «racconto». A mio avviso «comunicazione» è il concetto generale che li comprende tutti.

⁴² Cfr. *ibidem*, pp. 253-257, 265-274 e 324.

⁴³ Cfr. *ibidem*, pp. 320-321, 322 e 324.

un elemento ideale e «atemporale», che consiste nel senso dell'esperienza stessa, che viene oggettivato mediante la comunicazione. Perciò, il contesto all'interno del quale può essere compresa la realtà sociale è formato sia dal «contesto dell'esperienza», sia dal «contesto del senso», il cui paradigma è rappresentato dal linguaggio⁴⁴. I due contesti – quello dell'esperienza e quello del senso – si implicano reciprocamente, poiché senza esperienza vissuta non è possibile alcun senso e senza il linguaggio non si può comunicarla.

All'interno del gruppo, quindi, non solo l'«universo delle esperienze», ma anche il «regno del senso» è «comune a tutti gli individui». Infatti, perché si possa formare e sviluppare il «contenuto particolare» del linguaggio è richiesto lo «sforzo comune» di tutti. Questa «partecipazione produttiva al medesimo ambito del senso», che avviene nel confronto e nello «scambio delle idee», costituisce la «comunità d'opera della cultura»⁴⁵: si tratta di una comunità che rende il «lavoro alla e nella sfera del senso fondamentalmente indipendente dall'esistenza finita e limitata del singolo»⁴⁶.

Proprio in virtù del suo «distacco» dal destino delle persone concrete, l'«oggettività ideale» del senso retroagisce sulla «realtà comune delle esperienze», arricchendo il «contesto della vita di contenuto, di quantità [di esperienze] e di stabilità». Perciò, l'«esperienza del senso» è una «parte dell'esperire reale», che contribuisce notevolmente alla «unità esperienziale del circolo chiuso». Tale esperienza, infatti, è possibile solo quando tra i membri della formazione sociale esista un «riferimento comune alla sfera dell'oggettivo»⁴⁷. E così, se è vero che arte, scienza, etica, lavoro, sono «opera» storica dell'uomo ed ubbidiscono a regole che egli stesso ha prodotto nel tempo, non di meno, in quanto «prodotto finito» queste opere e queste norme si cristallizzano in «cultura», che funge da «principio unitario» dell'intreccio sociale, da suo «sostegno» oggettivo, da sua «struttura stabile»⁴⁸. E così, l'omo-

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 314-316, 324 e 326. Il contenuto di senso oggettivato è «ideale» poiché non è vincolato alla «realtà concreta dell'uomo, del luogo, del tempo e della situazione»: p. 318. Per Litt, il linguaggio rappresenta l'esempio «paradigmatico» del contesto di senso universale: v. anche pp. 318-322 e 325-327.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 317-318 e 320-321.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 322-323.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 324-325.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 327-325.

genità della società è data dalla comune cultura dei suoi membri, che emerge solo sulla base della possibilità di trasmettere il senso oggettivato dell'esperienza vissuta.

Le «formazioni di senso, fissate mediante simboli» e diffuse dal linguaggio svolgono una funzione unificante, integratrice, rispetto al contesto della realtà sociale. Questa di Litt, però, è una visione eccessivamente semplificata, in quanto concepisce un significato omogeneo della cultura, e non tiene conto del fatto che all'interno di una cultura possono venir elaborati dei valori, attraverso il cui significato una stessa esperienza vissuta può assumere un senso anche radicalmente diverso da persona a persona⁴⁹. Proprio questa diversità può essere causa di un conflitto che pone in discussione la comunanza dei valori. Litt non coglie il carattere conflittuale di quello che – con Max Weber – possiamo definire «politeismo dei valori»⁵⁰. Al contrario, il carattere omogeneo della cultura si ripercuote nell'assunzione della compatibilità o conciliabilità dei valori, per cui il conflitto viene fatto dileguare.

Qui non interessa procedere oltre nella ricostruzione del pensiero di Litt e neppure criticare gli evidenti limiti di tipo «armonicistico», propri di una teoria sociale impostata come scienza dello spirito. Il mio intento è piuttosto quello di esporre il sistema concettuale e la struttura argomentativa su cui si basa dal punto di vista metodologico la dottrina costituzionale dell'integrazione formulata da Smend⁵¹.

In sintesi: all'interno dell'«intreccio sociale», la realtà del «circolo chiuso» si compone per Litt in modo «dialettico», come «unità vitale di io e società»⁵². I due poli del rapporto «strutturale», costitutivo del gruppo sociale, sono rappresentati dal «momento» temporale dell'esperienza e dal «momento» ideale-atemporale del senso. I due estremi, però, non stanno in una relazione antitetica, ma concorrono alla costruzione della realtà sociale nella storia. Dove «storia» significa certo socializzazione dell'esperienza di senso, oppure – hegelianamente –

⁴⁹ Come vedremo, questo aspetto verrà esattamente colto sia da Parsons: v. più oltre, p. 83; sia da Luhmann, v. pp. 117-118.

⁵⁰ M. Weber, Il significato dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche (1917), in *Idem, Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano, 1980, pp. 311-375, pp. 332-333.

⁵¹ Sui «fondamenti metodologici» v. R. Smend, *Verfassung*, cit., pp. 125-135 (pp. 67-75).

⁵² Cfr. Th. Litt, *Individuum*, cit., p. 312.

realizzazione dell'ideale nel tempo, ma deve però essere intesa – secondo la tradizione romantica e storicista – come lenta e continua evoluzione priva di cesure con il passato.

Posti all'entrata di determinate sfere del pensiero e della ricerca, della produzione di regole e di ordine, dell'attività inventiva e costruttiva, di quella contemplativa e formativa, i riferimenti ideali conservano la loro forza vincolante ed unificante: e così il discendente più giovane vive ed opera ancora secondo il comando di norme e nel retaggio di abitudini, che si sono manifestate per la prima volta nelle opere e nelle azioni degli antenati in tempi immemorabili⁵³.

Litt esprime una concezione della storia che si fa cultura. Quest'ultima fornisce la base dell'omogeneità sociale, che non è scalfita dai contrasti, pur esistenti, ma che vengono moderati dal riferimento delle parti in causa ad un comune patrimonio di senso: tale patrimonio è costituito dai valori e dai simboli e, nella teoria costituzionale di Smend, in particolare dai diritti fondamentali.

In conformità a questa concezione «continuistica» della storia⁵⁴, anche Smend rifiuta la contrapposizione di valore tra «individuo e comunità», trasformandola nel «problema strutturale» del rapporto «esistenziale» tra «io ed universo sociale»⁵⁵. Rispetto alla realtà della «vita spirituale» dello Stato – vita essa stessa «fluida, che ha quindi bisogno di essere costantemente rinnovata e sviluppata, e che proprio per questo è sempre posta in questione» –, tale relazione comporta per la dottrina dello Stato e della costituzione la necessità di affrontare il problema dell'«appartenenza» dei cittadini allo Stato⁵⁶. In Smend la soluzione è rappresentata appunto dall'«integrazione», mediante la quale la realtà dello Stato viene garantita come «unità di senso della vita spirituale reale, di atti spirituali», ovvero come «attualizzazione e riproduzione funzionale, più precisamente di un continuo compimento e sviluppo»⁵⁷.

⁵³ *Ibidem*, pp. 323-324.

⁵⁴ In questo senso v. *ibidem*, cit., p. 24, nota 1: l'intento del suo libro è quello di «mostrare la struttura dei gradi che lo spirito ha attraversato e sempre di nuovo attraversa, e di porre perciò in evidenza la continuità del suo divenire».

⁵⁵ R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 125 (p. 64).

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 135 (p. 74).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 136 (p. 75).

A questo punto si deve evidenziare un aspetto rilevante della dottrina integrativa di Smend. Attraverso la teoria littiana del circolo chiuso possiamo comprendere bene il significato che la nozione di «integrazione» assume nel pensiero del giurista tedesco. Tale nozione solo apparentemente si collega al tema del consenso. Infatti, mediante il sistema culturale dei valori, lo Stato legittima bensì il suo potere agli occhi dei *cittadini*, i quali, però, – partecipando attivamente alla sua vita politica – non tanto si integrano, quanto *integrano lo Stato*, cioè, lo compongono e confermano come unità vitale⁵⁸. In tutto questo non c'è bisogno di *vero* consenso, cioè di condivisione delle scelte politiche vincolanti: la legittimazione avviene già nella fase precedente dell'*Erlebnis*, vissuta con la partecipazione alla vita dello Stato. In essa si può manifestare anche un dissenso che, però, rimane ovattato, entro certi limiti non patologici, grazie alla condivisione di fondo del sistema culturale dei valori⁵⁹.

La teoria littiana fornisce dei presupposti esigenti alla concezione del nostro costituzionalista, poiché in una comunità politica ampia, come quella statale, richiedono – controfattualmente – esperienze vissute comuni ed una comunanza di *significato* dei valori. Non a caso sarà lo stesso Smend a riconoscere il prezzo che la propria dottrina ha dovuto pagare in termini esplicativi, dimostrando grande onestà intellettuale: per Smend, infatti, il dato di partenza è che la vita costituzionale dello Stato rappresenta un fenomeno *problematico*, che deve trovare costantemente conferma. Ma l'adozione della concezione fenomenologica littiana rende evanescenti i possibili elementi disgreganti, poiché tale concezione si fonda sul «non problematico circolo chiuso della comunità linguistica», che risolve con la formazione dell'esperienza vissuta collettiva «l'identificazione esistenziale» del singolo nello Stato⁶⁰.

⁵⁸ Vedi G. Zagrebelsky, Introduzione, a R. Smend, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., pp. 1-33, p. 13.

⁵⁹ V. *ibidem*, p. 166. V. anche G. Zagrebelsky, Introduzione, cit., p. 23.

⁶⁰ Vedi R. Smend, *Integrationslehre* (1956), in *Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 475-481, pp. 480-81: qui Smend segnala che «identificazione esistenziale» è un termine del politologo Peter von Oertzen. Nonostante l'autocritica, lascia perplessi il fatto che egli ribadisca le principali asserzioni della dottrina integrativa nel coevo saggio *Das Problem der Institutionen*, cit., e, anzi, la rafforzi da un punto di vista etico-esistenziale, sostenendo che quello di cittadino che «appartiene» allo Stato è una condizione fondata su una vera e propria *vocatio*, chiamata, «*Beruf*» (pp. 508-513).

Da un punto di vista sociologico, i limiti della concezione smendiana vengono ben sintetizzati da Niklas Luhmann: in Smend, il problema sorge proprio dal fatto che lo Stato viene inteso come «realità spirituale», per cui il bisogno di consenso si trasforma – per così dire – in un elemento «ontologico», cioè in un carattere peculiare ed essenziale dello Stato. In questo modo, Smend si priverebbe della possibilità: 1) di trattare il consenso come una «variabile funzionale»⁶¹, che non esaurisce la questione della stabilità e dell'integrazione della comunità statale; e 2) di coglierne gli aspetti critici – come, ad esempio, il fatto che esso è una base troppo incerta su cui fondare le istituzioni⁶² – a cui i sistemi sociali possono sopperire, aumentando la propria complessità interna, attraverso – ad esempio – la differenziazione strutturale e l'organizzazione⁶³.

Infine, a partire dalla «comunità linguistica» è possibile concepire un'esperienza vissuta generalizzabile attraverso la comunicazione. Rispetto al processo comunicativo e integrativo, la fonte dell'*Erlebnis* rimane indistinta, per cui la *modalità* di integrazione diviene irrilevante. In effetti, Smend sostiene che ogni processo reale di integrazione si compone dei diversi tipi di integrazione che si intersecano⁶⁴ e «sono comprensibili solo come momenti di un sistema di vita unitario», per cui, «la realtà dello Stato» [dipende dall']effetto unitario di tutti i fattori di integrazione⁶⁵.

Questa affermazione risulta interessante, poiché la concezione di Smend sembrerebbe preludere ai problemi integrativi di una società differenziata, in cui la coesione sociale non può essere ottenuta solo mediante una condivisione dei valori. E in effetti, Smend riconosce che

L'uomo moderno spiritualmente atomizzato, desostanzializzato e funzionalizzato non è l'uomo senza valori e sostanza, ma è l'uomo privo

⁶¹ Vedi N. Luhmann, *Grundrechte*, cit., p. 88.

⁶² Vedi N. Luhmann, *Institutionalisierung*, in *Zur Theorie der Institution*, hrsg. v. H. Schelsky, Bertelsmann, Düsseldorf, 1970, pp. 27-41, pp. 28-30: su questo tema v. più oltre, pp. 116-117.

⁶³ Cfr. N. Luhmann, *Grundrechte*, cit., pp. 88-89, e n. 9; ma v. anche pp. 45-48. Già G. Simmel, *Come si conservano le forme sociali (1898)* in *Idem, Il conflitto della cultura e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 39-86, aveva individuato nella differenziazione degli organismi interni di una formazione sociale una risposta al problema della sua stabilità e conservazione.

⁶⁴ Vedi R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 141 (p. 81).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 171 (p. 111).

di valori costitutivi di comunità, soprattutto di quelli tradizionali, che sono ad un tempo valori necessari di un ordine culturale e sociale di tipo statico. Nei suoi confronti, perciò, il processo di formazione della comunità dipende più di prima da tecniche di integrazione funzionale⁶⁶.

Inoltre, rispetto alla motivazione individuale a partecipare alla vita dello Stato, un processo rilevante riguardo alla possibilità che l'uomo moderno possa vivere l'esperienza della gran quantità di valori che lo Stato realizza, è quello della loro «simbolizzazione». Essa configura la «rappresentazione particolarmente efficace ed elastica di un contenuto di valore», poiché quest'ultimo, una volta raffigurato dal simbolo (come, ad esempio, una bandiera, un capo di Stato, una cerimonia politica, o una festa nazionale), può essere esperito da ognuno «a proprio modo»⁶⁷. Queste considerazioni, pertanto, dovrebbero condurre Smend ad una concezione più astratta dei valori.

In realtà, però, sul punto l'illustre costituzionalista è contraddittorio, proprio a causa della sua troppo stretta adesione alla concezione del «circolo chiuso» littiano. E così, egli contemporaneamente sostiene che l'efficacia dei processi integrativi «presuppone una comunità di valori non messa in questione dalla lotta politica»⁶⁸, ma che, al contrario, ne fornisca le regole. A ciò aggiunge un «secondo presupposto», rappresentato dalla «partecipazione interiore di tutti» alla vita costituzionale dello Stato, attraverso il «riconoscimento di coloro che vi sono assoggettati»: esso avviene «tramite la sottomissione del singolo all'effetto dei fattori costitutivi dell'integrazione statale»⁶⁹.

Se poi si pensa al fatto che lo Stato «è una realtà soltanto in quanto realizzazione di senso», per cui «deve essere compreso nella sua sostanza come realizzazione di valori»⁷⁰, si comprende bene che, tra i diversi tipi di integrazione, quello materiale goda di una decisa

⁶⁶ *Ibidem*, p. 172 (p. 112): tali tecniche possono essere le procedure parlamentari, ovvero le «forme di vita plebiscitaria dello Stato di massa».

⁶⁷ V. *ibidem*, p. 164 (p. 103).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 155 (p. 95). «La realizzazione di ogni contenuto ideale di senso presuppone una comunità [che] vive di valori», ne fa esperienza e li realizza: v. *ibidem*, p. 160 (p. 100).

⁶⁹ V. *ibidem*, p. 156 (p. 96).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 160 (p. 100). E ancora: lo Stato rappresenta «una totalità determinata dalla concretizzazione del carattere normativo e oggettivo dei valori (*objektiver Wertgesetzlichkeiten*) [ed] è un'esperienza vissuta unitaria soltanto come totalità di valori»: v. p. 162 (pp. 101-102).

preminenza⁷¹. Infatti, la stessa legittimazione dello Stato – in generale, e di quello democratico, in particolare – dipende dall'integrazione materiale: «Senza legittimità, cioè senza fondare la validità su valori che valgono storicamente e che trascendono lo Stato e il suo diritto, non vi è validità dell'ordinamento costituzionale e dell'ordinamento giuridico»⁷².

I valori a cui pensa Smend sono, in particolare, i «diritti dell'uomo» e la loro forma di concretizzazione: i diritti fondamentali dei cittadini⁷³. Essi costituiscono la sostanza che conferisce dignità allo *status* di cittadino, una volta che questi abbia risposto affermativamente alla «chiamata» di *appartenenza* allo Stato, assumendo la propria *responsabilità* per «adempire attivamente la vocazione politica»⁷⁴. Questo carattere etico del cittadino permette che si realizzi il presupposto dell'«omogeneità» politica della democrazia e, quindi, che il contenuto di valori che la integra venga «vissuto e perfezionato come patrimonio comune»⁷⁵.

Pertanto, i diritti fondamentali sono qualcosa di più che meramente condivisi, sono – paradossalmente – quasi (im)posti dall'esterno ed accettati attraverso il processo di integrazione. In Smend il tradizionale discorso sui diritti viene capovolto: essi non costituiscono un'esigenza della ragione liberale, ma vengono percepiti, esperiti nella *Gesamterlebnis* quasi a livello irrazionale. Come sostiene giustamente Gustavo Zagrebelsky, essi non sono propriamente fattori di emancipazione borghese e garanzia dell'individuo dallo Stato, ma fondamento oggettivo dello Stato⁷⁶. I diritti fondamentali «proclamano un determinato sistema

⁷¹ Analogamente G. Zagrebelsky, Introduzione, cit., pp. 24-25. Preminenza, si badi bene, non autosufficienza: «poiché uno Stato non può essere fondato né sulla sola integrazione funzionale, né, parimenti, solo su quella materiale»: R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 219 (p. 182).

⁷² R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 215 (p. 178).

⁷³ Cfr., *ibidem*, p. 216 (179).

⁷⁴ Vedi R. Smend, *Das Problem*, cit., pp. 509 e 513. Il catalogo dei diritti fondamentali conferisce ai cittadini uno *status* materiale, che li *obbliga* ad essere un popolo in senso sostanziale: v. R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 264 (p. 245). In tedesco esistono due termini pressoché equivalenti per designare la cittadinanza: *Staatsbürgerschaft* e *Staatsangehörigkeit*. Letteralmente quest'ultimo termine significa «appartenenza allo Stato».

⁷⁵ V. *ibidem*, pp. 221-222 (pp. 184-185).

⁷⁶ Vedi G. Zagrebelsky, Introduzione, cit., pp. 27-28.

culturale, un sistema di valori, che deve essere il senso della vita statale istituita [dalla] costituzione»⁷⁷. Perciò la legittimazione dello Stato, che avviene in virtù dei valori positivizzati nella costituzione, è connessa all'integrazione materiale, fino a coincidere con essa⁷⁸: e sappiamo, che – come tutti i tipi di integrazione – anche l'integrazione materiale fa parte di un plebiscito che si rinnova ogni giorno.

Come si vede, Smend ha una concezione decisamente *thick*, spessa, dell'integrazione per valori e dell'etica pubblica, i cui contorni sembrano sconfinare nella sfera dell'irrazionale. E questo, certo, non è molto adeguato ad una società pluralista. Per una teorizzazione che affronti le tematiche di questo tipo di società, retta da uno Stato democratico e costituzionale, dovremo aspettare la tarda opera di Parsons, in cui assisteremo alla correzione del paradigma integrativo mediante la concezione dell'inclusione sociale.

⁷⁷ Vedi R. Smend, *Verfassung*, cit., p. 265 (p. 246).

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 216, e 262 (pp. 179, 243). Anzi, integrazione materiale e legittimazione materiale si riferiscono ad uno stesso fenomeno, prima designato con un concetto della teoria dello Stato e poi con uno della teoria del diritto [v. p. 265 (p. 246)].

Capitolo 5

Talcott Parsons: dal problema hobbesiano dell'ordine all'inclusione sociale delle minoranze

5.1 *L'assillo del problema dell'ordine sociale*

Talvolta non è stato semplice per gli interpreti individuare quale sia stato il problema fondamentale che ha ispirato l'opera di alcuni classici della sociologia¹. Per quanto riguarda Talcott Parsons (1902-1979), invece, non possono sorgere dubbi: la domanda centrale che ha mosso gran parte della sua indagine è stata quella relativa al *problema hobbesiano dell'ordine*². Esso è consistito nell'individuare le condizioni di possibilità che permettono ad una società complessa e in continua evoluzione di essere pacifica, ordinata e ben integrata. Il compito di risolvere il problema è stato assegnato, principalmente, alle funzioni dei sistemi culturale ed integrativo ed all'opera delle istituzioni normative e del controllo sociale.

Recentemente è stato pubblicato un manoscritto inedito di Parsons, esplicitamente dedicato al tema che ci riguarda, e risalente agli anni 1934-35 e, quindi, precedente alla prima opera che ha fatto di questo autore un classico della sociologia: *La struttura dell'azione sociale* del 1937. Si tratta dei *Prolegomeni a una teoria delle istituzioni sociali*³. In questo la-

¹ Per quanto riguarda M. Weber, ad es., v. le opinioni divergenti di W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale* (1979), il Mulino, Bologna, 1987; e W. Hennis, *Il problema Max Weber* (1987), Laterza, Roma-Bari, 1991. Sul tema v. anche R. Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 181-192.

² T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna, 1968, pp. 121-128.

³ T. Parsons, *Prolegomena to a Theory of Social Institutions*, in *American Sociological Review*, 55, 1990, pp. 319-333, trad. it. *Prolegomeni a una teoria delle istitu-*

voro giovanile, Parsons intende fornire un'analisi dei presupposti concettuali necessari per poter sviluppare una vera e propria teoria delle istituzioni sociali. Quindi, rispetto ad essa egli svolge – come annuncia lo stesso titolo – un lavoro preliminare, atto a fornire i concetti ed il «quadro di riferimento» fondamentali, per elaborare una simile teoria.

Qui lo studioso statunitense affronta il tema, avendo presente la tradizione sociologica americana sull'argomento, che già allora era molto ricca⁴. Inoltre, lo tratta in un modo sistematico tale, che avrebbe potuto far presagire un interesse teorico consolidato e meritevole di ulteriori sviluppi. In realtà, per quanto nel corso della sua attività scientifica abbia dedicato alcune importanti riflessioni sulla definizione e sulle funzioni delle istituzioni, alla fine egli non ha più formulato una vera e propria *teoria* delle istituzioni sociali. In parte questo è spiegabile con il fatto che Parsons, con il passare degli anni, ha spostato la propria attenzione dalla teoria dell'azione alla teoria del sistema sociale⁵, in cui – rispetto al tema istituzionale – l'interesse è concentrato maggiormente sull'aspetto processuale dell'istituzionalizzazione⁶ degli elementi normativi.

A differenza di una risalente corrente teoretica realista, secondo cui ai concetti corrisponde «una classe di fenomeni concreti», nel saggio che ci interessa viene elaborata una concezione analitica ed esplicativa della nozione di «istituzione»⁷. Questa viene studiata sia rispetto alla

zioni sociali, Armando, Roma, 1995. Per altro, le principali idee di questo saggio si ritrovano – riferite a Durkheim – in *Idem, La struttura dell'azione sociale*, cit., nel cap. X, dedicato alla teoria del controllo sociale di Durkheim, in part. alle pp. 496-507: Le funzioni delle istituzioni.

⁴ Su ciò v. J.A. Schülein, *Theorie der Institution: eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 43-72.

⁵ Sul significato che questo concetto assume in Parsons v. M.G. Losano, *Sistema e struttura nel diritto*, vol. III, Giuffrè, Milano, 2002, pp. 257-272.

⁶ Secondo L.H. Mayhew, Introduction, in T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, ed. by L.H. Mayhew, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 1-62, p. 11, l'istituzionalizzazione è «il concetto chiave nella sociologia parsonsiana».

⁷ Vedi T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 36. Può forse sorprendere che Parsons, nonostante il rifiuto del realismo conoscitivo empirico, ne *La struttura*, cit. p. 896, definisca la propria posizione epistemologica, cioè relativa alle modalità conoscitive della scienza, come «realismo analitico». La differenza con il realismo empirico, sostenuto da tutti quegli studiosi che concepiscono un rapporto di corrispondenza tra concetto e realtà, è che mentre questo pretende di conoscere oggettivamente la realtà (i «fenomeni concreti»), il sociologo statunitense ritiene che «almeno alcuni concetti generali della scienza [...] colgono in maniera adeguata gli aspetti del mondo oggettivo esterno [...]

dimensione soggettiva dell'individuo, sia rispetto a quella oggettiva delle norme: ma è proprio la dimensione normativa che – per il nostro studioso – conferisce specificità e significato teorici ad un'idea di istituzione che non voglia riferirsi semplicemente ad una concreta uniformità dell'agire sociale⁸.

Le *istituzioni* si collocano all'interno del modello teleologico dell'azione individuale, secondo cui chi agisce (l'attore) «percepisce tutte le sue azioni in base a una qualche forma di rapporto tra mezzi e fini [...] 'Fare' qualsiasi cosa vuol dire adattare dei mezzi a un qualche fine»⁹. Rispetto a questo schema, le istituzioni costituiscono – dal punto di vista soggettivo – il «sistema di norme regolative», che definiscono «i limiti all'interno dei quali è ammessa la scelta tanto di fini immediati, quanto dei mezzi per il loro raggiungimento». Esse governano, pertanto, «le azioni [...] sulla base della loro conformità al sistema ultimo e comune di valori proprio della comunità»¹⁰.

In sintesi, le istituzioni sono modelli normativi meno astratti e generali dei «fini o valori ultimi», supposti essere comuni «alla grande maggioranza degli individui»¹¹. Esse costituiscono il secondo livello normativo della società: anche le istituzioni normative sono generalizzate, ma sono pure differenziate e valgono, quindi, per quegli specifici ambiti d'azione, che – nell'opera più tarda – verranno definiti come sottosistemi (ad esempio, il contratto per gli scambi economici; il matrimonio per la famiglia, l'autorità per la politica, il rituale per la religione, ecc.)¹².

Questi concetti corrispondono non a fenomeni concreti, ma ad elementi di tali fenomeni che possono essere analiticamente scissi da altri elementi». Su ciò v. A. Marinelli, *Struttura dell'ordine e funzione del diritto*, Angeli, Milano, 1988, pp. 31-40.

⁸ Vedi T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 38. In questo senso, la concezione istituzionale di Parsons si contrappone a quella elaborata da Ehrlich: v. sopra, pp. 49-51.

⁹ *Ibidem*, p. 38. «Questo fondamentale schema mezzi-fine ha un'implicazione normativa essenziale, la cui principale espressione sta nel ruolo centrale ricoperto dal concetto di razionalità in ogni analisi dell'agire. L'agire è sempre misurato in base alla scelta dei mezzi più 'idonei' o più 'efficaci' per il raggiungimento di un dato fine» (pp. 38-39).

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹¹ *Ibidem*, p. 45. Adirittura, in opere successive, questi «valori si presumono condivisi da tutti i membri del sistema [sociale]»: T. Parsons, Il contributo di Durkheim alla teoria dell'integrazione (1960), in *Teoria sociologica e società moderna* (1967), Etas, Milano, 1979, pp. 9-36, p. 13.

¹² Così, in sostanza, in T. Parsons, Authority Legitimation and Political Action (1958), in *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, New York, 1960, pp. 170-198, pp. 170-171: le istituzioni sono «modelli normativi di livello meno ge-

Questa opzione teorica, però, si abbina ad un presupposto gravido di conseguenze: quello per cui una «grande maggioranza degli individui» che compongono la società sia formata da attori essenzialmente morali¹³, che condivide, fondamentalmente, un «sistema comune di fini ultimi» e di orientamenti di valori¹⁴. Perciò, Parsons considera «le istituzioni come fenomeni morali», che concorrono a conferire un carattere comunitario alla società¹⁵: infatti, «le istituzioni sono intimamente connesse con gli orientamenti ultimi di valore comuni ai membri di una comunità e, almeno in parte, traggono origine da tali orientamenti. Le istituzioni sono, dunque, fenomeni *morali* in senso stretto», per lo meno fintanto che l'individuo partecipa dello stesso sistema di valori cristallizzato dalle istituzioni¹⁶.

Nonostante questa assunzione, Parsons è consapevole del fatto, che il carattere morale degli attori non risolve il problema della conformità del loro agire sociale. Infatti, pur essendo attori morali, non tutti i membri di una società condividono lo stesso patrimonio di valori, mentre i mem-

nerale rispetto ai valori» ultimi e generalmente condivisi, che «orientano le azioni su un piano più differenziato e particolareggiato» in relazione «alle esigenze della situazione e alle suddivisioni strutturali del sistema». Parsons, esemplificando il concetto di «istituzione» con il contratto, la proprietà e l'autorità, è esplicito nel negare che le istituzioni siano costituite da gruppi di persone: «una persona può essere un membro di una collettività, ma non di una istituzione [...] infatti, essere un 'membro della proprietà' è chiaramente privo di senso» (pp. 171); v. anche *Idem, Il sistema sociale* (1951), Comunità, Milano, 1965, p. 46: «quando si parla della 'istituzione della proprietà' in un sistema sociale, uniamo [le norme, cioè] quegli aspetti dei ruoli dei soggetti partecipanti che riguardano l'integrazione delle aspettative dell'azione con [i principi che le implicano, cioè, con] i modelli di valore che regolano i diritti e le obbligazioni relative al 'possesso'».

¹³ T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 54-57.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 45, 55. Per una documentata ricostruzione critica della nozione di «sistema comune di fini ultimi», v. L. Infantino, *L'ordine senza piano: le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma, 2008, pp. 215-223.

¹⁵ T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 53-57. Nei lavori più recenti Parsons utilizzerà la nozione di «comunità societaria» (*societal community*): v. T. Parsons, *The Concept of Society: The Components and Their Interrelations* (1966), in *Politics and Social Structure*, Free Press, New York, 1969, cap. 1 (incerta trad. it. in Il concetto di società: sue componenti e loro interrelazioni, in *Sistema politico e struttura sociale*, Giuffrè, Milano, 1975: qui la nozione viene resa con «comunità sociale»; *Idem, Sistemi di società, II: le società moderne* (1971), il Mulino, Bologna, 1973, capp. 2 e 6; e *Idem, Comunità societaria e pluralismo*, a cura di G. Sciortino, Angeli, Milano, 1994, capp. 4 e 7.

¹⁶ T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 54.

bri di una stessa cultura possono formulare in modo differente i fini pratici collegati ai medesimi orientamenti di valore, per cui, il carattere morale degli attori non garantisce dal fatto che nella società ci possano essere «linee di condotta altamente divergenti»¹⁷. Però, per rendere possibile l'esistenza ordinata, «stabile» di una società non vi è dubbio, che tra i «sistemi di fini propri di individui diversi» vi debba essere «un grado significativo di integrazione»¹⁸. Per questo motivo, alle istituzioni è affidato il compito di controllare sia la compatibilità tra gli orientamenti di valore, sottesi ai fini ultimi, e i fini immediati perseguiti dagli individui nelle singole sfere dell'agire, sia la scelta dei mezzi per i fini, in modo che il loro impiego non tenda ad invalidare i valori ultimi¹⁹. Ma tale controllo deve riguardare anche i possibili significati di quei valori, allo scopo di fornire ad essi «un grado significativo di conformità»²⁰.

Inoltre, poiché i fini ultimi o i rispettivi orientamenti di valore «si collegano alle azioni specifiche sotto forma [...] di norme regolative» che li recepiscono, e dato che, in una prospettiva teleologica, la razionalità dell'agire consiste nell'abbinare correttamente i mezzi ai fini perseguiti, allora Parsons può coerentemente affermare che *l'agire conforme alle norme*²¹ è immediatamente agire razionale²². Egli, però, sottolinea il fatto

¹⁷ *Ibidem*, p. 53. Questa considerazione rappresenta il *novum* rispetto alla concezione smend/littiana, per cui – in virtù del processo di oggettivazione delle esperienze vissute nella *Gesamterlebnis* – chi condivide gli stessi valori, condivide anche le stesse esperienze e le stesse modalità di integrazione: v. sopra, pp. 67-68.

¹⁸ T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 48-49.

²⁰ *Ibidem*, pp. 52, 53.

²¹ Per regole e norme Parsons intende sia quelle scritte, ad es., quelle del diritto, sia quelle proprie della tradizione orale, ed esse formulano, sul piano istituzionale, fini pratici coerenti con gli orientamenti di valori ultimi. Ma le norme a cui si riferisce Parsons, indipendentemente dalla loro forma, sono di diversa natura e riguardano: norme di efficienza (in cui gli elementi dell'agire – di tipo tecnologico, economico e politico(-giuridico) – concernono la concatenazione mezzi-fini in modo intrinseco); norme rituali (in cui la relazione mezzi-fini è simbolica); norme di tipo estetico o ludico (in cui gli elementi dell'agire ricadono propriamente al di fuori della relazione mezzi-fine); norme dell'attività educativa (in cui gli elementi culturali dell'agire vengono trasmessi da una generazione all'altra): v. *ibidem*, pp. 70-72.

²² Il punto è molto importante, anche se qui viene solo accennato. Come nota N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 100-101, questa razionalità («sociale») dell'agire individuale «sorge solo in un rapporto di discontinuità con l'agire razionale individuale [...] Il problema dell'ordine viene perciò rispecificato in problema di razionalità».

che la razionalità dell'azione non è garantita dalla semplice accettazione dei fini da parte dell'attore. Infatti, vari fattori possono intervenire ad ostacolare il buon esito dell'azione: l'inadeguatezza dei mezzi a disposizione, la scarsa conoscenza del rapporto intrinseco mezzi-fini e, ancora più rilevanti, i disturbi della volontà, che possono essere di natura inerziale (abitudine, *routine*) e inibire psicologicamente l'agire, oppure possono essere passioni che conducono a forme devianti di condotta²³.

Nonostante l'esistenza di elementi cognitivi e psicologici che possono disturbare lo «sforzo» dell'attore per realizzare un proprio «sistema di fini particolare», che sia in armonia con quello generalmente condiviso, la «funzione delle istituzioni è sempre la stessa: regolare l'agire in modo tale da mantenerlo conforme [...] agli orientamenti di valore ultimi della comunità»²⁴. Però, a fronte di queste interferenze, la funzione integrativa dell'istituzione può consistere nel «dotare l'individuo dell'energia necessaria per essere all'altezza delle norme istituzionali e per superare questi fattori di resistenza» inerenti alla volontà umana²⁵. Si potrebbe dire, che Parsons concepisca le norme come «escludenti ragioni per agire»²⁶: esse, cioè, forniscono delle motivazioni che inibiscono (oppure degli elementi persuasivi che correggono) quelle cause che possono disturbare il corso della condotta conforme, rendendola deviante.

Poiché esistono vari fattori di natura culturale (formulazioni differenti) e psicologica (ostacoli inerziali e passionali) che, incidendo sulle motivazioni del(la conformità del)l'agire, possono condurre a modalità di comportamento difformi e a «divisioni inconciliabili all'interno del corpo sociale», Parsons colloca nel quadro teorico dell'azione individuale le istanze del controllo normativo del comportamento. Tale controllo viene inteso come la regolazione dei modelli di condotta da parte degli orientamenti di valore condivisi, in modo da suscitare azioni o immediatamente conformi (in virtù dell'obbligo morale sentito dall'attore), o indirettamente conformi (in base al calcolo degli interessi mi-

²³ Vedi T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., pp. 51-52.

²⁴ *Ibidem*, p. 72.

²⁵ *Ibidem*, p. 82, n. 19.

²⁶ La nozione è tratta da J. Raz, *Reasons for Action, Decisions and Norms* (1975), in J. Raz (Ed.), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 128-143; su di essa v. A.E. Galeotti, Joseph Raz e il perfezionismo liberale, in G. Zanetti (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Cortina, Milano, 1999, pp. 101-128, pp. 104-107.

rante ad ottenere una ricompensa o ad evitare una sanzione)²⁷. Pertanto, egli elabora due livelli di controllo normativo: quello primario e quello secondario.

Il controllo istituzionale di tipo primario agisce sull'individuo morale al momento della selezione dei fini e dei valori ultimi compatibili. Questo controllo opera in condizione di integrazione (morale) dell'attore. Per questo soggetto, la «motivazione primaria per obbedire ad una norma istituzionale risiede nell'autorità morale che essa esercita sull'individuo». Egli obbedisce la norma – kantianamente – in modo disinteressato come «un bene in sé e per sé», senza valutare la norma in riferimento ai propri interessi, ma come un fine in sé²⁸. Però, nonostante che in una società integrata una gran parte dei suoi membri osservi le norme, la componente che rappresenta gli individui moralmente conformi all'universo culturale ufficiale è pur sempre «limitata», per cui il «controllo esercitato dalle norme istituzionali sulla condotta individuale [...] è sempre imperfetto». In considerazione delle tendenze divergenti rispetto al sistema di orientamenti di valore comune, esiste un sistema di «controllo secondario», che può adottare due strategie diverse per motivare gli attori alla conformità: quella – per così dire – premiale, incentrata su «vantaggi» (o «sanzioni positive»), e quella punitiva, concernente le «sanzioni negative»²⁹.

L'operare con successo da parte dei sistemi e delle organizzazioni di controllo riveste particolare importanza per la «stabilità dei sistemi istituzionali»³⁰. Per trattare di questo problema, Parsons abbandona la prospettiva soggettiva e adotta quella «oggettiva», relazionale e fun-

²⁷ Vedi T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., pp. 53, 55, 57.

²⁸ *Ibidem*, p. 54.

²⁹ *Ibidem*, pp. 55-57. Per approfondire la distinzione «sanzioni positive e sanzioni negative» v. N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione*, Comunità, Milano 1977, pp. 13-42. Sul tema generale del controllo sociale, v. T. Parsons, *Sistema giuridico e controllo sociale* (1962), in *La teoria funzionale del diritto*, a cura di A. Giasanti e V. Pocar, Unicopli, Milano, 1981, pp. 85-102.

³⁰ Qui Parsons sta anticipando il tema della «gerarchia del controllo normativo» sul comportamento, che verrà affrontata nelle opere successive a *Il sistema sociale*. Tale gerarchia (di valori, norme, fini collettivi e ruoli) comporta sia un controllo di conformità tra i livelli normativi superiori e quelli inferiori, quindi una congruenza del sistema culturale-normativo, sia il controllo dell'efficacia dei livelli normativi nel coordinamento e nella motivazione delle azioni: v., ad es., T. Parsons, *Authority, Legitimation*, cit., pp. 170-171.

zionale, in quanto concerne il ruolo dei sistemi normativi ed istituzionali rispetto alle relazioni reciproche, o interazioni tra individui che compongono una comunità. Nella misura in cui sono «determinate dal controllo normativo [...] le forme di relazioni sono istituzionali»³¹.

In questo modo ci troviamo al centro del problema relativo al ruolo integrativo delle istituzioni, già più volte sfiorato. Nei *Prolegomeni* Parsons prevede due tipi di integrazione: uno che riguarda il «sistema comune» dei fini ultimi, ovvero la cultura: si tratta della «regolazione integrativa»; l'altro che concerne l'«integrazione *strutturale*» del «sistema normativo» delle istituzioni³².

L'integrazione strutturale riguarda l'assetto unitario delle istituzioni: esse incorporano le norme che forniscono delle formulazioni corrette dei fini rispetto ai valori ultimi condivisi. Poiché l'insieme delle istituzioni trae la propria legittimità dalla corrispondenza con il sistema culturale, che in esse trova una forma di realizzazione, le istituzioni devono formare un «ordine normativo» in quanto «sistema di interrelazioni [...] *armonico*», nel senso che le norme regolative «costituiscono l'una un requisito per l'altra»³³. È chiaro che una società sarà tanto più ordinata – strutturalmente – quanto più le proprie istituzioni saranno integrate tra loro. Ma questo tipo di integrazione non garantisce ancora l'ordine sociale, poiché esso dipende molto di più dall'efficacia che le norme esercitano sul comportamento³⁴. In un parola: l'ordine sociale deriva dall'obbedienza degli individui e non tanto dall'assetto istituzionale, anche se quest'ultimo, naturalmente, la condiziona.

Diviene rilevante, allora, l'altro tipo di integrazione, la «regolazione integrativa»: l'integrazione sociale si realizza quando negli individui gli elementi motivazionali e culturali dell'azione sono fatti confluire in un sistema ordinato e *interiorizzati*. Questo significa che il singolo attore agirà in piena conformità ai valori e alle regole, non tanto per mero calcolo strumentale, mirante ad evitare le punizioni o ad ottenere riconoscimenti e gratificazioni; piuttosto il suo comportamento conforme sarà dettato dal consenso nei confronti degli orientamenti di valore a cui le norme si ispirano: perciò, «il polo dell'integrazione perfetta [...] è quello in cui l'attuazione delle norme istituzionali poggia inte-

³¹ T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 59.

³² V. *ibidem*, pp. 74-75.

³³ *Ibidem*, pp. 73-74 e 75.

³⁴ *Ibidem*, p. 75.

ramente sull'autorità morale». All'estremo opposto si trova «uno stato in cui c'è completa assenza di controllo», cioè di regolazione normativa del comportamento: si tratta di quella situazione limite di disgregazione sociale definita da Durkheim come «anomia»³⁵. Tra questi due «tipi ideali» si colloca la realtà empirica delle società contemporanee, che se, per un verso, non sono compiutamente integrate, normalmente non corrono neppure il rischio di disgregarsi.

A partire da *Il sistema sociale* questa prospettiva integrativa viene applicata alla riflessione sulle interazioni, in cui agiscono contemporaneamente due o più attori³⁶. In questo caso aumenta la condizione di incertezza dell'azione dovuta alla variabilità dei fattori (di natura psicologica, cognitiva, normativa, motivazionale, ecc.) che intervengono nella situazione concreta. A questo proposito, Parsons introduce la nozione di «doppia contingenza», che si riferisce ad una situazione in cui gli agenti (nel caso più semplice, *Ego* ed *Alter*), agiscono e reagiscono sulla base delle proprie *aspettative* di comportamento³⁷. È chiaro che – in queste circostanze – gli individui coinvolti adeguino la loro condotta in relazione al corso degli eventi che riescono ad anticipare ed alle circostanze che si prospettano loro. A fronte della doppia contingenza, cioè del fatto che gli attori coinvolti nell'interazione possono agire in modo differente da come gli altri si aspettano, si crea «un assillante problema d'ordine»³⁸. Il problema integrativo, così, viene proiettato sullo sfondo del sistema sociale complessivo.

Semplificando molto, per quanto riguarda il singolo individuo, l'ordine sociale – cioè, la sua integrazione nella società – può essere conseguito mediante il processo di *socializzazione*, con il quale fin da

³⁵ *Ibidem*, p. 76. In questa situazione «la legge del più forte regna e lo stato di guerra – latente o esplicito – è necessariamente cronico»: E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1971, p. 10.

³⁶ Vedi T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 42-52.

³⁷ T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 13.

³⁸ *Ibidem*, p. 43. Secondo N. Luhmann, *Sociologia del diritto* (1972), Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 42-43, n. 13, questa concezione parsonsiana sarebbe semplicistica, poiché coglie un grado limitato di incertezza e di complessità nell'interazione, limitandosi a prevedere che gli attori formulino solo delle aspettative complementari in riferimento ai loro ruoli. In realtà, tale incertezza e complessità possono raggiungere un grado assai più elevato, poiché gli attori, di regola, sono in grado, reciprocamente, anche di «aspettare le aspettative» dell'altro. V. anche *Idem*, *Come è possibile*, cit., pp. 97-98. Diviene quasi ovvio, che in Parsons la previsione della mera complementarietà delle aspettative si traduca più facilmente nella «conformità dei comportamenti».

piccolo l'attore apprende a stare in società, in particolare interiorizzando l'universo normativo (valori, regole, fini collettivi, ruoli) di una data cultura e dei relativi modelli istituzionali e professionali. Su questa base, diviene possibile l'*istituzionalizzazione* di norme e valori, cioè il fatto che – presso l'individuo socializzato – il loro significato si stabilizzi e trovi conferma, per cui la loro osservanza³⁹ si trasformi in una questione di *routine*, di consuetudine, o – forse meglio – di morale⁴⁰.

L'istituzionalizzazione è il processo attraverso cui le norme diventano *fini in se stesse*, di modo che gli attori *vogliono* obbedire alle norme. Ma, a livello del sistema sociale, questo processo non rinvia più soltanto all'aspetto morale dell'attore. Questi, può «voler obbedire alle norme» anche per il motivo che esse garantiscono il miglior viatico per il perseguimento sia dei propri interessi, sia di quelli del proprio gruppo, in qualità di interessi strutturati. Ora, l'integrazione dell'individuo nel sistema sociale è sempre conseguenza dell'istituzionalizzazione della cultura normativa, ma – più concretamente – l'interazione sociale può essere coordinata, poiché i valori e le norme sono stabilmente definiti e supportati abitualmente dagli interessi costanti degli attori⁴¹. L'istituzionalizzazione coinvolge non solo la socializzazione del singolo attore, ma anche l'adeguamento dei valori culturali alle esigenze della vita sociale: essa comporta anche «l'enunciazione di [norme che stabiliscono] aspettative di ruolo di tipo prescrittivo e proibitivo da parte dei titolari dei ruoli competenti»⁴², come, ad esempio,

³⁹ Per quanto i comportamenti non conformi e la devianza costituiscano l'altra faccia della medaglia del problema integrativo, poiché individuano il luogo della *non* integrazione, tema e limiti del presente contributo non consentono di trattare questo aspetto. Ne *Il sistema sociale*, cit., Parsons imputa le «tensioni», che si verificano nel processo di integrazione degli attori e causano il comportamento deviante, all'insuccesso della socializzazione che ha prodotto delle motivazioni all'agire inadeguate: v. *ibidem*, pp. 34, 36-37 e cap. VII. Come nota L.H. Mayhew, Introduction, cit., pp. 17-18, questa concezione, pur all'interno del proprio ambito ristretto, non prende assolutamente in considerazione il ruolo che gli interessi – non solo individuali, ma anche di gruppo – hanno nel determinare i motivi dell'azione.

⁴⁰ Vedi T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 56-57 e 104: «esiste un elemento morale soltanto quando [...] la conservazione [della] integrità o solidarietà di un sistema [di inter-azione] costituisce essa stessa un valore».

⁴¹ Vedi L.H. Mayhew, Institutionalization, in T. Parsons, *On Institutions*, cit., pp. 115-116, p. 115.

⁴² T. Parsons, *Integration and Institutionalization in the Social System* (1951), in *Idem*, *On Institutions*, cit., pp. 117-128, p. 126; v. anche *Idem*, *Authority, Legitimation*,

il legislatore o i giudici. Perciò essa implica l'integrazione di due distinti livelli normativi: nel nostro caso il sistema dei valori comuni e le aspettative di ruolo formulate in una legge⁴³. Come ben sintetizza Giuseppe Sciortino, «il processo di istituzionalizzazione è la traduzione sociale del sistema normativo»⁴⁴.

Sul piano del sistema sociale relativo ad una società complessa e differenziata, questo comporta che, a partire da un comune consenso sui valori ultimi, l'esito dell'istituzionalizzazione normativa consista nella produzione non di regole uguali per tutti, ma di aspettative normative specifiche a seconda dei ruoli rivestiti dai soggetti interagenti⁴⁵. L'universo normativo si compone di più livelli, o «componenti strutturali»: il primo, più generale e comunemente condiviso – e, quindi, meno differenziato – è quello del sistema dei valori ultimi; il secondo, generalizzato, ma per specifici sottosistemi di azione (economia, politica, educazione, cultura), è quello delle istituzioni, che orientano e regolano l'azione in riferimento alle caratteristiche della situazione in cui gli attori operano; il terzo è quello delle «collettività» (gruppi, comunità, imprese, organizzazioni, ecc.) e dei loro fini concreti, che vengono perseguiti in conformità di particolari e specifiche regole espresse in forma di aspettative di ruolo: queste ultime costituiscono la quarta componente strutturale⁴⁶. Le relazioni tra questi livelli normativi, coordinati dalla «gerarchia del controllo del comportamento», avvengono sulla base di quattro componenti del processo di istituzionalizzazione: specificazione, ideologia, interessi e giurisdizione⁴⁷.

cit., p. 177, in cui, ai due tipi di aspettative di ruolo menzionate, si aggiungono quelle permissive.

⁴³ T. Parsons, *Integration and Institutionalization*, cit., p. 117.

⁴⁴ G. Sciortino, *La sociologia di Talcott Parsons*, in *Ritratti d'autore. Un'introduzione interdisciplinare alla sociologia*, a cura di S. Porcu, Angeli, Milano, 2000, pp. 152-214, p. 178.

⁴⁵ Per una critica, ormai classica, della natura «riduttiva» del concetto di ruolo v. R. Dahrendorf, *Homo sociologicus* (1958), Armando, Roma, 1966.

⁴⁶ T. Parsons, *Authority, Legitimation*, cit., pp. 170-171; così pure in *Idem*, *Il concetto di società*, cit., pp. 35-37.

⁴⁷ Talvolta la terminologia non appare ben codificata: sia in T. Parsons, *Il contributo di Durkheim*, cit., pp. 12-14, sia in *Idem*, *Sistema giuridico*, cit., pp. 87-88, al posto di «ideologia» e «interessi» si parla di «interpretazione» e «sanzioni». I due termini, in verità, non si riferiscono più a «componenti del processo di istituzionalizzazione», ma rispettivamente di «specificazioni» delle norme rispetto ai valori, e di «problemi» che il sistema del diritto deve risolvere per poter svolgere la propria funzione integrativa.

Il significato di queste componenti può essere illustrato con un esempio proposto da Leon H. Mayhew⁴⁸. *Specificazione*: per muovere all'azione, intorno ad un valore condiviso, si deve produrre un consenso su una specifica modalità di azione, che miri ad implementarlo mediante regolamentazione normativa. L'eguaglianza razziale, ad esempio, può essere perseguita mediante un trattamento «cieco rispetto al colore» che sia valido per tutti⁴⁹, oppure può essere raggiunta mediante dei programmi volti ad aiutare gruppi sociali storicamente discriminati. I valori possono essere formulati secondo versioni alternative, per cui la forma che assumerà l'istituzione rifletterà la versione particolare che si è affermata presso i cittadini.

Ideologia: se un determinato valore deve essere istituzionalizzato, deve essere sostenuto da una concezione adeguata della società, che non preveda, ad esempio, la discriminazione razziale come modalità legittima di condotta. Per cui, l'istituzione delle pari opportunità riceve la sua conformazione anche in base all'ideologia che la sorregge e la «giustifica»⁵⁰.

Interessi: I valori sociali sono istituzionalizzati se vengono individuati degli interessi in grado di motivare gli attori ad un agire conforme. Questi interessi possono essere fatti propri dai singoli individui, ma anche da gruppi e organizzazioni. L'istituzione conseguente si può basare su un sistema di riconoscimenti e di sanzioni predisposto dall'ordinamento giuridico o dal mercato. Perciò, l'eguaglianza di opportunità può essere regolamentata per legge e vi corrisponderanno concrete aspettative di ruolo, può essere sostenuta come misura in grado di abbattere costi economici, oppure può essere supportata dall'impegno personale contro la discriminazione.

⁴⁸ Per ciò che segue v. L.H. Mayhew, Introduction, cit., pp. 20-23.

⁴⁹ Sul significato intimamente discriminante sul piano istituzionale di questa modalità di trattamento delle minoranze di colore v., in particolare, N. Gotanda, «La nostra costituzione è cieca rispetto al colore»: una critica, in K. Thomas e G. Zanetti (a cura di), *Legge, razza e diritti*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005, pp. 27-69.

⁵⁰ Vedi T. Parsons, Authority, Legitimation, cit., pp. 174-176: qui Parsons tratta della «fondazione dei valori» personali secondo tre direzioni: quella della loro giustificazione, dell'impegno nei loro confronti e della loro capacità di legittimare l'azione, una volta che tali valori siano anche socialmente condivisi. Secondo J. Raz, *I valori fra attaccamento e rispetto*, a cura di F. Belvisi, Diabasis, Reggio Emilia, 2003, pp. 140-141, l'impegno nei confronti dei valori costituisce la modalità corretta per realizzarli, mentre preliminari a ciò sono le varie forme di rispetto.

Giurisdizione: in ultima istanza, l'istituzionalizzazione riguarda sia il controllo sociale degli attori nel territorio e, quindi, il giudizio sulle loro azioni, sia le informazioni sulla devianza e sul materiale atto a formare le prove giudiziali. Poiché la realizzazione dell'eguaglianza delle opportunità richiede la possibilità di accedere facilmente a quei canali per la crescita e l'avanzamento sociale degli individui, che sono predisposti da una serie di agenzie sociali e gruppi (come scuole, chiese, imprese, comunità di vicinato, club, associazioni volontarie), l'attività giurisdizionale deve garantire anche un accesso adeguato a queste risorse⁵¹.

Come si vede da questo esempio, nella prospettiva del sistema sociale l'istituzionalizzazione non ha più il suo riferimento esclusivo nella motivazione dell'attore (o unità agente, che può anche essere una collettività), ma si pone in relazione alle condizioni sociali, perciò il problema dell'integrazione sociale diviene più articolato e complesso.

5.2 *L'integrazione funzionale della società*

Tra il 1953 e il 1956⁵² Parsons elabora una nuova concezione del sistema sociale, maggiormente orientata ad una prospettiva macrosociologica. La prima versione, quella del 1951, concepiva il sistema sociale come espansione dello schema dell'interazione, per cui motivazioni, aspettative, ruoli e cultura costituivano anche la struttura della società insieme al presupposto della funzionalità integrativa del sistema istituzionale. Ora, invece, il riferimento del sistema sociale è costituito dai sottosistemi che lo compongono in virtù del carattere «primario», «imperativo» di quattro funzioni «necessarie» al sistema sociale per esistere, mantenendosi in equilibrio: si tratta delle funzioni di *adattamento* (A), *perseguimento degli scopi* (G, *goal attainment*), *integrazione* (I), *mantenimento del modello latente* e gestione delle tensioni (L). A queste funzioni, che vengono anche definite *prerequisiti funzionali* per il loro carattere essenziale, corrispondono quattro *sottosistemi*: quello

⁵¹ Secondo queste componenti verrà trattata da Parsons quella particolare forma dell'istituzionalizzazione che consiste nell'inclusione delle minoranze oppresse: v. più oltre nel testo.

⁵² Sono gli anni di T. Parsons, R.F. Bales, E.A. Shils (eds.), *Working Papers in the Theory of Action*, Free Press, Glencoe, 1953; e di T. Parsons, *Economia e società* (1956), Angeli, Milano, 1970.

economico (A), che ha il compito di assicurare e distribuire le risorse all'intero sistema sociale; quello *politico* (G), che stabilisce gli obiettivi che la società deve perseguire; quello *integrativo* (I), che coordina e stabilizza normativamente le relazioni degli attori individuali e collettivi, rendendo le norme efficaci; quello *culturale* (L), che conserva il sistema dei valori ultimi, controllando – mediante la socializzazione e l'educazione – le motivazioni degli attori (individuali e collettivi), e fornisce meccanismi per controllare le tensioni relative sia a motivazioni discordanti, sia al perseguimento di scopi «devianti», che potrebbero minacciare la stabilità strutturale e, quindi, l'identità del sistema⁵³.

Parsons ha concepito lo schema AGIL secondo una prospettiva analitica, per cui esso è riferito ad un modello di sistema sociale stabile, conforme ad un grado «ideale» di ordine e integrazione. All'interno dello schema, ben due funzioni sono interessate al problema dell'integrazione sociale: la funzione integratrice vera e propria e quella del mantenimento della struttura latente. Quest'ultima, infatti, attraverso il controllo delle motivazioni e la predisposizione di meccanismi per neutralizzare le tensioni, fornisce le condizioni per il realizzarsi di azioni conformi. Nel sottosistema corrispondente rientrano agenzie socializzanti ed educative come, ad esempio, la famiglia, la scuola, le chiese e le sette religiose. La prestazione funzionale di questo sistema si svolge, per così dire, dietro le quinte, *prima* e non durante la realizzazione dell'azione, come avviene per le altre prestazioni funzionali: la struttura dei valori viene qualificata come «latente», proprio perché non appare immediatamente sul piano dell'azione concreta e può essere definita solo attraverso i processi che conducono ad agire. Perciò, il sistema di riproduzione della latenza opera sullo stesso piano «morale» presente nei *Prolegomeni*⁵⁴, poiché concorre all'integrazione dell'individuo dall'interno:

il mantenimento dello schema latente e il controllo delle tensioni si differenziano dalle esigenze integrative nel senso che concentrano la propria attenzione sull'unità [agente] del sistema, non sul sistema stesso [...] L'integrazione è un problema dei rapporti *tra* unità, il manteni-

⁵³ Vedi T. Parsons, *Economia e società*, cit., pp. 92-95 e pp. 120-125.

⁵⁴ Trattando dell'istituzionalizzazione, Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 57, sostiene: in quanto l'attore «valuta la sua 'responsabilità' di fronte [agli] interessi degli altri soggetti e della collettività, il soggetto si trova ad affrontare un problema 'morale'».

mento dello schema latente è il problema dei processi interni all'unità⁵⁵.

Tuttavia, non c'è dubbio che le due funzioni mirino allo stesso risultato della conformità dell'azione, operando in fasi diverse. Infatti, il processo di integrazione si basa, per definizione, su una struttura stabile, in particolare, quella – assai onerosa – del *costante impegno degli attori nei confronti dei valori*, intesi come modelli generalizzati dell'ordine normativo che danno continuità alle mutue aspettative di ruolo. Per questo il sistema integrativo risponde all'«imperativo funzionale [...] di 'mantenere la solidarietà' nei rapporti fra le diverse unità nell'interesse di un effettivo funzionamento»⁵⁶. L'impegno nei confronti dei valori caratterizza la solidarietà, in quanto «capacità generalizzata di 'conformare' il comportamento dell'unità del sistema alle esigenze integrative di questo, di controllare e trasformare le tendenze distruttive di comportamento deviante e di promuovere le condizioni per una armoniosa cooperazione»⁵⁷.

A seguito della messa a punto dello schema dei quattro prerequisiti funzionali, avvenuta negli anni '60, Parsons cambia il paradigma sistemico e da una concezione biologica del sistema, che tende alla sussistenza mediante un equilibrio di tipo omeostatico, passa ad una versione cibernetica e comunicativa del sistema, che mira alla propria stabilizzazione attraverso il controllo e lo scambio delle informazioni provenienti sia dagli elementi costitutivi interni (i sottosistemi), sia dall'ambiente esterno.

Adesso, la società intesa come sistema sociale costituisce un sottosistema del più generale ed astratto *sistema d'azione*, al quale lo schema AGIL immediatamente si riferisce, ma che viene replicato all'interno di ogni singolo sottosistema. E così, rispetto al sistema generale dell'azione, il *sottosistema sociale* svolge la funzione integrativa, quello culturale svolge la funzione di mantenimento del modello, mentre al sottosistema della personalità compete la funzione di perseguimento degli scopi, e al sottosistema organico spetta la funzione di adattamento. A sua volta, il *sottosistema sociale della società* è analiticamente suddiviso in quattro sottosistemi: la *comunità societaria* con

⁵⁵ T. Parsons, *Economia e società*, cit., p. 124.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 123. Sul significato, anche costringitivo, del concetto di «solidarietà» v. *Idem*, *Il sistema sociale*, cit., pp. 103-106.

funzione integrativa; il sistema culturale per il mantenimento del modello ed il controllo del mutamento sociale; il sistema di governo (o comunità politica) per il perseguimento degli scopi; e l'economia per l'adattamento all'ambiente fisico⁵⁸.

Inoltre, ora Parsons inserisce lo schema AGIL in una *prospettiva evolutiva*, munita di potenzialità quasi-predittive rispetto al senso del mutamento sociale. Tale prospettiva viene applicata, in particolare, alla *società differenziata e pluralista*⁵⁹, il cui ordine sistemico viene stabilito a partire dalla «gerarchia cibernetica» del controllo, in virtù del fatto che un «sistema sociale è sempre caratterizzato da un sistema di valori istituzionalizzato». Di conseguenza, sul piano del controllo gerarchico il *primo* imperativo funzionale del sistema è quello di «mantenere l'integrità di quel sistema di valori e di garantirne l'istituzionalizzazione»⁶⁰. Seguono, per ordine di importanza normativa, il requisito dell'integrazione mediante le norme istituzionali, il perseguimento dei fini collettivi stabiliti dal sistema politico ed, infine, l'acquisizione delle risorse nell'interazione regolata dalle aspettative di ruolo⁶¹.

In una società differenziata dal punto di vista funzionale, i sottosistemi (e le interazioni da essi prodotte) non sono pienamente autosufficienti e autonomi⁶², ma sono *interdipendenti*: cioè, hanno bisogno l'uno delle informazioni e delle prestazioni regolative e riequilibrative dell'altro. Per questo, i sistemi differenziati si «interpenetrano» e comunicano tra loro: ad esempio, la personalità del soggetto interiorizza le norme ed i valori culturali e legittima le istituzioni sociali; il sistema sociale istituzionalizza gli elementi normativi del sistema culturale come propri componenti strutturali; la *costituzione*, al confine tra sistema cul-

⁵⁸ Vedi T. Parsons, *Sistema politico*, cit., capp. 1 e 2: quest'ultimo è presente anche in *Sistemi di società, II*, cit., come cap. 1

⁵⁹ Vedi T. Parsons, *Sistemi di società, I: Le società tradizionali* (1966), il Mulino, Bologna 1971, ma soprattutto *Idem, Sistemi di società, II*, cit. Il processo di differenziazione si articola su diversi piani, che vanno dalla specializzazione funzionale dei sottosistemi a quello strutturale della cultura e delle istituzioni. Attraverso la «divisione del lavoro», tale processo porta alla specificazione di ruoli e di aspettative. Sul piano normativo, la differenziazione trova corrispondenza nei livelli della gerarchia del controllo del comportamento. Dal processo di differenziazione dipende anche il pluralismo dei gruppi e delle collettività che compongono la società.

⁶⁰ T. Parsons, *Economia e società*, cit., p. 92.

⁶¹ Vedi T. Parsons, *Sistema politico*, cit., pp. 38-43.

⁶² V. *ibidem*, pp. 21, 32-35; *Idem, Sistemi di società, II*, cit., pp. 22-24.

turale di mantenimento del modello e comunità societaria, definisce i principi fondamentali della cornice normativa che regola in generale le relazioni sociali⁶³. Così nell'interazione – che si deve intendere sempre di più nella sua natura comunicativa – entrano in gioco particolari *mezzi simbolici generalizzati di interscambio*: denaro, potere, influenza, impegno orientato ai valori. Questi *media* sono, in sostanza, dei linguaggi specializzati⁶⁴ che gli attori, quando ne dispongono (si pensi al denaro, esemplare per gli altri mezzi), possono utilizzare per portare a termine con successo l'interazione. Essi sono delle risorse istituzionalizzate e, quindi, comunemente accettate, che vengono fatte circolare e funzionano sul principio della «fiducia»: accetto i soldi come controvalore del bene o del servizio che offro, poiché, non solo spero che essi rappresentino un valore effettivo corrispondente alla prestazione, ma confido pure che altri accettino il denaro come mezzo di scambio. Inoltre, questi mezzi possono essere utilizzati da *Ego* per fare pressione su *Alter* a guisa di sanzioni positive (ad esempio, tramite l'esercizio della propria influenza, *Ego* persuade *Alter* che riceverà un riconoscimento se l'interazione si conclude nel modo desiderato) o negative (ad esempio, attraverso il richiamo a valori, *Ego* qualifica l'intenzione di *Alter* come negativa e gliela fa cambiare). Mezzi d'interscambio e risorse sono strettamente connesse con gli imperativi funzionali e così, alla funzione di adattamento corrisponde il denaro come mezzo e la ricompensa come risorsa; al perseguimento degli scopi il potere e la coercizione; all'integrazione l'influenza e la persuasione; al mantenimento della struttura latente l'impegno orientato ai valori e la manipolazione delle intenzioni. A fronte della situazione di doppia contingenza che caratterizza l'interazione, quest'ultima risulterà integrata solo se, di volta in volta, gli attori condivideranno il senso positivo dell'uso del mezzo di interscambio e il significato della sanzione⁶⁵.

Per questi motivi, la soluzione del problema dell'ordine per via integrativa *sembrebbe* poggiare su basi più incerte⁶⁶, proprio perché più articolate – e, quindi, più consone ad una società pluralista – e meno scontate rispetto alla soluzione in precedenza prospettata da Parsons, incentrata unicamente sulla comune condivisione del sistema culturale.

⁶³ Vedi T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 22-23 e 37.

⁶⁴ Vedi T. Parsons, *Sistema politico*, cit., p. 38.

⁶⁵ Su ciò, approfonditamente, *ibidem*, capp. 13-16.

⁶⁶ In senso assertivo, v. L.H. Mayhew, *Introduction*, cit., p. 40.

In realtà, però, anche in presenza dei *media* generalizzati di interscambio, è sempre presente il richiamo di ultima istanza nei confronti del sistema simbolico-culturale, che funge da presupposto necessario per la sussistenza della società, anche quando essa sia differenziata:

il nucleo di una società, come sistema, è costituito da un ordine normativo tipizzato per mezzo del quale la vita di una popolazione viene organizzata in forma collettiva [...] Questa entità sociale [viene] definita comunità societaria. Come tale essa è un sistema normativo di ordine ed è costituita anche dall'ordinamento giuridico, dai diritti e dagli obblighi relativi alla qualità di membri [...] Per sopravvivere e svilupparsi, una comunità societaria deve difendere l'integrità di un comune orientamento culturale, largamente (se non uniformemente o unanimemente) condiviso come fondamento della sua identità sociale⁶⁷.

Tuttavia, la società differenziata prospetta un effettivo problema di «armonizzazione» in riferimento al suo carattere pluralista⁶⁸: ciò comporta non soltanto il fatto che nella comunità societaria sono presenti più gruppi culturali, ma anche la circostanza frequente per cui l'individuo partecipa ad una varietà di queste collettività (come, ad esempio, famiglia, gruppo etnico, impresa, associazione sportiva, nazione)⁶⁹. Questa situazione può essere problematica, poiché l'ordinamento nor-

⁶⁷ T. Parsons, Il concetto di società, cit., pp. 22-23 (trad. modificata); in senso analogo v. *Idem*, *Sistemi di società*, II, cit., pp. 26 e 28-31. Il nucleo integrativo della società, viene concepito come «comunità» poiché condivide con le forme classiche di questa la «solidarietà diffusa», che le caratterizza. Tale solidarietà si dice «diffusa», poiché coinvolge tutti i membri a prescindere dal loro ruolo specifico. A differenza delle forme comunitarie più antiche, l'appartenenza alla comunità societaria non è di tipo meramente ascrittivo, come avviene, ad es., nei gruppi etnico-parentali sulla base del criterio del sangue e dello *status*, che stabiliscono obblighi e privilegi, ma viene determinato attraverso il principio di cittadinanza, improntato a criteri associativi, che può prevedere anche un elemento di adesione volontaria e sancisce diritti e doveri uguali per tutti i cittadini: v. *Idem*, *Piena cittadinanza per i neri americani? Un problema sociologico* (1965), in *Idem*, *Comunità societaria*, cit., pp. 113-161, 114, 115; e *Idem*, *Alcune considerazioni teoriche sulla natura e sulle tendenze di cambiamento dei fenomeni etnici* (1975), *ibidem*, pp. 195-226, p. 199. Sulla genesi e sulle ambiguità del concetto di «comunità societaria» v. J.C. Alexander, *Contradictions in the Societal Community: The Promise and Disappointment of Parsons's Concept*, in *After Parsons*, ed. by R.C. Fox, V.M. Lidz, H.J. Bershad, Russel Sage Foundation, New York, 2005, pp. 93-110.

⁶⁸ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., p. 120.

⁶⁹ Sul significato moralmente esigente del concetto di «collettività» v. T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 104-108.

mativo di qualsiasi entità collettiva poggia la propria esistenza ed efficacia sulla lealtà degli appartenenti, che ne osservano le norme per intima convinzione (consenso), e legittimano, così, l'ordinamento e la stessa struttura comunitaria. D'altra parte, «nessun sistema sociale complesso di grandi dimensioni può sopravvivere se l'obbedire a gran parte del suo ordine normativo non è *vincolante*, se cioè sanzioni negative connesse alla situazione non conseguono alla mancanza di obbedienza»⁷⁰. L'appartenenza multipla a gruppi e minoranze e il conseguente «pluralismo dei ruoli» possono produrre nell'individuo conflitti di lealtà sia nei confronti delle singole comunità minori, sia nei confronti di quella più comprendente, poiché gli impegni che devono essere assunti nei confronti dei valori delle singole comunità possono essere tra loro incompatibili⁷¹. Sul piano della comunità societaria, tali conflitti possono essere affrontati, per un verso, mediante la *generalizzazione* dei valori fondamentali. Il loro significato viene reso sempre più astratto e, allo stesso tempo, più impegnativo, poiché viene collegato ad un tipo di *solidarietà*, che – con Jürgen Habermas – potremmo definire «solidarietà tra estranei»⁷². Tale solidarietà concerne «relazioni ed attività collettive legittimate», che i membri devono «accettare con realismo», cercando, cioè, di conciliarle con la realizzazione dei propri valori⁷³. Per altro verso, quei conflitti possono essere contrastati mediante l'applicazione delle norme e delle sanzioni negative previste, in particolare, dall'ordinamento giuridico propriamente inteso

⁷⁰ T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 33, e 40: «un efficace monopolio della forza in mano allo Stato è uno dei più importanti criteri di integrazione nelle società molto differenziate». Ciò nonostante, il monopolio della forza non può essere l'elemento più importante dell'integrazione sociale, poiché – altrimenti – la società differenziata rischia di trasformarsi in società autoritaria e lo Stato in Stato totalitario. Ne *La struttura*, cit., p. 502, Parsons aveva sostenuto: «Un ordine sociale che si basi soltanto sull'interesse e, quindi in ultima analisi, sulle sanzioni, è forse teoricamente concepibile ma difficilmente realizzabile in concreto».

⁷¹ Vedi T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 28-29.

⁷² J. Habermas, *Solidarietà tra estranei*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano, 1997. Non è certo un caso che Parsons, insieme a Durkheim e Weber, sia tra gli autori con cui Habermas spesso si confronta: di quest'ultimo v. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, il Mulino, Bologna, 1986), cap. VII; *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992 (trad. it. *Fatti e norme*, Guerini, Milano, 1996), pp. 90-108.

⁷³ T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., p. 32.

ed implementate dalla comunità politica (Stato)⁷⁴. Dal punto di vista di questo «ordinamento legittimo», due elementi acquisiscono particolare rilevanza per la loro capacità di favorire l'integrazione di una società in costante mutamento: la cittadinanza e la costituzione.

La nozione di «comunità societaria», designa la struttura centrale di formazioni sociali che, a seconda dei gradi evolutivi raggiunti, sono state chiamate tribù, *polis*, popolo, nazione. Esse sono caratterizzate da un elemento territoriale organizzato politicamente; da un criterio selettivo di *appartenenza*; e da una (tendenziale o anche solo presunta) omogeneità etnico-culturale⁷⁵. Nella misura in cui realizza i valori comuni e organizza gli interessi dei suoi membri, la comunità societaria è una collettività «a solidarietà diffusa», che poggia sulla loro «mutua lealtà»⁷⁶, rispetto ad una gamma indefinita di situazioni che possono presentarsi nella vita. Diversamente da quanto avviene nelle relazioni di parentela, però, nella forma moderna della comunità societaria rappresentata dalla *nazione*, la solidarietà non è motivata da vincoli di sangue e neppure principalmente da legami di natura etnica. Piuttosto, essa è collegata alla cittadinanza, che risponde ad un criterio di tipo associativo e tendenzialmente volontario⁷⁷: in fondo, si può decidere di restare cittadino di uno Stato, oppure, sebbene a costi elevati, si può cambiare cittadinanza, emigrando.

⁷⁴ V. *ibidem*, pp. 33-35 e 37-40. Bisogna ricordare che l'ordinamento normativo, a cui Parsons così spesso si riferisce, riguarda il complesso delle norme e comprende valori e regole *lato sensu* culturali, e cioè morali, convenzionali, estetiche, giuridiche, religiose, ecc.: v., ad es., T. Parsons, *Sistema politico*, cit., pp. 22-23; *Idem*, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 32-33: qui Parsons definisce laconicamente il diritto come «il codice normativo generale che regola l'azione delle unità che fanno parte di una società e ne definisce la situazione» (p. 37). Sulla mancanza di una chiara distinzione analitica tra ordinamenti sociali ed ordinamento giuridico v. A. Marinelli, *Struttura dell'ordine*, cit., pp. 178-179 e 182-194. Sui problemi di legittimazione, interpretazione delle norme, previsione e comminazione delle sanzioni, e giurisdizione, che il diritto deve risolvere per poter fungere da meccanismo integrativo e di controllo sociale, v. T. Parsons, *Sistema giuridico*, cit., pp. 87-88.

⁷⁵ Vedi T. Parsons, *Sistema politico*, cit., p. 23; *Idem*, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 114-116; e *Idem*, *Alcune considerazioni*, cit., pp. 199, 201.

⁷⁶ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., p. 114; e *Idem*, *Alcune considerazioni*, cit., pp. 200, 202-204.

⁷⁷ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., p. 115; e *Idem*, *Alcune considerazioni*, cit., p. 199.

Ad ogni modo, pur potendo variare «in modo rilevante sia per intensità che per forma» a causa della dissomiglianza dei membri della comunità, la solidarietà «deve essere considerata come una proprietà del sistema», e pertiene, genericamente, allo *status* di cittadino⁷⁸. Secondo Parsons, per quanto fluida, questa base solidarista è in grado di suscitare il consenso che garantisce la legittimità dell'ordinamento giuridico e l'integrità politica della comunità nazionale. Tale consenso, insieme alla solidarietà diffusa che ne è il presupposto, è reso possibile dal fatto che la *generalizzazione* dei valori e il criterio associativo della cittadinanza permettono la convivenza di stili di vita differenti, nella misura in cui essi siano conformi a declinazioni particolari del significato dei valori fondamentali⁷⁹. Al medesimo tempo, quella stessa solidarietà, che si articola nelle forme delle diverse lealtà, cristallizza anche le specifiche responsabilità dei cittadini sia tra loro, sia nei confronti della collettività nel suo complesso, e stabilisce le relative obbligazioni garantite e sanzionate dall'ordinamento del diritto⁸⁰.

La società moderna, quindi, conserva la sua componente di solidarietà, nonostante che la cittadinanza nazionale si sia differenziata dalle forme ascrittive di appartenenza premoderna e dalle lealtà su base religiosa, con ciò dimostrando di essere un importante fattore evolutivo. Parsons segue la concezione espressa da Thomas H. Marshall (1893-1981), per cui la cittadinanza si è sviluppata secondo tre fasi storiche: la fase in cui ai cittadini sono stati garantiti solo i diritti civili (le libertà

⁷⁸ Vedi T. Parsons, *Sistemi sociali*, II, cit., pp. 46-47; *Idem*, *Piena cittadinanza*, cit., p. 115; e *Idem*, *Alcune considerazioni*, cit., pp. 200-201.

⁷⁹ Analogamente, G. Sciortino, Introduzione, a T. Parsons, *Comunità societaria*, cit., pp. 15-52, pp. 37-39. Comunque, nonostante l'insistenza di Parsons sull'«integrità di un comune orientamento culturale», rispetto al processo di generalizzazione dei valori bisogna tener presente quanto sottolinea G. Sciortino, Introduzione, cit., p. 41: «Persino il sistema culturale, a cui Parsons assegna spesso una centralità eccessiva, dipende strettamente dalle pratiche interpretative, dalle forme di mobilitazione sociale dei valori nonché dalle coalizioni degli interessi». Rispetto al significato che viene attribuito di volta in volta ai valori generalizzati dai membri di gruppi sociali diversi, piuttosto che cercare «di comprendere in che senso dei valori così astratti e generali siano ancora dei valori» (N. Addario, *Differenziazione della società e contingenza della morale. Il problema dell'integrazione morale nella modernità*, in *Talcott Parsons. La cultura della società*, a cura di R. Prandini, Bruno Mondadori, Milano, 1998, pp. 206-230, pp. 218-226), bisognerebbe chiedersi, se si tratti ancora dei *medesimi* valori.

⁸⁰ Vedi T. Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 104-105; *Idem*, *Sistemi di società*, II, cit., pp. 27-28, 33-34, 41 e 46; *Idem*, *Piena cittadinanza*, cit., p. 115.

liberali), poi quella dei diritti politici (diritti di voto, di associazione politica e di elezione alle cariche) ed, infine, quella dei diritti sociali (diritto al lavoro, alla previdenza, alle cure mediche, all'istruzione scolastica, ecc.)⁸¹. La componente della cittadinanza evolutivamente più importante è la terza, poiché attraverso la garanzia dei diritti sociali lo Stato del *welfare* ha fornito ai propri cittadini «opportunità realistiche di sfruttare [i] diritti» riconosciuti nelle due fasi precedenti, assicurando «un livello minimo» di benessere e operando, quindi, in un senso egualitario, che supera il mero aspetto formale del riconoscimento di diritti e doveri uguali per tutti i cittadini⁸². In questo modo, all'interno delle società occidentali modernizzate, nel XX secolo si è innescato un duplice processo evolutivo. Da un parte, sono stati depotenziati gli elementi etnico-nazionali, quelli «più primordiali», della solidarietà all'interno della comunità societaria (la coincidenza di «religione, razza e territorio») e soppiantati dallo «*status* di cittadinanza, comune a tutti, [che] fornisce una base sufficiente alla solidarietà nazionale»⁸³; dall'altra, al fondamento tradizionale dell'integrazione rappresentato dalla condivisione dei valori comuni, si è affiancato un processo di «inclusione» nella piena partecipazione alla società, per cui nuovi soggetti, insieme di valore e di istituzioni vengono inseriti «entro la cornice normativa della comunità societaria», nel caso in cui abbiano «sviluppato [una] legittima capacità di *contribuire* al funzionamento del sistema»⁸⁴.

⁸¹ Vedi T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Utet, Torino, 1976. Per una critica di questa concezione evolutiva v. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 22-26. Per Parsons v.: *Sistemi di società, II*, cit., pp. 41-43; *Piena cittadinanza*, cit., pp. 121-129.

⁸² Vedi T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 42 e 46; *Idem*, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 114 e 115.

⁸³ T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., pp. 42-43: qui egli non manca di aggiungere che «le istituzioni della cittadinanza e della nazionalità possono nondimeno rendere vulnerabile la comunità societaria se i fondamenti del pluralismo sono esacerbati sino ad assumere l'aspetto di fratture nette ed approfondite», che si possono verificare in particolare «su base regionale», laddove vi sia una coincidenza «con divisioni etniche e/o religiose».

⁸⁴ T. Parsons, *Sistemi di società, II*, cit., p. 50, *Idem*, *Sistema politico*, cit., pp. 43-44. Cfr. anche *Idem*, *Commentary on Clark, Sociological Inquiry*, 42, 1972, n. 3-4, pp. 299-308, pp. 306-307: l'inclusione riguarda persone e gruppi orientati a nuovi modelli di azione, che sono «accettati in uno *status* che si avvicina (fino a coincidere) alla piena appartenenza ad un più ampio sistema sociale di solidarietà». N. Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in *Soziologische Aufklärung*, 6, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995,

A questo punto bisogna evidenziare due fattori della comunità societaria differenziata, che obbediscono a principi quasi contrastanti. Si tratta di 1) un elemento predeterminato, consistente nella tradizione culturale «ampiamente condivisa dall'intera popolazione»; e di 2) «qualcosa di equivalente al contratto sociale, cioè una componente di appartenenza che è per certi aspetti volontaria», e crea un livello di «indipendenza» dei cittadini «rispetto alla rigida e completa determinazione della tradizione passata»⁸⁵.

Storicamente, entrambi i fattori hanno trovato un rispecchiamento nella costituzione⁸⁶, che rappresenta i valori culturali condivisi, fondamentali per la comunità societaria e per il suo sistema politico. Essa, inoltre, li «generalizza», in modo che possiedano *un senso universale*, rispetto al quale, però, i cittadini possano trovare una modalità di impegno e di realizzazione conforme al *significato peculiare*, che il singolo conferisce ai valori individualmente, o come membro dei gruppi a cui appartiene⁸⁷. La costituzione, quindi, «interpenetra» non solo il sistema culturale di mantenimento del modello e la comunità societaria, ma anche quest'ultima e la personalità dei cittadini. Di conseguenza, essa funge da base sia per la loro integrazione, sia per la legittimazione «morale» dell'ordinamento giuridico e dell'attività degli organi dello Stato⁸⁸. Infatti, le norme costituzionali «implicano la componente della lealtà nei confronti della società in quanto forma di associazione cui viene attribuita una valutazione positiva»⁸⁹. In questo modo, la generalizzazione del valore simbolizzata dalla costituzione rappresenta una

pp. 237-264, pp. 238-239, rimprovera a Parsons di essersi concentrato esclusivamente su un concetto – quello di inclusione – che designa un evento positivo, per cui non è riuscito a tematizzare anche l'*esclusione* sociale. Inoltre, poiché Parsons ha concepito l'inclusione come un processo evolutivo, all'interno della struttura teorica del sociologo americano, Luhmann ha l'impressione che l'inclusione debba avvenire necessariamente quando aumenta la differenziazione del sistema sociale, soggiacendo quasi alla logica evolutiva.

⁸⁵ T. Parsons, *Alcune considerazioni*, cit., pp. 200 e 201-202: come eventi esemplari vengono richiamati la Guerra d'Indipendenza e la redazione della Costituzione americana.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 199 e 202.

⁸⁷ Cfr. T. Parsons, *Sistema politico*, cit., p. 42; *Idem*, *Sistemi sociali, II*, cit., pp. 41, 50.

⁸⁸ Vedi T. Parsons, *Sistemi sociali, II*, cit., pp. 23-24 e 37-38.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 38.

«condizione necessaria perché si possa avere un processo di inclusione di qualche rilevanza nella struttura di una comunità societaria»⁹⁰.

Come possiamo notare, per affrontare il problema dell'ordine in una società differenziata e pluralista, quasi per definizione sottoposta a tensioni che richiedono un continuo mutamento alla ricerca di nuovi equilibri sistemici, Parsons predispone uno strumentario integrativo assai vasto. Esso non si limita più all'ambito del sistema di valori condiviso, per quanto quest'ultimo resti fondamento imprescindibile dell'intero costruito analitico. Ai valori si affiancano prerequisiti funzionali, processo di istituzionalizzazione, gerarchia cibernetica del controllo, interpenetrazione dei sistemi, media generalizzati d'interscambio, ordinamento giuridico, cittadinanza, processi evolutivi quali la differenziazione, la generalizzazione e l'inclusione. Questo quadro concettuale, nelle diverse fasi del suo sviluppo, è servito a rendere potente la struttura analitica della teoria sociologica parsonsiana, al punto da riuscire a dissolvere al proprio interno il problema integrativo tanto evocato, trasformando l'ordine della società in una «*emergent property*» del sistema sociale. Come sostiene Niklas Luhmann, un critico certo non malevolo nei confronti di Parsons: «l'azione stessa implica già ordine, cioè relazioni tra le componenti analitiche dell'*unit act* non ulteriormente scomponibile»⁹¹.

5.3 *L'inclusione delle minoranze mediante i diritti di cittadinanza*

Se confrontiamo la risposta teorica dei classici della sociologia che si sono esplicitamente occupati dell'integrazione della società (Comte, Spencer, Durkheim) con quella di Parsons, possiamo notare come quest'ultimo dia una risposta assai più articolata alla questione. Infatti, alla fine del proprio percorso intellettuale, egli non si accontenta di una soluzione *unifattoriale*, tanto semplice da indicare, quanto problematica

⁹⁰ T. Parsons, *Sistemi sociali, II*, cit., pp. 51-52. Nelle società differenziate, altri «metodi di integrazione», oltre alla funzionalità dell'ordinamento giuridico-costituzionale e alla prestazione egualitaria della cittadinanza, sono rappresentati dal mercato (contratti e proprietà), dall'organizzazione burocratica e amministrativa, dal monopolio della forza fisica legittima da parte dello Stato e dall'organizzazione associativa su base procedurale (regole di partecipazione alla discussione e presa di decisione tramite votazioni): v. *ibidem*, pp. 40, 43-49.

⁹¹ N. Luhmann, *Come è possibile*, cit., pp. 101.

da proporre su un piano che non sia puramente normativo. La soluzione al problema dell'ordine sociale, infatti, veniva riferita ad una comunanza di valori⁹², di volta in volta risultante o dalla fede nelle capacità di favorire il progresso sociale (Comte), o dalla «coscienza collettiva» motrice della solidarietà (Durkheim), oppure da una più concreta interdipendenza dei cittadini e dal relativo bisogno di cooperazione, sostenuti e motivati dai deterministici «a priori empirici» della morale sociale e del diritto, che esistono indipendentemente dalla volontà individuale (Spencer). Nella fase tarda della sua opera, Parsons modifica radicalmente questo modo di concepire la soluzione del problema integrativo: la coesione della società contemporanea, differenziata, democratica e pluralista può essere pensata non a partire da un assai improbabile legame *denso* con un patrimonio di valori condivisi, ma può essere concepita in un senso più fluido, in relazione al concorso di più elementi, di natura materiale e ideale, che rompano il carattere controfattuale del tentativo, dominante nella tradizione teorica, di configurare la società come un'entità organica bensì differenziata, ma retta da uno «spirito» omogeneizzante.

Questa è la sfida che Parsons può affrontare, costruendo la propria teoria sociologica in modo analitico. Nella sua prospettiva, l'analitica, cioè la capacità di distinguere ed elaborare sistematicamente i concetti, rappresenta il punto di forza della teoria, ciò che le dà «sicurezza»⁹³. Questo vale *nonostante* anche presso di lui sia presente – pur se con accentuazioni assai diverse negli anni – l'assunto della vigenza di un comune patrimonio di valori e di norme, patriotticamente identificato con quello statunitense. Perciò, potremmo dire, che la società americana funge da fonte di ispirazione analitica dell'impianto teorico generale⁹⁴. Tuttavia, non credo si possa accusare la teoria parsonsiana di

⁹² Si tratta di un tipo di consenso che Luhmann ha declassato al rango di mera «supposizione»: v. N. Luhmann, *Sociologia*, cit., pp. 82-84. Il carattere «fittizio» di questo assunto non toglie che l'*idea socialmente diffusa* – e non la semplicistica supposizione teorica – circa una condivisione di norme e valori, svolga un ruolo importante nell'integrazione sociale.

⁹³ Vedi N. Luhmann, *Come è possibile*, cit., p. 100.

⁹⁴ La domanda da porsi, però, è: può essere diversamente? Un sociologo che intenda elaborare una teoria della società, per quanto generale, può astrarre completamente dall'esperienza storica? In fondo si tratta di una questione mal posta: piuttosto, nella costruzione del modello il punto centrale può essere rappresentato dal filtro critico, che non dovrebbe mancare.

essere «intimamente» ideologica⁹⁵ ed altrettanto intimamente collegata ad una concezione conservatrice. Certo, ci sono temi più approfonditi ed altri più trascurati, e tra questi ultimi si trova proprio quello del conflitto sociale: mancanza, che tanto viene criticata al sociologo di Harvard, da parte di studiosi altrettanto schierati ideologicamente, ma nel campo progressista.

L'analitica, però, costituisce anche un momento di debolezza, in particolare dal punto di vista metodologico. L'interesse di Parsons è quello di mostrare come sia possibile l'integrazione sociale rispetto non ad una società empirica, ma ad un *tipo ideale* di società differenziata e pluralista, rispetto alla quale colloca all'estremo opposto di un rapporto polare la situazione durkheimiana di anomia e disgregazione sociale. Così, lo schema AGIL arricchito dalla prospettiva evolucionista non serve (o non dovrebbe servire) a descrivere l'organizzazione differenziata di una società storica, ma mira (o dovrebbe mirare) a configurare gli elementi di un modello ideale di sistema sociale ben congegnato. La questione, però, è che – proprio a causa di questo aspetto *ideale* collegato al problema integrativo – in Parsons non è sempre agevole capire se la teoria persegua effettivamente solo finalità euristiche, o se non ci si trovi di fronte ad un intento prescrittivo: e talvolta è legittimo il sospetto che lo studioso americano confonda, o tenga quanto meno uniti, piano analitico ed intenzioni prescrittive⁹⁶. Per cui, a fronte della natura e della costanza della questione che lo interessa, diviene quasi spontaneo muovergli la critica di essere un avversario del mutamento sociale ed un ideologo conservatore sul piano politico⁹⁷.

⁹⁵ Contro questo tipo di accusa, v. R.K. Merton, *Teoria e struttura sociale* (1968), il Mulino, Bologna, 1992, pp. 149-158.

⁹⁶ Non sempre la questione è palese come in questo passo tratto da T. Parsons, *Prolegomeni*, cit., p. 45: «esistono parecchie prove che tali sistemi comuni di fini o valori ultimi esistono davvero e giocano un ruolo centrale nella vita sociale. Daremo allora per scontato che ogni società concreta è, e deve essere, caratterizzata da un sistema comune di valori ultimi». Si tratta di una posizione sostanzialmente confermata durante l'intero arco della sua opera, per quanto sia stata depotenziata mediante il ricorso alla nozione di «generalizzazione» dei valori.

⁹⁷ Classiche le critiche, talvolta giustificate, di C. Wright Mills, *L'immaginazione sociologica* (1959), il Saggiatore, Milano, 1962; R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna, 1971; e A.W. Gouldner, *La crisi della sociologia* (1970), il Mulino, Bologna, 1972. Lo studioso più autorevole, che in Italia ha condiviso queste critiche, è stato R. Treves, *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 313-319.

A mio avviso, però, tale posizione di censura deve essere corretta, ed eventualmente ribaltata, in considerazione dei più recenti scritti parsonsiani, in cui vengono trattate questioni pratiche, come quella concernente l'integrazione delle minoranze nella società americana, pluralista e multietnica. Al di là dei dubbi metodologici che permangono, bisogna riconoscere che in questi lavori Parsons esprime una concezione aperta al cambiamento sociale ed ai suoi problemi, certamente improntata non alla tradizione di pensiero conservatore, ma a quella genuinamente *liberal* e progressista⁹⁸.

Nel prosieguo mi concentrerò, in particolare, su un saggio del 1965, che tratta la questione della «piena cittadinanza» degli afroamericani nella società statunitense, di un gruppo etnico, cioè, il cui colore della pelle è stato ritenuto «simbolo di inferiorità [ed] utilizzato per giustificare la posizione dei neri come una categoria così in basso nella scala sociale da esserne persino incerta l'appartenenza al sistema»⁹⁹.

Da quanto esposto in precedenza sappiamo che l'inclusione, cioè il pieno e reale godimento dei diritti di cittadinanza da parte di gruppi minoritari, può avvenire solo tramite la realizzazione dei diritti sociali, poiché essa predispone «l'insieme di condizioni essenziali per poter trarre vantaggio dalle opportunità offerte» dalla società¹⁰⁰. L'implementazione di questi diritti interessa «le risorse e le capacità» necessarie per godere effettivamente dei diritti civili e politici e per superare definitivamente la discriminazione, che può senz'altro permanere nel caso di un loro riconoscimento puramente formale.

Le risorse sono di natura «principalmente finanziaria» e forniscono i mezzi per sfruttare le opportunità messe a disposizione dal sistema sociale. Le capacità, invece, riguardano l'attitudine degli attori di «funzionare efficacemente nell'ambiente in cui sono collocati» e la possibilità di usare correttamente le risorse¹⁰¹. L'esercizio delle capacità è

⁹⁸ Cfr. V. Lidz, Talcott Parsons: riflessioni sullo studioso e sul suo interesse per lo studio dell'etnicità, appendice a T. Parsons, *Comunità societaria*, cit., pp. 227-246, in part. pp. 236-246; v. anche G. Sciortino, *La sociologia*, cit., pp. 204-207.

⁹⁹ T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., p. 142. In precedenza il saggio è stato tradotto, in modo non del tutto soddisfacente, in T. Parsons, *Sistema politico*, cit., pp. 323-372.

¹⁰⁰ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 123 e 126-127.

¹⁰¹ Parsons sembra qui anticipare la teoria delle capacità e del funzionamento di A.K. Sen e M.C. Nussbaum: v. A.K. Sen, *La diseguaglianza* (1992), il Mulino, Bolo-

posto, soprattutto, in relazione a fattori quali la salute, l'educazione, la famiglia e l'abitazione. Questi stessi beni, inoltre, sono rilevanti per il processo di inclusione, poiché «al fondo della scala sociale [...] esiste un circolo vizioso di *svantaggi* cumulativi», come povertà, cattiva salute, bassa istruzione, disorganizzazione familiare, criminalità. Queste circostanze negative incidono pesantemente sulla «capacità *effettiva* di svolgere prestazioni di valore»¹⁰² e, quindi, di fornire un buon «contributo al funzionamento della società». Poiché la società statunitense è improntata ad un principio *attivistico* che prevede il «conseguimento dei risultati»¹⁰³, il vero e proprio processo di inclusione viene innescato soprattutto da fattori che corrispondono ad un criterio di natura «adattiva», cioè economica, e non tanto dal semplice sentimento morale o di solidarietà sostenuto da un «impegno rispetto al valore»¹⁰⁴. Certo, questo è il «fondamento sociale ultimo» dell'inclusione, è la sua condizione necessaria e, tuttavia, non sufficiente¹⁰⁵. «La mera affermazione che la giustizia richiede inclusione non è sufficiente», poiché chi vuole affermare che una certa situazione di esclusione è ingiusta, deve argomentare nel senso della «capacità», sostenendo che «il gruppo escluso potrebbe fornire validi contributi [alla società], ma [che] gli è negata la possibilità di farlo». E questa potenzialità deve essere affermata per lo meno «in modo credibile» dal gruppo che richiede – come si direbbe oggi – di essere riconosciuto. Perciò, «nella misura in cui [tale capacità] non sia ancora presente, la comunità più ampia deve fare i passi necessari per aiutare lo sviluppo»¹⁰⁶.

gna, 1994, cap. III; M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna, 2002, cap. II.

¹⁰² V. *ibidem*, pp. 124, 145-146.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 123.

¹⁰⁴ Secondo Parsons, *ibidem*, pp. 125-127, il semplice impegno morale è insufficiente anche rispetto alla realizzazione degli stessi diritti civili, per quanto possa costituire un primo passo: rispetto alla loro implementazione e, quindi, per sconfiggere la «discriminazione strutturale» devono entrare in gioco altri fattori: l'attivazione del potere esecutivo e di quello giudiziario, in particolare, della corte costituzionale, la pressione della società civile e della politica.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 128-129 e 149-151. Peraltro, Parsons raccomanda di evitare di sopravvalutare anche l'elemento economico o quello legato al potere: «La formula per il successo [del processo] è data solo da un'equilibrata combinazione di fattori *ideali* e *reali*» (p. 150).

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 126-127.

Ma tale rivendicazione può avere successo solo se la società è matura per l'inclusione di un nuovo gruppo, e questa situazione si può avverare quando «domanda ed offerta» di inclusione si incontrano. Il processo può avvenire solo se vi è un *reciproco* interesse per l'integrazione, sia da parte della maggioranza inclusa, sia della minoranza esclusa e, in particolare, quando da *entrambi* i lati della società siano presenti forze che *contemporaneamente* chiedono ed offrono inclusione¹⁰⁷.

L'*offerta*, riguarda aspetti strutturali, per cui, i gruppi che chiedono di essere inclusi devono dimostrare di essere «qualificati» dal punto di vista della loro «struttura culturale e sociale» per essere accolti a pieno titolo come membri della comunità societaria. Quest'ultima, invece, deve essere in grado di fornire «spazi strutturati secondo i modelli basilari della cittadinanza» in cui la minoranza possa inserirsi senza essere soggetta ad «un crudo *sfruttamento* dei suoi membri»¹⁰⁸. La *domanda*, invece, riguarda il fatto che da i due lati della società si passi a realizzare l'inclusione mediante la «mobilitazione [...] dei fattori necessari ad estendere e consolidare la comunità societaria». Si tratta di mettere in moto fattori come il potere politico, l'influenza e le capacità, come – in questo caso – quella di dare vita ad un movimento che sostenga legittimamente, cioè in base a valori generalizzati, la richiesta di inclusione¹⁰⁹.

In questo scritto su – e a favore de – la «piena cittadinanza per i neri americani», l'adozione degli strumenti concettuali delle teorie dell'azione, del sistema sociale differenziato e dell'evoluzione sociale non conducono ad un esito già tutto implicito all'articolazione analitica della teoria, come era avvenuto in precedenza rispetto allo schema funzionale quadripartito del sistema sociale. Piuttosto, il processo inclusivo resta aperto, mentre l'assetto teorico-concettuale porta Parsons a mettere in luce anche i problemi e le forze che lo possono ostacolare efficacemente. Si tratta di elementi presenti sia nel campo della maggioranza, sia in quello della minoranza nera, che spiegano le ragioni per cui è importante che esista un reciproco e doppio interesse all'inclusione.

Il sociologo americano ha perfettamente presente che l'inclusione di nuovi membri comporta dei costi per la maggioranza e, in particolare, per i suoi gruppi più deboli e vulnerabili sia dal punto di vista eco-

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 127-128.

¹⁰⁸ *V. ibi.*

¹⁰⁹ *V. ibidem*, pp. 128-129.

nomico degli «interessi materiali consolidati»¹¹⁰, sia da quello dell'orientamento ai valori e dello stile di vita tradizionali. Infatti, poiché «inclusione» significa che il gruppo è stato *accettato* – almeno dalla parte principale della maggioranza – all'interno della comunità societaria in quanto sua legittima componente, già la sola accettazione provoca un *mutamento di status dei gruppi della maggioranza*, poiché il proprio stile di vita, le tradizioni e istituzioni si trovano riconosciute, ora, allo stesso modo di comportamenti che prima non lo erano¹¹¹. Inoltre, tale mutamento è accentuato dalle conseguenze implicite nel processo inclusivo, che comportano la restrizione della quantità, e talvolta anche della qualità, dei beni, dei servizi e delle opportunità che la società è in grado di redistribuire tra i cittadini. Per questo motivo, è facile prevedere l'insorgenza dello scontento sociale che può sfociare in movimenti di protesta, nella radicalizzazione delle posizioni politiche conservatrici e del fondamentalismo religioso¹¹².

In generale, il fondamentalismo sorge come «resistenza al processo di generalizzazione dei valori» sociali fondamentali da parte di gruppi marginali (di natura religiosa o politica) che difendono il significato tradizionale dei propri valori allo scopo di rafforzare il sentimento identitario dei loro membri¹¹³. Questo tipo di movimento innesca un processo di «de-differenziazione» sia rispetto ai criteri di appartenenza al gruppo, che vengono ridotti alla condivisione dei simboli identitari prescelti (etnici, razziali, religiosi), sia nei confronti della comunità societaria, poiché questi gruppi si oppongono strenuamente al processo inclusivo¹¹⁴.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 151.

¹¹¹ Considerazioni analoghe in tema di pluralismo istituzionale vengono svolte sul piano normativo da G. Zanetti, *Le coppie di fatto tra diritto e morale*, in G. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Carocci, Roma, 2003, pp. 147-160, pp. 149-151.

¹¹² Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 151-153 e 156. «Ogni estensione del complesso universalistico impone naturalmente nuove restrizioni sui diritti di cui alcuni gruppi della popolazione godevano precedentemente. È naturale che tali limitazioni causino risentimento [...] L'importanza del complesso fondamentalista è aumentata dal fatto che è molto più difficile mettere in scena l'altra faccia della faccenda, cioè le conquiste attribuibili al mutamento. Le conquiste in termini di libertà sono distribuite differenzialmente tra gruppi che sono stati fino a quel momento molto più limitati»: T. Parsons, *La comunità societaria americana. Un profilo generale*, in *Sociologia e politiche sociali*, 3, 1999, pp. 9-57, p. 28, cit. in G. Sciortino, *La sociologia*, cit., p. 199, n. 74.

¹¹³ Vedi T. Parsons, *Sistemi di società*, II, cit., pp. 6, 157.

¹¹⁴ Vedi T. Parsons, *Alcune considerazioni*, cit., pp. 209-211.

In effetti, l'inclusione non configura una forma di «assimilazione» delle minoranze e, cioè, il fatto che queste debbano fare propri valori e cultura dominanti, diventando, così, «il più simile possibile alla tradizione» della maggioranza. Al contrario, poiché inclusione significa «non discriminazione», essa rappresenta una soluzione «pluralista» al problema dell'integrazione sociale: la «piena inclusione e la partecipazione ad una molteplicità di ruoli sono compatibili con il mantenimento di una identità etnica e/o religiosa distintiva». Essa implica la «piena partecipazione, combinata con il mantenimento dell'identità»¹¹⁵. È del tutto evidente, allora, che questo tipo di soluzione pluralista, che supera la questione relativa alla «vera identità» collettiva della comunità societaria, cioè quella della sua omogeneità, non potesse essere accettata dal fondamentalismo bianco, religioso e/o politicamente conservatore.

D'altra parte, all'inizio degli anni '60 del secolo scorso, rispetto agli afroamericani per Parsons il problema consisteva proprio nel promuovere come «un bene molto prezioso [il] sentimento che l'essere nero ha un valore positivo». E questo doveva avvenire attraverso una vera e propria «costruzione della solidarietà della comunità nera»¹¹⁶, poiché tale sentimento positivo e la solidarietà di gruppo erano molto deboli a causa dello stigma – che si «autoavverava»¹¹⁷ – di inferiorità innata, simbolicamente collegato al colore della pelle¹¹⁸. Non stupisce,

¹¹⁵ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 121 e 160. *En passant*, anche in questo caso siamo in presenza di un'asserzione di tipo normativo, più che di tipo puramente analitico o teorico: un *difetto* metodologico, in questo caso, che fa senz'altro onore a chi lo manifesta.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹¹⁷ T. Parsons, *Alcune considerazioni*, cit, p. 217: «L'affermazione che i neri, in quanto tali, fossero incapaci di raggiungere risultati notevoli è stato uno dei principali fattori di freno perché avessero l'opportunità di conseguirli».

¹¹⁸ Vedi T. Parsons, *Piena cittadinanza*, cit., pp. 142, 153-154; e *Idem*, *Why «Freedom now», not Yesterday?* (1966), in *Idem*, *Comunità societaria*, cit., pp. 162-172, pp. 169-171. Sulla funzione *compensativa* del pregiudizio razziale, v. *Idem*, *Alcune considerazioni*, cit., p. 216. Come ha constatato lo stesso Parsons in questo scritto, la costruzione della nuova identità nera, intesa come valore positivo, è avvenuta effettivamente nel giro di pochi anni, anche grazie al successo del movimento per i diritti civili alla fine degli anni '60 e all'affermazione della propria consapevolezza etnico-identitaria, che si è manifestata, sul piano simbolico, sia con la sostituzione del termine infamante *negro* con il termine *black*, «in aperta ed esplicita contrapposizione con bianco», sia con il richiamo alla terra d'origine nella nozione autoascrittiva che designa la nazionalità «afro-americana» (v. pp. 211-216).

quindi, che pure all'interno della minoranza nera fosse presente una forma di fondamentalismo religioso, che in questo caso, non faceva ricorso ad una tradizione da consolidare, ma mirava ad intensificare il sentimento di solidarietà etnica¹¹⁹ e si richiamava al «fondamento sociale ultimo della domanda di inclusione» e, cioè ai diritti civili. In questo modo, tale fondamentalismo si è «mobilitato sul fronte della differenziazione e dell'inclusione», imprimendo una visione prevalentemente «morale» al problema dell'inclusione dei neri¹²⁰. Fino a metà degli anni '70, entrambe le mosse sono state vincenti e, in particolare, lo è stato il forte riferimento ai diritti, attorno al quale si è costituita un'alleanza interrazziale di gruppi politici e religiosi (il movimento per i diritti civili¹²¹) che, da un lato, ha impostato la soluzione della questione inclusiva da un punto di vista prevalentemente morale, minando «gravemente» «la base *morale* dell'opposizione al cambiamento» dei gruppi bianchi più conservatori¹²², dall'altro ha reso universale il problema stesso dell'inclusione che, attraverso la «maggiore estensione della piena cittadinanza», non riguarda più solo i neri, ma la «eliminazione dell'inferiorità di *status* in quanto tale, senza distinzione di razza, credo religioso o colore»¹²³.

Rispetto al fenomeno generale del fondamentalismo, un punto critico, che Parsons evidenzia, concerne le conseguenze del fatto che i diversi gruppi interessati coltivino una forte ed esclusiva solidarietà identitaria: esse possono essere «potenzialmente e, in certo grado, veramente distruttive della solidarietà sociale» e, quindi, della stessa integrazione della società pluralista¹²⁴. Questa minaccia è presente soprattutto nella «tendenza al separatismo militante di una parte sostanziale degli attivisti politici neri» confluiti nei movimenti delle «Pantere Nere e [dei] Musulmani Neri», ma è comunque controbilanciata dalla «tendenza alla inclusione-pluralizzazione», persistente nella minoranza afroamericana¹²⁵.

¹¹⁹ Vedi T. Parsons, Alcune considerazioni, cit., pp. 207-208.

¹²⁰ Vedi T. Parsons, Piena cittadinanza, cit., pp. 156-157.

¹²¹ Vedi T. Parsons, Why «Freedom now», cit., p. 170.

¹²² Vedi T. Parsons, Piena cittadinanza, cit., p. 157.

¹²³ *Ibidem*, pp. 148 e 153.

¹²⁴ T. Parsons, Alcune considerazioni, cit., p. 209.

¹²⁵ V. *ibidem*, p. 218; e *Idem*, Piena cittadinanza, cit., p. 160.

Questa ricostruzione, per quanto sommaria, può essere sufficiente a confutare la critica mossa a Parsons di essere un sociologo politicamente conservatore, che non ama trattare del conflitto sociale. Inoltre, essa pone in evidenza un altro suo aspetto: quello dell'ottimismo e della fiducia nella capacità progressiva della società statunitense. Certo, «la sua prospettiva piena di speranza non aveva tenuto in considerazione due fattori, che non avrebbe d'altronde potuto prevedere al tempo in cui scriveva, ovvero lo spostamento a destra della politica pubblica nel corso degli anni ottanta e gli effetti disastrosi di certe tendenze economiche di lungo termine»¹²⁶, come la pesante crisi economica del 1992, che hanno fatto notevolmente regredire il processo di inclusione.

Da un punto di vista teorico, l'ottimismo di Parsons si lascia coniugare con le esigenze della prospettiva evolutiva da lui adottata nell'ultima fase della sua riflessione. Per poter concepire un'evoluzione in senso progressivo della comunità societaria, alle sue basi solidariste – che configuravano la primitiva soluzione del problema hobbesiano – deve essere garantito un assetto più dinamico: l'integrazione della società nel suo complesso è possibile in virtù della piena realizzazione della cittadinanza democratica; in virtù del fatto che ai cittadini venga riconosciuta l'appartenenza a gruppi e minoranze di base; in virtù del fatto, in altre parole, che ad essi venga riconosciuto il *diritto alla differenza*. La prospettiva evolutiva è sostenuta dal processo di differenziazione, che a sua volta è simbolizzato dallo schema dei prerequisiti funzionali. In questo senso, lo sbocco evolutivo della teoria parsonsiana è tutto interno alla, e necessitato dalla, logica dell'analitica. Coerenza vuole che differenziazione dei sottosistemi sociali, sviluppo adattivo delle modalità di produzione di beni e servizi¹²⁷, generalizzazione dei valori e inclusione delle minoranze, insieme alla cittadinanza intesa come criterio universalizzato di appartenenza, siano processi teoricamente necessari della e alla evoluzione sociale.

Tutto ciò non toglie che, rispetto al problema dell'integrazione sociale, l'esito a cui Parsons è giunto sia davvero innovativo. Non resta che chiedersi, se ad esso non sarebbe stato possibile pervenire, non mediante l'improbabile logica progressiva dell'evoluzione sociale, ma seguendo la logica e la tradizione del costituzionalismo statunitense.

¹²⁶ Vedi V. Lidz, Talcott Parsons, cit., p. 246.

¹²⁷ Un rilevante aspetto evolutivo, questo, qui volutamente sottaciuto: ma v. T. Parsons, *Sistemi di società*, II, cit., pp. 50 e 51.

Capitolo 6

Niklas Luhmann: la dissoluzione dell'istituzione e i limiti dei sistemi sociali di fronte all'esclusione

A differenza degli autori che abbiamo considerato in precedenza, Niklas Luhmann (1927-1998) mantiene fede al principio della natura puramente descrittiva della sociologia e concepisce la sua come una teoria sistemica che opera mediante l'osservazione e la descrizione della società¹. Da questa prospettiva, l'autonomia della sociologia non è garantita dalla peculiarità dell'oggetto di studio (i positivistici «fatti» sociali o giuridici), ma ciò che è in grado di fondare la sociologia come scienza è una particolare riformulazione del problema che riguarda l'esistenza della società: «come è possibile l'ordine sociale?» La posizione di questa domanda può giustificare la sociologia, poiché la sua formulazione raccoglie in sé due elementi che smentiscono il senso comune. Innanzitutto, pone in questione quello che secondo l'esperienza quotidiana è già possibile: l'ordine sociale. Se esiste la società esiste per forza anche l'ordine sociale. Con ciò, però, non si intende rinviare ad una situazione semplicemente paradossale, quanto, piuttosto, all'esigenza teorica della sua descrizione. Inoltre, la domanda mira a sottolineare la natura contingente di questo ordine, che è così come esiste, ma che potrebbe essere anche altrimenti. L'ordine sociale esiste, ma le condizioni perché si realizzi sono incerte, altamente improbabili, eppure reali².

¹ Per un'introduzione generale alla teoria sociologica dei sistemi di Luhmann, v. C. Baraldi, G. Corsi, Niklas Luhmann e la teoria dei sistemi, in *Ritratti d'autore. Un'introduzione interdisciplinare alla sociologia*, a cura di S. Porcu, Angeli, Milano, 2000, pp. 508-569.

² Vedi N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 3-5 e 14. Lascio da parte l'aspetto epistemologico e riflessivo della questione, segnalato dalla forma interrogativa: con essa non si dubita della possibilità dell'ordine, ma dell'efficacia esplicativa della risposta data al problema dal singolo sociologo (v. pp. 14-19).

La domanda sull'ordine sociale può essere *scomposta* in due tipi di problemi: 1) quello che riguarda la capacità relazionale dei singoli individui, soggetti pensati dalla riflessione filosofica come esseri psicologicamente e razionalmente autonomi, e che – ciò nonostante – interagiscono con gli altri: qui l'ordine è dato dalla stabilità delle relazioni, e il carattere sociale dell'ordine dalla natura «socievole» delle persone; 2) quello che concerne il rapporto individuo-società, cioè il fatto che a partire dalle relazioni individuali si costituiscono «realtà sociali di specie particolare che sopravvivono [ai] singoli individui». Ciò che interessa a questo livello non è più l'interazione, ma le relazioni tra l'individuo e le componenti oggettivate delle formazioni sociali: associazioni, comunità, gruppi, istituzioni e la società nel suo complesso. A questo livello l'ordine sociale è dato dal grado di integrazione/socializzazione degli individui, garantito da elementi normativi³.

Si potrebbe sintetizzare il significato della domanda sull'ordine sociale come esplicazione della «*unità del differente*»: degli attori nell'interazione, e dell'individuo nelle formazioni sociali. Per affrontare il problema di partenza così riformulato, secondo Luhmann, sono state utilizzate tre strategie. La prima è stata quella di «presupporre il problema dell'ordine sociale come risolto in un concetto. Si ricorre a una *petitio principii*. Esiste un *koinón*, un gruppo, una comunità. Questa tecnica di intervento presuppone che tali concetti comportino una tale plausibilità da escludere ogni ulteriore interrogazione». La seconda linea argomentativa è stata quella di ricorrere a una metafora, che possa convincere sulla base di ciò che lascia facilmente intuire. Una molto utilizzata è stata la figura della «fusione» con i suoi equivalenti concettuali: Durkheim, come abbiamo visto, si è servito della «coscienza collettiva». Il terzo modo di procedere è quello che si avvale del contratto: sulla base del consenso gli individui stringono un patto, un *contratto sociale*, che unisce volontà autonome⁴. L'utilizzo di queste strategie ha segnalato la predilezione dei sociologi, di volta in volta, per uno solo dei due aspetti in cui è stata riformulata la domanda di base: il contratto è lo strumento per aggregare volontà autonome e interessi individuali; attraverso la metafora della fusione non si riesce a sciogliere l'enigma dell'ordine sociale, anzi, si «con-fondono» le due

³ Cfr. *ibidem*, pp. 22-23.

⁴ V. *ibidem*, pp. 24-26. Nella sociologia, paladino del modello contrattuale è stato Herbert Spencer (1820-1903).

questioni parziali; partendo dal presupposto della comunità si finisce per indagare la differenza tra individuo e comunità. All'interno di quest'ultima prospettiva si colloca la stessa nozione di «fatto sociale», cioè di «istituzione»: lo abbiamo visto bene trattando di Durkheim e Parsons. Anche questa nozione è ricca di presupposti e sottintesi la cui validità viene data per scontata, e poiché essi si accordano al senso comune, contribuiscono a «bloccare la costruzione di una teoria» che sia adeguata alla complessità della realtà sociale e, perciò, più astratta⁵.

Rispetto alla nozione giuridica per cui l'«istituzione» è semplicemente un insieme di norme, da un punto di vista sociologico, per Luhmann «istituzione» designa un «complesso di reali aspettative di comportamento che divengono attuali in connessione con un ruolo sociale e possono senz'altro contare sul consenso sociale»⁶. Le azioni conformi a queste aspettative sono destinate ad avere successo.

Per parte loro, i sistemi di azione vengono formati mediante il processo di «comunicazione del senso dell'agire», per cui, le comunicazioni di senso, e non le azioni in quanto tali, sono gli elementi che costituiscono il sistema a partire dal momento in cui gli uomini entrano in contatto ed agiscono⁷. Perciò, senza comunicazione non è possibile concepire i sistemi sociali⁸, e – a maggior ragione – neppure l'integrazione sociale. Infatti, nella concezione sistemica della prima fase teorica di Luhmann, l'integrazione altro non è che un accadere di tipo informativo, è costituzione di sistemi attraverso la comunicazione di senso nelle relazioni sociali⁹. La funzione integratrice dei processi di comunicazione consiste nel fatto che il loro senso comunicativo rinvia, in modo diretto o indiretto, a sistemi di azione. Attraverso i comportamenti «viene implicata e manifestata l'esistenza di determinati sistemi di azione, cosicché, contemporaneamente allo scambio di comunicazioni, ha luogo un accordo, più o meno consapevole, su ciò che viene presupposto e si costituisce un sistema». Il processo di integrazione,

⁵ V. *ibidem*, p. 27.

⁶ N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965 (trad. it. *I diritti fondamentali come istituzione*, a cura di G. Palombella e L. Pannarale, Dedalo, Bari, 2002), p. 12.

⁷ V. *ibidem*, pp. 20-21: allo stesso modo, i sistemi strutturano i processi di comunicazione e, perciò, permettono che essi possano essere compresi intersoggettivamente.

⁸ V. *ibidem*, p. 25.

⁹ V. *ibidem*, p. 46.

pertanto, può essere compreso come una «generalizzazione di comunicazioni», mediante la quale gli aspetti espressivi del comportamento, che forniscono informazioni e comunicano il senso dell'agire, vengono sciolti dai vincoli particolari – sorti, ad esempio, dentro un gruppo ristretto – e riferiti all'intero sistema sociale, o a un suo sottosistema, come – ad esempio – quello della politica¹⁰.

Come si vede, il consenso rappresenta un elemento rilevante che contraddistingue non solo la nozione di istituzione, ma anche quella di integrazione sociale. Nello stesso tempo, però, esso si configura come un concetto altamente problematico, poiché il consenso non può essere considerato come una grandezza data e quantificabile con precisione, ma può essere soltanto *presupposto* a causa della elevata contingenza che caratterizza la struttura riflessiva delle aspettative: infatti, io non solo posso aspettare il comportamento dell'altro, mentre l'altro può fare la stessa cosa in riferimento al mio agire, ma posso anche aspettarmi che l'altro si aspetti che io mi aspetti un suo certo agire, e così via. Nel caso concreto l'azione può venire realizzata a partire da questo complicato ed incerto intreccio di «aspettative di aspettative».

Il consenso, inteso come esperienza di senso attuale e consapevole che si accorda con quella di altri¹¹, è soggetto ad un meccanismo analogo, per cui, ad esempio, rispetto alle questioni che sono all'ordine del giorno, oppure ad una modalità d'agire che deve essere intrapresa, io posso essere d'accordo sulla decisione presa o sul senso da conferire all'azione, a partire dalla supposizione che qualcun altro sia d'accordo, o anche a partire dall'ammissione «che quasi tutti sono d'accordo o [...] addirittura se quasi tutti ammettono che quasi tutti ammettono che quasi tutti sono d'accordo». Questa operazione che diminuisce la quantità di attenzione che deve essere dedicata alle questioni e che alleggerisce la coscienza individuale nel momento del decidere, avviandola sulla strada del conformismo, sta anche alla base della legittimazione – routinaria – delle istituzioni, per cui esse «si fondano non sulla effettiva concordanza di un numero determinabile di manifestazioni di opinione, ma sulla loro efficace sopravvalutazione»¹².

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 47.

¹¹ Vedi N. Luhmann, *Institutionalisierung*, in *Zur Theorie der Institution*, hrsg. v. H. Schelsky, Bertelsmann, Düsseldorf, 1970, pp. 27-41, p. 30.

¹² Vedi N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 87.

È chiaro che la teoria sociologica non si può accontentare di questo stato di cose: «Si comunica un'immagine inadeguata e addirittura fuorviante quando si definiscono le istituzioni in riferimento al consenso su valori, su modelli di comportamento e simili»¹³. Perciò, Luhmann abbandona il tentativo di determinare «che cosa un'istituzione è e con quale diritto essa *vale*», per indagare, invece, il modo in cui essa svolge la sua funzione¹⁴. Sulla scorta di questo interesse conoscitivo, al centro dell'attenzione viene posto il concetto di «istituzionalizzazione». Il meccanismo dell'istituzionalizzazione serve a stabilizzare, anche nei confronti di terzi assenti dalla scena dell'azione, una particolare selezione di aspettative, che sarebbero particolarmente esposte alla contingenza e al rischio di venire deluse a causa del meccanismo riflessivo delle aspettative che entrano in gioco nell'interazione, a causa – cioè – delle circostanze complesse in cui si svolge l'agire umano e che rendono il suo esito incerto ed il successo improbabile. In questo senso, la funzione dell'istituzionalizzazione è analoga a quella della produzione normativa, la quale, in più, si giova dell'apparato sanzionatorio per tutelare, anche da un punto di vista controfattuale, le aspettative normative che essa generalizza¹⁵.

Luhmann ci invita a prendere sul serio le condizioni poste dalla nostra società complessa. La natura pluralista di questa società si scontra con il modo di concepire l'ineludibile elemento culturale (valori, norme, senso, simboli) che sta alla base della teoria delle istituzioni formulata dalla tradizione sociologica. Si tratta di una concezione che non prende sul serio fino in fondo l'avvenuto processo di differenziazione sociale. Un ulteriore motivo per cui sia altamente improbabile che si possa raggiungere un «comune sentire» che si cristallizzi sulla base materiale dei valori¹⁶ è dato dal fatto che, in una società altamente

¹³ Vedi N. Luhmann, *Institutionalisierung*, cit., p. 30.

¹⁴ V. *ibidem*, p. 28.

¹⁵ Per questo tema v. N. Luhmann, *Sociologia*, cit., cap. II. Per una introduzione alla concezione del diritto di questo Autore, v. F. Belvisi, N. Luhmann e la teoria sistemica del diritto, in *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. Zanetti, Cortina, Milano, 1999, pp. 221-245.

¹⁶ L'esempio migliore può essere fornito dai divergenti significati attribuiti ai diritti fondamentali, da parte di cittadini di cui si ipotizza con successo che ne condividano il significato universale: v. N. Luhmann, *Gesellschaftstheorie und Normentheorie*, in *Gesellschaftstheorie und Normentheorie*, hrsg. v. U. Fazio und J.C. Nett, Karger Libri, Basel, 1993, pp. 15-29.

differenziata, già il nostro prossimo può fare esperienze di vita significativamente diverse dalle nostre ed intraprendere assai differenti modalità di azione, per cui, di volta in volta, gli individui conferiscono un senso diverso anche ad esperienze ed azioni formalmente simili.

A maggior ragione, allora, bisogna porsi la domanda su «come sia possibile [...] produrre il necessario consenso sulle aspettative e sui comportamenti» in un mondo troppo complesso e costituito in base al senso. La risposta sintetica è: mediante l'istituzionalizzazione, che generalizza il consenso, *sopravvalutandolo*¹⁷. Allo stesso tempo, viene stabilizzato il senso dell'agire istituzionale e resa più onerosa la manifestazione del *dissenso*, poiché questo si scontra – sorprendentemente – con qualcosa che ormai viene compreso come scontato, normale, condiviso.

Alla fine di questo processo si trovano le istituzioni, in quanto «depositi di senso» costituiti dall'istituzionalizzazione. Ora però, la teoria luhmanniana ha reso la loro *sostanza* più astratta e la loro esistenza più precaria: la loro «affidabilità e omogeneità» è garantita, infatti, dalla «indeterminatezza, non verificabilità e impossibilità di interrogare i terzi interessati» e questo «impedisce che gli interessati, che di volta in volta sono in grado di comunicare, le neutralizzino attraverso la manifestazione delle loro opinioni»¹⁸.

Questa ridefinizione e proceduralizzazione del concetto di istituzione avviene nel primo periodo dell'elaborazione sociologica di Luhmann. A partire dai primi anni Ottanta del secolo scorso, egli imprime un «cambio di paradigma» alla propria teoria, a cui dà ora il nome di «teoria dei sistemi autopoietici»¹⁹. Con questa nozione egli intende significare che i sistemi sociali producono autonomamente (autopoesi) gli elementi comunicativi di cui sono costituiti, mediante stimoli informativi che provengono dal loro ambiente esterno. I sistemi li traducono nel proprio linguaggio specifico, trasformandoli in comunicazioni, che ogni sistema può rielaborare in conformità alla propria specifica funzione. Il sistema del diritto, ad esempio, «stabilizza aspettative normative regolando la loro generalizzazione sotto l'aspetto temporale, materiale e sociale», cioè, per un certo tempo, secondo determinati contenuti di senso, che si

¹⁷ Vedi N. Luhmann, *Institutionalisierung*, cit., p. 30.

¹⁸ V. *ibidem*, pp. 28, 33 e 34.

¹⁹ N. Luhmann, *Cambio di paradigma nella teoria dei sistemi*, in *Sistemi urbani*, 5, 1983, pp. 333-347.

presumono condivisi²⁰. Esso può operare in questo senso sulla base delle leggi, che fungono da programmi condizionali e regolano le decisioni giuridiche di applicazione del codice diritto/non diritto (o lecito/illecito) ai casi che vengono sottoposti al sistema.

All'interno di questa nuova concezione comunicativa dei sistemi sociali, Luhmann rielabora i concetti di integrazione e di inclusione. Con «integrazione» egli intende non un concetto che rinvia alla congruità rispetto a valori, ma «la riduzione del grado di libertà dei sistemi parziali» dovuta alla pressione dell'ambiente esterno o del sistema sociale complessivo sui confini operativi dei sistemi interessati. Perciò «integrazione» non ha a che fare con l'unità del sistema o con un legame ad istanze centrali e non possiede affatto un valore positivo, ma concerne l'autonomia dei sistemi sociali nei loro rapporti reciproci. Se un sistema è integrato vuol dire che la propria capacità operativa è già tutta (etero)determinata e non possiede spazio di manovra²¹.

Paradossalmente, i rapporti più integrati sono quelli di cooperazione e quelli conflittuali: «i conflitti sono sistemi sociali estremamente integrati dal comportamento quasi coercitivo. Sono proprio i conflitti a ricondurre praticamente ogni agire al punto di vista del vincere o perdere: e sotto una tale ottica esiste poca libertà, se non strategica»²². Perciò, il «problema per una società complessa è quello di provvedere ad una sufficiente disintegrazione», poiché solo un certo grado di indeterminazione consente ai sistemi di svolgere adeguatamente le proprie funzioni²³.

Questa ridefinizione in senso operativo del concetto di integrazione ha delle ricadute anche sul concetto di «inclusione». Innanzi tutto, di inclusione per Luhmann si può parlare solo come di un polo della «differenza inclusione/esclusione»²⁴ e questa coppia concettuale funge da «metacodice», che media l'uso dei codici binari che caratterizzano le

²⁰ Vedi N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993, p. 131.

²¹ Vedi N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997, pp. 603-604; v. anche *Idem*, Inklusion und Exklusion, in *Soziologische Aufklärung*, 6, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, pp. 237-264, p. 249.

²² Vedi N. Luhmann, Conflitto e diritto, in *Laboratorio politico*, 1, 1982, pp. 5-25, p. 12; v. anche *Idem*, Ordine e conflitto: un confronto impossibile, in *il Centauro*, 8, 1983, pp. 3-11.

²³ Vedi N. Luhmann, *Die Gesellschaft*, cit., p. 604.

²⁴ N. Luhmann, Inklusion, cit., p. 241.

operazioni dei singoli sottosistemi: diritto/non diritto per il sistema giuridico; vero/falso per il sistema della scienza; solvibilità/non solvibilità per il sistema economico; immanenza/trascendenza per il sistema della religione, eccetera. *Per principio*, si potrebbe pensare che nella società differenziata per funzioni chiunque sia in grado di produrre comunicazioni²⁵, che possono essere adeguatamente selezionate dalle operazioni di un sottosistema, sia per ciò stesso incluso nel sottosistema di riferimento: chi descrive la propria azione nei termini di pagare/non pagare o investire/non investire è incluso nel sistema economico. Non esistono più, infatti, criteri cetuali o di stratificazione sociale per l'inclusione nella società e nei suoi sottosistemi funzionali. Eppure, *in realtà*, per i gruppi di popolazione esclusi, posti ai margini della società, che vivono ben al di sotto della soglia di povertà, la questione relativa all'esistenza di leggi, che determinano la definizione delle azioni come lecite o illecite, «ha uno scarso significato rispetto a ciò che l'esclusione impone loro». Essi verranno trattati in modo legale o illegale e si comporteranno in modo corrispondente a seconda delle circostanze e delle loro *chance*, ma non in considerazione dell'efficacia del sistema giuridico, e questa situazione può condurre a minare l'esistenza dello stesso sistema giuridico. Infatti, chi agisce da escluso – oppure, al contrario, ad un livello superiore di inclusione, come, ad esempio, i politici e i funzionari della burocrazia nei casi di corruzione – non tiene previamente conto della definizione giuridica del proprio agire, poiché sceglie – e, talvolta, è costretto a scegliere – altri criteri di preferenza²⁶, come, ad esempio, quelli dettati dall'esigenza di sopravvivere, o – all'opposto – di arricchirsi in fretta.

Se si tiene presente la definizione di «integrazione» come «restrizione del grado di libertà» delle parti interessate, allora si può facilmente constatare come «proprio l'ambito dell'esclusione funziona in modo altamente integrato»: «chi non ha documenti, non si può sposare, né può richiedere le prestazioni del servizio sociale. Gli analfabeti – che siano ufficialmente o meno degli esclusi – sono impediti a partecipare in modo fornito di senso alla politica. L'esclusione da un ambito funzionale impedisce l'inclusione in altri campi». E quando non si ha più nulla da perdere – oppure troppo da guadagnare –, la persecuzione

²⁵ Vedi N. Luhmann, *L'improbabilità della comunicazione*, in *Prometeo*, 1, 1983, pp. 38-45.

²⁶ Cfr. N. Luhmann, *Das Recht*, cit., pp. 583-584; in relazione anche ad altri sottosistemi v. *Idem*, *Inklusion*, cit., p. 261.

dell'illegalità da parte del sistema giuridico non fornisce più dei motivi aggiuntivi per attenersi al diritto. In simili circostanze, la stessa polizia si orienta principalmente secondo lo *status* di incluso o di escluso e non più secondo il diritto²⁷: nell'ambito dell'esclusione gli esseri umani vengono «identificati» e trattati «non più come persone, ma come corpi»: è chiaro che «quando l'altro conta solo come corpo, aumenta molto il pericolo per l'integrità fisica e la vita»²⁸.

Si tratta di un grave scacco per il sistema giuridico della società funzionalmente differenziata, i cui principi fondanti sono i diritti di libertà ed eguaglianza. Ciò comporta, infatti, una regressione evolutiva, un ritorno al privilegio ed alla discriminazione su base istituzionale tra persone e corpi²⁹, con tutto ciò che segue per quanto riguarda il modo in cui vengono percepiti e trattati.

Come si vede, con Luhmann si chiude la vicenda di una concezione teorica che concepisce l'integrazione della società mediante le istituzioni e il diritto. Rispetto al percorso fin qui svolto, Comte e Luhmann si trovano agli antipodi non solo da un punto di vista puramente cronologico, ma soprattutto da quello teorico. Entrambi, è vero, condividono un'idea geniale, relativa alla costruzione sistematica della propria dottrina: quella per cui i principi della teoria conoscitiva devono replicarsi nella teoria esplicativa³⁰. Però, in Comte questa idea lo conduce a ricercare una integrazione totalizzante dell'intero universo, retto dalle leggi «solidali» e necessarie della fisica che governano anche i moti della società umana. In Luhmann, al contrario, sistema scientifico e sottosistemi sociali sono e *devono essere* autonomi e costituire da se stessi gli elementi che li compongono (*autopoiesi*) per poter mantenere la loro specifica differenziazione funzionale. In questo senso Luhmann sostiene che la società deve essere *dis-integrata*, poiché l'ordine sociale è possibile solo a partire dalle prestazioni funzionali dei singoli sottosistemi sociali che seguono razionalità e logiche operative proprie: il

²⁷ Vedi N. Luhmann, *Das Recht*, cit., pp. 584-585; v. anche *Idem*, *Inklusion*, cit., pp. 259-260.

²⁸ Vedi N. Luhmann, *Inklusion*, cit., pp. 262-263.

²⁹ Vedi N. Luhmann, *Die Gesellschaft*, cit., pp. 632-633.

³⁰ Per quanto riguarda Comte, v. sopra le pp. 9-12; per Luhmann v., invece, *Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn. Zur Genese von Wissenschaft*, in N. Stehr, V. Meja (Hrsg.), *Wissenssoziologie* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 22), Westdeutscher Verlag, Opladen, 1981, pp. 101-139.

sistema economico – e solo il sistema economico – deve poter decidere se un’azione segue le regole del mercato e non se essa è buona o lecita; il sistema della scienza – e solo esso – deve poter decidere se un’asserzione è vera o falsa; solo il sistema giuridico deve poter decidere se un’azione è lecita o illecita, e così via.

Inoltre, per Comte, il consenso sui valori rappresenta un presupposto irrinunciabile di una società positivisticamente omogenea, mentre per Luhmann, in una società complessa e funzionalmente differenziata, il consenso sui valori è altamente improbabile e fornisce una base integrativa troppo incerta e fragile.

La riflessione di Luhmann, però, si ferma alle soglie della società multiculturale, i cui problemi in parte smentiscono il principio della compiuta differenziazione dei sistemi sociali nella società planetaria (*Weltgesellschaft*). Essi, enfatizzando il significato dei fenomeni culturali³¹, pongono il problema della complessità sociale non più soltanto sotto l’aspetto della sua semplificazione («riduzione della complessità») in una prospettiva globale, ma anche sotto quello della pluralità e compossibilità degli «equivalenti funzionali» conformi ad una dialettica globale-locale. La società è percepita anche come il luogo della compresenza di modi di vita differenti, in cui riaffiora la vigenza di comportamenti istituzionalizzati che trovano consenso all’interno delle diverse minoranze sociali che la compongono. Su questo sfondo, in cui le scelte di valore riprendono piede, sembrano aprirsi nuovi spazi per una riflessione sulle istituzioni, che affronti sotto una luce diversa da quella sistemica la questione dell’unità e della coesione sociale nella differenza³².

³¹ N. Luhmann, *Kultur als historischer Begriff*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995, pp. 31-54, pp. 32 e 53-54, nega che «cultura» possa costituire il valore positivo di un codice binario, utilizzabile per la distinzione di comunicazioni sociali, alla stregua, ad es., del codice del sistema giuridico «diritto/non diritto», o di quello scientifico «conoscere/non conoscere». Infatti, cosa si può opporre a cultura, «natura», forse? Per il sociologo di Bielefeld, «cultura» e «natura» sono concetti universali, che non permettono di operare distinzioni significative per l’osservazione e la descrizione delle azioni. Tutt’al più la cultura può essere considerata come «una prospettiva per osservare chi osserva», ma non può essere utilizzata come una specifica fattispecie, che « sul piano oggettuale» aiuti a «distinguere oggetti culturali da altri tipi di oggetti».

³² Vedi G. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, capp. I e 3; *Idem*, (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Carocci, Roma, 2003, Introduzione, e capp. I, II e V.

Considerazioni conclusive

Con la sola eccezione di Rudolf Smend, gli studiosi, il cui pensiero in tema di istituzioni ed integrazione sociale è stato qui esposto, possono essere fatti rientrare in una comune tradizione di pensiero: quella positivistico-funzionalista. Essa trova in Auguste Comte il capostipite e in Emile Durkheim e Talcott Parsons i sociologi che guidano l'orientamento teorico verso un cambiamento di prospettiva: Durkheim conduce il positivismo filosofico verso il funzionalismo organicistico, mentre Parsons trasforma quest'ultimo in funzionalismo sistemico. Niklas Luhmann conclude questo percorso teoretico imprimendo alla riflessione sociologica – attraverso una consapevolezza epistemologica ed un rigore concettuale senza pari – un accento fortemente scettico e disincantato e, perciò, non sorprende che abbia minato le fondamenta dei due presupposti fondamentali accettati da Comte a Parsons (almeno per fasi rilevanti della sua elaborazione scientifica): una base di *valori* condivisa, che persiste nonostante la divisione del lavoro e la specificazione funzionale dei sottosistemi sociali, e le *istituzioni*, come elementi costitutivi della società, che su quel consenso fondano la loro stabilità e la loro prestazione integratrice.

Rispetto a questa tradizione, Eugen Ehrlich – che pure vi partecipa a buon diritto – formula una concezione ingenua delle istituzioni, poiché resta troppo legato ad una interpretazione letterale della concezione epistemologica della filosofia positiva: la scienza studia *fatti*. Per la scienza giuridica – la sociologia del diritto – questi fatti sono «fatti del diritto» e quindi istituzioni del diritto vivente. La prospettiva di Ehrlich, perciò, resta vincolata all'idea del diritto consuetudinario, per cui le istituzioni e il diritto vivente integrano per il semplice *fatto* della loro efficacia, per la loro effettività e, quindi, per la forza con cui si impongono. Nella sua concezione, consenso e valori non giocano alcun ruolo.

Tutto il contrario vale per Smend: i valori e la loro condivisione costituiscono il fulcro dell'integrazione – politica, questa volta – dello Stato e della società da esso governata. Da un punto di vista teorico, egli si oppone alla concezione positivista della scienza. La dottrina dello Stato, della costituzione e del diritto fanno parte delle *scienze dello spirito*, che non studiano fatti, ma il *senso* dell'esperienza vissuta, individuale e collettiva. La realtà dello Stato è espressa da null'altro che dai valori che esso realizza e che vengono esperiti dai cittadini. Anche in questo caso, però, il consenso ha una rilevanza solo apparente: la condivisione della vita dello Stato avviene già al momento dell'esperienza, per cui è assolutamente indifferente il tipo di integrazione che di giorno in giorno e di volta in volta ne conferma l'esistenza. Ciò nonostante, Smend – sulla scorta di Litt – ci insegna (1928), che per condividere il *senso* dei valori è necessario *vivere* un'esperienza comune. Quasi contemporaneamente (1934), Parsons richiama la nostra attenzione sul fatto che, condividere valori – e foss'anche il loro senso – non mette al riparo la società dal pericolo dell'agire differente, difforme, deviante, poiché all'interno dell'agire individuale intervengono fattori soggettivi, che ne influenzano potentemente la realizzazione. Una trentina d'anni dopo, sempre fedele al principio per cui l'integrazione si dà mediante la condivisione dei valori, trattando della società pluralista Parsons introduce il concetto di «generalizzazione dei valori» per mezzo della costituzione. Questo processo, certo li rende condivisibili da parte di tutti, ma al prezzo dello svuotamento del loro significato materiale. E, infine, è giunta la critica corrosiva di Luhmann, che mira anche a farci comprendere quanto improbabile sia, nella società complessa e differenziata, che due persone riescano a vivere una stessa esperienza, ma – soprattutto – riescano a fornire lo stesso significato all'esperienza da loro vissuta.

Un altro concetto fondamentale del discorso integrativo è quello della solidarietà: essa, in Comte e Durkheim assume un significato naturalistico e deterministico, poiché le sue basi sono o la cogente coscienza collettiva di una società indifferenziata (solidarietà meccanica), oppure l'interdipendenza degli individui prodotta dalla divisione del lavoro (solidarietà organica). In Parsons, invece, la solidarietà possiede un significato propriamente morale, che – però – alla fine, è legato alle vicende che interessano la generalizzazione dei valori, per cui il «simbolo visibile» della solidarietà si manifesta nell'inclusione sociale delle minoranze discriminate.

Comune a tutti questi studiosi, con la sola eccezione di Luhmann – forse¹ – è, invece, il timore del conflitto sociale e, quindi, il «problema hobbesiano dell'ordine»: la questione della coesione sociale. A fare da contrappunto a queste concezioni dell'integrazione sociale si possono chiamare – non tanto Max Weber, interessato ad altre questioni², ma Herbert Spencer, Georg Simmel e, per certi versi, Jürgen Habermas³. Spencer, in quanto filosofo e sociologo eclettico: positivista, ma liberale e individualista, teorico dell'origine spontanea e casuale delle istituzioni, e di una concezione dell'integrazione sociale intesa come capacità di una formazione sociale di «aggregare», di attrarre gli individui in modo da aumentare le dimensioni sociali e garantire meglio le possibilità evolutive della sua esistenza.

Simmel, in quanto filosofo e sociologo di iniziali simpatie positivistiche, ma che, con il tempo, ha abbracciato la filosofia della vita, per la quale l'esistenza individuale e delle forme sociali è determinata da un nesso inscindibile tra fattori positivi e negativi, coesivi e conflittuali. Per lui, allora, il problema non è tanto quello della società ordinata, coesa, integrata, ma quello della possibilità stessa della società.

¹ Dico forse, poiché Luhmann – nonostante abbia «decostruito» il concetto di integrazione, e abbia concepito il conflitto come ovvio presupposto del diritto (v. Conflitto e diritto, in *Laboratorio politico*, 1, 1982, pp. 5-25), in effetti, ha reagito in modo alquanto «irritato» di fronte alle forme di conflitto sociale: v., ad es., Status quo als Argument, in H. Baier (Hrsg.), *Studenten in Opposition*, Bertelsmann, Bielefeld, 1968, pp. 74-82; e Widerstandsrecht und politische Gewalt, in *Soziologische Aufklärung*, 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 161-170.

² Max Weber non è stato propriamente un teorico delle istituzioni (ma v. F. Belvisi, Agire, senso e istituzione nei saggi metodologici di Max Weber, in *Sociologia del diritto*, 3, 1987, pp. 135-45), per cui, chi si è occupato del tema ha dovuto trattare dei processi di razionalizzazione e di burocratizzazione: v. A. Gimmler, *Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas*, Campus, Frankfurt a.M., 1998.

³ In realtà, Habermas, dal punto di vista del tema che ci interessa, è troppo debitore delle teorie integrative di Durkheim e Parsons, per formulare – al di là dell'orientamento teorico etico-discorsivo – una concezione originale: v., infatti, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, il Mulino, Bologna, 1986), pp. 119-141, 257-275, e cap. VII; *Idem, Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992 (trad. it. *Fatti e norme*, Guerini, Milano, 1996), pp. 90-108. Per una critica della concezione integrativa espressa in quest'ultima opera, mi permetto di rinviare al mio *Società multiculturale, diritti, costituzione*, Clueb, Bologna, 2000, pp. 146-154.

Habermas, in quanto filosofo e sociologo di origini marxiste e conflittualiste, che ha trattato del diritto «come istituzione»⁴ e – in palese critica della concezione luhmanniana – della distinzione tra integrazione sistemica e integrazione sociale: quest'ultima interessa il «mondo della vita», in pericolo di essere «colonizzato» dall'amministrazione pubblica. Ma, rispetto al tema che ci interessa, il suo merito più importante è stato quello di concepire la solidarietà nella società pluralista come «solidarietà tra estranei».

Rispetto ai tre teorici da ultimo menzionati, quello effettivamente libero dalla preoccupazione integrativa è Simmel. Se la tradizione positivistico-funzionalista alla fine ci ha insegnato a mettere da parte la *ovvia* credenza nel ruolo essenziale/rilevante dei valori per la coesione sociale, con le sue opere Simmel ci indica la strada per affrontare il problema della coesione nella nostra società – pluralista e multiculturale – a partire dal conflitto e dalla differenza. Solo prendendo le mosse da qui sarà possibile concepire una «solidarietà tra estranei» frutto dell'inclusione sociale, che prescindendo dal retaggio di un fondamento omogeneo della società/comunità presunto come necessario: la valenza universale dei valori⁵.

Allo studio di questa «controcorrente» assai eterogenea, però, dovrà essere dedicato un altro lavoro.

⁴ Vedi J. Habermas, Il diritto come «medium» e come istituzione, in *Politica del diritto*, 1, 1987, pp. 61-83, pp. 68-78

⁵ Per una critica di questo paradigma, v. da ultimo, F. Jullien, *L'universale e il comune*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

Bibliografia

- Abrams, Ph., *Sociologia storica* (1982), il Mulino, Bologna, 1983.
- Addario, N., Differenziazione della società e contingenza della morale. Il problema dell'integrazione morale nella modernità, in *Talcott Parsons. La cultura della società*, a cura di R. Prandini, Bruno Mondadori, Milano, 1998, pp. 206-230.
- Baldassarre, A., Diritti inviolabili, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Treccani, Roma, 1989, pp. 7-11.
- , Costituzione e teoria dei valori, in *Politica del diritto*, 4, 1991, pp. 639-658.
- , Filosofie dei valori ed ermeneutica dei valori (a proposito del «pensare per valori»), in AA. VV., *Studi in onore di Franco Modugno*, vol. I, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, pp. 157-176.
- Baraldi, C., G. Corsi, Niklas Luhmann e la teoria dei sistemi, in *Ritratti d'autore. Un'introduzione interdisciplinare alla sociologia*, a cura di S. Porcu, Angeli, Milano, 2000, pp. 508-569.
- Baumann, M., Solidarietà come norma sociale e come norma costituzionale, in K. Bayertz, M. Baumann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, a cura di P.P. Portinaro, Comunità, Milano, 2002, pp. 55-106.
- Belvisi, F., Agire, senso e istituzione nei saggi metodologici di Max Weber, in *Sociologia del diritto*, 3, 1987, pp. 135-45.
- , N. Luhmann e la teoria sistemica del diritto, in *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. Zanetti, Cortina, Milano, 1999, 221-245.
- , *Società multiculturale, diritti, costituzione*, Clueb, Bologna, 2000.
- , *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Clueb, Bologna, 2000.
- , Identità, minoranze, immigrazione: come è possibile l'integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 4, 2002, pp. 11-30.
- Bobbio, N., L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica, in *Memorie dell'Istituto Giuridico*, serie II, XXVIII, Istituto Giuridico della Regia Università, Torino, 1934, pp. 51-63.
- , *Dalla struttura alla funzione*, Comunità, Milano 1977.

- Cedronio, M., *La società organica. Politica e sociologia in Emile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- Colozzi, I., *Sociologia delle istituzioni*, Liguori, Napoli, 2009.
- Comte, A., *Course de philosophie positive*, vol. I (1830), rist. an. 5. ed. 1892, Anthropos, Paris, 1968.
- , *Corso di filosofia positiva (1830-1842)*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1967, 2 voll.
- , *Discorso sullo spirito positivo (1844)*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- Condillac, E. Bonnot de, *Trattato dei sistemi (1749)*, Laterza, Roma-Bari, 1977.
- Dahrendorf, R., *Homo sociologicus (1958)*, Armando, Roma, 1966.
- , *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna, 1971.
- Davy, G., Introduzione, a E. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 1-23.
- Di Nuoscio, E., *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000.
- Durkheim, E., *La divisione del lavoro sociale (1893, 2. ed. 1902)*, Comunità, Milano, 1971.
- , *Le regole del metodo sociologico (1895, 2. ed. 1901)*, Editori Riuniti, Roma, 1996.
- , *Il suicidio (1897)*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino, 1969.
- , *L'individualismo e gli intellettuali (1898)*, in *Idem, La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, 1996, pp. 281-297.
- , *Lezioni di sociologia (1898-1900, 1950)*, Etas Kompass, Milano, 1973.
- , *Due leggi dell'evoluzione penale (1901)*, in M. Ciacci, V. Gualandi (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna, 1977, pp. 178-205.
- , *L'educazione morale (1902-1903)*, in *Idem, Il Suicidio. L'educazione morale*, cit.
- , *L'educazione, la sua natura, la sua funzione (1911)*, in *Idem, Educazione come socializzazione*, a cura di N. Baracani, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 61-88.
- , *Le forme elementari della vita religiosa (1912)*, Comunità, Milano, 1963.
- Ehrlich, E., *Die Tatsachen des Gewohnheitsrechts*, in *Die feierliche Inauguration des Rektors der K. K. Franz Josephs-Universität in Czernowitz für das Studienjahr 1906/1907*, Selbstverlag der K. K. Universität, Czernowitz, 1906.
- , *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin, 1913, trad. it. *I fondamenti della sociologia del diritto*, a cura di A. Febbrajo, Giuffrè, Milano, 1976.
- Febbrajo, A., Presentazione, a E. Ehrlich, *I fondamenti della sociologia del diritto*, cit., pp. V-XLIX.
- Ferrajoli, L., *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

- Ferrari, V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Ferrarotti, F., Introduzione, in A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, pp. 9-25.
- Galeotti, A.E., Joseph Raz e il perfezionismo liberale, in G. Zanetti (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Cortina, Milano, 1999, pp. 101-128.
- Gehlen, A., Mensch und Institutionen (1960), in *Idem, Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt, Reinbeck b. H., 1986, pp. 69-77 (trad. it. Uomo e istituzioni, in *Idem, Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 95-106).
- Gimmler, A., *Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas*, Campus, Frankfurt a.M., 1998.
- Gotanda, N., «La nostra costituzione è cieca rispetto al colore»: una critica, in K. Thomas e G. Zanetti (a cura di), *Legge, razza e diritti*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005, pp. 27-69.
- Gouldner, A.W., *La crisi della sociologia* (1970), il Mulino, Bologna, 1972.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, il Mulino, Bologna, 1986), cap. VII.
- , Il diritto come «medium» e come istituzione, in *Politica del diritto*, 1, 1987, pp. 61-83.
- , *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992 (trad. it. *Fatti e norme*, Guerini, Milano, 1996).
- , *Solidarietà tra estranei*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano, 1997.
- Hennis, W., *Il problema Max Weber* (1987), Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Infantino, L., *L'ordine senza piano: le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma, 2008.
- Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre* (1900), 3. ed., Häring, Berlin, 1914.
- Jonas, F., *Storia della sociologia*, vol. II: *L'età contemporanea* (1968), Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Jullien, F., *L'universale e il comune*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Hofmann, H., *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica* (2000), Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Kelsen, H., Una fondazione della sociologia del diritto (1915), in E. Ehrlich, H. Kelsen, *Scienza giuridica e sociologia del diritto*, a cura di A. Carrino, ESI, Napoli, 1992, pp. 67-105.
- , *Der Staat als Integration* (1930), Scientia, Aalen, 1971 (*Lo Stato come integrazione*, a cura di M.A. Cabiddu, Giuffrè, Milano, 2001).
- Lassalle, F., *Sulla natura delle costituzioni* (1862), Ambrosiana, Milano, 1945.
- La Torre, M., *Norme, istituzioni, valori*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Lepenes, W., *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza* (1985), il Mulino, Bologna, 1987.

- Lidz, V., Talcott Parsons: riflessioni sullo studioso e sul suo interesse per lo studio dell'etnicità, appendice a T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo*, cit., pp. 227-246.
- Litt, Th., *Individuum und Gemeinschaft*, 3. ed., Teubner, Leipzig und Berlin, 1926.
- Losano, M.G., *Sistema e struttura nel diritto*, Giuffrè, Milano, 2002, voll. I e III.
- Luciani, M., Corte costituzionale e unità nel nome di valori, in R. Romboli (a cura di), *La giustizia costituzionale a una svolta. Atti del seminario di Pisa del 5 maggio 1990*, Giappichelli, Torino, 1991, pp. 170-178.
- Luhmann, N., *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1965 (trad. it. I diritti fondamentali come istituzione, a cura di G. Palombella, L. Pannarale, Dedalo, Bari, 2002).
- , Status quo als Argument, in H. Baier (Hrsg.), *Studenten in Opposition*, Bertelsmann, Bielefeld, 1968, pp. 74-82.
- , Institutionalisierung, in *Zur Theorie der Institution*, hrsg. v. H. Schelsky, Bertelsmann, Düsseldorf, 1970, pp. 27-41.
- , *Sociologia del diritto* (1972), Laterza, Roma-Bari 1977.
- , Arbeitsteilung und Moral, in E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, pp. 17-35.
- , *Come è possibile l'ordine sociale* (1981), Laterza, Roma-Bari, 1985.
- , Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn. Zur Genese von Wissenschaft, in N. Stehr, V. Meja (Hrsg.), *Wissenssoziologie* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 22), Westdeutscher Verlag, Opladen, 1981, pp. 101-139.
- , Conflitto e diritto, in *Laboratorio politico*, 1, 1982, pp. 5-25.
- , Cambio di paradigma nella teoria dei sistemi, in *Sistemi urbani*, 5, 1983, pp. 333-347.
- , L'improbabilità della comunicazione, in *Prometeo*, 1, 1983, pp. 38-45.
- , Ordine e conflitto: un confronto impossibile, in *il Centauro*, 8, 1983, pp. 3-11.
- , Widerstandsrecht und politische Gewalt, in *Soziologische Aufklärung*, 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 161-170.
- , *Gesellschaftstheorie und Normentheorie*, in *Gesellschaftstheorie und Normentheorie*, hrsg. v. U. Fazio und J.C. Nett, Karger Libri, Basel, 1993, pp. 15-29.
- , *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- , Inklusion und Exklusion, in *Soziologische Aufklärung*, 6, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, pp. 237-264.
- , Kultur als historischer Begriff, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1995, pp. 31-54.
- , *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.

- Marinelli, A., *Struttura dell'ordine e funzione del diritto*, Angeli, Milano, 1988.
- Marra, R., *Il diritto in Durkheim*, ESI, Napoli, 1986.
- , *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, il Mulino, Bologna, 2002.
- , *La religione dei diritti*, Giappichelli, Torino, 2006.
- Marshall, T.H., *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Utet, Torino, 1976.
- Mayhew, L.H., Introduction, in T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, cit., pp. 1-62.
- , Institutionalization, in T. Parsons, *On Institutions*, cit., pp. 115-116.
- Merton, R.K., *Teoria e struttura sociale* (1968), il Mulino, Bologna, 1992.
- Mills, C. Wright, *L'immaginazione sociologica* (1959), il Saggiatore, Milano, 1962.
- Mols, M.H., *Allgemeine Staatslehre oder politische Theorie? Interpretationen zu ihrem Verhältnis am Beispiel der Integrationslehre Rudolf Smends*, Duncker & Humblot, Berlin, 1969.
- Mongardini, C., Aspetti della sociologia di Georg Simmel, in G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., pp. VII-CXCVI.
- Negt, O., *Hegel e Comte* (1964), il Mulino, Bologna, 1975.
- Parsons, T., Prolegomena to a Theory of Social Institutions (1934-35), in *American Sociological Review*, 55, 1990, pp. 319-333, trad. it. *Prolegomeni a una teoria delle istituzioni sociali*, Armando, Roma, 1995.
- , *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna, 1968.
- , *Il sistema sociale* (1951), Comunità, Milano, 1965.
- , Integration and Institutionalization in the Social System (1951), in *Idem, On Institutions*, cit., pp. 117-128.
- , *Economia e società* (1956), Angeli, Milano, 1970.
- , Authority Legitimation and Political Action (1958), in *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, New York, 1960, pp. 170-198.
- , Il contributo di Durkheim alla teoria dell'integrazione (1960), in *Teoria sociologica e società moderna* (1967), Etas, Milano, 1979, pp. 9-36.
- , Sistema giuridico e controllo sociale (1962), in *La teoria funzionale del diritto*, a cura di A. Giasanti e V. Pocar, Unicopli, Milano, 1981, pp. 85-102.
- , Piena cittadinanza per i neri americani? Un problema sociologico (1965), in *Idem, Comunità societaria e pluralismo*, cit., pp. 113-161.
- , *Sistemi di società, I: Le società tradizionali* (1966), il Mulino, Bologna, 1971.
- , The Concept of Society: The Components and Their Interrelations (1966), in *Idem, Politics and Social Structure*, Free Press, New York, 1969 (trad. it. Il concetto di società: sue componenti e loro interrelazioni, in *Sistema politico e struttura sociale*, Giuffrè, Milano, 1975), cap. 1.
- , Why «Freedom now», not Yesterday? (1966), in *Idem, Comunità societaria e pluralismo*, cit., pp. 162-172.

- , *Sistemi di società, II: le società moderne* (1971), il Mulino, Bologna, 1973.
- , Commentary on Clark, *Sociological Inquiry*, 42, 1972, 3-4, pp. 299-308.
- , Alcune considerazioni teoriche sulla natura e sulle tendenze di cambiamento dei fenomeni etnici (1975), in *Comunità societaria e pluralismo*, cit., pp. 195-226.
- , *On Institutions and Social Evolution*, ed. by L.H. Mayhew, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- , *Comunità societaria e pluralismo*, a cura di G. Sciortino, Angeli, Milano, 1994.
- Parsons, T., R.F. Bales, E.A. Shils (eds.), *Working Papers in the Theory of Action*, Free Press, Glencoe, 1953.
- Peters, B., *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.
- Pizzorno, A., Introduzione, in E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. XVII-XXXIV.
- Pomarici, U., La teoria dell'integrazione di Rudolf Smend, in *Democrazia e diritto*, 2, 1982, pp. 109-135.
- Raz, J., Reasons for Action, Decisions and Norms (1975), in *Idem* (Ed.), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 128-143.
- , *I valori fra attaccamento e rispetto*, a cura di F. Belvisi, Diabasis, Reggio Emilia, 2003.
- Rehbinder, M., *Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich* (1967), 2. ed., Duncker & Humblot, Berlin, 1986.
- Renan, E., *Che cos'è una nazione?* (1882), Donzelli, Roma, 1993.
- Ritter, J., Hegel und die französische Revolution (1956, trad. it. Napoli 1970), in *Idem*, *Metaphysik und Politik* (1969), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.
- Röhl, K.F., *Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch*, Heymann, Köln, 1987.
- Rosati, M., La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana, in *Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, a cura di M. Rosati e A. Santambrogio, Meltemi, Roma, 2002, pp. 81-110.
- Santoro, E., Durkheim: la pena come fulcro della solidarietà sociale, in *Idem*, *Carcere e società liberale*, Giappichelli, Torino, 1997, pp. 51-65.
- Sciortino, G., Introduzione, a T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo*, cit., pp. 15-52.
- , La sociologia di Talcott Parsons, in *Ritratti d'autore. Un'introduzione interdisciplinare alla sociologia*, a cura di S. Porcu, Angeli, Milano, 2000, pp. 152-214.
- , How Different Can We Be? Parsons's Societal Community, Pluralism, and the Multicultural Debate, in *After Parsons*, ed. by R.C. Fox, V.M. Lidz, H.J. Bershady, Russel Sage Foundation, New York, 2005, pp. 111-136.
- Schluchter, W., *Lo sviluppo del razionalismo occidentale* (1979), il Mulino, Bologna, 1987.

- Schüleln, J.A., *Theorie der Institution: eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987.
- Sen, A.K., *La diseguaglianza* (1992), il Mulino, Bologna, 1994.
- Simmel, G., Come si conservano le forme sociali (1898), in *Idem, Il conflitto della cultura e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 39-86.
- , *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1908 (trad. it. *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989).
- , *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma, 1976.
- Smend, R., Verfassung und Verfassungsrecht (1928), in *Idem, Staatsrechtliche Abhandlungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1968, pp. 119-276 (tr. it. in *Costituzione e diritto costituzionale*, a cura di G. Zagrebelsky, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 51-267).
- , Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht (1933), in *Idem, Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 309-325.
- , Integrationslehre (1956), in *Idem, Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 475-481.
- , Integration (1956), in *Idem, Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 482-486.
- , Das Problem der Institutionen und der Staat (1956), in *Idem, Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 500-516.
- Taylor, Ch., Institutions in National Life, in *Idem, Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill, Montreal, 1993, pp. 120-133.
- Toscano, M.A., *Evoluzione e crisi del mondo normativo: Durkheim e Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1975.
- Treves, R., *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino, 1996.
- Weber, M., Il significato dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche (1917), in *Idem, Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano, 1980, pp. 311-375.
- Welzel, H., *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 1966.
- Zagrebelsky, G., Introduzione, a R. Smend, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., pp. 1-33.
- Zanetti, G., Le coppie di fatto tra diritto e morale, in G. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica*, cit., pp. 147-160.
- , *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004.
- , (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Carocci, Roma, 2003.

Indice dei nomi

A

Abrams, Philip: 39, 40
Addario, Nicolò: 99
Alexander, Jeffrey C.: 96, 101

B

Baldassarre, Antonio: 61
Baier, Horst: 125
Bales, Robert F.: 91
Baracani, Nedo: 38
Baraldi, Claudio: 7, 113
Baurmann, Michael: 36
Bayertz, Kurt: 36
Belvisi, Francesco: 4, 7, 90, 117, 125
Bershady, Harold J.: 7, 96
Bertea, Stefano: 7
Bertrand Cattinari, Enrico: 7
Bosi, Andrea: 7
Bobbio, Norberto: 66, 85

C

Cabiddu, Maria A.: 65
Carrino, Agostino: 52
Casadei, Thomas: 8
Cavallaro, Giovanna: 8
Cedronio, Marina: 23, 40, 42
Ceppa, Leonardo: 97
Ciacci, Margherita: 32
Colozzi, Ivo: 4

Comte, Auguste: 3, 4, 5, 9-22, 23,
27, 49, 52, 55, 56, 58, 67, 102,
103, 121, 122, 123, 124
Condillac, Etienne Bonnot de: 11
Corsi, Giancarlo: 113

D

Dahrendorf, Ralf: 4, 89, 104
Davy, Georges: 24, 25, 27
Dilthey, Wilhelm: 62
Di Nuoscio, Enzo: 4
Donati, Nadia: 8
Dreyfus, Alfred: 23
Durkheim, Emile: 3, 4, 5, 15, 16, 22,
23-47, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 80,
81, 87, 89, 102, 103, 114, 115,
123, 124, 125

E

Ehrlich, Eugen: 4, 27, 43, 49-59, 61,
81, 123

F

Fazis, Urs: 117
Febbrajo, Alberto: 49
Ferrajoli, Luigi: 100
Ferrari, Vincenzo: 6
Ferrarotti, Franco: 3, 9, 21, 56, 67
Fox, Renée C.: 7, 96

G

Galeotti, Anna E.: 85
 Gallie, Walter B.: 1
 Gehlen, Arnold: 4, 18
 Giasanti, Alberto: 85
 Gimmler, Antje: 125
 Gotanda, Neil: 90
 Gouldner, Alvin W.: 104
 Greco, Tommaso: 8
 Gualandi, Vittoria: 32
 Gutmann, Thomas: 7

H

Habermas, Jürgen: 97, 125, 126
 Hauriou, Maurice: 4
 Hegel, Georg W.F.: 3
 Hennis, Wilhelm: 79
 Hofmann, Hasso: 52

I

Infantino, Lorenzo: 82

J

Jellinek, Georg: 54, 63
 Jonas, Friedrich: 47
 Jullien, François: 126

K

Kant, Immanuel: 2
 Kelsen, Hans: 52, 63, 65

L

Laforest, Guy: 2
 Lassalle, Ferdinand: 58
 La Torre, Massimo: 4
 Lepenies, Wolf: 23
 Lidz, Victor M.: 7, 96, 105, 111
 Litt, Theodor: 66-72, 124
 Losano, Mario G.: 7, 11, 80
 Luciani, Massimo: 61
 Luhmann, Niklas: 3, 5, 37, 47, 64,
 74, 83, 87, 100, 101, 102, 103,
 113-122, 123, 124, 125

M

Maggioni, Guido: 7
 Malinowski, Bronislaw: 4
 Marinelli, Alberto: 81, 98
 Marra, Realino: 8, 31, 32, 35, 42, 46,
 47, 79
 Marshall, Thomas H.: 99, 100
 Mayhew, Leon H.: 80, 88, 90, 95
 Meja, Volker: 121
 Merton, Robert K.: 104
 Mills, Ch. Wright: 104
 Mols, Manfred H.: 65
 Mongardini, Carlo: 23, 74

N

Negt, Oskar: 3
 Nett, Jachen C.: 117
 Nussbaum, Martha C.: 105, 106

O

Oertzen, Peter von: 73

P

Palombella, Gianluigi: 64, 115
 Pannarale, Luigi: 64, 115
 Parsons, Talcott: 3, 5, 7, 66, 71, 77,
 79-111, 115, 123, 124, 125
 Peters, Bernhard: 6
 Pizzorno, Alessandro: 42
 Pocar, Valerio: 85
 Pomarici, Ulderico: 62
 Porcu, Sebastiano: 89
 Portinaro, Pier Paolo: 36
 Prandini, Riccardo: 99
 Raz, Joseph: 84, 90
 Rehbinder, Manfred: 50
 Renan, Ernest: 63
 Ritter, Joachim: 3
 Röhl, Klaus F.: 3
 Romano, Santi: 4
 Romboli, Roberto: 61
 Rosati, Massimo: 47

S

Santambrogio, Ambrogio: 47
Santoro, Emilio: 8, 31
Savigny, Friedrich C. von: 49, 53
Schelsky, Helmut: 4, 74, 116
Sen, Amartya K.: 105
Shils, Edward A.: 91
Schluchter, Wolfgang: 79
Schülein, Johann A.: 80
Sciortino, Giuseppe: 7, 82, 89, 99,
105, 108 (119)
Siems, Harald: 7
Simmel, Georg: 6, 23, 74, 125, 126
Smend, Rudolf: 5, 61-77, 123, 124
Spencer, Herbert: 4, 38, 55, 102,
103, 114, 125
Stehr, Nico: 121

T

Taylor, Charles: 2
Thomas, Kendall: 90
Toscano, Mario A.: 31
Treves, Renato: 3, 4, 104

W

Waitz, Theodor: 38
Weber, Max: 6, 63, 71, 79, 97, 125
Welzel, Hans: 52

Z

Zagrebelsky, Gustavo: 62, 73, 76
Zanetti, Gianfrancesco: 7, 84, 90,
108, 117, 122

