



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE

DIPARTIMENTO FILOSOFIA COMUNICAZIONE SPETTACOLO

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXXI CICLO

LA TEORIA DELLA PRATICA DI PIERRE BOURDIEU.

UN'INDAGINE SULLA SUA COSTITUZIONE PSICOSOCIALE

Tutor: prof. Massimo MARRAFFA

Candidata: Miriam AIELLO

Coordinatore: prof. Anselmo APORTONE

*Like the forest fight for sunlight, that takes root in every tree
They are pulled up by the magnet, believing they are free
[...] We've got to get in to get out.*

Genesis*

* Tony Banks, Phil Collins, Peter Gabriel, Steve Hackett, Mike Rutherford, *The Carpet Crawlers*, in *The Lamb Lies Down on Broadway*, 1974.

**LA TEORIA DELLA PRATICA DI PIERRE BOURDIEU.
UN'INDAGINE SULLA SUA COSTITUZIONE PSICOSOCIALE**

Introduzione, p. 3

1. Problemi storici, teorici e metodologici dell'integrazione di psicologia e sociologia nella psicologia sociale – p. 8

- 1.1 In psicologia sociale, 'sociale' è un attributo-ombrello? Obiezioni e contro-obiezioni possibili, p. 9
- 1.2 Interstizialità o coappartenenza? Lo statuto della psicologia sociale rispetto alla psicologia e alla sociologia. Cenni storici e teorici, p.11
- 1.3 L'autonomia della psicologia sociale rispetto alla psicologia (individuale) e alla sociologia: questioni ontologiche e metodologiche, p. 17
- 1.4 Generi e specie: sullo statuto di psicologia sociale psicologica e psicologia sociale sociologica, p. 22
- 1.5 L'integrazione fallita: cause e conseguenze, p. 24
- 1.6 La "crisi" della psicologia sociale interdisciplinare nell'autocomprensione americana e l'anomalia europea, p. 26
- 1.7 Il progetto originario di una psicologia sociale interdisciplinare: la prima Teoria Critica francofortese, p. 37
- 1.8 Quali condizioni deve soddisfare una teoria psicosociale avvertita, p. 53

2. La teoria sociale critica di Pierre Bourdieu come contributo alla psicologia sociale interdisciplinare – p. 56

- 2.1 Bourdieu e la psicologia sociale: tra fraintendimento e continuità, p. 58
- 2.2 I presupposti epistemologici della teoria della pratica e l'anti-meccanicismo metodologico, p. 62
 - 2.2.1 Spazio di *partes extra partes*, p. 65
 - 2.2.2 *Spazio di partes intra partes*, p. 71
 - 2.2.3 La costruzione del modello bourdieusiano, p. 74
 - 2.2.3.1 Dualismo descrittivo e monismo ontologico: note sull'uso strategico-esplicativo del dualismo cartesiano, p. 74
 - 2.2.3.2 La costruzione scientifica, p. 76
 - 2.2.3.3 *Excursus*: sulla nozione di 'classe costruita', p. 79
 - 2.2.3.4 Capitale, p. 84

- 2.2.3.5 Campo, p. 86
- 2.2.3.6 Habitus, p. 88
- 2.2.4 L'anti-meccanicismo metodologico e le sue implicazioni teoriche, p. 90
- 2.2.5 La logica della spontaneità e il problema del 'come se', p. 97
- 2.3 L'habitus e la struttura schematica dell'esperienza, p. 102
- 2.3.1 Dallo schematismo trascendentale allo schematismo cognitivo, p. 106
- 2.3.2 Cosa può uno schema?, p. 116
- 2.3.3 La natura schematica dell'habitus, p. 120
- 2.4 Il concetto di campo tra Bourdieu e Lewin, p. 127
- 2.5 L'articolazione psicosociale della teoria della pratica, p. 134

- 3. Sulla coesistenza di conoscenza e misconoscimento nella teoria della pratica: la doppia opacità della conoscenza e il meta-problema scettico – p. 136**

- 3.1 La compresenza di conoscenza di sé, conoscenza pratica e misconoscimento nell'agente sociale. La teoria della pratica di Bourdieu come teoria dell'azione e della conoscenza tra scienze cognitive e razionalismo moderno, p. 138
- 3.1.1 Bourdieu e la mente *Dual-Core*: la teoria della pratica tra *System 1* e *System 2*, p. 144
- 3.1.2 *Excursus*: Bourdieu e il Leibniz *Dual-Core*. Sulla conformazione monadologica dell'habitus e sul modello della concomitanza, p. 149
- 3.2 L'opacità della conoscenza, p. 180
- 3.2.1 *Knowing more than we can tell*: l'opacità del pratico. Conoscenza implicita e inconscio cognitivo tra psicologia e sociologia, p. 180
- 3.2.2 «*The converse is also true – that we sometimes tell more than we can know*»: l'opacità del mentale. I limiti della conoscenza esplicita e la confabulazione tra psicologia e sociologia, p. 194
- 3.2.3 Il gusto come commistione di determinazione oggettiva e preferenza soggettiva: sul "puzzle" della spontaneità e sul macro-tema della 'seconda natura', p. 206
- 3.2.4 Su identità personale e narrazione autobiografica: il Sé come costruzione e come confabulazione causalmente efficaci, p. 214
- 3.3 Efficacia e problemi delle spiegazioni che postulano un livello radicalmente inconscio di elaborazione e il meta-problema scettico, p. 220

Conclusioni – p. 224

Tavola delle abbreviazioni – p. 225

Bibliografia – p. 226

Ringraziamenti – p. 237

INTRODUZIONE

Il presente lavoro, come spesso capita, non ha una genesi lineare. Più specificamente, si può affermare che la sua fisionomia attuale risulta pressoché indeducibile dal progetto originario e costituisce l'esito di un percorso tortuoso e, detto fuor dai denti, talora impunturato di sconforto. Ciononostante, a un certo punto della ricerca, i molteplici rivoli in cui l'indagine si era andata spezzando si sono imperscrutabilmente riconciliati, mettendo infine capo a un disegno assai più organico (almeno sul piano delle questioni sollecitate) di quello previsto dal piano originario, che retrospettivamente suona quasi ingenuo o, quantomeno, astrattamente costruito “a tavolino”.

L'intento originario era quello di esplorare i correlati cognitivi del concetto di *habitus* elaborato da Pierre Bourdieu, cioè l'idea di andare a rintracciare una serie ordinata di somiglianze tra questo costrutto sociologico e la letteratura psicologica contemporanea, possibilmente a vari livelli tematici e analitici. Tuttavia, una ripresa più approfondita dell'opera di Bourdieu ha, in realtà, permesso di vedere come una sia pur velata dimensione psicologica fosse consistentemente presente già nell'elaborazione del sociologo: attraverso un lavoro di pulizia concettuale è, infatti, venuta in luce la costituzione *schematica* dell'*habitus* e questo primo risultato euristico ha qualcosa di particolarmente interessante, perché la maggior parte della letteratura specialistica dedicata a questo concetto tende a enfatizzarne invece la costituzione *disposizionale*, riconducibile – come è noto – alla filiazione aristotelico-tomistica del termine. Se, inoltre, si considera che lo stesso concetto di *campo* sociale, costrutto cruciale nell'opera bourdieusiana, sembra riprendere in modo consistente – sia pur riarticolandone originalmente la portata esplicativa – l'omonimo concetto di Kurt Lewin, si può ben vedere come la teoria della pratica bourdieusiana sia dotata di una sottile anima psicologica, oltre che di una più nota robustezza sociologica.

Il terreno fondamentale del lavoro ha allora subito una consistente ristrutturazione dei suoi presupposti: non si trattava più di andare a ricercare in via artificiosa delle consonanze e dei parallelismi estrinseci tra domini disciplinari eterogenei, si trattava piuttosto di esplorare teoreticamente in che modo la teoria della pratica opportunamente letta ed esplicitata esibisse da sé una immanente costituzione psicosociale e cognitiva, declinata nel senso di una sociologia della totalità sociale e della sua riproduzione. La tesi si è allora ri-orientata attorno alle seguenti tesi di fondo: 1) da un lato, la tesi per cui la teoria della pratica di Bourdieu ha una costituzione psicosociale che occorre chiarire in riferimento ai temi e ai problemi della psicologia sociale; 2) dall'altro, la tesi secondo cui la teoria della pratica, che

è sia una teoria dell'azione sia una teoria della conoscenza, ha una costituzione cognitiva che deve essere problematizzata in riferimento tanto all'azione quanto alla conoscenza.

1) A seguito dell'isolamento delle due componenti geneticamente psicologiche rifunzionalizzate in sede di teoria sociale (schema e campo) e della ricomprensione della sociologia di Bourdieu in una chiave anche psicosociale, ci si è rivolti in modo quasi naturale al territorio della psicologia sociale, al fine di verificare se vi si dessero delle elaborazioni congruenti. Questa indagine nel corpo problematico della psicologia sociale ha portato a un esito piuttosto insoddisfacente: rispetto alla teoria della pratica, il panorama contemporaneo della psicologia sociale risulta completamente distonico per quel che concerne l'estensione dell'oggetto scientifico, per la caratterizzazione concettuale ed epistemologica della dimensione 'sociale' da un lato, e per la concreta qualificazione storica dell'oggetto psicosociale; e perfino uno scavo a ritroso nella storia prossima e remota della disciplina non è stato in grado di individuare una scuola o una linea di pensiero che assumesse una commisurabile estensione esplicativa: o meglio, sono state sì rinvenibili elaborazioni teoriche o programmatiche *parzialmente* congruenti, ma nessuna teoria di fondo sufficientemente unitaria e sufficientemente sviluppata.

L'esito infelice di questa indagine preliminare ha stimolato un'inchiesta a monte del problema. Tale indagine che, costituisce il primo capitolo di questo lavoro, pone il problema dell'integrazione tra sapere psicologico e sapere sociologico nel contesto della psicologia sociale, da un punto di vista storico, epistemologico e metodologico. Infatti, l'integrazione, prescritta sul piano normativo dalla definizione stessa della disciplina e del suo oggetto scientifico di riferimento, sembra su un piano descrittivo e storico-fattuale fallire a più riprese. Nel capitolo 1 sono, da un lato, tracciati e percorsi gli assi problematici che informano questa difficoltà della psicologia sociale, dall'altro considerate più da vicino alcune elaborazioni della prima generazione della Scuola di Francoforte – nella misura in cui vi appare delineato un programma di ricerca commisurabile a quello bourdieusiano – e, infine, definiti i livelli analitici e reciprocamente interdipendenti che dovrebbero caratterizzare una teoria psicosociale bilanciata da un punto di vista sociologico e psicologico. Inoltre, in conclusione del capitolo viene enunciato un dilemma che riguarda il nesso tra le due possibili caratterizzazioni dell'inconscio – psicomodinamico o cognitivo – da parte di una teoria psicosociale di orizzonte critico e i limiti e i compiti di una tale teoria psicosociale critica: si suggerisce, infatti, che l'adozione dell'una o dell'altra nozione da parte di una teoria comporti significative conseguenze sul fronte delle sue facoltà critiche.

Il capitolo 2, pertanto, prende le mosse dalla tesi per cui la teoria della pratica di Bourdieu

esaudisca questi *desiderata* e in ciò possa costituire un solido esempio, teorico ed empirico, di teoria psicosociale equilibrata nel senso definito nel primo capitolo. Per dimostrare tale tesi, è stato necessario esplicitare preliminarmente e in modo consistente l'epistemologia bourdieusiana e le operazioni teoriche da essa implicate (la *costruzione*, l'*anti-meccanicismo* metodologico, un specifico registro di *spontaneità non incondizionata* dell'azione). È sulla base di queste premesse che si è resa finalmente possibile l'enunciazione della natura schematica dell'*habitus*. Dall'originaria genesi kantiana, il concetto di *schema* tra fine Ottocento e inizio Novecento inizia un percorso di mutazione in senso psicologico, filtrando nella definizione di funzioni genuinamente psicologiche come il *problem solving*, la memoria, l'apprendimento e poi guadagnando sempre maggiore centralità nella ristrutturazione cognitivista della psicologia individuale e sociale e della filosofia della mente. Nell'*habitus* definito come “sistema di schemi di disposizioni alla percezione, alla valutazione, all'azione” è facilmente riscontrabile la pluralità funzionale che il concetto di *schema* svolge nella psicologia contemporanea e, in particolar modo, una significativa concordanza con l'impostazione di Jean Piaget circa i processi conoscitivi. La peculiarità di questa natura schematica dell'*habitus*, rispetto alle tradizioni cognitiviste, starebbe però nella sua stretta *genesì* e *trasmissione sociale* e nella capacità di agire in funzione di *riproduzione* dell'arbitrario culturale, dell'ordine sociale che ne è alla base e, di conseguenza, anche delle strutture di dominio immanenti ai campi. Questo percorso analitico permette di mettere a fuoco innumerevoli elementi a conferma della tesi iniziale, ovvero che la teoria della pratica di Bourdieu si snodi lungo i quattro livelli che – secondo l'epistemologia della psicologia sociale più avvertita (Doise 1980) – definiscono una piena articolazione dell'indagine e dell'oggetto psicosociale e ne promuova una integrazione reciproca stringente e potenzialmente esemplare.

2) L'enunciazione della costituzione psicosociale della teoria della pratica e in particolare del concetto di *habitus* porta importanti elementi alla discussione della seconda tesi che occupa l'intero capitolo 3. La teoria della pratica di Bourdieu è sia una teoria dell'azione, sia una teoria della conoscenza a base cognitiva, che prevede, al pari di altre teorie del primato della pratica (come quelle di Anthony Giddens e di Margaret Archer), la compresenza tra conoscenza pratica e conoscenza discorsiva. Tuttavia, come si è tentato di far emergere mediante un processo di formalizzazione degli assunti bourdieusiani, nell'agente sottoposto a interrogazione metacognitiva coesistono stati adeguati e inadeguati di conoscenze implicite ed esplicite, che hanno un pari diritto nella definizione dell'agente sociale come agente di conoscenza. Viene dunque tematizzata tanto l'afferenza di una simile

impostazione all'approccio *Dual Processes* in scienze cognitive e in filosofia della mente, tanto il suo possibile ancoraggio genetico nello studio che Bourdieu fece in età giovanile dell'opera di Leibniz, filosofo che pose con vigore il carattere strutturale delle percezioni di cui non si ha coscienza e, di conseguenza, la non coestensività di mente e coscienza, nonché il carattere empirico e automatico dei “tre quarti” delle azioni umane. Successivamente, si è proceduto a esplicitare il *doppio regime di opacità* che sembra investire, da un lato, la conoscenza pratica e, dall'altro, la conoscenza discorsiva. L'opacità della conoscenza pratica, già tematizzata da autori come Gilbert Ryle e Michael Polanyi, è ampiamente discussa da Bourdieu nella sua analisi della logica pratica; l'analisi bourdieusiana pone però da se stessa anche la domanda circa un'altra forma di opacità della conoscenza, complementare alla feconda opacità della pratica: si tratta dell'opacità che investe il ritorno riflessivo sulla pratica. Come si è cercato di argomentare, complicando l'analisi bourdieusiana con la tradizione – di psicologia e di filosofia della mente – della critica all'introspezione, gli agenti, non potendo penetrare coscientemente le operazioni subpersonali che compongono le conoscenze pratiche, producono delle razionalizzazioni (o confabulazioni non patologiche) che si avvalgono di teorie causali socialmente condivise, ragionevoli, verisimili, al fine di colmare la strutturale lacuna della conoscenza discorsiva rispetto alla conoscenza pratica. In conclusione, vengono esaminati tanto due ambiti in cui questo modello di dualità della conoscenza agisce in modo eminente, il gusto e l'identità personale, quanto i problemi epistemologici connessi a questa impostazione del rapporto tra elaborazione inconscia dell'esperienza ed esperienza soggettiva, cioè il *problema dell'interfaccia* e la suscettibilità all'*insidia scettica*.

Lungi dall'essere completo ed esaustivo, questo lavoro, con l'ausilio della teoria della pratica bourdieusiana – che rimane un vertice ottico costante nell'orientamento dell'indagine – si propone di gettare una trama di problemi e di domande sull'articolazione reale dello “psichico” e del “sociale” e sulla caratterizzazione del nesso che occorre postulare tra dimensione inconscia e conscia della pratica, nell'intenzione di contribuire a riattivare l'attenzione sull'esigenza di una più consistente integrazione del sapere sociologico critico nell'esplorazione delle prestazioni psicologiche individuali: prestazioni che, oltre a essere spesso vittime di *bias* e di deformazioni cognitive strutturali, sono assai più pervasivamente gravate dalla spontanea esecuzione di schemi subpersonali di percezione, di valutazione e di azione che hanno una genesi sociale nelle lotte di campo per la riproduzione del dominio simbolico e che, attraverso l'esercizio delle funzioni di categorizzazione e valutazione sociale, riproducono lo stesso dominio.

Un'ultima notazione introduttiva va dedicata alla metodologia di questo lavoro. Essa è "mista" in un duplice senso: non solo perché ci si è avvalsi di elementi eterogenei dal punto di vista disciplinare (analisi concettuale, formalizzazione, storia della filosofia, storia ed epistemologia della psicologia, metodologia ed epistemologia delle scienze sociali, filosofia della mente), ma anche perché tali elementi sono stati fatti agire contemporaneamente in molte analisi: nella convinzione che temi e problemi così ampi e complessi possano trovare un'adeguata configurazione solo parlando le molteplici lingue del sapere e mirando a quella specifica forma di reciproca traduzione che è l'unificazione senza sacrificio.

1. PROBLEMI STORICI, TEORICI E METODOLOGICI DELL'INTEGRAZIONE DI PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA NELLA PSICOLOGIA SOCIALE

L'intersezione tra psicologia e sociologia è un'area tematica densa di problemi e di problematica configurazione. Se una restituzione teorica e storica dei diversi modi in cui è stata tematizzata e 'abitata' tale intersezione probabilmente eccede gli obiettivi e i limiti del presente lavoro, una breve ricostruzione di questo ambito problematico si rende necessaria nell'economia interna della nostra indagine. Se fissassimo un'istantanea dell'attuale panorama della psicologia sociale (cioè della disciplina in cui ci si attende depositata tale intersezione¹) e dei suoi orientamenti *mainstream* (*social cognition*, dibattito su egoismo e altruismo, teoria sociale cognitiva, teorie sull'attribuzione causale) il ruolo della sociologia risulta indeducibile: essa appare del tutto assente tanto dalla definizione disciplinare della psicologia sociale, quanto dai suoi effettivi protocolli di indagine. In questo capitolo tenteremo dunque di mettere a fuoco la natura e le implicazioni di questo divorzio teorico e disciplinare, in primo luogo, prendendo le mosse dalle promesse scientifiche che animarono la genesi e le fasi iniziali del decorso storico della psicologia sociale; in secondo luogo, cercando di valutare il peso specifico sia delle difficoltà comportate dalla peculiare costituzione dell'oggetto scientifico del sapere psicosociale, sia della sua resistenza a essere indagato in modo adeguatamente empirico-sperimentale a un livello macro-sociale. Verranno inoltre esaminati alcuni contributi di autori legati alla Scuola di Francoforte (apporti che non rientrano di consueto nell'autoriflessione epistemologica della psicologia sociale) nella misura in cui tali elaborazioni sembrerebbero implementare a un particolare grado di esplicitzza l'esigenza di una paritaria e sinergica articolazione di sociologia e psicologia. In conclusione, verranno esplicitati almeno alcuni dei requisiti che sembrano necessari per la formulazione di una teoria psicosociale avvertita. Il capitolo successivo prenderà le mosse infatti dall'ipotesi che la teoria della pratica di Pierre Bourdieu, interpretata da un punto di vista specificamente psicosociale, soddisfi questi requisiti e possa con ciò costituire un contributo valido nella direzione di teoria psicosociale bilanciata. Tuttavia verrà anche avanzata la questione, che si ritroverà in forma problematica nell'ultimo capitolo, che riguarda la diversa concezione del rapporto tra conscio e inconscio tra teoria

¹ Preferiamo riferirci alla psicologia sociale e non alla sociopsicologia, dal momento che il termine 'sociopsicologia', oltre a essere meno invalso, si usa o in funzione di sinonimo di psicologia sociale o per denotare quel sottosettore della psicologia sociale che è la psicologia dei gruppi.

psicosociale della prima generazione della Scuola di Francoforte e teoria psicosociale della pratica di Pierre Bourdieu: l'adozione di un concetto di inconscio psicodinamico o cognitivo da parte di una teoria psicosociale di orizzonte critico retroagisce, come si argomenterà, sulla definizione dei compiti e dei suoi limiti diagnostici, proprio perché implica o una continuità o una discontinuità con la dimensione critica che dovrebbe portare a coscienza ciò che determina coattamente gli agenti.

1.1 Nella psicologia sociale 'sociale' è un attributo-ombrello? Obiezioni e contro-obiezioni possibili.

Prima di esaminare il decorso storico della psicologia sociale, occorre focalizzarsi sul senso della dizione 'psicologia sociale', nella misura in cui tale nomenclatura dovrebbe esprimere un doppio e qualificante binario disciplinare, al contempo sociologico e psicologico. Essa, a ben guardare, non contiene in sé indicazioni sul "peso" che le due componenti sono chiamate ad avere nello sviluppo della disciplina. Difatti, la specificazione di questo "peso" è di volta in volta demandata al teorico, al punto che nella trattazione manualistica si sono susseguite diverse concezioni del significato di psicologia sociale e di conseguenza diverse immagini della ricerca, della posizione delle questioni di fondo e dei metodi per affrontarle. La problematicità di questo nodo teorico si manifesta già su un piano strettamente 'semantico': l'attributo 'sociale' che qualifica la disciplina della psicologia sociale presenta le caratteristiche di un 'termine ombrello'. Esso allude, di volta in volta, alla *socievolezza* e alle sue eventuali contraddittorie negazioni, alla *pluralità* degli individui intesa come fonte di condizionamenti sulle prestazioni della psiche individuale, a tipologie di *formati di relazione interpersonali* o, addirittura, sociale è piuttosto inteso come sinonimo di *ambientale*, o come *generica condizione umana*. Questa popolazione di significati – di fatto squadrata dagli orientamenti vecchi e nuovi della disciplina – non è in sé errorea: tuttavia, intendiamo sostenere, è largamente incompleta e il fatto di recepirla come completa e definitiva può essere profondamente fuorviante (cfr. Holzkamp [1972] 1974). Questa obiezione, che riprenderemo in seguito in forma più articolata e situata,

i) in primo luogo, contesta esplicitamente il carattere *non* integrale del 'sociale' che viene esaminato psicologicamente: essa mira a includere «contesti sociali di estensione maggiore»² nell'alveo dei contesti problematici e salienti per la disciplina;

²«Social larger contexts» (Jaspars 1980, 426).

ii) in secondo luogo, tale obiezione mira a denunciare la scarsa auto-consapevolezza della disciplina rispetto all'articolazione del sociale che si dà al suo stesso interno: infatti, i significati della qualificazione *sociale* della psicologia non si dispongono tanto in modo orizzontale – come sotto un ombrello – ma piuttosto in modo *verticale*, tale per cui le diverse valenze del termine si organizzano in una struttura che ha da un capo la psiche individuale (livello intraindividuale) e dall'altro la struttura sociale culturale ed economica (livello macrosociale), in una crescente inclusione della pluralità (livello interpersonale, livello interposizionale, livello ideologico), come suggerito in Doise (1980). Questa sistematizzazione dei livelli di articolazione della disciplina appartiene però a una fase relativamente tarda di dell'autoriflessione epistemologica della psicologia sociale, ed è dunque estranea a molte elaborazioni 'classiche', o in esse implicita o solo parzialmente espressa, oltre a non essere universalmente colta e accettata nell'attuale panorama.

D'altro canto, una strategia di risposta a questo insieme di obiezioni può essere articolata nel modo seguente:

i) in primo luogo, cosa lui intenda dunque per 'sociale';

ii) in seguito, contestare tale nozione, per esempio con il ricorso alle seguenti argomentazioni: è una nozione troppo estesa e generica, risulta vaga e incapace di spiegare apprezzabilmente fenomeni concreti; si tratterebbe di una nozione che difetta di un ancoraggio empirico o di metodologie empiriche in grado di individuare ciò a cui si riferisce; nozione che si avvale di metodologie di indagine non condivise;

iii) infine, di dimostrare che quel che conta realmente nella disciplina attuale è non tanto una considerazione integrale dell'estensione semantica del sociale, contrapposta a un suo preteso restringimento, quanto piuttosto il suo uso coerente e definito, metodologicamente ordinato, empiricamente controllabile, non importa quanto ristretto.

Tuttavia, il fatto che, ad eccezione di Greenwood (2004), la discussione di questi ordini di problemi si sia prevalentemente svolta tra gli anni '70 e la fine degli anni '80 del secolo scorso³ per poi esaurirsi, ben esprime come il problema di un'effettiva cooperazione e co-inclusione disciplinare inizialmente sentito, sia stato bypassato e liquidato senza essere risolto.

Infine, occorre notare come l'ipotesi di una saldatura *paritaria* tra psicologia e sociologia

³ Si vedano relativamente alla psicologia sociale statunitense: House (1977); Cartwright (1977), Liska (1977), Archibald (1977), Wilson, Schafer (1978); Kohn (1989), Sewell (1989). Per quel che riguarda la psicologia sociale europea si vedano: Adorno ([1972] 1976); Jaspars (1983, 1986); Doise (1980).

sia una traccia di ricerca compressa tra due condizioni: da un lato, essa necessita di legittimarsi (di contro all'evidenza per cui l'attuale psicologia sociale è sviluppata su altre basi), dall'altro – proprio in questa sua corrente bisognosità di giustificazione – essa risulta segnata da un ironico paradosso, il cui fondamento è rappresentato dalla stessa genesi della psicologia sociale: infatti questa disciplina, come tenteremo di dimostrare in una rapidissima ricostruzione delle sue origini, lungi dall'essere un sapere costruito artificialmente a tavolino assemblando questioni residuali della psicologia e della sociologia, nasce nel segno di una strutturale coappartenenza disciplinare di alcune questioni teoriche.

1.2 Interstizialità o coappartenenza? Lo statuto della psicologia sociale rispetto alla psicologia e alla sociologia. Cenni storici e teorici.

*Chi separa rigidamente la psicologia e la sociologia,
elimina essenziali interessi di entrambe le discipline⁴.*

T.W. Adorno

Psicologia e sociologia scientifiche sono discipline praticamente coetanee⁵ che, com'è noto, nel corso del XIX secolo acquisirono autonomia d'indagine rispettivamente attraverso l'opera di Wilhelm Wundt e di Auguste Comte. Stante il fatto che *da un punto di vista positivo* le due discipline si differenziano in modo piuttosto netto, si potrebbe ipotizzare che (i) la “psicologia sociale” sia nata per saldare le questioni che psicologia e sociologia singolarmente considerate lasciavano inevase (ipotesi dell'interstizialità).

Tuttavia, se dall'esame dei prodromi e delle proto-agende di ricerca di psicologia e sociologia positivamente intese ci si attende una netta demarcazione d'indagine, non si potrà che rimanere delusi. Un'analisi più approfondita degli inizi mostra invece quanto da un lato la sociologia fosse interessata ai fondamenti psicologici dei fenomeni sociali, dall'altro quanto la psicologia fosse affascinata dalla ricerca di influenze sociali sui fenomeni

⁴Adorno [1972] 1976, 80.

⁵È sempre difficile e spesso poco utile individuare l'atto di nascita di un ambito disciplinare in un singolo momento del tempo. Si noti solo che Comte (1798-1857) precede anagraficamente Wundt (1832-1920) e che nel progetto comtiano di sistematizzazione positiva delle scienze la psicologia risulta esclusa dal momento che i fatti psicologici non sussistono positivamente, ma sono riducibili da un lato a fatti fisiologici, dunque a fatti relativi alla biologia, e dall'altro a fatti comportamentali, cioè a fatti di pertinenza della sociologia.

psicologici.

Questa condizione di co-implicazione reciproca porta allora a formulare una seconda ipotesi, secondo cui (ii) la psicologia sociale sia nata per mettere a fuoco in modo proprio e autonomo domande che co-appartengono tanto al pensiero psicologico, quanto al pensiero sociologico (ipotesi della co-appartenenza).

Essa trova un primo inatteso supporto nel fatto che la locuzione 'psicologia sociale' è usata per la prima volta nel 1898 nell'opera *Études de psychologie sociale* del sociologo e criminologo Gabriel Tarde. Questa prima occorrenza dell'espressione viene rapidamente codificata nei primi due manuali dedicati alla disciplina, *Social Psychology* del sociologo Edward Ross e *Introduction to Social Psychology* dello psicologo William McDougall, editi entrambi nel 1908.

Una seconda indicazione è riposta invece nella storia della cosiddetta 'psicologia delle folle', il cui gesto inaugurale è dato dalla pubblicazione nel 1895 dell'omonima opera di Gustave Le Bon. Il pensiero di questo autore avrà infatti un'enorme influenza sulla tradizione sociologica e psicologico-psicoanalitica europea⁶. Per Le Bon la sostanza della folla è la sua irrazionalità. L'agglomerato della folla oblitera le qualità e le personalità dei singoli, si impone come soggetto emergente mosso da un fondo di appetiti inconsci largamente comuni. La folla in quanto folla è incapace di ponderazione e razionalità, è suscettibile solo di impressionarsi con la vividezza delle immagini ed è insensibile alla persuasione per mezzo del discorso logico e razionale⁷. L'esercizio del potere politico sulla folla si riduce così alla capacità di padroneggiare con efficacia la grammatica immaginativa e pre-logica dell'accostamento e del contrasto⁸ con cui la folla costruisce la sua azione.

Negli stessi anni di Le Bon operava in Francia anche Gabriel Tarde. Per Tarde (1895) il fondamento dell'aggregazione e dell'evoluzione sociale risiede in alcuni fenomeni psicologici di base: la credenza e il desiderio, l'invenzione e la relazione intersichica. Il

⁶La riflessione di Le Bon, significativamente influenzata dal pensiero criminologico di Scipio Sighele, a sua volta influenzò notevolmente Freud nella stesura di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Ma, occorre anche notare come la sua opera abbia suscitato il sinistro apprezzamento di personaggi politici autoritari come Hitler e Mussolini.

⁷«Tutto ciò che colpisce l'immaginazione delle folle si presenta sotto forma di un'immagine impressionante e precisa, libera da ogni interpretazione accessoria, o non avente per compagno che qualche fatto meraviglioso: una grande vittoria, un grande miracolo, un grave delitto, una grande speranza» (Lebon [1895] 1927, 35).

⁸«Ma le idee associate delle folle non hanno tra di loro che legami apparenti di rassomiglianza e di successione» (Lebon [1895] 1927, 32).

desiderio e la credenza sono elementi primitivi della psiche: essi condizionano l'azione indirizzandola *verso ciò che si crede desiderabile* (cfr. Amerio 2007, 38). Queste condizioni primitive dell'attività umana sono regolate da due principi: il principio di *equilibrio* e quello di *massimizzazione incrementale* del livello di credenza e di desiderio. La società in sé non ha una sostanza autonoma, essa risulta dai processi di *imitazione* tra menti – secondo i principi appena indicati – e di rinnovamento delle relazioni interpsicologiche mediante l'*invenzione*. In questo modello teorico, la psiche è essenzialmente impressivo-passiva, collocata nel processo più generale e universale della *suggestione*, intesa come ricezione non suscettibile di controllo dell'influsso esterno e della sua efficacia: «non avere che idee suggerite e crederle spontanee; tale è l'illusione propria del sonnambulo, così come dell'uomo sociale» (Tarde [1890] 1976, 120).

La matrice psicologica, che completa il profilo chiasmico di questa singolare commistione di sociale e psichico, è invece attribuibile al lavoro dello stesso Wilhelm Wundt. Infatti, il padre nobile della psicologia scientifica fu anche autore dell'imponente *Völkerpsychologie*, atto di nascita dell'etnopsicologia. Wundt perveniva all'esigenza di analizzare la "psicologia di popolo" mosso dal fallimento stesso dell'indirizzo introspezionista: egli riteneva che l'analisi della psicologia di popolo potesse contenere importanti informazioni sulla genesi della psiche individuale⁹, informazioni che non si rendevano disponibili attraverso le tecniche di accesso introspeztivo.

Come rendere conto di questo sfumare della psicologia nella sociologia e viceversa proprio in piena temperie positivista? Una prima risposta può essere fornita in sede di *sociologia della scienza*: semplicemente, le condizioni storiche e sociali che permisero l'emergere dell'oggetto scientifico psicologico, di quello sociologico e, poi, di quello psicosociale sono state – verosimilmente – le stesse.

Nella seconda metà dell'800 giungono a maturazione e divengono più nitidamente osservabili le profonde trasformazioni sociali a partire dalla seconda metà del '700 determinano l'emersione della massa come soggetto sociale e politico e la trasformazione della società occidentale tradizionale in società di massa¹⁰. In conseguenza di questi profondi

⁹«Si è spesso fatto il tentativo di investigare le complesse funzioni del pensiero sulla base della pura introspezione; ma questi tentativi sono rimasti in ogni tempo infruttuosi. La coscienza individuale non può darci una storia dell'evoluzione del pensiero umano perché essa stessa subisce l'influsso di una preistoria sulla quale non può fornirci nessun indizio» (Wundt 1929 [1912], 19).

¹⁰L'industrializzazione dell'economia aveva portato all'inurbamento di grandi masse, che dalle campagne

rinnovamenti sociali, le persone iniziano a coesistere in forme e modalità inedite. Al mutamento dell'economia e del modo di produzione si associa un profondo mutamento delle forme di relazione e di riconoscimento sociale. Inoltre, l'identità personale e l'identità sociale dell'individuo moderno vengono canalizzate attraverso istituti diversi da quelli tradizionali (famiglia, comunità, legami personali di tipo feudale): la società civile, lo Stato, il mercato e il lavoro.

È dunque nel quadro di questi processi storico-sociali che sono maturate le condizioni scientifiche per la loro interrogazione e analisi. Allora, in questo senso, può non stupire più che la "giovane" sociologia e la "giovane" psicologia includessero in modo piuttosto spontaneo e naturale nelle proprie agende rispettivamente la domanda sul fondamento psicologico di alcuni fenomeni sociali rilevanti (come, a esempio, quello della folla) e, viceversa, quella sul fondamento sociale (popolare, nel senso di Wundt) di fenomeni, capacità e strutture psicologici.

Si può dunque affermare che – sia pure in forma embrionale, sia pure ancora al riparo da ogni richiesta di validazione empirica – il *campo problematico* della psicologia sociale *coapparteneva* a entrambe le discipline. È in effetti solo nel corso dei decenni successivi che la psicologia sociale ha assunto – eminentemente negli Stati Uniti – una fisionomia *propria e non compiutamente riducibile* al suo stato embrionale.

La psicologia sociale, allora, nasce non nel segno di una emancipazione dalle discipline-madri finalizzata a uno specialismo sterile, ma nell'esigenza di mettere ulteriormente a fuoco l'esteso campo problematico comune promanato dai due bacini disciplinari: campo problematico che evidentemente *non* è possibile indagare attraverso le *lenti pure* della *sola* sociologia o della *sola* psicologia. La validazione dell'ipotesi della co-appartenenza, vale a

muovevano verso le città per essere impiegate nelle fabbriche. Un simile e imponente processo di urbanizzazione dei centri abitati e delle città maggiori si rese necessario per provvedere al nuovo assetto socioeconomico, il quale produsse in ogni caso un importante incremento demografico a cui il più delle volte non seguirono adeguate politiche sanitarie. In generale, si assistette al consolidamento della borghesia come attore socioeconomico e politico trainante, di contro all'emergere delle classi operaie progressivamente slanciate verso l'emancipazione attraverso la diffusione delle idee socialiste. Da un punto di vista strettamente sociopolitico è il tempo dell'emersione della massa come attore rilevante del processo storico e di una profonda crisi dell'autorità tradizionale, una crisi che potrebbe essere definita "ciclotimica": alle "sconcertanti" rivoluzioni del secolo XVIII, seguono periodi più o meno lunghi e più o meno efficaci di restaurazione dell'ordine costituito; ordine che di nuovo nell'Europa del XIX secolo cederà il passo a sommovimenti e esperienze di governo antitradizionali (è il caso della Repubblica romana e della Comune di Parigi).

dire di una doppia e promiscua provenienza, ha, come si vedrà, il pregio di rendere deducibile la tendenziale partizione della psicologia sociale nei due macro-settori psicologico e sociologico. Viceversa, l'ipotesi dell'interstizialità non riesce a spiegare il tendenziale e fattuale ripiegamento della ricerca verso l'uno o l'altro polo, senza implicare il dissolvimento della propria autonomia disciplinare.

Il problema del ripiegamento della psicologia sociale in senso psicologico e in senso sociologico scopre uno dei problemi più acuti legati allo statuto della disciplina: quello dell'oggetto scientifico di riferimento. Qual è infatti precisamente l'oggetto scientifico riguardato da questo campo problematico? Vediamo che non si tratta di un oggetto conglomerato, cioè l'individuo e le sue dotazioni psichiche *più* la società e le sue regole: si tratta di un oggetto relazionale, e nello specifico *l'articolazione* e la reciproca integrazione di individuo e ambiente sociale – variamente inteso e connotato - «*definiti nell'ambito di una situazione totale*» (Amerio 1973, 21). Come si vedrà a breve, inevitabilmente, in assenza di una teoria totalmente integrata delle due polarità, tale articolazione può essere studiata a partire dall'uno o dall'altro polo: appare dunque un margine apparentemente incomprimibile di antinomia tra componente psicologica e sociologica. Si pone inoltre già sul terreno della psiche individuale il problema della demarcazione tra componente sociale e non sociale¹¹, come pure quello tra componente sociale e non sociale degli stimoli che insistono sulla psiche individuale¹².

L'oggettiva difficoltà connessa alla necessità di dar forma *nella teoria* all'articolazione di psichico e sociale *già* mutuamente integrati *nella realtà* ha spesso portato gli psicologi sociali a individuare falsamente la relazione interpersonale come oggetto esclusivo della psicologia sociale. Così la relazione interpersonale che è, a onor del vero, *solo una* delle molteplici forme che tale articolazione assume nella realtà, assurge a «meccanismo

¹¹ «La psicologia individuale vera sull'uomo singolo e mira a scoprire per quali tramiti questo cerca di conseguire il soddisfacimento dei propri moti pulsionali, ma solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in questa accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale» (Freud [1921] 1967-1980, 65).

¹² «Ridurre gli agenti di stimolo sociale unicamente a termini psicologici, eliminando il loro ambiente materiale ed i sistemi di valori e norme che regolano anche le più intime relazioni dell'uomo, significherebbe eliminare dei fattori fondamentali che fanno parte della formazione psichica e del comportamento dell'uomo» (Sherif [1967] 1972, 79).

esplicativo di tutta una serie di fenomeni che sono certamente caratterizzati dall'interazione, ma altrettanto sicuramente non spiegati da questa: ad esempio, la coesione di un gruppo, i processi di influenza e così via» (Amerio 1982, 20).

In questo solco problematico è stato proposto di qualificare la psicologia sociale come *un punto di vista* dotato di sue leggi e specificità, piuttosto che come disciplina goffamente proprietaria di un oggetto che le sfugge da ambo i lati. L'utilità del pensare la psicologia sociale come punto di vista sta nel fatto che come punto di vista peculiare non escluda altri punti di vista sullo stesso fenomeno, ma anzi li richieda:

Il procedere attraverso un ragionamento concettuale che ricostruisca nell'ambito di una teoria l'oggetto della ricerca, significa ammettere francamente che altri punti di vista (specie di natura non psicologica: culturale, ad esempio, socio-strutturale, economico) possono essere indispensabili per una completa conoscenza del fenomeno. Una teoria psicosociale ha bisogno spesso, ad esempio, di collegamenti precisi con parallele teorie dello psichico e del sociale. Solo attraverso tale presa di coscienza l'analisi può essere correttamente indirizzata anche sui fattori di ordine non psicologico che stanno a monte (o al di sotto) del fenomeno, cogliendone le mediazioni ed evitando di trasformare le tesi psicosociali in mere ideologie di copertura della situazione sociale. In tale luce occorrerebbe verificare, fuori dal generico, le aspirazioni della psicologia sociale a partecipare in modo critico reale ai problemi sociali (Amerio 1982, 20).

Qual è pertanto il fine della psicologia sociale? Essa ha sì lo scopo di spiegare il comportamento sociale individuale e di gruppo da un punto di vista psicologico, e viceversa di spiegare una varietà di fenomeni psicologici considerando gli elementi legati alla socializzazione considerata secondo configurazioni di complessità crescente. Ma si può inoltre sostenere che accanto a questi compiti descrittivi, sia qualificante per la psicologia sociale l'adozione tanto di una prospettiva critica, quanto di una finalità sociale e politica. Come ha infatti notato Moscovici (1970, 56-7):

Si ha troppo la tendenza oggi a dimenticare che l'idea iniziale che ha stimolato l'apparizione della nostra disciplina [la psicologia sociale], fu il desiderio di comprendere le condizioni di funzionamento di una società, il costituirsi di una cultura, avendo come fine teorico la spiegazione di questo funzionamento, di questa costituzione; come fine pratico, la critica dell'organizzazione della società, della cultura, in base ai principi che si pensava di poter scoprire. Dalla vita quotidiana e dalle relazioni degli individui e gruppi, alla creazione intellettuale, individuale o collettiva, e alle ideologie: così sembrava muoversi il campo della psicologia sociale. A questo titolo essa era una

scienza sociale e politica.

1.3 L'autonomia della psicologia sociale rispetto alla psicologia (individuale) e alla sociologia. Questioni ontologiche e metodologiche.

Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle¹³.

Emile Durkheim

L'esergo qui offerto ha un carattere davvero curioso: Emile Durkheim è il sociologo che per eccellenza ha dotato l'individuo assai scarsamente di efficacia causale nei fenomeni sociali. E tuttavia – pur partendo da una sensibilità assai lontana dai presupposti metodologici della disciplina qui in esame – in questa considerazione egli ha ben chiaro che la psicologia sociale segue *leggi proprie e difformi da quelle della psicologia individuale*: in effetti, è solo marcando questa difformità originaria che diventa concepibile una continuità di oggetto e d'indagine tra sociologia e psicologia. Similmente, Amerio (2007, 31) afferma che

La psicologia sociale chiarisce la sua *identità disciplinare* rispetto alla sociologia, ma non per questo si appiattisce sulla 'psicologia generale', come se fosse una specie di applicazione al sociale di un sapere psicologico già elaborato in precedenza da una psicologia 'più pura' per così dire. La psicologia sociale è una psicologia: *ma con sue specifiche caratteristiche*.

Dunque, un primo punto interessante sta nella linea di demarcazione tra psicologia individuale e sociale. Infatti, il rapporto tra le due è in se stesso problematico e per renderne conto si sono distinti due orientamenti fondamentali. Per il primo, la psicologia sociale dipende nell'oggetto e nei metodi dalla psicologia individuale; per il secondo, la psicologia sociale è una psicologia altra con suo proprio punto di vista e uno specifico metodo di analisi dell'oggetto.

¹³Durkheim (1897, 352).

Soprattutto negli Stati Uniti lo smarcamento teorico e metodologico non è stato automatico. Sulla scorta di John Stuart Mill per il quale «tutti i fenomeni della società sono fenomeni della natura umana» e ancora più precisamente «gli esseri umani in società non hanno altre proprietà che quelle derivate dalle leggi della natura dell'uomo singolo e in esse risolvibili» (Mill [1843] 1968, 868-70), autori F. Allport (1924), Kretch, Crutchfield e Ballachey (1962) ritengono che la psicologia sociale sia in una relazione di dipendenza dalla psicologia individuale, che essa consista di una «sottodisciplina della psicologia» generale (Jones 1985). Proprio Floyd Allport ha ritenuto che nelle interazioni sociali non vi sia nulla che non sia già contenuto nel funzionamento della psiche individuale¹⁴: identificati quei meccanismi la psicologia sociale ha vita facile in quanto consiste in una semplice estensione ed «emanazione di una psicologia generale» (Amerio 1982, 32). La posizione di Allport si rivela particolarmente eminente ai fini dell'identificazione degli orientamenti di fondo che muovono le varie correnti e anime della psicologia sociale. Essa si giustificava, infatti, con il ricorso da un lato a un *sostantivismo* forte, in ordine al quale solo l'individuo è reale, dall'altro a un'opzione di *empirismo radicale* entro la quale la realtà della relazione non può essere verificata empiricamente; al contrario, essa è un'inferenza prodotta dalla mente umana, priva in sé di realtà sostantiva. Diventa dunque impossibile per la psicologia sociale come scienza occuparsi delle relazioni, al contrario essa deve occuparsi degli individui che compongono i gruppi. Alla base dunque di una psicologia sociale di ispirazione metodologica individualistica, cioè di una psicologia sociale che deriva i suoi metodi da quelli della psicologia generale e che si occupa dell'individuo come unità minima del gruppo sociale, stanno di norma due principi: il sostanzialismo e un empirismo radicale.

A queste posizioni non sono mancati contraltari polemici e critici interni alla stessa matrice americana. Solomon Ash ha con particolare acume individuato il peccato originario e i limiti dell'approccio individualistico alla psicologia sociale:

L'oggetto della psicologia generale è l'individuo e l'obiettivo è studiare le sue funzioni psicologiche e il suo pensiero facendo riferimento a un ambiente puramente fisico e non a un "ambiente sociale". Una volta determinati i principi e i caratteri psicologici di un simile individuo socialmente estraniato, tali caratteri e principi risultano fissati una volta per tutte e dunque anche per quel che concerne l'esperienza sociale che non aggiunge nulla (Ash [1952] 1989, 34).

¹⁴«Il significato del comportamento sociale è lo stesso di quello non sociale [...] Il nostro comportamento verso i nostri problemi sociali è basato sugli stessi bisogni fondamentali, così come le nostre reazioni verso ogni oggetto, sociale o non sociale» (Allport 1924, 3-4).

Difatti, rincara Amerio, «su una psicologia così intesa, i ‘fatti della storia e della società’ [...] finiscono col non avere alcuna incidenza: essi infatti sono considerati ‘semplici aggiunte, fatte in un secondo tempo’, a una mente i cui principi di funzionamento sono già fissati» (Amerio 2007, 32). L’analisi di Asch permette inoltre di individuare a quali conseguenze si va incontro «quando si procede all’indagine dei processi psicologici fuori dalla cornice sociale». In primo luogo, «si restringe la gamma delle condizioni e quindi quella dell’osservazione»: lo studio della percezione ne risulta profondamente compromesso, «così pure, lo studio dei motivi e delle emozioni resta mutilo se escludono motivazioni ed emozioni che hanno un riferimento sociale». Infine, lo stesso «linguaggio e la legge non si potranno studiare in una mente ‘generica, normale, adulta’, epurata da esperienze sociali». In conclusione, secondo Asch, «sarebbe veramente strano se potessimo creare una psicologia dell’uomo senza osservarlo nel suo ambiente naturale, quello della società» (Asch [1952] 1989, 35).

Dunque, l’attenzione della psicologia sociale si rivolge a «persone la cui sfera psicologica è connessa con le richieste e i cambiamenti delle situazioni sociali, che affrontano i problemi, che hanno necessità di comprendere l’ambiente e i comportamenti altrui» (Amerio 2007, 34). È proprio questa connessione *intrinseca* tra sfera psicologica individuale e le molteplici articolazioni e configurazioni della sfera extra-individuale e sociale, sempre storicamente determinata, a definire l’ambito di interesse della disciplina. È in ogni caso curioso rilevare come il problema del rapporto metodologico tra psicologia individuale e psicologia “allargata” fosse già stato avvertito ed esaminato da Wundt, il quale lo risolse nel senso di una integrazione reciproca:

La psicologia dei popoli, nell’analisi dei processi spirituali più elevati, viene ad essere anche un’*indispensabile integrazione* della psicologia individuale ed in molte questioni quest’ultima si vede costretta a richiedere l’ausilio della prima. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che, come la collettività etnica non è costituita se non dagli individui che entrano in reciproca relazione, così la psicologia dei popoli presuppone dal canto suo quella individuale o generale, come la si suol chiamare comunemente. D’altra parte la psicologia dei popoli è altresì una *importante integrazione* di quella generale in quanto ci offre i mezzi d’indagine per i più complessi processi della coscienza individuale. Veramente, si è spesso fatto il tentativo di investigare le complesse funzioni del pensiero sulla base della pura introspezione; ma questi tentativi sono rimasti in ogni tempo infruttuosi. La coscienza individuale non può darci una storia dell’evoluzione del pensiero umano perché essa stessa subisce l’influsso di una preistoria sulla quale non può fornirci nessun indizio (Wundt [1912] 1929,

19, *corsivo mio*).

E tuttavia è importante ricordare che «l'aver come oggetto un 'uomo sociale' non implica che si faccia 'psicologia sociale'» (Amerio 1973, 41): l'oggetto 'essere umano sociale' è riguardato a ben vedere da altre forme di sapere, basti pensare al pensiero antropologico,

La psicologia sociale inizia a trovare i suoi oggetti e la sua ragion d'essere concettuale proprio nella misura in cui abbandona un tipo di ragionamento ancorato alla natura dell'uomo e del sociale per affrontare specificamente la natura del legame che unisce questi due poli e soprattutto le modalità attraverso le quali si costruisce e agisce sui processi mentali e sul comportamento da un lato, e dall'altro sui sistemi di credenze, rappresentazioni, ideologie, che formano il tessuto della vita collettiva (Amerio 1982, 374).

Per Amerio, teorico che rifiuta recisamente quella che abbiamo chiamato "ipotesi dell'interstizialità", la psicologia sociale matura le condizioni per porsi come disciplina autonoma e dotata di un suo proprio punto di vista solo quando dopo la fase dei vari tentativi di decostruzione integrale del soggetto, si approda al recupero dell'idea di una qualche agentività che si gioca eminentemente in un contesto sociale variamente configurato:

Si può quindi vedere l'emergere di una teoria psicosociale nel contemporaneo ricupero del soggetto (come agente attivo sul mondo) e del sociale come luogo specifico dell'articolazione delle idee, dei comportamenti, delle relazioni tra gli individui, tra i gruppo e tra le unità più vaste della vita associativa. Non tanto paradossalmente il sociale è andato a configurarsi come partecipe alla costituzione dello psichico proprio nella misura in cui lo psichico (o il mentale, o come dir si voglia) ha riacquisito una specifica dimensione (Amerio 1982, 375).

Giunti a questo punto, rimangono però alcuni ostacoli sulla via di una compiuta identificazione dell'oggetto psicosociale e di una piena autonomia del punto di vista psicosociale, soprattutto ove si ponga come requisito una sua perfetta indipendenza dai dati e dai modelli della psicologia e della sociologia: sembra invece, ancora una volta, che l'orizzonte psicosociale richieda, ai fini della sua stessa messa a fuoco, l'aderenza a una visione di psicologia generale e di sociologia generale adeguate e disponibili a essere messe in dialogo. Del resto non si può non notare come da un lato, una psicologia del senso comune sia, in questo senso, una visione parziale e inadatta perché soprassiede e dà per scontati temi e entità rispetto a cui la sociologia, in particolare di orizzonte critico, ha nutrito forti riserve.

D'altro canto, una sociologia pura o limita e sottostima fortemente l'efficacia di costrutti psicologici, oppure finisce per schiacciare completamente le proprie categorie analitiche sulle categorie della psicologia del senso comune. È in questo senso che si vuol provare a sostenere che una psicologia sociale realmente inclusiva e responsabile della sua stessa complessità di articolazione è pensabile e formalizzabile solo a partire da una *saldatura effettiva* di psicologia e scienze della mente e sociologia che siano *reciprocamente compatibili*, e forse deve costituirsi esattamente come detta saldatura.

Se l'ammissione di un discorso legato alla pluralità di punti di vista fattivamente coinvolti nel processo di focalizzazione dell'ottica della psicologia sociale «impone di uscire da [...] concezioni generali e generiche dello psichico e del sociale» (Amerio 1982, 21-2) quest'esigenza di fuoriuscita ha finora dato vita a due strategie teorico-metodologiche di diverso segno. Se prima

Da questa idea si è tentato di uscire insistendo per vario tempo su una idea di psicologia sociale come luogo di convergenza interdisciplinare tra psicologia e sociologia: in realtà la pretesa interdisciplinarietà è stata spesso occasione della pura e semplice giustapposizione di due ottiche, con la prevalenza di questa o quella in dipendenza delle aree di studio (piccoli gruppi: microsociologia; motivazione e scopi: psicologia).

È dunque evidente che un'interdisciplinarietà *estrinseca* tra discipline reciprocamente autonome, “fatte e finite”, porta nella migliore delle ipotesi a una comprensione meramente conglomerata e affatto integrata di un fenomeno complesso come quello psicosociale. Tuttavia,

Progressivamente si va facendo strada un altro modo di considerare l'ottica della ricerca psicosociale: sulla base cioè di *uno psichico organizzato a un sociale del pari organizzato*. Si possono vedere in tale luce molte elaborazioni della psicologia sociale contemporanea fondata sull'idea della mente come luogo organizzato di schemi, di regole, di processi di piani in relazione ad un sociale che si esprime concretamente in termini di istituzioni, di credenze, di ideologie. Questo tipo di ragionamento presuppone quindi di lavorare con una teoria dello psichico e una teoria del sociale cercandone intersezioni specifiche in aree specifiche del comportamento sociale. Ci si accorge però [...] che teorie complete di molti aspetti della soggettività e del mondo sociale non possono darsi se non attraverso un punto di vista che contenga a un tempo entrambi i versanti, a livello cioè di momenti di articolazione tra il mondo dei processi mentali e quello dei processi sociali (Amerio 1982, 22).

A questo livello *avanzato* di integrazione interdisciplinare si collocano esemplarmente i lavori di Mead (1934) sul *self* e quelli di Lewin (1951) sulla situazione totale, sull'*aspiration level*, sui concetti di valenza e meta di bisogno: tuttavia questo livello di calibrazione teorica-metodologica avanzata che contiene «il senso della specificità e della relativa autonomia del punto di vista della psicologia sociale» è stato percorso in modo solo saltuario, impendendo così che la ricerca ne incamerasse una tre le più rilevanti implicazioni metodologiche, ovvero il riconoscimento della «specificità storica e strutturale delle situazioni prese in esame», per il quale si procede

non attraverso ipotetiche leggi generali del funzionamento del mentale e del sociale, ma attraverso principi particolari derivati di volta in volta da aspetti definiti dall'articolazione psicosociale. In tale ottica, per esempio, aspirazioni individuali, progetti, bisogni, rappresentazioni non sono immediatamente analizzabili in termini di processi o meccanismi generali, ma piuttosto nell'articolazione dei sistemi di norme, valori e credenze che emergono dalla situazione economica e culturale, dal contesto materiale di vita, dal profilo istituzionale e civile della società. Questo delimita in definitiva la portata dell'analisi psicosociale, ma anche le consente di passare via via a teorie più generali allargando e approfondendo in modo realistico il suo oggetto e la portata delle sue leggi esplicative (Amerio 1982, 23).

1.4 Generi o specie? Sullo statuto della psicologia sociale psicologica e della psicologia sociale sociologica.

Come ha dunque opportunamente suggerito Amerio, l'opera di Lewin e quella di Mead si prestano nelle rispettive strutture ad incarnare le due matrici e allo stesso tempo le due realizzazioni più compiute di un'ottica psicosociale teoricamente avvertita e sufficientemente integrata, dove la prima si distingue per l'accentuazione psicologica e la seconda per l'accentuazione sociologica, senza però cedere il passo a uno squilibrio sostantivo dell'ottica psicosociale.

Tuttavia, a parte queste esperienze e l'eco di queste lezioni, il più delle volte si è generata una partizione più netta tra approccio psicologico e sociologico alla psicologia sociale. È infatti la stessa autocomprensione ufficiale della psicologia sociale, pur raramente depositata in ricostruzioni storico-teoriche complessive, che registra come si siano distinte quasi naturalmente due branche fondamentali della disciplina a seconda che si privilegiasse la

sociologia o la psicologia come ambito di collocazione e di sviluppo privilegiato delle domande della psicologia sociale: la psicologia sociale sociologica (PSS o soc-PS) e la psicologia sociale psicologica (PSP o psy-PS) (Graumann 1991, 16).

Di queste due branche principali è stata contestata:

i) l'effettiva presenza di due anime distinte della psicologia sociale

Per esempio, Amerio è un agguerrito critico di questa partizione: ripercorrendo infatti la storia della psicologia sociale nel percorso di maturazione di un suo «proprio assetto teorico-metodologico» egli rileva come questa «talvolta si è ripiegata troppo o sulla psicologia o sulla sociologia, fino a far prospettare una sua doppia identità: una 'più sociologica' e l'altra 'più psicologica'» (Amerio 2007, 18), ma tale ripiegamento dunque non deve cedere il passo a una distinzione sostantiva. In questa prospettiva, PSP e PSS non debbono essere considerate specie diverse.

ii) l'utilità di tale separazione

L'ammissione di una simile separazione retroagisce sull'identità della psicologia sociale minandone la legittimità e dandole le sembianze «di una specie di 'ibrido' o di una 'scienza dei residui'» (Amerio 2007, 18). L'ammissione di due specie (ciascuna ripiegantesi verso due generi diversi di disciplina pura) nel genere psicologia sociale minaccia la capacità di quest'ultima di costituirsi come genere genuino.

iii) l'effettiva sinergia

Wilson e Schafer (1978) hanno evidenziato come vi siano tra le due branche differenze invalicabili in termini di programmi di ricerca, e come le profonde differenze tra dipartimenti di appartenenza, tra i percorsi formativi degli studiosi, accanto a differenti concezioni della scienza e della finalità della scienza abbiano di fatto minato alla base la possibilità di un autentico interscambio e affiatamento reciproco. In questa prospettiva, PSP e PSS sono due generi distinti.

Se le perplessità i) e ii) appaiono fondate da un punto di vista concettuale, la loro validità è meno evidente da un punto di vista storico-pratico: per la natura dei fenomeni che cerca di interfacciare l'ottica psicosociale è oggettivamente difficile da calibrare e da delimitare. Non è strano che si vada articolando con angolature diverse, che peraltro non escludono in linea di principio la formulazione di teorie più generali e condivise.

Viceversa, del punto iii) è contestabile la deduzione di una distinzione essenziale e di una separazione di principio tra le due branche, ma non la constatazione, fattualmente incontrovertibile, relativa alle difficoltà che hanno sfavorito nel medio e lungo termine un'autentica alleanza infradisciplinare (purché si ammetta che le diverse provenienze e formazioni degli studiosi non costituiscano l'unico fattore causale!).

Ciò che è certo è il fatto che il dialogo tra le due tendenze inizialmente fruttuoso si è esaurito determinando una crisi a partire dagli anni '70. Due fenomeni sembrano stare all'origine della crisi e, allo stesso tempo, uscire rafforzati dalla crisi:

i) la PSS, indirizzo minoritario, è segnata da una differenziazione piuttosto accentuata di linee di indagine. Schematicamente si possono individuare due approcci fondamentali: l'interazionismo simbolico (Blumer) e l'indirizzo cosiddetto di "personalità e società" (dove quest'ultima linea è a sua volta idealmente tripartita in: approccio sistemico (Parsons, Luhmann, Münch), studi su cultura e personalità (Sapir, M. Mead, Linton, De Bois, Benedict), teoria critica della società (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm).

ii) la PSP si è approfondita empiricamente e specializzata metodologicamente al suo interno, soprattutto in senso empirico. Al suo interno si sono nel tempo configurati molteplici programmi di ricerca: psicologia sociale evoluzionista (con il decisivo influsso del pensiero etologico), *social cognition*, teoria dell'attribuzione, psicologia degli atteggiamenti.

Se questo è solo un quadro ristretto dell'attuale panorama della ricerca psicosociale, già a partire dagli anni '70 tutte le premesse della frammentazione erano ampiamente poste. Già all'epoca, dunque, la psicologia sociale tendeva a configurarsi come una galassia altamente specializzata di approcci e di sottodiscipline, solo faticosamente riconducibili a un'unica macro-disciplina. L'effetto di spaesamento tra gli addetti ai lavori non ha tardato a palesarsi: la crisi si manifestò in forma particolarmente acuta negli Stati Uniti in un più che decennale dibattito sull'integrazione tra le due branche.

1.5 L'integrazione fallita: cause e conseguenze

Una ragione fondamentale, che è alla base sia delle difficoltà di integrazione tra PSP e PSS sia dello sviluppo generale della disciplina, sta nel fatto che il sapere psicosociale incorre in *problemi di accumulazione* particolarmente marcati (cfr. Amerio 1982, 371). In

questo senso, l'andamento della psicologia sociale – in particolar modo dopo la morte di Lewin – è stato un «susseguirsi di punti di vista differenti attorno a problemi differenti». In questa fluidità empirico-applicativa, «laddove il discorso teorico tende a coagularsi e a precisarsi è piuttosto in termini di teorie spesso molto settoriali che attorno a una teoria di carattere generale, o almeno a una serie di teorie che possano inserirsi nel lavoro attorno a un filone centrale di pensiero». Altre diagnosi suggeriscono che la formulazione di teorie si è arrestata allo stadio di orientamento generale volto all'individuazione delle variabili empiriche di cui tenere conto, piuttosto che svilupparsi nella forma di formulazione di ipotesi di nessi tra variabili: «unfortunately most of the bodies of special theories mentioned above [...] consisted of general orientations toward problems and toward the types of variables to be taken into account, rather than verifiable statements of relationships between sets of specified variables» (Sewell 1989, 93). Pertanto, non solo «in the absence of integrative theory, social psychologists have come to organize their intellectual activities around some specific substantive topic that happens to interest them at the time, or around some particular method of research», ma ciò che è più rilevante «they tend to identify with their own area of specialization rather than with the discipline as a whole» (Cartwright 1979, 90). Tutti questi aspetti concorrono a definire un deficit di integrazione sistematica.

Un altro problema molto forte che, per la sua natura, è stato spesso sentito più dalla PSS che non dalla PSP sta nel fatto che il susseguirsi di mini-teorie volte alla ricerca di un riscontro empirico immediato ha ristretto il campo di variabili di cui tenere conto, spostando sempre di più e con successo l'interrogazione del rapporto tra “micro” e “macro” che caratterizza la psicologia sociale sul versante del “micro”: in quest'ottica, dal punto di vista empirico, la PSP è strutturalmente più avvantaggiata e prolifica rispetto alla PSS.

Sembra tuttavia esserci un inaggirabile vincolo storico-culturale a monte di questi fenomeni. Il fatto che nei suoi anni formativi la psicologia sociale sia stata un'impresa essenzialmente americana ha fatto sì che la visione ideologico-politica che meglio ha attecchito in quell'area esercitasse una notevole e poco riconosciuta influenza e sui suoi contenuti e sulla precomprensione dei temi psicosociali: si segnalano in particolare, l'ottimismo sociale e la concezione dell'individuo nel senso del liberalismo americano (Cartwright 1979, 85-6; cfr. anche Amerio 1982, 25). Sono dunque proprio delle simili – ma, vale la pena ricordarlo, storicamente determinate e non universali – nozioni di individuo e di società che filtrano nella definizione dei compiti della psicologia sociale. Nella psicologia sociale europea questa mediazione ideologica – in forza probabilmente di una più radicata tradizione statuale e istituzionale – ha avuto un impatto meno pervasivo, non è un caso infatti

che lo sviluppo della psicologia dei gruppi anche se nata anch'essa negli Stati Uniti abbia trovato in Europa un terreno particolarmente fertile.

È a questo punto necessario notare un elemento di cruciale rilevanza per lo sviluppo di questa trattazione: proprio il ruolo delle mediazioni ideologiche, mediazioni che agiscono tanto nei fenomeni psicosociali, quanto nelle categorie che dovrebbero rilevarli e spiegarli, risulta essere sistematicamente sottostimato a vari livelli analitici. Ad esempio, come rileva Amerio, nelle prassi di ricerca appare predominante

L'interesse marcato per l'interazione e per il piccolo gruppo a scapito dell'analisi dell'istituzione e della mediazione ideologica del sociale; la grande attenzione per il dato empirico a scapito dell'analisi critica e teorica; l'utilizzo di schemi interpretativi fondati più sull'individuale che sul contesto situazionale: quest'ultimo inoltre scarsamente storicizzato in riferimento alla più generale condizione sociale. Da qui anche un certo ideologismo semplicistico (Amerio 1982, 99).

1.6 La “crisi” della psicologia sociale interdisciplinare nell'autocomprensione americana e l'anomalia europea

Come prima accennato, la mancata integrazione tra PSP e PSS inizia a essere avvertita negli Stati Uniti fin dagli anni '70. È utile ricostruire brevemente i termini in cui tale crisi è stata recepita nell'ambiente psicosociale americano.

In ordine diacronico, un primo avveduto bilancio si trova in House (1977). Egli rileva infatti come pur nell'ambito di una rapida crescita della disciplina, il successo quantitativo si sia contornato di una crescente insoddisfazione. Tale insoddisfazione si è tradotta in rimostranze di diverso segno: la PSP lamenta l'estremo specialismo, la PSS l'estrema dispersione. Dal punto di vista di House entrambe queste preoccupazioni sono parzialmente vere e costituiscono voci di un malessere la cui causa fondamentale è il crescente frazionamento della psicologia sociale in tre ambiti: la PSP, l'interazionismo simbolico e la sociologia psicologica¹⁵, dove questi ultimi due indirizzi costituiscono i due filoni della PSS. Per House, ciascuno di questi ambiti privilegia *una* dimensione del mondo psicosociale e ha *un* suo proprio metodo: in questo senso, ciascuno di questi ambiti in se stesso considerato vede e non vede, può e non può. La PSP si è focalizzata sui processi psicologici individuali

¹⁵ Questa espressione denota la tendenza “social structure and personality”, che nella letteratura italiana è indicata con la dizione “personalità e società”.

in relazione agli stimoli sociali mediante prassi sperimentali di laboratorio; l'interazionismo si occupa di processi interpersonali "faccia a faccia" facendo uso del metodo di osservazione naturalistica; la psicologia sociologica si occupa della relazione tra strutture e processi macrosociali e la psicologia e il comportamento individuale facendo uso per lo più di metodi di ricerca sul campo quantitativi e qualitativi, ma scarsamente sperimentali. House che è mosso da una complessiva fiducia nell'unitarietà della disciplina, ritiene che tra questi indirizzi vi sia un rapporto di complementarità compensativa, reso però di fatto inattivo dall'assenza di cooperazione infradisciplinare. Un esempio che dimostra sia la virtuale complementarità sia la mancata cooperazione è costituito dall'ignorare spesso e volentieri il fatto che nell'altra branca ci si stia occupando dello stesso problema (il caso dei teorici del *labelling* vs. i teorici dell'attribuzione). Per House un chiarimento critico particolare deve riguardare la sociologia psicologica, nella misura in cui rispetto alle altre è quella più difettevole di coerenza interna e identità disciplinare, e tuttavia ha un ruolo fondamentale, come unica branca in grado di bilanciare l'enfasi micro-sociale delle altre «facce» della psicologia sociale.

A questo proposito, Liska (1977) denuncia un vero e proprio stato di «dissipazione» che avrebbe investito la PSS: questa dispersione è testimoniata dalla condizione di estrema frammentazione teorica nei sotto-ambiti sociologici (attestabile nelle pubblicazioni da una serie di indicatori sia sul piano del contenuto, sia sul piano dei riferimenti bibliografici), ma anche dalla mancanza di attenzione nei confronti del lavoro sociologico in psicologia sociale da parte degli psicologi sociali di orientamento psicologico.

Nella scia di Liska, Archibald (1977) ritiene che sia fondamentale rintracciare più alla radice la causa e possibilmente la cura di una simile "anomia" disciplinare e concettuale: da un lato vi è senz'altro la tendenza dei ricercatori ad accettare acriticamente le suddivisioni della disciplina in dei sotto-ambiti disciplinari, ma dall'altro il problema più grave è probabilmente riposto nelle teorie di fondo esistenti, nella misura in cui si sono rivelate incapaci di sussumere adeguatamente i processi psicologici entro differenti sistemi di organizzazione sociale, dando così luogo tanto alla fallacia della *misplaced concreteness*, l'errore per cui si assumono per reali concetti astratti, tanto a quella della *misplaced abstractness*, l'errore per cui si assumono come astratti e invarianti elementi che hanno invece un valore causale contingente. La *misplaced concreteness* affligge, ad esempio, l'*Exchange theory* quando essa assume la società come somma dei liberi scambi tra individui aventi differenti interessi in differenti ambiti di negoziazione e si focalizza su una miriade di individui e gruppi concepiti come assolutamente unici, senza puntare agli aspetti e alle

relazioni che questi hanno in comune né a generalizzare gli effetti psicologici di queste relazioni oltre lo stretto ambito della negoziazione considerata. Ma la stessa *Exchange theory* pecca anche di *misplaced abstractness* nella misura in cui, ad esempio, attribuisce alla natura umana aspetti tratti da un momento contingente della storia e dello sviluppo sociale (è il caso del calcolo costi-benefici nella forma dello scambio economico), o all'influenza sociale il carattere di scambio volontario universalizzando il modello dei gruppi informali ai gruppi non informali e ad alto tasso di conflittualità: la socializzazione assume forme diverse e non sussumibili sotto quella della conventicola amicale. Ma la fallacia della *misplaced abstractness* affligge anche il Funzionalismo nella misura in cui in esso si assume una concezione di società astratta al punto da presupporre degli individui socializzati nella stessa generale cornice di valori, indipendentemente dalla loro posizione nella struttura sociale. Neppure l'interazionismo simbolico sembra essere esente da problemi simili, anzi esso – per Archibald – ha letteralmente ereditato i problemi dei due indirizzi precedentemente esaminati: sul piano dell'analisi della struttura sociale, infatti, l'interazionismo oscilla nebulosamente tra una concezione di interazione negoziata tipica dell'*Exchange theory* e la concezione irenica e libera dal conflitto propria del funzionalismo, mentre sul piano della psicologia individuale risulta incapace di prevedere quali tentativi di influenza sociale verranno accettati e quali respinti. In conclusione, il problema non è tanto costituito dal fatto che la PSS non abbia formulato teorie di rilievo generale, bensì piuttosto che non abbia formulato *buone teorie* di rilievo generale. Il corollario pessimistico di queste riflessioni è per l'autore il fatto che lo stato di “invisibilità” maturato agli occhi degli psicologi è stato forse in fin dei conti ben meritato¹⁶.

Diversamente in Cartwright (1979) si può riscontrare, relativamente alla capacità della psicologia sociale di risolvere il suo deficit di integrazione infradisciplinare, un ottimismo di fondo analogo a quello manifestato da House, ma l'analisi dello *status quo* della psicologia sociale è condotta con argomenti in parte diversi. Da un lato, viene posta molta attenzione all'implementazione della psicologia nella specificità della società americana e al conseguente rischio di un'assunzione acritica del corrispondente fondo ideologico. Dall'altro, Cartwright che come House rileva un certo grado di disaffezione nel periodo

¹⁶Archibald si spinge a suggerire peraltro che forse la formulazione di buone teorie generali sia stata colpevolmente, evitata dalla PSS, ad esempio quando si è proceduto a una troppo repentina liquidazione della teoria dell'alienazione, la quale invece aveva la capacità «for bridging the "form versus content" and "sociology versus psychology" dichotomies, both of which are false» (Archibald 1977, 10).

successivo agli anni '50, tende tuttavia a spiegarla non solo come derivante da una crisi di disorganicità, ma anche come un *byproduct* conseguente all'avviamento della psicologia sociale verso una fase di scienza normale (Cartwright 1979, 87). Rispetto alle difficoltà disciplinari, Cartwright rinviene tre "imperfezioni" che gravano sul corpo di conoscenze della psicologia sociale e alla cui emendazione essa dovrebbe ambire nel lungo termine:

1) La prima è connessa all'"ossessione" per gli aspetti tecnici della metodologia sperimentale, e tuttavia non consiste puramente in essa. Infatti, Cartwright ritiene che tale eccesso di attenzione non sia tanto di per se stesso fattore di crisi, bensì che lo siano piuttosto le sue conseguenze "psicologiche", e in particolare l'identificazione dei ricercatori con specifici metodi e la conseguente partizione degli stessi in funzione delle divisioni metodologiche piuttosto che attorno a problemi sostantivi.

2) Un'imperfezione molto rilevante è legata al contenuto sostantivo della psicologia sociale. Effettivamente molti progressi sono stati compiuti nella comprensione di importanti aspetti del comportamento sociale, eppure a tutti questi avanzamenti si associano invariabilmente delle lacune:

We have attained a good understanding of the nature of normative behavior, but we know virtually nothing about the conditions affecting the formation and decay of social norms or the determinants of their content. We recognize the importance of social roles in social interaction, but we know little about their development or why particular roles are found in particular circumstances. And we now have quite sophisticated theories about the processes involved in choosing among a set of alternatives with given utilities, but hardly any theory at all about the determinants of these utilities. We have acquired considerable skill in predicting behavior in settings of our own fabrication, and a breathtaking ability to explain behavior after the fact. But we have not yet learned how to deal effectively with processes that take place over an extended period of time, and *we are, I fear, no better than the intelligent layman in forecasting the course of future social developments* (Cartwright 1979, 88).

Tutto questo elenco di pieni e vuoti conoscitivi suggerisce una certa incapacità da parte della psicologia sociale di inserire tutti gli avanzamenti in una cornice di profondità e di attendibilità temporale e che un pieno avanzamento della disciplina dovrà essere maturato proprio sul terreno della modellizzazione a lungo termine, la quale richiede però da un lato la "fuoriuscita dai laboratori", dall'altro un rinnovamento concettuale.

The body of knowledge we now have is not only limited in its temporal depth, but is also disproportionately concerned with certain aspects of social behavior. A tabulation of how the field's

intellectual and financial resources have been distributed according to substantive content would undoubtedly show that by far the largest proportion, especially in recent years, has been devoted to work on cognitive processes occurring within individuals, or on the product of these processes (Cartwright 1979, 88).

Per Cartwright, l'enfasi sull'esperienza soggettiva, che pur caratterizza il punto di vista specifico della psicologia sociale nell'ambito delle scienze sociali, ha in effetti finito con l'emarginare il ruolo dell'ambiente sociale oggettivo, falsando la comprensione dei suoi effetti sulla psiche individuale.

We are correct, I believe, in our claim that in order to explain a person's behavior, one must relate it to the subjective environment of that particular individual. The cognitive representations of the external world together with motivational forces arising from needs and internalized values unquestionably exert profound influences on behavior. But behavior itself is a transaction between an individual and the objective environment, not its cognitive representation, and the effectiveness of social behavior depends upon much more than beliefs and intentions. It requires social skills, social support, the utilization of resources, the exercise of power, and collaborative effort. It brings about changes in the social environment that have consequences for the individual's physical and mental well-being, his relations with others, his position in society, and the resources he can employ in future transactions (Cartwright 1979, 89).

3) La terza imperfezione è la mancanza di integrazione teorica. Come House, anche Cartwright rileva una esacerbata divisione tra PSP e PSS, ma ne fornisce una spiegazione diversa. Egli sostiene che la mancanza di integrazione dipende non direttamente dalla divisione in PSP e PSS (che è invece una conseguenza), ma piuttosto e in modo essenziale dall'originaria difficoltà connessa alla domanda che definisce il campo d'indagine della psicologia sociale stessa: *come può l'individuo essere al tempo stesso la causa e l'effetto della società?* Per Cartwright la divisione tra PSP e PSS è una conseguenza anche piuttosto naturale della mancata evasione di tale domanda fondamentale. Non si può pensare di risolvere una simile questione teoretica semplicemente mettendo psicologi e sociologi a collaborare tra loro, come è accaduto nei programmi interdisciplinari del secondo dopoguerra, né supponendo che il problema si dissipi da sé unitamente al fallimento di questi programmi. Al contrario, ai fini di un'integrazione veridica e genuina occorre, indipendentemente dall'affiliazione alla PSP o alla PSS, maturare

A clear conception of the discipline's basic mission, or master problem, which will provide an organizing principle for all of social psychology. We need, in other words, a definition of the field that places the study of psychological processes within a proper social context and, at the same time, recognizes the critical role of these processes in interpersonal relations, social interaction, and social structure (Cartwright 1979, 91).

Al fine di impostare correttamente tale disegno teorico e metodologico, occorre secondo Cartwright chiarire la natura e la fisionomia di due concetti fondamentali che mediano e connettono l'individuo alla società: la nozione di *ambiente sociale* e quella di *comportamento sociale*. L'espressione 'ambiente sociale' si ottiene tramite l'estensione analogica del concetto di ambiente fisico. Tuttavia, essa finisce col denotare tutti gli aspetti del mondo extrasoggettivo che hanno un impatto sul comportamento sociale e lo sviluppo individuale. Tra questi aspetti bisogna annoverare le reti sociali, i gruppi, le organizzazioni le strutture sociali i ruoli le norme le pressioni o i sostegni sociali i doveri e i vincoli. A differenza dell'ambiente fisico, l'ambiente sociale è interamente un prodotto sociale: di conseguenza, esso non può essere definito solo in termini di proprietà fisiche, ma esso deve essere descritto anche e soprattutto in termini semantici, quindi in termini di significati socialmente definiti. In questo senso, è evidente che l'ambiente sociale è sia una causa che una conseguenza del comportamento sociale allo stesso modo in cui l'individuo è causa e conseguenza dell'ambiente sociale. Con l'espressione 'comportamento sociale' vanno intese tutte le forme di azione che hanno un significato sociale e che hanno il compito di "aggiustare" le relazioni degli individui all'ambiente sociale esterno oggettivo. Queste azioni, che non possono essere concepite in termini rigidamente comportamentisti, eccedono il semplice statuto di "comportamento" e acquisiscono il valore di atto sociale, dotato quindi di un'efficacia causale sull'ambiente sociale. Il problema teorico prerequisite a ogni teoria sul potere sociale, sull'azione collettiva, starebbe dunque nel concettualizzare i processi mediante cui il comportamento si traduce in un atto sociale dotato di significato e di valore causale: «without such a theory, the results of social psychological research are bound to have limited practical value» (Cartwright 1979, 92).

Se in House (1977) e Cartwright (1979) sono deposte analisi di grande respiro e a tutto tondo sullo stato intradisciplinare della psicologia sociale e sulle barriere epistemologiche a essa interne, e in Archibald (1977) si trova un'analisi relativa ai problemi teorici della PSS, in Sewell (1989) sono discussi più nel dettaglio i motivi storico-pratici che hanno portato a estinzione gli anni più fecondi della psicologia sociale interdisciplinare. Nel primo quarto di

secolo successivo al secondo dopoguerra è esistita un'“età dell'oro” della psicologia sociale interdisciplinare: quest'età dell'oro si è per vari ordini di ragioni dissolta, cedendo il passo a un più sostanziale iato disciplinare tra sociologia e psicologia sociale. Tra queste ragioni, in primo luogo, Sewell menziona il cattivo posizionamento delle scienze sociali nella struttura accademica americana. In secondo luogo, sottolinea i finanziamenti insufficienti destinati a queste ricerche. E infine, sul lato delle responsabilità più direttamente connesse alla ricerca, figurano i modesti avanzamenti teorici, l'esplosione delle mini-teorie, l'attenzione quasi esclusiva alle metodologie di ricerca.

Da un altro punto di vista ancora, Kohn (1989) ha contribuito al dibattito individuando lucidamente le fallacie teoriche e metodologiche che hanno impedito alla PSS, tendenzialmente circoscritta al ruolo di “cenerentola” della psicologia sociale, di contribuire in modo apprezzabile, specifico e distinto, alla disciplina. Queste fallacie – articolate tutte nella forma del “come se” – si attivano a cascata, si presentano praticamente insieme e, anche se corrispondono a operazioni teoriche e metodologiche distinte, e funzionalmente producono l'effetto di un vero e proprio *bias*.

Dice Kohn (1989, 27): «the limitation of much current sociological work in social psychology, in my view, is that it is not sufficiently sociological, in that *it treats the immediately impinging environment as if this were all there were to social structure*». Questa prima fallacia teorica consiste nel considerare l'“ambiente immediatamente sollecitante” come tutto quello che ci sia da dire rispetto alla struttura sociale, o in altre parole, che la struttura sociale consiste nell'ambiente sociale o si riduce ad esso. Quest'errore sottende dal punto di vista di Kohn un deficit di partecipazione sociologica all'operazione, fondamentale per la psicologia sociale, di definizione dell'ambiente sociale soggettivo e oggettivo.

Ma c'è dell'altro: «worse yet, sociological social psychology often equates "the environment" with "the interpersonal environment," *as if there were no realities in our lives other than interpersonal realities*» (Kohn 1989, 27). Alla prima fallacia se ne lega dunque strettamente una seconda, altrettanto teorica, che potremmo definire “dell'interpersonalità” e che consiste nell'equiparazione dell'ambiente (sociale) all'ambiente interpersonale, e nella conseguente riduzione delle realtà che impattano sui soggetti e sulla loro elaborazione psicologica alla congiuntura interpersonale¹⁷. Dunque per Kohn la congiunzione delle due fallacie dà luogo alla seguente catena di riduzione: la struttura sociale è ridotta all'ambiente

¹⁷Come vedremo nel prossimo capitolo, Bourdieu accusa di questa stessa misconception l'interazionismo simbolico.

immediatamente sollecitante e l'ambiente immediatamente sollecitante è ridotto all'ambiente interpersonale. In accordo a un principio transitivo, la struttura sociale è *ipso facto* relazione interpersonale. Da un punto di vista sociologico, questa equazione è semplicemente inammissibile. Per struttura sociale si intende un insieme di determinazioni sovraindividuali che eccede di molto le relazioni interpersonali. Per Kohn il problema non è partire dall'individuo, ma l'arrestarsi alla sola dimensione dell'interazione interpersonale, senza investigare i fattori macrosociali che configurano l'ambiente interpersonale e l'ambiente sociale in generale in determinate forme. Infatti,

There is nothing wrong with starting from the individual and moving toward the social structural, just so long as investigators recognize that studying the immediate environment is only the first step in a truly sociological analysis. One must then go on to investigate systematically how that environment is fashioned by larger social structures. In practice, though, investigators who start with the individual rarely even notice that there are larger social structures. Instead, they too often equate sociological analysis with examining immediately impinging environments, *as if the local environment existed in a larger social-structural vacuum* (Kohn 1989, 28).

Questa fallacia, che fa da *pendant* metodologico delle prime due, potrebbe essere definita come fallacia del *vacuum*, e consiste nel ridurre l'analisi sociologica delle strutture sociali che condizionano la psiche individuale all'analisi dell'ambiente sollecitante interpersonale, come se questo si desse in un vuoto socio-strutturale più comprensivo. Ma vi è un ulteriore errore teorico e metodologico che consiste nell'attribuire lo statuto di realtà effettuale alle sole percezioni coscienti degli agenti sociali, o in altre parole limitare la realtà della struttura sociale ai soli aspetti percepiti dagli individui.

Another major fallacy in much sociological social psychology, a fallacy as rampant as equating the social with the interpersonal or of limiting one's attention to someone facet of personality. This fallacy is to treat social structure *as if it were merely a matter of individual perception-all in the eye of the beholder*. [...] Social stratification affects people much more frontally than merely how they think they rank (Kohn 1989, 30).

Lo smascheramento di questa fallacia ha due grandi valori: uno metodologico in quanto denuncia che la PSS aderisce senza residui alla percezione ingenua della realtà da parte degli individui; uno sostantivo in quanto, di conseguenza, per la PSS ciò che ha realtà e legittimità scientifica è solo ciò che può essere percepito dall'individuo e rilevato dallo scienziato.

Is that if you start with individuals, you may not get much further than their perceptions. If, however, you start from the larger structures of the society, you have to notice that all sorts of things are decidedly affected by those structures, *things of which the individual is aware* and *things of which the individual is most decidedly not aware* sometimes, things that those in positions of power go to great efforts to make it difficult for the affected individuals to see (Kohn 1989, 30-1).

Se partire dall'individuo non consente di esplicitare niente di più che i suoi stati percettivi, di credenza, di volizione etc, partire dalle strutture sociali permette di individuare l'insieme di determinazioni che insistono sugli agenti sociale, e di pervenire tanto al livello percettivo-soggettivo cosciente, quanto al livello di determinazione inconsapevole. Questa prospettiva consiste nel partire dalla totalità più complessa di relazioni per poi re-inserire le relazioni semplici nel quadro di questa totalità.

Queste conclusioni di Kohn, nella misura in cui la fallacia epistemologica del ricercatore ricalca la fallacia epistemica dell'individuo, sono in qualche modo convergenti con alcune argomentazioni di Doise (1980). Nella celebre analisi comparativa degli articoli contenuti nei primi sette volumi dell'*European Journal of Social Psychology*, Doise ha proposto infatti la distinzione di quattro livelli di spiegazione in psicologia sociale sperimentale:

- livello 1 [intra-situazionale]: rivolto alla spiegazione di processi intra-individuali (studi sulla dissonanza e l'equilibrio cognitivi; studi sull'integrazione di informazioni complesse);
- livello 2 [intra-situazionale]: rivolto all'analisi e la spiegazione dei processi interpersonali (studi sull'influenza sociale, sulle reti comunicative, sulla teoria dell'attribuzione);
- livello 3 [extra-situazionale]: che include nei fattori esplicativi il ruolo delle differenti posizioni sociali occupate dagli individui al di fuori dell'interazione immediata (studi sul potere sociale e sull'identità sociale);
- livello 4 [extra-situazionale]: che si riferisce al ruolo dei sistemi di credenze, norme, rappresentazioni che i soggetti recano con sé anche nelle situazioni sperimentali.

Ora qui Doise (1980, 219) osservava infatti che «practically all the studies providing an explanation at level 4 [livello ideologico], invoke this level in association with other levels», e che riscendendo la scala dei livelli di spiegazione le connessioni esplicative agli altri livelli diminuiscono. Sembra proprio che

Quite a high proportion of research involving levels 3 and 4 presents at the same time articulations with levels 2 and 1. It would seem that utilization of these higher but less traditional levels in experimental social psychology promotes articulations of explanations of different levels. In fact, as will soon be seen, few level 2 studies make links to level 1 processes. It is almost as if it is assumed that theories and models at level 2 are more self-sufficient, that individuals in the laboratory constitute a reality and that their interaction needs no other explanation. On the other hand, however, the dynamics of levels 3 and 4 are thought of as being actualized only within interindividual interaction and within individual appropriation; their exploration necessarily entails an articulation of interrelationships between levels. Still, it should be noted that all such relationships are not made explicit and elaborated to the same extent (Doise 1980, 220).

Gli studi e le conoscenze che si maturano ai livelli 1 e 2, che hanno a che fare rispettivamente con i processi intra-individuali e i processi interpersonali, si assumono tendenzialmente come maggiormente autosufficienti. Questa *self-confidence* è legata alla stretta misura di verificabilità empirica delle prassi sperimentali in uso per le spiegazioni di livello 1 e della prassi osservativa in uso per le spiegazioni di livello 2. Viceversa, le spiegazioni di livello 3 e 4 sono valide solo se implementate entro le interazioni sociali e la psiche individuale e in questo senso esse sono strutturalmente obbligate a tenere conto delle dinamiche esplicative di livello 1 e 2.

Questa capacità di introspezione epistemologica è forse più nelle corde della psicologia sociale europea, la quale, forse perché comparativamente più lenta a svilupparsi, non sembra aver patito granché la crisi americana e negli anni '80 viveva una fase di grande fiducia nella possibilità di emanciparsi dall'ingombrante dominio americano sulla disciplina. Infatti, mentre in America si fronteggiava la crisi con accesi dibattiti, Jaspars celebrava la «maggiore età» della psicologia sociale europea, salutando con entusiasmo i lavori di Moscovici, Tajfel, Murder, meritevoli di aver battuto nuove strade per incorporare «larger social context» (Jaspars 1980, 426), obiettivo a cui in particolare la *European Association of Experimental Social Psychology* ha sempre particolarmente tenuto, unitamente all'esigenza di «emphasizing more the collective nature of social behaviour rather than interpersonal processes and by favouring substance over method» (Jaspars 1986, 3). Jaspars non ritiene che si possa parlare di sviluppi teorici tipici europei, tuttavia sottolinea che probabilmente la differenza più grande tra “scuola americana” e “scuola europea” sta nel fatto che quest'ultima non ha maturato lo stesso sovrainvestimento teorico nei confronti delle metodologie sperimentali, che al contrario sono state riguardate più come mezzi per conseguire fini teorici indipendenti che non come fini in se stesse.

Social psychology started off with a much wider brief but it narrowed down its task to gain scientific acceptance by employing experimental methods. In the U.S. this may have led to a heavy investment in the methodological training of graduates, but also to a relative neglect of substantive questions. It is not just a question of restricting research to what can be studied by particular methods, but of methods becoming the model for the issues they are supposed to study. Perhaps it is significant in this respect that McGuire devoted a long chapter in the latest *Advances of Experimental Social Psychology* to techniques for generating hypotheses. Is this not a terrible *testimonium paupertatis*, methods in search of ideas? Should not ideas, problems, issues come first? (Jaspars 1986, 13-4).

Tutte queste analisi che, nei rispettivi auspici e nelle rispettive disillusioni, hanno avuto il merito di sollevare disagi e difficoltà dell'integrazione infradisciplinare della psicologia sociale e delle sue branche fondamentali, purtroppo non hanno sortito un effetto di integrazione complessivamente apprezzabile nella pratica e nella teoria della psicologia sociale.

In conclusione, a partire da questo variegato panorama di bilanci storico-teorici, intendiamo sostenere che ad aver fallito non è il rapporto psichico e sociale – che anzi nella realtà, *in re*, è segnato da un'intecossione profonda – bensì il rapporto tra *psicologico* e *sociologico*, o ancora la capacità di darsi una ragione scientifica sufficientemente integrata e sufficientemente articolata a tutti i livelli del loro rapporto.

Riprendendo, quindi, l'argomentazione di Wilson e Schafer (1978), che solleva un problema confluyente in misura più o meno accentuata anche in diagnosi di diverso segno (House 1977; Cartwright 1979; Sewell 1989), è possibile domandarsi se sia stata davvero solo la diversità dei contesti di ricerca e delle formazioni degli studiosi a decretare la scissione delle due branche della psicologia sociale e il fallimento della loro comunicazione e integrazione reciproca. La risposta a questa domanda sarebbe, con ogni probabilità, negativa: il progetto di una psicologia sociale unitaria e paritariamente bilanciata nell'interscambio tra le sue componenti è *oggettivamente difficile* da calibrare e probabilmente non tutti i punti di potenziale dialogo sono perseguibili con una uniformità pienamente integrata di metodologie. In questo quadro, colpisce però oltremodo come tutti i vari autori esaminati concordino all'unanimità nell'individuare nell'immediato secondo dopoguerra un'età aurea di grande fermento e di sostanziale fiducia in una disciplina pienamente interdisciplinare. In queste ricostruzioni e problematizzazioni dello statuto della disciplina – che sono principalmente di area americana – ci sembra che il vero “convitato di

pietra” sia la tradizione della prima teoria critica francofortese. A un più attento sguardo, infatti, non occorre spingersi fino al secondo dopoguerra per individuare un programma di ricerca improntato alla genuina cooperazione di sociologia e psicologia: all’inizio degli anni ‘30, il nucleo primigenio degli autori confluiti nella prima generazione della Scuola di Francoforte si andava interrogando sul ricorso alla psicologia nella conoscenza della società. Per questa ragione, dal dibattito americano tra la fine degli anni ’70 e anni ’90, nel paragrafo successivo si retrocederà all’analisi di alcune elaborazioni teoriche connesse al progetto originario della prima teoria critica.

1.7 Il progetto originario della prima teoria critica e l’esperienza della psicologia critica

È noto che, ormai stabilmente emigrati negli Stati Uniti, Adorno, Horkheimer e i loro collaboratori si siano dedicati – a cavallo tra il 1944 e il 1949 – alla ricerca sulla “personalità autoritaria”. Quest’esigenza che prendeva le mosse dall’inspiegabile (dal punto di vista materialistico) e inquietante appoggio delle masse lavoratrici tedesche all’ascesa al potere di Hitler. L’enigmaticità di questo *endorsement* era tutta racchiusa nel fatto che la classi dominate favorirono una fazione nazionalista, suprematista e conservatrice, portatrice di interessi materiali contrari a quelli attribuibili ai subordinati. Questa vicenda storica entrava in contraddizione con l’autorevole posizione di Lukács il quale, nel testo *Storia e coscienza di classe*, teorizzava che, in forza della sua specifica posizione sociale, il proletariato fosse l’unico e autentico soggetto rivoluzionario, strutturalmente schiuso alla presa di coscienza di classe (cfr. Lukács [1923] 1967). Il problema teorico che si consegnava alla prima Scuola di Francoforte scaturiva dalla cocente smentita storica delle tesi di *Storia e coscienza di classe*: come spiegare l’autoritarismo (e il razzismo) dei subalterni, i quali dovrebbero invece manifestare una vocazione internazionalista e solidale. Una delle soluzioni teoriche al problema si presentò così: dimostrare che nella struttura psichica dei soggetti, indipendentemente dalla loro condizione materiale di riferimento, esistono delle forze inclini e facilmente seducibili al principio di autorità e agilmente scatenabili.

Questi studi a carattere interdisciplinare di Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford, che confluirono nella celebre raccolta *La personalità autoritaria*, miravano a individuare con strumenti psicometrici l’esistenza di tratti della personalità cosiddetta autoritaria, un modello personologico multidimensionale. È da sottolineare come questi studi

siano stati anch'essi un'impresa essenzialmente americana, soprattutto se si considera il campione (2.099 soggetti per lo più di etnia bianca e scelti non tanto in rappresentazione di strati economico-sociali, ma in quanto rappresentanti di varie agenzie socio-culturali) e tuttavia fortemente influenzati da costrutti teorici di derivazione europea e, in primo luogo, da alcune categorie portanti della psicoanalisi, come ad esempio, le dinamiche di proiezione e di negazione.

L'oggetto scientifico di questi studi è «l'individuo *potenzialmente fascista*» e una delle ipotesi di lavoro fondamentali è che la «suscettibilità» di un tale individuo all'adesione ideologica al fascismo dipenda da «bisogni psicologici». L'ideologia è concepita da questi autori in senso standard, ovvero come «una organizzazione di opinioni, di atteggiamenti e di valori, un modo di pensare intorno all'uomo e alla società»: essa ha un profilo sia diacronico, va cioè intesa come il «risultato di processi storici», sia sincronico, risultante cioè da «eventi sociali contemporanei»; sebbene sia realizzata attraverso la struttura psichica degli individui, essa ha una natura sovra-individuale, nella misura cioè in cui possiede «un'esistenza indipendente dall'individuo singolo»; inoltre, essa può essere riguardata sia come totalità, cioè come ideologia complessiva, come globale comprensione del mondo, sia come ideologia specifica, come sistema di credenze attorno una data e specifica sfera di realtà; e ancora, le ideologie hanno per individui diversi gradi di attrattività diversi: «a seconda dei bisogni degli individui e della misura in cui questi bisogni vengono soddisfatti o frustrati» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 18). Anche se le ideologie parziali si possono articolare in combinatorie relativamente originali, è possibile trarne dei modelli comuni, i quali anche se in qualche punto possono differire dal complesso ideologico particolare appreso mediante gli istituti familiari, svolgono comunque un ruolo nel processo generale di adattamento psichico dell'individuo all'interno della società.

Posto questo quadro di fondo, resta tuttavia necessario produrre una serie di evidenze statistiche ed empiriche per validare le ipotesi relative all'individuo potenzialmente fascista e al suo modello ideologico. Si poneva, allora, il problema dell'isolabilità empirica di simili variabili:

A numerosi psicologi sociali lo studio scientifico dell'ideologia, come è stato definito, appare un'impresa disperata. La misurazione adeguata di un atteggiamento singolo, specifico, isolato è un procedimento lungo e arduo sia per il soggetto sia per lo sperimentatore (e spesso si sostiene che, a meno che l'atteggiamento sia specifico e isolato, non si può misurarlo affatto). Come possiamo quindi sperare di esaminare, in un periodo di tempo ragionevole, i numerosi atteggiamenti e le

numerose idee che costituiscono un'ideologia? Evidentemente è necessaria una selezione. Il ricercatore deve limitarsi a quanto è maggiormente significativo, e i giudizi di significanza possono essere formulati soltanto sulla base di una teoria (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973,19-20).

Ai fini dell'inchiesta empirica e di una corretta formulazione dei questionari, occorre formulare una teoria che permetta la produzione di giudizi di significanza. Tale teoria deve essere costituita da una teoria dell'ideologia e da una teoria della personalità tra loro omogenee, nel senso in cui le credenze ideologiche di un individuo possano rientrare in una certa misura nella sua struttura di personalità. Tuttavia, agli autori, l'ideologia appare distinta in due componenti: vi sarebbe una ideologia più concretamente "espressa" e "agita" e poi un'ideologia come disposizione, cioè come ricettività ideologica. È in effetti proprio quest'ultimo stato dell'ideologia, informale, silente, ma sollecitabile dagli eventi, a costituire l'oggetto scientifico della ricerca, cioè le disposizioni antidemocratiche dell'individuo potenzialmente fascista. Allora, per gli autori, tanto l'ideologia quanto la personalità vanno configurate secondo un modello stratificato, per cui vi è uno strato superficiale, che costituisce il livello verbalizzato, e uno strato profondo. Proprio per comprendere una struttura ideologica del genere è richiesta a monte una teoria circa la personalità totale:

La personalità è un'organizzazione più o meno durevole di forze nell'ambito dell'individuo. Queste forze persistenti della personalità contribuiscono a determinare la risposta in varie situazioni, e a queste si può quindi attribuire in gran parte la coerenza del comportamento, sia esso verbale o fisico. Ma il comportamento, per quanto coerente, non è la stessa cosa che la personalità; la personalità sta *dietro* il comportamento e *all'interno* dell'individuo. Le forze della personalità non sono risposte ma *disposizioni alla risposta*; che una disposizione si manifesti o no in espressione esplicita dipende non soltanto dalla situazione del momento, ma dalle altre disposizioni che si trovano in opposizione a questa. Le forze della personalità inibite si trovano a un livello più profondo di quelle che si esprimono immediatamente e coerentemente in comportamento manifesto (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 22).

Questo modello personologico ha, da un lato, un'esplicita ispirazione psicodinamica freudiana, dall'altro viene marcatamente complicato in senso sociologico. La struttura della personalità inizia a costituirsi nell'età infantile attraverso l'influenza determinante del contesto familiare, che non è concepito in modo astratto come puro mondo intersoggettivo primario, ma anche come concretamente esposto a influenze sociali e «crudamente»

economiche: una simile concezione implica come conseguenza che «vasti mutamenti nelle condizioni e nelle istituzioni sociali avranno un'influenza diretta sui tipi di personalità che si sviluppano all'interno di una società» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 23). Ora,

Per quanto la personalità sia un prodotto dell'ambiente sociale del passato, essa non è, una volta sviluppata, un semplice oggetto dell'ambiente contemporaneo. Il risultato dello sviluppo è una struttura all'interno dell'individuo, capace di azione auto-iniziata sull'ambiente sociale e di selezione nei confronti di stimoli svariati, una struttura che, per quanto sempre modificabile, è spesso assai resistente a mutamenti fondamentali (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 23).

Questa teoria della personalità, come struttura di forze articolate in uno strato manifesto e in un substrato recondito, mette capo a una idea di soggetto psicologico non inerte, quindi capace di agentività, e in cui coesistono flessibilità e fissità. Questa concezione è ritenuta necessaria per spiegare tanto la coerenza del comportamento in situazioni profondamente diverse, quanto la persistenza di tendenze ideologiche di fronte a fatti contraddittori e a condizioni sociali radicalmente alterate; esso concorre, inoltre, a spiegare perché, nella medesima situazione sociologica, individui diversi abbiano opinioni diverse o addirittura contrastanti sui problemi sociali, e perché gli individui il cui comportamento è stato alterato attraverso una manipolazione psicologica ricadano nei loro vecchi modi di comportamento non appena i fattori di manipolazione vengono rimossi.

In particolare, questa teoria è in grado di contrastare efficacemente due forme opposte di spiegazione psicologica del comportamento: quella che minimizza la flessibilità ed esacerba la fissità, radicandola nella biologia, nella razza, nell'innatismo, e quella che, al contrario, esalta la flessibilità e spiega la fissità col ricorso a termini patologici¹⁸.

¹⁸«La concezione della personalità come struttura è la salvaguardia migliore contro l'inclinazione ad attribuire le tendenze persistenti nell'individuo a qualche elemento "innato" o "connaturato" o "razziale". L'asserzione nazista che le caratteristiche naturali, biologiche, decidono dell'essere totale di una persona non sarebbe stata uno strumento politico così fortunato se non fosse stato possibile indicare numerosi esempi di relativa fissità del comportamento umano, e contraddire con successo coloro che ritenevano di poter spiegare questi esempi su basi diverse da quella biologica. Senza la concezione della personalità come struttura, gli studiosi la cui impostazione si fonda sull'assunzione della infinita flessibilità e reattività umana alla situazione sociale del momento non hanno certo contribuito a risolvere il problema attribuendo alle tendenze persistenti che disapprovano a "confusione" o a "psicosi", o comunque a elementi negativi sotto nomi diversi» (Adorno,

Appare quindi chiaro che un'adeguata impostazione del problema [...] deve tener conto sia della fissità sia della flessibilità; essa deve considerare questi due aspetti non come categorie reciprocamente esclusive, ma come gli estremi di un continuo unitario lungo il quale possono venir collocate le caratteristiche umane, e deve fornire una base per la comprensione delle condizioni che favoriscono l'uno o l'altro estremo. Il concetto di personalità è collegato a una relativa permanenza. Ma occorre sottolineare ancora che la personalità è fondamentalmente un potenziale, è una disposizione al comportamento piuttosto che il comportamento stesso, e, sebbene consista di disposizioni a certi tipi di comportamento, il comportamento che si verifica nella realtà dipenderà sempre dalla situazione soggettiva (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 24).

Tuttavia in questo caso, notano gli autori, il modello, che pur attribuisce alla situazione soggettiva un ruolo decisivo, va complicato in modo strutturale con il sapere sociale, perché «quando l'oggetto della ricerca è costituito dalle tendenze anti-democratiche, una descrizione delle condizioni di espressione individuale richiede una comprensione dell'organizzazione totale della società» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 24). In altre parole, le condizioni che inibiscono le forze dinamiche di natura democratica e fanno sì che le disposizioni antidemocratiche prendano il sopravvento sul piano potenziale o su quello manifesto sono da ricercarsi «nei processi all'opera nella società stessa» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 25). In questo contesto gioca un ruolo molto importante la propaganda agita dagli «interessi economici più potenti, a seconda che questi, attraverso un piano consapevole o no, facciano o non facciano uso di tale strumento per mantenere la loro posizione di dominio» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 25). Tuttavia una spiegazione che consista nello smascheramento degli interessi economici associati alla posizione oggettiva e socio-economica dei soggetti nello spazio sociale non costituisce sempre e necessariamente un indicatore affidabile, dal momento che sovente i soggetti si comportano in modo non congruente o addirittura contrario ai propri interessi economici oggettivi:

Nello stesso tempo, comunque, abbiamo tenuto presente che i motivi economici nell'individuo possono non avere l'importanza dominante che viene ad essi sovente attribuita. Se l'interesse economico personale fosse l'unica determinante dell'opinione, gli individui che si trovano nella

Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 23-4).

stessa posizione socio-economica dovrebbero avere opinioni assai simili, e l'opinione dovrebbe variare in misura sostanziale da un gruppo socio-economico all'altro. Ma le ricerche non hanno offerto prove solide di questi assunti. Esiste soltanto una somiglianza assai generica di opinione tra gli individui che si trovano nella stessa posizione socio-economica e le eccezioni sono assai notevoli, mentre le variazioni da un gruppo socio-economico all'altro sono raramente semplici o nette. Per spiegare perché individui che si trovano nella medesima posizione socio-economica abbiano frequentemente ideologie diverse, mentre individui di posizione diversa abbiano spesso ideologie assai simili, dobbiamo tener conto di bisogni diversi da quelli puramente economici. Inoltre sta diventando sempre più evidente che la gente spesso non si comporta in modo da favorire i propri interessi materiali, anche quando sa con chiarezza quali siano questi interessi (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 25-6).

Vi sono addirittura casi (la resistenza dei "colletti bianchi" alla sindacalizzazione, o l'allineamento dei piccoli imprenditori alle scelte politiche ed economiche dei grandi industriali) in cui «sembra che l'individuo non soltanto non tenga conto dei propri interessi materiali, ma addirittura vada contro di essi» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 26). A questo proposito gli autori sembrano ravvisare i margini di una «più vasta identificazione di gruppo» entro cui il soggetto realizza e perfeziona le sue scelte: «come se il suo punto di vista fosse determinato più dal suo bisogno di appoggiare questo gruppo e di sopprimere i gruppi opposti che non da una considerazione razionale dei propri interessi» (Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford [1950] 1973, 26). In questo momento dell'analisi, sembra trovarsi abbozzata quella stessa dinamica che diventerà cruciale nella psicologia sociale europea e pilastro della psicologia dei gruppi: e cioè la dinamica tra in-group e out-group, cuore della Teoria dell'Identità Sociale, la cui prima elaborazione si deve Henry Tajfel (1970), a partire dai primi anni '50 con lo studio del paradigma dei gruppi minimali. Nel quadro qui considerato, si potrebbe dire che il bisogno di mantenere lo status di in-group induce il soggetto a by-passare le considerazioni circa i propri interessi materiali.

La proposta diagnostica deposta in *The Authoritarian Personality*, nell'esigenza di sviluppare una teoria psicosociale dell'autoritarismo, non riduzionistica e capace di tenere conto tanto della psicologia dinamica, quanto della psicologia sociale, quanto dell'analisi socio-economica e della storia, è particolarmente ricca e complessa. Tuttavia a questa operazione sono state mosse critiche anche molto importanti: da un lato quelle di tipo strettamente metodologico, relative alla possibilità che i quesiti possano aver indotto atteggiamenti di cortesia, a mostrarsi favorevoli alle posizioni ideologiche espresse nelle domande; dall'altro critiche di taglio sociologico, ovvero imperniate sulla tesi della non

sussistenza di discriminanti di classe definite nella propensione all'autoritarismo, e volte a evidenziare, negli Studi, la presenza di una spiegazione deficitaria e causalmente invertita delle risposte ai quesiti di preferenza (che non considererebbe il fatto che, ad esempio, i soggetti possano preferire liste di personaggi conservatori, non perché disposti da una struttura personale conservatrice, ma perché la conoscenza dell'altra lista di personaggi si associa a livelli culturali e scolari più elevati).

Da un punto di vista genuinamente teorico, analisi assai penetranti accompagnate a critiche costruttive si trovano in Giovanni Jervis (1973), il quale individua una sottile contraddizione negli intenti degli autori: da un lato, si ammette una lettura dell'autoritarismo come «fenomeno politico-economico» e il conseguente impegno a voler indagare la struttura psicologica del soggetto autoritario, dall'altro,

si avanza l'ipotesi esplicita secondo cui un certo tipo di esperienze infantili primordiali elaborate a livello inconscio, di origine biologica e storico-sociale e mediate dalla famiglia favoriscono o determinano la nascita di quel particolare tipo di persona [...]. Secondo quest'ultima linea di indagine, non è il fascismo o il pre-fascismo come fenomeno economico-politico, né il capitalismo a dominare le strutture personali del comportamento del singolo e la sua ideologia, piuttosto, l'associarsi di fattori istintuali con mediazioni culturali ancora largamente oscure, con tradizioni familiari e variabili personali viene a svolgere questo compito [...]. Che si voglia o no esiste in queste tesi un reale psicologismo, cioè la tendenza a dare una spiegazione psicologica del fascismo (non ingenuamente naturalistica, ben inteso, ma psicologico-sociale) alternativa rispetto a spiegazioni storico-politiche (Jervis 1973, XXVII-XXVIII).

Gli autori, nota Jervis, vengono a trovarsi tanto più in difficoltà,

se si riflette sul fatto che essi non aderiscono in pieno alle tesi dei revisionisti neo-freudiani (e tra questi lo stesso Fromm) secondo cui gli istinti hanno una determinazione sociale anziché biologica. [...] È chiaro che il richiamo alla teoria psicoanalitica lega ancora i nostri autori alla necessità di sostenere il peso e l'importanza degli istinti, e quindi di una determinazione non solo culturale (o storico-familiare), ma anche biologica e biologico-sociale del comportamento umano (Jervis 1973, XXVIII).

In effetti questa peculiare impostazione, ancora rigorosamente freudiana, rende quantomeno lecito il rilievo. Per questa ragione, Jervis suggerisce di distinguere con cautela «tra lo studio psicologico di una persona portatrice di una struttura autoritaria del carattere

o di una ideologia etnocentrica e lo psicologismo come tentativo implicito di rovesciare nuovamente sulla testa il rapporto fra struttura economica e comportamento sociale» (Jervis 1973, XXVIII-XXIX), proprio al fine di scongiurare il reperimento ne *La personalità autoritaria* di una fondazione psicologista del fascismo, che in qualche misura ne dia una giustificazione parzialmente naturalistica, delegittimando il ricorso ad altre forme di indagine critica.

Tuttavia, ancora una volta, a ben guardare, non serve spingersi fino alla fase americana degli studi sulla personalità autoritaria per intravedere l'esigenza da parte degli esponenti della nascente Teoria critica della società di incorporare un repertorio di strumenti psicologici nell'analisi della società: basti pensare all'autentico precedente de *La personalità autoritaria*, cioè all'indagine, diretta in buona sostanza da Eric Fromm, *Studi su autorità e famiglia* del 1936, e a *Psicologia di massa del fascismo* di Wilhelm Reich, la cui stesura risale al 1933.

Ma è in particolare in un testo di Horkheimer del 1932¹⁹, intitolato *Storia e psicologia*, che è possibile rintracciare un'indagine approfondita del ruolo epistemologico che la psicologia è chiamata a svolgere nella conoscenza della società. In questo saggio, Horkheimer ([1932] 2014, 18) si riferisce alla psicologia come scienza «sussidiaria, ancorché indispensabile della storia». Per comprendere questa contraddittoria correlazione tra subordinazione e insostituibilità di ruolo occorre chiarire il senso della contraddizione che sembra istituirsi tra ciò che è sussidiario (o ancillare) e ciò che è indispensabile.

Esaminando il decorso dell'idea di storia nel pensiero occidentale moderno, l'autore ne distingue due concetti: uno di derivazione kantiano-hegeliana e uno di derivazione fenomenologico-heideggeriana (come storicità dell'Esserci), entrambi caratterizzati da un *rapporto negativo* con la psicologia. Dopo il crollo del sistema hegeliano, si è imposta la visione liberale della storia la quale, per Horkheimer, è al contrario «intrinsecamente psicologica»: in questa visione dove «le unità ultime e autonome del processo storico sono gli individui che perseguono i propri interessi» (Horkheimer [1932] 2014, 15), vi è un chiaro rifiuto tanto della credenza nella forza di un'idea operante nella storia, quanto della credenza in strutture dinamiche sovraindividuali sottese al suo corso. Infatti qui «gli individui coi loro istinti radicati nella natura, stabili ed eterni, non sono più soltanto attori immediati della storia, ma anche istanze ultime per la teoria dell'accadere nella realtà sociale» (Horkheimer [1932] 2014, 15): in altre parole, l'individuo e il suo apparato cosciente volizionale non

¹⁹ Testo di conferenza tenuta alla Kant-Gesellschaft.

assumono soltanto un ruolo causale privilegiato, ma anche un valore esplicativo epistemologico dominante. Tuttavia, nota Horkheimer, «il liberalismo non ha saputo risolvere il problema di come la società come totalità possa vivere nonostante questa sua base caotica, o piuttosto di come la sua vita sia danneggiata in misura crescente da questa base» (Horkheimer [1932] 2014, 15). Horkheimer si riferisce qui al «dogma dell'armonia degli interessi» proprio del liberalismo del XIX secolo e scaturito dalla «fede nell'avvenire del secolo XVIII, secondo cui dopo l'abolizione dei vincoli feudali, gli impulsi degli individui dovranno necessariamente accordarsi fra loro così da determinare l'unità della cultura» (Horkheimer [1932] 2014, 15): in altre parole, a una data fase umana si è creduto, forse proprio sulla spinta del pensiero di Adam Smith e dell'avvento dell'economia politica come scienza, che, visto il progresso normativo finalmente incarnante la natura del soggetto di diritto moderno (cioè la determinazione della libertà ed eguaglianza dei cittadini), gli interessi egoistici degli individui lasciati al loro libero fluire tendessero a una naturale integrazione reciproca, e più o meno indirettamente al beneficio sia pure indiretto della collettività. In questa visione, l'impresa privata non deve incontrare limitazioni in quanto naturale espressione e viatico di questo processo di diffusione del benessere. Nella cultura liberale, nota ancora Horkheimer, la psicologia è il paradigma esplicativo fondamentale, nella misura in cui l'evento complesso della storia è in ultima analisi riducibile agli eventi che riguardano gli individui, e tali eventi sono spiegabili facendo ricorso alle loro motivazioni psicologiche.

Ma quello liberale non è l'unico percorso che si dipana dalla caduta del sistema hegeliano: vi è infatti la concezione materialistica della storia che, al pari della visione liberale, rifiuta l'idea che esista uno spirito preordinato della storia: «non esiste pensiero universale che perviene a se stesso; poiché non c'è spirito indipendente dagli uomini» (Horkheimer [1932] 2014, 15). La storia si alimenta del conflitto tra le forze umane in sviluppo e la struttura sociale (nei termini di Marx, tra forze produttive e rapporti sociali di produzione), e procede in forza di questa dialettica. Tuttavia, questa prospettiva che nei suoi tratti sostanziali continua agli occhi di Horkheimer a rappresentare la migliore teoria della storia a disposizione degli scienziati sociali, nella misura in cui non riesce a dar conto dei comportamenti sociali in cui si manifesta una mancata corrispondenza – o un mancato aggiustamento – tra posizione economica e coscienza sociale e politica, rischia di risolversi in una metafisica dogmatica.

Per Horkheimer occorre dunque che la psicologia venga innestata in una cornice di spiegazione materialistica della storia e della società proprio al fine di stemperarne le rigidità

deterministiche e di complicarne l'approccio analitico. Questo significa che la psicologia deve essere "destituita" del ruolo "fondamentale", che essa svolge nel riduzionismo individualistico della teoria della storia e della realtà sociale di marca liberale, per essere inclusa in una spiegazione materialistica più avanzata in funzione "sussidiaria" e tuttavia irrinunciabile, pena una costosa semplificazione della teoria e una rinuncia a includere nel modello il ruolo causale della psiche individuale:

L'importanza della psicologia come scienza ausiliaria della storia è fondata sul fatto che ogni società che ha dominato sulla terra presuppone un grado determinato di sviluppo delle forze umane e quindi è anche soggetta a un condizionamento di carattere psicologico, come, d'altro lato anche e soprattutto il funzionamento di una forma di organizzazione già esistente, e anche la conservazione di forme che stanno già cedendo, si fondano tra l'altro, su fattori psicologici (Horkheimer [1932] 2014, 21).

Da questo passaggio di Horkheimer emerge come la mancata corrispondenza tra posizione economica dell'agente e una "coscienza" coerente con gli "interessi oggettivi" attribuibili a quella posizione – fenomeno che richiedeva l'intervento esplicativo di una psicologia sociale – si replichi a livello sistemico come mancata corrispondenza tra sviluppo delle "forze produttive e sviluppo istituzionale e politico. Ogni forma sociale ha anche una sua propria forma psicologica: è "un condizionamento di carattere psicologico" a influire sia sull'organizzazione sociale data e sul suo funzionamento, sia sulla tendenziale conservazione di questa, laddove ceda la *ratio* economica che la sorreggeva precedentemente.

Riconoscere questo aspetto conduce a un punto di non ritorno, dal momento che le sue implicazioni retroagiscono in modo strutturale sull'apparato del materialismo, perché «se l'oggetto della psicologia è intrecciato in questo modo con la storia, d'altro lato il ruolo degli individui non può essere semplicemente ridotto a funzione dei rapporti economici» (Horkheimer [1932] 2014, 19), come invece si era "limitato" a dire Marx. Del resto, la psicologia conserva una sua specificità disciplinare e veicola una qualche resistenza a una compiuta e integrale storicizzazione del materialismo, vincolandone il successo esplicativo alla considerazione delle «energie umane» fondamentali: «è vero che l'attività umana deve sempre e necessariamente collegarsi alle necessità vitali che sono state determinate dalle generazioni precedenti, ma sia le energie umane dirette alla conservazione dei rapporti esistenti che quelle dirette alla loro trasformazione hanno una natura peculiare che è compito della psicologia indagare» (Horkheimer [1932] 2014, 18). Ciò non equivale a ricadere in

una psicologia dell'invarianza naturale, in una 'scienza dell'uomo' considerato a prescindere da ogni sua determinazione in senso storico e sociologico:

distinguere in ogni epoca tutte le forze psichiche che si possono dispiegare negli individui, le tendenze che stanno alla base delle loro prestazioni manuali e intellettuali, e ancora i fattori psichici che arricchiscono il processo della vita sociale e individuale, dalle costituzioni psichiche degli individui, dei gruppi, delle classi, delle razze, delle nazioni che sono determinate dalla struttura sociale complessiva di volta in volta esistente e sono relativamente statiche, insomma dal loro carattere (Horkheimer [1932] 2014, 19).

La psicologia non deve essere più rivolta e tarata a un immaginario uomo medio, astratto, isolato e astorico, ma deve al contrario riferirsi alle strutture e alle forze psichiche concretamente implementate in individui e gruppo storicamente determinati. Essa deve essere in grado di identificare ciò che è specificamente psicologico nel «processo della vita individuale e sociale», nel lavoro manuale e intellettuale, e saggiarne e determinarne l'effettiva efficacia causale sul processo stesso. Una psicologia così connotata sembra dunque capace di suggerire sia ciò che l'economia, essendo incapace di spiegare nei termini del modello, trascurava, sia ciò che, al contempo, contribuisce a produrre l'efficacia esplicativa del modello economico stesso, e cioè:

Che gli uomini mantengano in vita rapporti economici che le loro forze e i loro bisogni hanno superato, anziché sostituirli con una forma di organizzazione superiore e più razionale, è un fatto che è possibile solo perché *l'agire* di strati numericamente importanti *non è determinato dalla conoscenza, ma da impulsi che falsificano la coscienza* (Horkheimer [1932] 2014, 20).

Di nuovo, l'attenzione di Horkheimer è insistentemente rivolta al mancato accordo che sembra talora nella storia verificarsi tra condizioni economiche (in avanzamento) e strutture sociali e psichiche (in stato inerziale). Ora, però, la funzione specifica della psicologia si specifica come analisi dei fattori non coscienti di determinazione del comportamento:

La causa di questo momento di particolare importanza non risiede solo in manovre ideologiche [...], ma tutta la struttura psichica di questi gruppi, e cioè il carattere dei membri che la compongono, è continuamente rinnovata in rapporto con il ruolo che essi svolgono nel processo economico. La psicologia dovrà quindi arrivare fino a questi fattori psichici profondi per mezzo dei quali l'economia determina gli uomini, sarà in larga misura una psicologia dell'inconscio. In questa sua forma

condizionata dai rapporti sociali dati essa non può essere affatto applicata nello stesso modo all'agire dei diversi strati sociali. Quanto più l'agire storico degli uomini e dei gruppi umani è motivato dalla conoscenza, tanto meno lo storico ha bisogno di ricorrere a spiegazioni psicologiche [...]. Ma quanto meno l'agire scaturisce dalla conoscenza, tanto più è necessario scoprire, a livello psicologico, le potenze irrazionali che determinano coattivamente gli uomini (Horkheimer [1932] 2014, 20-1).

Il velo della distorsione della coscienza non dipende dall'ideologia o soltanto da essa, cioè da razionalizzazioni e fattori posti sullo stesso livello della coscienza (l'ideologia è infatti un sistema di credenze cosce). Non solo l'ideologia falsifica la realtà e la possibilità di appropriarsene: l'intera struttura psichica concorre a questa falsificazione. La falsificazione non è solo "esogena", ma anche e soprattutto "endogena", realizzata dall'interno dell'individuo attraverso la sua stessa costituzione psichica. Attraverso fattori (pulsionali) che agiscono sulla coscienza inficiandone il carattere di rappresentazione affidabile e che determinano dall'interno, dando luogo a una struttura caratteriale che è saldata alla struttura sociale e che agisce in funzione riproduttiva²⁰. La struttura psichica profonda realizza dal suo interno ciò che la determinazione economica imprime dall'esterno, e lo fa con maggiore efficacia e coerenza.

Il fatto che questa configurazione psichica sia collocata a un livello profondo, preordinato alla coscienza, pone dei vincoli alla natura dell'indagine psicologica necessaria: essa dovrà infatti essere una psicologia dell'inconscio e non della coscienza. Ovviamente, Horkheimer ha in mente un inconscio di tipo psicomodinamico e una correlata psicologia psicomodinamica, chiamata però a differenziare le proprie analisi secondo i differenti gruppi sociali considerati:

La determinazione dell'agire storico degli uomini e dei gruppi umani da parte del processo economico che è affermata dalla teoria può assumere un significato comprensibile nei casi particolari solo a condizione di una chiarificazione scientifica delle forme di reazione che sono loro proprie in una determinata fase storica. Finché non si sa ancora in che modo cambiamenti strutturali della vita economica si traducano in cambiamenti di tutte le diverse espressioni vitali dei membri dei diversi gruppi sociali per il tramite della loro costituzione che essi possiedono in un determinato momento, la teoria della dipendenza di questi da quelli contiene elementi dogmatici che compromettono profondamente il loro valore ipotetico per la spiegazione del presente. La scoperta delle mediazioni psichiche esistenti fra lo sviluppo economico e le altre forme dello sviluppo culturale lascerà bensì

²⁰Queste tesi trovano corrispondenza nei lavori di Fromm (1936) e nell'analisi della genesi del fascismo proposta da Reich (1933).

immutata la tesi che i cambiamenti economici radicali sono stati seguiti da radicali cambiamenti culturali, ma in certi casi può non soltanto indurre alla critica della teoria dei rapporti funzionali tra le due serie, ma anche rafforzare l'ipotesi che in futuro il rapporto di derivazione potrà cambiare o invertirsi (Horkheimer [1932] 2014, 19-20).

Emerge qui l'esatta misura in cui la scienza "ausiliare" della psicologia sia davvero "irrinunciabile": solo una psicologia è in grado di rendere empiricamente adeguate le ipotesi teoriche del modello sociologico di marca materialistica, individuando ed esplicitando le mediazioni psichiche decisive che presiedono alla "trasmissione" della coazione e della necessità di tipo economico. Inoltre, con l'ausilio di una psicologia del profondo si perviene alla conclusione che tale trasmissione di necessità non investe un attore sociale concepito come struttura soggettiva meramente passiva e ricettiva: al contrario, essa è introiettata e agita attivamente attraverso «le forze e le disposizioni psichiche, il carattere e la capacità di cambiamento dei membri dei diversi gruppi sociali» (Horkheimer [1932] 2014, 21).

A differenza delle psicologie irrazionalistiche di marca conservatrice, la dimensione entro cui la psicologia sociale dinamica dovrebbe muoversi non è quella della massa, ma quella del gruppo: «la base della psicologia sociale resta sempre la psiche individuale» con la cura però di complicare la psiche dei singoli nel senso della struttura psichica tipica del gruppo sociale a cui i singoli appartengono:

Non esiste né un'anima di massa né una coscienza di massa. Il concetto di massa in senso volgare si è formato, a quanto pare, in seguito all'osservazione di grandi raduni determinati da avvenimenti emozionanti. Ammesso che gli uomini possano reagire in modo caratteristico in quanto appartengono a questi gruppi accidentali, tale fenomeno può essere tuttavia compreso solo considerando la psiche dei singoli membri che li formano – che è peraltro determinata, in ciascuno, dalla sorte del gruppo a cui egli appartiene nella società. Al posto della psicologia di massa subentra una più differenziata psicologia di gruppo, e cioè l'indagine di quegli impulsi di carattere meccanico che sono comuni ai membri dei gruppi importanti nel processo produttivo (Horkheimer [1932] 2014, 21).

Il fatto che la mente del singolo, almeno per quel che riguarda alcune strutture e disposizioni salienti e sociologicamente rilevanti, sia saldata a quella del gruppo di riferimento, e connessa dunque alla posizione e al ruolo che tale gruppo ha nella struttura sociale e nei rapporti produttivi, costituisce l'aspetto autenticamente psicosociale della proposta horkheimeriana. Tale prospettiva psicologica,

dovrà anzitutto esaminare la funzione che l'individuo svolge nel processo di produzione e che è condizionata dalla sorte che lo ha assegnato a una famiglia strutturata in un determinato modo, dall'azione che le forze pedagogiche della società esercitano su di lui in questo particolare luogo dello spazio sociale, ma anche dai requisiti che il suo lavoro possiede nel processo economico – come tale funzione sia determinante per la formazione delle sue forme di carattere e di coscienza. Bisognerebbe vedere in che modo si realizzano i meccanismi psichici per i quali è possibile che restino allo stato latente quelle tensioni tra le classi sociali che la situazione economica spinge al conflitto (Horkheimer [1932] 2014, 22).

Horkheimer si distanzia notevolmente da quella letteratura psicologico-sociale che identifica nel rapporto tra massa e capo carismatico un canale esplicativo fondamentale:

Se in casi del genere la psicologia fa talvolta lunghi discorsi sul capo e sulla massa, bisogna invece considerare che la relazione veramente significativa e importante che si presenta nella storia non consiste tanto in una massa non organizzata che segue un singolo capo, quanto nella *fiducia che i gruppi sociali nutrono nella stabilità e necessità della gerarchia data e delle potenze sociali dominanti*. La psicologia ha osservato che “tutte le forme di perfezionamento dell'organizzazione sociale (democratica o aristocratica che sia) hanno l'effetto di inculcare nel cervello dei membri della società uno scopo meditato e coerente, in maniera più pura, meno alterata, più profondamente, con mezzi più rapidi e sicuri” (Horkheimer [1932] 2014, 22).

L'effetto di persuasione prodotto dall'ordine sociale costituito e dall'ordine delle cose è molto più efficace, pervasivo e durevole dell'effetto di persuasione del capo carismatico, e ha il pregio di instillare un ordine raziomorfo che funge da condizione di realizzabilità delle pratiche molto più coerente e stabile.

Secondo l'intuizione originaria di Horkheimer «grazie al loro apparato psichico gli uomini sogliono invece prendere coscienza del mondo già in modo che il loro agire possa corrispondere al loro sapere» (Horkheimer [1932] 2014, 23). Alla base dei fenomeni sociali, vi sarebbe dunque una conformità per niente ovvia o naturalistica tra *agire e sapere* che è compito della psicologia indagare. A tal proposito, continua Horkheimer,

discutendo dello 'schematismo', la cui funzione consiste essenzialmente nella generale preformazione delle nostre impressioni prima che esse siano accolte nella coscienza empirica, Kant ha parlato di un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, 'di cui difficilmente riusciremo mai a strappare alla natura il segreto, così da venire pienamente in luce'. Quella particolare preformazione da cui consegue l'accordo dell'immagine del mondo con l'agire economicamente necessario dovrà

essere invece spiegata dalla psicologia, e non è neanche impossibile che ne venga fuori qualcosa circa lo schematismo di cui parla Kant» (Horkheimer [1932] 2014, 23).

La corrispondenza che secondo Horkheimer sussiste tra rappresentazioni individuali e ordine costituito, tra immagine del mondo e agire economicamente necessario, è un accordo preriflessivo, ma non per questo privo di una *ratio* e di una forma: è particolarmente rilevante e degno di nota che tale conformità sia per Horkheimer configurabile secondo lo *schematismo* descritto da Kant nella *Analitica dei principii*. In quella sede, lo schematismo concepito da Kant interviene a innestare su un terreno di omogeneità reciproca elementi conoscitivi tra loro eterogenei e in ciò impossibilitati ad agire l'uno sull'altro, dati sensibili e categorie²¹. La determinazione temporale delle categorie e il tempo come forma apriori della sensibilità costituiscono il fondamento degli schemi e della loro applicazione. È rilevante che Horkheimer pensi la mediazione psichica come uno stato di preformazione che dispone alla concordia l'esperienza sensibile e le categorie in cui questa viene articolata e recepita. E ancora più interessante è che egli indichi come candidato a operare tale preformazione l'*abitudine*, concetto che è costitutivamente riferito al tempo.

Il concetto di 'abitudine', a cui gli studiosi francesi assegnano un'importante funzione nella psicologia sociale, è quanto mai adeguato per indicare il risultato del processo pedagogico: la forza delle disposizioni psichiche che spingono ad agire nel modo richiesto dalla società (Horkheimer [1932] 2014, 23-4).

Horkheimer sembra ravvisare nel processo di strutturazione dell'abitudine la dimensione di cerniera e di messa in forma degli schemi che realizzano la conformità tra agire e sapere. Nella formazione delle abitudini potrebbe nascondersi appunto la genesi degli schemi storicamente adeguati a rendere conforme la psiche alle condizioni economiche date e a promuovere l'agire a queste adeguato.

Tra le direttrici metodologiche di una psicologia utile alla storia sarà particolarmente importante la capacità di adattamento dei membri di un gruppo sociale alla loro condizione economica. I particolari meccanismi psichici che rendono di volta in volta possibile questo adattamento sono sorti essi stessi nel corso della storia, ma dobbiamo nondimeno presupporli come dati, quando si tratta ad esempio di spiegare determinati eventi storici del presente [...] Di essi fa parte ad esempio la capacità degli

²¹Per una analisi più approfondita dell'argomento si veda: *infra*, par. 2.3, pp. 106-8.

uomini di vedere il mondo in modo che la soddisfazione degli interessi che derivano dalla situazione economica del proprio gruppo sia in accordo con l'essenza delle cose, che essa sia fondata in una morale oggettiva²². Ciò non deve affatto avvenire a livello razionale, così da assumere il carattere dell'inganno e della menzogna (Horkheimer [1932] 2014, 24).

In conclusione, la psicologia nel contesto della storia e della teoria critica della società ha il compito tra i vari di indagare la conformità preriflessiva tra agire e sapere nella psiche individuale, e le articolazioni e le funzioni riproduttive che tale conformità assume nei vari gruppi coinvolti nei processi sociali. Tale conformità va concepita sia come un adattamento storicamente determinato da un punto di vista diacronico, sia come risultato già costituito e attivo da un punto di vista sincronico. Inoltre, puntualizza Horkheimer, una simile conformità ha luogo e si solidifica in strati profondi e subscoscienti della psiche, rispetto ai quali l'ideologia o l'adesione ideologica sono un esito logicamente posteriore, razionalizzante e posto sullo stesso piano della coscienza. Utilizzando un lessico contemporaneo, si potrebbe affermare che lo schematismo di agire e sapere sia una sia una funzione subpersonale.

In conclusione, è opportuno notare come questo saggio di Horkheimer sembri anticipare in modo sorprendente molti punti salienti (l'attiva causalità della psiche nella tessitura dei fenomeni sociali, l'esistenza di mediazioni psichiche tra determinazioni esterne e comportamento esplicito, la preformazione "schematica", l'abitudine, l'isteresi, il carattere non personale della preformazione, l'effetto di naturalizzazione, il tema della *dòxa*) l'esteso programma di ricerca avviato da Pierre Bourdieu alla fine degli anni '50²³.

²² Anche Durkheim sottolinea l'esistenza di una speciale necessità morale con cui le categorie si impongono all'esperienza, fenomeno da egli chiamato *conformismo logico*. Tale conformità logica non è modificabile come sono modificabili le abitudini penetrabili cognitivamente, ma è un tipo speciale di necessità che sta all'intelletto come il vincolo morale sta alla volontà: «pour pouvoir vivre, elle n'apas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer [...] La nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté» (Durkheim 1912, 24).

²³ È da notare che i rapporti reali tra Bourdieu e la scuola di Francoforte non sono stati ancora esplorati dalla letteratura critica, se non da un punto di vista meramente comparativo (cfr. Gartmann 2013) e costituirebbero un fecondo terreno di ricerca.

Il prossimo capitolo mira a tracciare i punti di contatto e di interfaccia tra psicologia e sociologia a partire dall'analisi della teoria bourdieusiana della pratica, tuttavia si rende preliminarmente necessaria l'individuazione di alcuni requisiti che definiscano un terreno di piena integrazione.

1.8 Quali requisiti deve soddisfare una teoria psico-sociale avvertita

Nel corso di questa analisi sono emersi i fattori che rendono particolarmente complessa la formulazione di una teoria generale dei rapporti tra psicologia e sociologia, che rendono la psicologia sociale un sapere frammentato e (almeno provvisoriamente) inadeguato a una piena penetrazione scientifica del proprio stesso oggetto di indagine. Ciononostante, sono anche venuti in chiaro dei piani metodologici e delle istanze tematiche che debbono essere tenute in considerazione in vista di una riformulazione della questione. Le aporie emerse nell'analisi dei paradigmi considerati suggeriscono di impostare l'indagine secondo il seguente schema.

È evidente che si deve certo partire dall'individuo: occorre, cioè, dotare la teoria di un apparato categoriale che denoti strutture psicologiche individuali e che tuttavia sia in grado di non rimuovere la costitutiva tendenza degli individui a *non sapere* quali determinazioni insistono sull'insieme delle proprie rappresentazioni e dei propri orientamenti pratici. Tale vincolo può implicare una postposizione metodologica dell'esperienza fenomenologica degli individui. Occorre, inoltre, rifiutare l'idea ingenua di una psiche di massa e definire il terreno della psicologia dei gruppi come terreno specifico per guardare alle dinamiche psicologiche collettive. Eppure, è parimenti necessario analizzare la struttura e la dinamica di individui e gruppi con delle accortezze metodologiche specifiche: individui e gruppi sociali non sono enti storici, sono realtà investite anche crudamente da necessità storiche ed economiche, che preesistono ad essi e non sono oggetto di scelta e di negoziazione, che contribuiscono in modo anche determinante a formare la struttura esplicita della coscienza e che tuttavia non appaiono *prima facie* come determinanti ai fini delle prestazioni psicologiche e del comportamento. La psicologia sociale si trova allora a dover superare non solo il concetto di massa, ma anche le versioni semplicistiche e generiche del condizionamento sociale,

espresse da nozioni come ambiente o contesto sociale. Infatti, gli ambienti e i contesti di vita in cui l'agente e i gruppi sono immersi non sono neutrali, indifferenziati o intercambiabili, come l'uso di queste espressioni sembra indicare, ma sono marcati da valori e da attribuzioni di senso in ultima analisi arbitrari, i quali definiscono una più comprensiva struttura dell'influenza sociale. Tale struttura dell'influenza sociale, in un differente ambito disciplinare, potrebbe in effetti essere coestensiva o almeno commisurabile a una struttura della distribuzione del potere all'interno di una società. Sembra dunque evidente che una teoria psico-sociale adeguatamente complessa e bilanciata debba riferirsi al modello multi-livello indicato in Doise (1980), e rendere conto delle interrelazioni di ciascun livello con gli altri.

Il fatto che gli individui e *a fortiori* i gruppi che essi compongono non esibiscano un'auto-trasparenza psicologica è un dato difficilmente aggirabile, non solo asserito da uno sguardo macro-sociale, ma anche empiricamente confermato, sebbene entro contesti "laboratoriali" più circoscritti. A disposizione di un'opzione di teoria psico-sociale di orizzonte "critico" ci sono due strategie di spiegazione e di inclusione di questa 'opacità' del soggetto nel modello teorico.

La prima strategia è riconducibile alla prima generazione della Scuola di Francoforte. Essa ricorre a un'architettura della mente che ammette un inconscio di tipo freudiano come deposito di energie psichiche che condizionano la coscienza e il comportamento. Tale architettura è il presupposto ontologico ed esplicativo sia della falsa coscienza di individui e gruppi, sia delle strutture di personalità che consentono a individui e gruppi di rimuovere e dissimulare il nesso di dominio sociale e di agire in modo "schematicamente" conformato al «modo richiesto dalla società». La peculiarità e la fungibilità 'critica' di una simile tipologia di inconscio consiste in una non soppressa possibilità di sottrarre alla rimozione cognizioni, pulsioni ed elementi condizionanti ordinariamente mantenuti in una dimensione latente. In questo quadro, il compito di una teoria psicosociale critica consiste nell'innescare e nel sostenere un simile processo 'illuministico' capace, secondo il celebre motto freudiano, di far subentrare l'Io là dove opera indisturbato l'Es. A fronte della persistente capacità seduttiva di una simile impostazione, occorre tuttavia disporsi a rilevarne i limiti. In particolare, in virtù della sua dipendenza dal paradigma freudiano, essa presenta l'inconscio come strato psichico derivato da una preordinata forma di coscienza, che appunto rimuove elementi da sé, relegandoli a uno stato preconscious più che genuinamente e radicalmente inconscio. Un simile concetto di inconscio rimosso appare problematico sotto diversi punti di vista e ed è

esposto a confutazioni di tipo sia concettuale sia empirico; tuttavia, esso, nella misura in cui è configurato in stretta contiguità alla coscienza e garantisce al soggetto la possibilità di avere un accesso a elementi determinanti che sfuggono alla sua coscienza e al suo controllo, permette alla teoria critica un ampio spazio di manovra tanto per il compito diagnostico-critico, quanto per indicare possibili vie di emancipazione.

La seconda strategia di spiegazione dell'opacità dell'agente sociale, riconducibile alla teoria della pratica di Bourdieu, consiste nel radicare tale opacità nella vigenza di schemi radicalmente subpersonali di elaborazione dell'esperienza, che siano strettamente agganciati alla struttura sociale di riferimento, e nel ridimensionare fortemente il ruolo svolto dalla coscienza discorsiva. Questa strategia se, da un lato, pare più agevolmente capace di accordarsi con alcune delle più recenti prospettive scientifiche circa il rapporto tra coscienza e inconscio, dall'altro ne condivide anche una temibile aporia, cioè la difficoltà nel raccordare i due livelli operativi in senso non riduzionistico. Postulare fattori di determinazione non preconsoci ma *radicalmente inconsci* determina una immediata contrazione dello spazio della critica, e, di conseguenza, richiede una radicale ridefinizione dei compiti di una teoria della società, della psiche e del rapporto tra le due.

In conclusione, avanziamo la tesi per cui l'adozione dell'una o dell'altra strategia e dell'una o l'altra nozione di inconscio *retroagisce* sulle possibilità e i limiti della teoria critica che l'adotta, ridefinendo alla radice i suoi compiti critici.

2. LA TEORIA SOCIALE CRITICA DI PIERRE BOURDIEU COME CONTRIBUTO ALLA PSICOLOGIA SOCIALE INTERDISCIPLINARE

In questo capitolo condurremo un esame della teoria della pratica elaborata da Pierre Bourdieu²⁴ orientato a farne emergere la costituzione psicosociale e, dunque, la sua

²⁴ Praticando un minimo di violenza alla sua concezione integrata delle scienze umane, diremo che Pierre Bourdieu è stato un sociologo, etnologo e filosofo francese. Nato nel 1930 a Denguin, nella regione del Béarn, da una famiglia di estrazione contadina, nel 1951 viene ammesso all'École Normale Supérieure di Parigi. Tre anni più tardi consegue l'Agrégation in filosofia e intraprende il dottorato di ricerca sotto la guida di Georges Canguilhem, percorso che abbandonerà negli anni a seguire. È bene notare che suoi interessi filosofici si svilupparono in una chiave fortemente anti-esistenzialistica, con una spiccata predilezione nei confronti dell'epistemologia e della storia delle scienze e un moderato interesse nei confronti della fenomenologia. Dopo un anno di insegnamento presso un liceo a Moulins, partì per il servizio militare in Algeria, che si trovava all'epoca in piena guerra di indipendenza. Espletati i doveri militari, Bourdieu viene rimansionato all'attività civile presso l'Università di Algeri. In questo periodo si dedica allo studio sul campo della società cabila tradizionale in pieno *choc de civilization* e, in collaborazione con scienziati sociali locali, intraprende una complessa opera di riflessione sull'impatto della guerra sul tessuto sociale algerino. Questi anni sono cruciali per la conversione di Bourdieu dalla filosofia alle scienze sociali: infatti "partito filosofo" nel 1955, cinque anni più tardi Bourdieu ritorna in Francia da sociologo autodidatta. Insegna alcuni anni all'università di Lille, e col decisivo supporto – almeno inizialmente – di Raymond Aron, inizia a ricoprire ruoli di rilievo crescente nei più importanti luoghi della sociologia accademica (Sorbonne, École Pratique des Haute Études, Centre de Sociologie Européenne, Collège de France). Pur avendo all'attivo svariate pubblicazioni importanti è a partire dalla fine degli anni '60 che Bourdieu pubblica le opere più rilevanti del suo pensiero: la sua teoria della pratica, che aveva iniziato a prendere corpo con l'osservazione delle strutture tradizionali cabile, viene sviluppata in particolar modo prima in *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) e successivamente in *Le sens pratique* (1980); i suoi studi di sociologia della cultura e dei consumi culturali, iniziati con *L'amour de l'art* (1966), culminano ne *La distinction* (1979); in collaborazione con Jean-Claude Passeron e Jean-Claude Chamboredon pubblica *Le métier de sociologue* (1970), testo di metodologia critica delle scienze sociali; con Passeron pubblica *La reproduction* (1968), testo cruciale di sociologia dell'educazione e del sistema scolastico, che inframezza lo studio sociologico dell'accademia francese le cui tappe sono rappresentate da opere quali *Les Héritiers* (1964), *Homo academicus* (1984), *La noblesse d'Etat* (1989). Negli anni '90 Bourdieu partecipa attivamente al dibattito politico e assume il controverso ruolo di intellettuale pubblico: a quest'epoca risalgono opere di critica al neoliberalismo e alla globalizzazione (*Contre-feux* 1998), ma anche le opere dal lascito più emblematico: la monumentale indagine collettiva de *La misère du monde* (1993) dedicata alla definizione dei "nuovi miserabili" dell'epoca neoliberale e le *Méditations pascaliennes* (1997), considerata dalla letteratura come un vero e proprio testo testamentario. Si segnalano, inoltre, l'indagine sulla struttura del mercato immobiliare francese (*Les structures sociales de l'économie*, 2000), e le edizioni di due tra gli ultimi corsi tenuti al Collège de France, quello di sociologia della scienza e della conoscenza (*Science de la science et*

potenziale fungibilità e adattabilità alle istanze, emerse nel capitolo precedente, relative alla elaborazione di una teoria psicosociale adeguatamente inclusiva di psicologia e di sociologia.

A tal fine è preliminarmente necessario produrre una chiarificazione metodologica ed epistemologica dell'opera bourdieusiana. Questa è infatti segnata da una radicale e anche controintuitiva ridefinizione dell'oggetto scientifico e delle categorie analitiche necessarie a comprenderlo. Sarà dunque necessario esplicitare quali atteggiamenti metodologici sono alla base di questa ridefinizione e come risulta configurato l'oggetto scientifico che la teoria della pratica intende spiegare.

In secondo luogo verranno esaminate alcune categorie che, sorte e impiegate originariamente nella scienza psicologica, vengono da Bourdieu adattate al proprio disegno sociologico. Si tratta del concetto di 'schema' e del concetto di 'campo'. In particolare, se l'analisi della nozione di schema si rivela particolarmente feconda nel definire un terreno analitico funzionale che funga perspicuamente da filosofia della psicologia e della mente implicita di Bourdieu, l'adozione del concetto di campo costituisce una significativa estensione della psicologia sociale lewiniana e dei suoi presupposti metodologici a configurazioni sociali molto più ampie.

réflexivité, 2001) e quello Stato (*Sur l'Etat*, pubblicato postumo nel 2012). Accanto all'attività didattica e di ricerca, Bourdieu ha intrapreso una vivace attività editoriale, assumendo la direzione di collane (*Le sens commun* - Minuit), fondando riviste («Actes de la recherche en sciences sociales», «Liber») e una casa editrice (Raisons d'agir), promuovendo la traduzione e pubblicazione in lingua francese di autori come Erwin Panofsky, Erving Goffman e Ernst Cassirer. È morto a Parigi nel 2002. Validi strumenti introduttivi di lingua inglese al pensiero di questo autore sono LiPuma, Postone (eds., 1993), Schusterman (ed. 1999), Grenfell (ed., 2008), Susen, Turner (eds., 2013). In lingua italiana si segnalano in modo particolare Paolucci (2009; 2011) e Paolucci (a cura di, 2010). In lingua francese si guardi Chevallier, Chauviré (eds., 2010). Contestualmente segnaliamo che la presente trattazione ha una natura quasi esclusivamente teoretica e non si impegna in valutazioni circa l'evoluzione storica del pensiero dell'autore. Inoltre, precisiamo che la breve panoramica delle opere di Bourdieu qui presentata non è in alcun modo esaustiva e rappresentativa dei suoi interessi e risultati di ricerca, pertanto per una bibliografia completa si rimanda a Delsaut, Rivière (2002).

2.1 Sulle tracce di Bourdieu psico-sociologo

Secondo una delle tesi principali che svilupperemo in questo capitolo, la teoria della pratica di Bourdieu può costituire un esempio di teoria psicosociale capace di soddisfare i requisiti emersi dall'analisi precedentemente condotta, concernente i problemi dell'integrazione tra psicologico e sociologico:

i) il requisito di una paritaria rappresentanza di sapere psicologico e sociologico, secondo l'articolazione dei quattro livelli rilevanti per l'indagine psicosociale (Doise 1980) e sempre compresenti nella realtà empirica;

ii) il requisito di una nozione di sociale *non generica, non astratta e né internamente indifferenziata*;

iii) il requisito dell'inclusione in tali modelli di un ruolo attivo e strutturale della conoscenza "ideologica" e dell'ignoranza delle determinazioni sociali che insistono sulla struttura psichica, caratteriale e del sé.

Tuttavia, un primo problema si palesa già in questa fase: probabilmente Pierre Bourdieu non avrebbe mai accettato di collocarsi, *apertis verbis*, nel campo della psicologia sociale. La sua traiettoria intellettuale potrebbe essere letta come costante tentativo di qualificare la propria ricerca come puramente sociologica, di emancipare la sociologia dalle pastoie della subordinazione scientifica e accademica, di qualificarla come un *sport de combat*, il che equivale a scienza dell'emancipazione. Tuttavia, per comprendere quest'atteggiamento, che in alcuni luoghi potrebbe apparire come vero e proprio "oltranzismo sociologico", occorrerebbe far riferimento allo stato del campo delle scienze umane e sociali francese nella seconda metà del '900, che lo stesso Bourdieu, con una particolare applicazione negli ultimi anni della sua vita, si è impegnato in più luoghi a ricostruire. Bourdieu qualifica questo campo come inospitale e gravato da tensioni e lotte per il prestigio sia interdisciplinari sia intradisciplinari²⁵.

Il primo rapporto problematico è innanzitutto con la filosofia, che Bourdieu per un verso si rappresentava come disciplina-piovra²⁶ – da un lato, ostentatrice di una superiorità di tipo

²⁵I momenti dell'autoanalisi dedicati a questa mappatura dei rapporti di forza nell'ambito delle scienze sociali sono depositati in Bourdieu ([2001] 2003; [2004] 2005).

²⁶«Ma mi opponevo in modo altrettanto deciso alla filosofia, cioè sia ai filosofi istituzionali arroccati a difesa dell'*agrégation* e dei suoi programmi arcaici e soprattutto alla filosofia aristocratica della filosofia come casta di essenza superiore, sia a tutti quei filosofi che, al di là delle loro prese di posizione anti-istituzionali, e

castale rispetto alle scienze sociali e dall'altro mossa dalla volontà di riassorbirle concettualmente senza lasciare residui e conseguire così un disturbante doppio-profitto simbolico²⁷ – e per un altro verso, manteneva come ineludibile riferimento teorico, oltre che come terreno di applicazione di una sociologia della conoscenza e del campo intellettuale²⁸. D'altro canto, indipendentemente dai suoi desideri di collocazione disciplinare, la formazione filosofica ed epistemologica di Bourdieu svolge un ruolo fondamentale nell'impostazione della sua opera: tale per cui sia il lavoro di costruzione epistemologica preliminare, sia il contributo e il contenuto della teoria della pratica esibiscono un importante e *irriducibile* spessore filosofico.

Nella sua opera la stragrande maggioranza dei riferimenti teorici (che abbiano funzione costruttiva o polemica) è costituita da filosofi e da sociologi 'classici' (Weber, Marx e Durkheim, in particolare), in minor misura da antropologi, linguisti, economisti: ma il sapere psicologico strettamente inteso sembra avere un ruolo esplicito oltremodo limitato. Posta

malgrado, per alcuni, una rottura dichiarata con le "filosofie del soggetto", continuavano a professare quel disprezzo di casta per le scienze sociali che costituiva uno tra i più solidi fondamenti del credo filosofico tradizionale: penso ad Althusser, che amava parlare delle "scienze *dette* sociali", o a Foucault, che le inseriva tra i "saperi" di ordine inferiore. Non potevo non provare una certa irritazione di fronte a quello che mi appariva come un doppio gioco da parte di quei filosofi che si impadronivano dell'oggetto delle scienze sociali e contemporaneamente lavoravano a scalzare le fondamenta» (Bourdieu [2001] 2003: 128). Per un confronto serrato con la filosofia si veda: Bourdieu ([1997] 1998).

²⁷«Rivendicando sempre a gran voce il titolo di sociologo, escludevo con piena consapevolezza (a costo di una perdita di capitale simbolico assunta senza riserve) le strategie molto diffuse di doppio gioco e di doppio profitto (sociologo e filosofo, filosofo e storico) che, devo riconoscerlo, mi erano molto antipatiche, se non altro perché mi sembravano associarsi spesso a una mancanza di rigore etico e scientifico» (Bourdieu [2001] 2003, 130-1).

²⁸«La resistenza che intendevo opporre alla filosofia non si ispirava ad alcuna ostilità nei confronti della disciplina ed è ancora in nome di un'alta idea della filosofia (troppo alta forse) che ho tentato di offrire un contributo a una sociologia della filosofia capace di dare molto alla filosofia sbarazzandola di quella filosofia dossica della filosofia che è un effetto dei vincoli e delle routine dell'istituzione filosofica». (Bourdieu [2001] 2003, 128).

«Non mi sono mai sentito veramente giustificato di esistere in quanto intellettuale. E ho sempre tentato [...] di esorcizzare tutto ciò che, nel mio pensiero, può essere legato a questo statuto, l'intellettualismo filosofico in primo luogo. Non amo in me l'intellettuale, e quello che nei miei scritti può suonare come un tratto di anti-intellettualismo si rivolge soprattutto contro quanto resta in me, nonostante tutti i miei sforzi, di intellettualismo o di intellettualità, per esempio la difficoltà così tipica degli intellettuali, di accettare veramente che la mia libertà abbia dei limiti» (Bourdieu [1997] 1998, 14).

questa evidente assenza esplicita di riferimenti psicologici, come è possibile formulare una lettura in chiave psicosociale senza dare l'impressione di forzarne ingenerosamente il pensiero esplicito?

In questa sede, si suggerisce che tale operazione è percorribile se si sviluppano con attenzione molte tracce implicite e, più precisamente, che la teoria sociale di Bourdieu esibisce una genuina costituzione psicosociale nella misura in cui si costruisce esplicitamente attorno a tre vincolanti intendimenti di fondo:

1) Bourdieu in più luoghi qualifica la propria proposta sociologica come una *sociologia cognitiva*²⁹. Una grandissima parte del suo lavoro è rivolta all'esplicitazione delle determinazioni sociali che insistono sulle categorie percettive e cognitive implicitamente adottate sia nel fare scienza sociale e sia nel fare esperienza del mondo sociale.

2) Almeno in alcuni luoghi della sue opera, Bourdieu appare come un'“illustre vittima” della confusione disciplinare dilagante nella psicologia sociale dell'epoca: egli sembra identificare la psicologia sociale con l'interazionismo simbolico³⁰ o almeno sembra recepire l'interazionismo simbolico e i presupposti filosofici di cui esso si avvale come un'opzione talmente dominante nella disciplina da esaurirne lo spettro (Bourdieu [1972] 2003; [1979] 2001; [1980] 2003). Ma allora – nella misura in cui egli costituisce esplicitamente la propria teoria della pratica tentando di superare i limiti dell'interazionismo simbolico – egli costruisce una teoria che ha in qualche senso un valore psicosociale.

3) Merita di essere oggetto di una particolare attenzione il fatto che, nell'approntare i concetti chiave della sua proposta sociologica, Bourdieu attinga a concetti propri del pensiero psicologico e psico-sociale. Infatti se egli, da un lato, colloca nel cuore dell'originale operatore sociologico di ordine “soggettivo”, l'*habitus*, un concetto tratto dalla psicologia generale e sociale, cioè il concetto di ‘schema’, dall'altro, come è forse più noto, egli rifunzionalizza³¹ in senso sociologico un operatore costitutivo della psicologia sociale di Lewin, cioè la nozione di ‘campo’, rendendolo operatore sociologico di ordine oggettivo³².

²⁹L'espressione ‘sociologia cognitiva’ non deve indurre a pensare all'omonimo programma sociologico di Aaron Cicourel (1968), programma di stretta osservanza fenomenologica, etnometodologica, rivolto attraverso l'interlocuzione con la sociolinguistica alla messa in luce delle costituzioni di significato e di strategia connesse all'azione sociologicamente intesa; né più in generale alla temperie ben esplicitata in Bonolis (2001).

³⁰Non esistono luoghi di confronto serrato con il sapere psicologico, ma solo rare menzioni e cenni episodici.

³¹Del resto nel pensiero di Bourdieu le operazioni teoriche di rifunzionalizzazione sono frequenti, come dimostrano i casi dell'*habitus* e del capitale

³²La conoscenza di Lewin da parte di Bourdieu è provata, cfr. Bourdieu, Wacquant (1992).

L'enunciazione e l'isolamento di queste tre condizioni, in primo luogo, rendono legittima la lettura della teoria della pratica secondo un taglio psicosociale e, in secondo luogo, permettono di portare a definizione lo specifico apporto bourdieusiano alle questioni relative alla problematica integrazione o interrelazione teorica di sociologia e psicologia. Tuttavia, per riuscire a cogliere la conformità dell'opera bourdieusiana a questo tipo di indagine è necessario che ne vengano esplicitati i presupposti teorici. La teoria della pratica di Bourdieu si struttura innanzitutto attraverso una profonda ridefinizione dell'ontologia sociale in un senso relazionale (che, vale la pena sottolinearlo, non equivale a intersoggettivo):

Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che *il reale è relazionale*: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; ma non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono "indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali", come diceva Marx (Bourdieu e Wacquant, 1992, 67).

Questo significa, in primo luogo, che nei fenomeni sociali ciò che è davvero saliente, nonché depositario dell'effettualità, sono le relazioni sopra le sostanze³³; ma la proposta di un'ontologia relazionale non significa né ammettere che *tutte* le relazioni siano indiscriminatamente salienti nella stessa misura, né ammettere una loro positività inalterabile e non bisognosa di costruzione scientifica. Alcuni tipi di relazioni scientificamente determinabili hanno un carattere semplice, altri tipi ne sono sofisticati derivati (l'interazione, l'intersoggettività). Le relazioni pertinenti che devono essere oggetto del sapere sociologico e dello specifico lavoro di costruzione scientifica sono di due tipi: le *disposizioni* soggettive (che confluiscono in una struttura oggettiva di schemi detta *habitus*) e le *posizioni* oggettive (che, da un punto di vista sincronico, si definiscono relativamente alla loro reciproca eternità nello spazio sociale e, da un punto di vista diacronico, secondo una struttura dinamica dell'interdipendenza detta *campo*). Bourdieu non si limita a individuare tali relazioni e a trattarle isolatamente, ma tenta di coglierne la dialettica e il reciproco riferimento. Globalmente considerate, tali relazioni delineano infatti una struttura sistematica di differenze di posizione che corrisponde a una distribuzione di pratiche e di proprietà socialmente significative e alla distribuzione dei relativi principi di produzione.

Da un punto di vista ontologico-sociale, Bourdieu è qualificabile come un pensatore

³³ In riferimento alla preferibilità di un approccio relazionale a uno essenzialistico, Bourdieu menziona spesso a titolo onorifico Ernst Cassirer, di cui promosse peraltro la prima pubblicazione di molte opere.

iperstrutturalista: infatti, egli sostiene che le strutture siano interne all'agente non meno che esterne ad esso: «l'alternativa tra struttura e individuo, che fa bella mostra di sé in tante dissertazioni accademiche, è insufficiente in quanto la struttura è sia nell'individuo sia nell'oggettività» (Bourdieu [2012] 2013, 160). Tra le strutture interne all'individuo e quelle immanenti all'oggettività si stabilisce una dinamica di isomorfismo: l'interiorizzazione dell'esteriorità³⁴ e l'esteriorizzazione dell'interiorità possono contare su una salda congruenza strutturale, che come si vedrà più in avanti si giustifica in forza di un forte monismo di fondo.

Da un punto di vista epistemologico e sociologico, Bourdieu si dichiara esponente di una postura definibile come 'strutturalismo genetico o costruttivista': una prospettiva metodologica nella quale sono congiunti in forma di momenti analitici due approcci reciprocamente oppositivi attorno a cui si addensa la ricerca sociale, l'oggettivismo e il soggettivismo.

2.2 I presupposti epistemologici della teoria della pratica e l'anti-meccanicismo metodologico.

La teoria della pratica viene concepita da Bourdieu come una "terza via" di mediazione e di superamento di due opposte tendenze metodologiche: l'oggettivismo e il soggettivismo. È opportuno notare la natura filosofica di questa alternativa tra paradigmi: essa è istituita da Bourdieu in forza della riconduzione di queste opzioni alla predominanza epistemologica e metodologica dell'oggetto o del soggetto. Tuttavia, spesso la letteratura sociologica colloca la teoria della pratica anche nel contesto dei vari tentativi di soluzione del dibattito tra *structure* e *agency*. In questo quadro, è altrettanto opportuno notare che l'alternativa tra oggettivismo e soggettivismo descritta da Bourdieu non è completamente sovrapponibile alla problematica partizione invalsa in sociologia tra *structure* e *agency*, la quale riguarda piuttosto le condizioni e i margini di eteronomia o di autonomia delle azioni degli agenti

³⁴Non si tratta qui del solo processo, invero generico e ammesso da molte tradizioni sociopsicologiche, della interiorizzazione delle norme e dei valori: ciò che viene interiorizzato è l'intera esperienza del mondo pratico, incluse quelle esperienze che non sono rette da, né fanno capo a norme e valori esplicitamente riconosciuti, né si tratta di un processo di "imitazione" in senso stretto: nell'esposizione a determinate strutture e regolarità si formano schemi pratici preriflessivi.

sociali. Ora, all'interno dei singoli macro-ambiti derivati da questa bipartizione di natura filosofica si collocano indirizzi che da un punto di vista sociologico ed epistemologico sono parzialmente eterogenei tra loro, come il costruttivismo, l'etnometodologia, l'interazionismo, la fenomenologia sociale, la teoria dell'azione razionale da un lato; lo strutturalismo e il funzionalismo dall'altro. Ad esempio, il funzionalismo rispetto allo strutturalismo ha la peculiarità di temperare insieme l'idea di priorità dei rapporti sistemici tra le parti esecutrici del vincolo funzionale rispetto a queste stesse e, allo stesso tempo, di non mettere in discussione l'idea di agenti razionali e strategici (Parsons 1937), dove invece lo strutturalismo esclude recisamente i soggetti, la loro "agentività" e le loro facoltà rappresentative dal novero dei fattori causalmente rilevanti nella spiegazione della realtà sociale. Alla luce di queste stringate considerazioni, si potrebbe dunque suggerire che affidarsi alla distinzione tra oggettivismo e soggettivismo può essere utile solo come prima approssimazione orientativa, visto che è in se stessa incapiente rispetto al contenuto esplicativo delle teorie che sussume e ai differenti bilanciamenti di soggetto e oggetto che in esse si registrano.

Resta inoltre da sottolineare che la teoria della pratica di Bourdieu non costituisce l'unica "terza via" concepita nella teoria sociale: anzi, essa si inserisce a pieno titolo nell'insieme delle varie operazioni delle molteplici operazioni di mediazione e di superamento dell'alternativa tra *structure* ed *agency* di cui è lastricata la sociologia del Novecento: queste molteplici imprese sono tra loro relativamente indipendenti e non fanno capo a una comune tradizione. Norbert Elias, Peter Berger e Thomas Luckmann, Anthony Giddens, Margaret Archer, Klaus Hurrelmann, Roberto Unger: tutti questi autori hanno provato variamente ad articolare la dialettica tra *structure* e *agency*, ma tuttavia essi non sembrano riuscire ad articolare un'autentica mediazione, finendo così per inclinare maggiormente verso l'uno o l'altro polo. Sintomatico di questa difficoltà è ad esempio un noto rilievo di Archer, che concettualizzando il dibattito *structure-agency* come un'alternativa tra conflazione esplicativa verso l'alto o verso il basso, ha imputato ai tentativi di superamento messi in campo sia da Giddens che da Bourdieu lo scadimento in un terzo corno aporetico: la conflazione verso il centro. Ma la stessa opera di Archer non sembra affatto immune da conflazione, se si pensa al gran ruolo attribuito alla conversazione interiore e alla dimensione coscienziale considerate come realtà originarie e presociali (cfr. Archer 2004).

Prima di lasciare sullo sfondo questo insieme eterogeneo di proposte teoriche contemporanee, vorremmo avanzare una doppia ipotesi in base alla quale, in primo luogo, anche la dicotomia *structure-agency* può rivelarsi incapiente rispetto alla sfida metodologica

ed epistemologica rappresentata dalla comprensione del nesso individuo-società, nella misura in cui tale nesso è sia oggettivo sia soggettivo, e in secondo luogo, l'apparato teorico bourdieusiano e la prassi empirica a cui esso ha dato slancio si sono avvicinati in modo particolarmente acuto e avvertito a definire le forme e i percorsi di questo nesso ibrido e sfuggente.

Per Bourdieu è infatti fondamentale rendere conto della biunivocità espressiva che intercorre tra strutture e agenti sociali capaci di rappresentazioni e di azioni. Analogamente alla lezione dialettica in sociologia³⁵, Bourdieu muove dall'assunto che i fenomeni sociali e individuali abbiano una costituzione sistematica; e che tale sistematicità si dia, prima che entro le entità a cui nel pensiero sociologico viene tradizionalmente ricondotta la capacità causale (gli individui e le strutture), entro due differenti domini che sono i *veri* bacini a cui deve essere attribuita realtà ed effettualità in prima istanza:

i) in un'*oggettività di primo ordine*, definita «dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale)» (Bourdieu, Wacquant 1992: 16), quindi all'interno di una dimensione *estesa* fondata sull'esistenza fisico-materiale delle proprietà causalmente efficaci e su quella quasi-fisica della collocazione sociale.

i) in un'*oggettività di secondo ordine* che esiste «sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali» (Bourdieu, Wacquant 1992, 16) quindi in una dimensione *intensa* fondata sul modo di esistenza cognitivo, psicologico, simbolico delle proprietà del primo ordine; si noti che tale dimensione è spaziale solo per analogia: essa non ha una costituzione materiale, non ha le caratteristiche dell'estensione, come ad esempio la divisibilità, eppure si rivela capace di efficacia causale, capace di produrre effetti materiali ('divisibilmente sensibili' per parafrasare Marx): questo ordine è l'ordine degli habitus.

Per l'autore tra queste due dimensioni eterogenee si dà un rapporto topologico: esse si corrispondono in modo sistematico tra loro, e tale rapporto di corrispondenza sistematica è

³⁵«L'interpretazione dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità. Essa è preordinata a tutti i singoli soggetti, poiché questi anche in se stessi ubbidiscono alla sua pressione, e rappresentano la totalità nella loro stessa costituzione monadologica, anzi, soprattutto in essa. In questo senso la totalità è l'essere supremamente reale. Ma poiché è il principio della relazione sociale degli individui tra loro che si maschera affinché i singoli non lo possano riconoscere, è insieme anche parvenza, ideologia» (Adorno [1969] 1972, 21).

realizzato attraverso la dimensione della *pratica*. La sociologia è chiamata a rendere conto sia di questa corrispondenza sistematica *tra* tali domini, sia della sistematicità *interna a* essi. Sebbene possa avere l'apparenza di un banale truismo, l'implicazione teorica cruciale di questa impostazione è che l'oggetto scientifico "colturale", per così dire, della sociologia deve essere l'oggettività sociale, parimenti nella sua forma oggettiva e nella sua forma soggettiva. Entrambe infatti hanno valore di realtà e di effettualità. L'errore teorico e metodologico consiste nel *relegare questo potere a porzioni di realtà arbitrariamente selezionate e non sufficientemente capaci di contemperare ciascuna per sé questo doppio ordine di oggettività*. Al fine di risolvere questo errore, Bourdieu concepisce un terzo ordine di oggettività entro cui i primi due trovano coesistenza e tramite cui realizzano la loro corrispondenza sistematica: si tratta dell'ordine dei corpi, la cui espressione è la dimensione della pratica. Questo terzo ordine è codificabile secondo tre operatori analitici che nell'intento di Bourdieu hanno il pregio di non essere gravati dall'incapacità categoriale che connota le altre opzioni sociologiche: si tratta della "triade", analitica e sintetica, di habitus, campo e capitale.

Il corpo, lungi dall'essere rappresentato secondo retoriche postmoderne, diventa il primo ricettacolo delle determinazioni provenienti dall'ordine esterno (prima istanza) e il catalizzatore di un ordine interno esperienziale (intensivo) che nuovamente si propone a mediarsi e a muoversi nell'ordine esterno che lo determina in funzione dell'ordine interno maturato. Bourdieu prepone, dunque, all'esistenza corporea-come-tale la disposizione spontanea a costituirsi in una struttura schematica e disposizionale, in 'habitus', a incorporare proprietà non naturali (capitale) in modo non casuale, non libero, a subire e a esercitare delle forze.

2.2.1 Spazio di *partes extra partes*

Un modo utile per connotare l'eterogeneità tra l'oggettività di primo e di secondo ordine può essere quello di concettualizzarla sotto la specie della distinzione metafisica tra spazio di *partes extra partes* e spazio di *partes intra partes*.

L'analogia tra la conformazione dell'"oggettività di primo ordine" e la conformazione di spazio di *partes extra partes* è suggerita dallo stesso Bourdieu quando asserisce «così come lo spazio fisico è definito dall'esteriorità reciproca delle parti, allo stesso modo lo spazio sociale è definito dall'esclusione reciproca (o la distinzione) delle posizioni che lo costituiscono, cioè come struttura di giustapposizione di posizioni sociali» (Bourdieu [1993])

2015, 190).

Per spazio di *partes extra partes* si intende (sospendendo almeno provvisoriamente la domanda sull'esatto significato di *pars*) la dimensione propriamente fisica costituita dalla considerazione simultanea dell'insieme di relazioni di distanza e prossimità tra oggetti dotati di massa apprezzabile.

Una simile dimensione comporta conseguenze molto familiari quali l'impenetrabilità dei corpi che simultaneamente presi nei loro rapporti la costituiscono. Nei sistemi fisici questa giustapposizione di parti differenti dotate di specifici valori misurabili con parametri fisici si dà in modo tale per cui nessuna parte è indifferente all'altra e ciascuna è suscettibile a tutte. Da Einstein in poi, spazio e tempo sono dimensioni inscindibili di un'unica tessitura quadrimensionale di spazio-tempo, la quale è in una relazione geometrico-strutturale, e non causale, con la massa dei corpi. Questa massa dei corpi è a sua volta nello spazio-tempo ed è capace di curvarlo tanto più è grande. A livello antropico questi effetti non sono apprezzabili. Il corpo umano è una porzione di materia connessa allo spazio-tempo e in qualche modo immersa in esso, organizzata secondo struttura organica, capace cioè di espletare quella funzione non ulteriormente spiegabile detta vita, a livelli di complessità molto elevati rispetto ad altre strutture organiche. Il corpo umano non solo è capace, al pari degli organismi vegetali e animali, di persistere, date certe condizioni, nella propria struttura organizzativa attraverso un rapporto di interscambio *continuo* con l'ambiente, cioè di modificazione continua delle proprie componenti – dunque, di percepire sensorialmente ciò che è esterno, di alimentarsi, di riprodursi (cioè replicare la struttura organizzativa di cui consiste nella generazione di un altro corpo) – ma esso ha soprattutto la capacità di trattenere immagini sensoriali anche in assenza dello stimolo esterno corrispondente e di attribuirgli un significato funzionale atto a costituirsi in flussi organizzati di immagini, detti pensieri, e di atti simbolici e segnici cioè di rimando, di riferimento, detti linguaggi: funzioni che hanno accompagnato e favorito la capacità di organizzarsi con i propri conspecifici per massimizzare i profitti dell'interscambio col mondo ambiente, in strutture di attività organizzate con funzioni di produzione e di riproduzione della specie dette società.

Nel dominio estensivo della società sopravviene uno spazio ulteriore alla mera spazialità fisica, nella quale ovviamente resta pur sempre ospitato. Tale spazio ha una 'quasi-realtà', una realtà *sui generis*³⁶ e si chiama 'spazio sociale'. Per comprenderlo adeguatamente

³⁶Si badi che non si sta alludendo a una posizione di realismo sullo spazio. Esso costituisce una realtà ideale e proprio per questo capace di effettualità.

occorre distinguerne due dimensioni:

- 1) una dimensione quasi-realista, *solidale* quindi con ciascuna istanza individuale;
- 2) una dimensione modellizzante³⁷.

Nel primo senso vi va necessariamente inclusa l'individualità, nel secondo l'individualità pur presupposta può far spazio all'approssimazione "per classe". E come si può intravedere, questo doppio ordine di spazialità rilevabile in Bourdieu è perfettamente isomorfo alla doppia tensione indotta dall'esigenza di incorporare due approcci metodologici precedentemente indicati, soggettivismo e oggettivismo. Ma in nessun modo ciò costituisce contraddizione: infatti, il primo spazio è prerequisito logicamente e ontologicamente al secondo, del secondo tuttavia è possibile fare scienza sociale; ed è dunque dai presupposti metodologici richiesti da quest'ultimo che si può pensare di ritornare al primo. L'intera opera di Bourdieu è, d'altro canto, qualificabile come costante tentativo di ritornare sempre dalla scienza all'individuo: *dell'individuo è possibile fare scienza perché l'ordine delle parti interne all'individuo è isomorfo all'ordine di cui l'individuo è parte*. Valutiamo in che modo si qualifica questo doppio dimensionamento.

Nel seguente passo tratto da *Meditazioni pascaliane*, Bourdieu tematizza la relazione *necessaria* tra lo spazio fisico e quel particolare spazio quasi-fisico che è lo spazio sociale. Tale tematizzazione è particolarmente rilevante in quanto sottrae la relazione tra spazio fisico e spazio sociale al terreno dei nessi puramente metaforici e in ciò poveri di significatività esplicativa.

³⁷Per modello in epistemologia, seguendo la lezione di Van Fraassen (1980), si intende una struttura esplicativa, astratta o concreta, capace di verificare gli assiomi della teoria e di presentare sottostrutture empiriche isomorfe ai dati. È curioso che la nozione di struttura proposta da Lévi-Strauss (1964) sia sostanzialmente isomorfa a quella di modello in Van Fraassen. La struttura non denota infatti una realtà empirica particolare, un insieme di relazioni sociali osservabili, bensì i modelli che a partire da queste si costituiscono andando a soddisfare una precisa collezione di condizioni:

- i) che possiedano il carattere del sistema, una configurazione tale che a ogni modificazione di una delle sue componenti si determini la modificazione di tutte le altre, che i suoi elementi costitutivi siano quindi in relazione di covarianza reciproca;
- ii) che ogni modello appartenga a un gruppo di trasformazione;
- iii) che grazie al carattere di sistema e all'appartenenza a un gruppo di trasformazione, sia possibile per il modello esercitare un carattere predittivo circa le sue reazioni all'introduzione di una modificazione delle componenti; strumento per eccellenza: l'esperimento;
- iv) che possieda una configurazione tale da esercitare la massima capacità esplicativa, di dar conto di tutti i fenomeni osservati.

Come lo spazio fisico è definito, secondo Strawson, dall'esteriorità reciproca delle posizioni (un altro modo di designare "l'ordine delle coesistenze" di cui parlava Leibniz), così lo spazio sociale è definito dalle posizioni che lo costituiscono, cioè come struttura di giustapposizione di posizioni sociali (a loro volta definite, ma è quanto vedremo, come posizioni della struttura della distribuzione delle diverse specie di capitale). Gli agenti sociali, come pure le cose in quanto essi se ne appropriano, costituendole in *proprietà*, sono situati in un luogo dello spazio sociale, luogo distinto e distintivo che può essere caratterizzato dalla posizione relativa che esso occupa in rapporto ad altri luoghi (sopra, sotto, fra, ecc.) e dalla distanza (detta a volte "rispettosa": e *longiquo reverentia*) che lo separa da essi. In quanto tali, questi agenti sono passibili di una *analysis situs*, di una topologia sociale [...]. Lo spazio sociale tende a ritradersi, in modo più o meno deformato, nello spazio fisico sotto forma di una certa disposizione degli agenti e delle proprietà. Ne deriva che tutte le divisioni e le distinzioni dello spazio sociale (alto/basso, sinistra/destra, ecc.) si esprimono realmente e simbolicamente nello spazio fisico appropriato come spazio sociale reificato [...]. Questo spazio è definito dalla corrispondenza, più o meno stretta, tra un certo ordine di coesistenza (o di distribuzione) degli agenti e un certo ordine di coesistenza (o di distribuzione)³⁸ delle proprietà. Di conseguenza, non c'è nessuno che non sia caratterizzato dal luogo in cui è situato in modo più o meno permanente [...]. E caratterizzato dalla posizione relativa, quindi dalla *rarietà, generatrice di rendite materiali o simboliche*, delle sue localizzazioni temporali [...] e soprattutto permanenti. Caratterizzato infine dal posto che prende, che occupa (in via di diritto) nello spazio attraverso le sue proprietà [...] che sono più o meno "divoratrici di spazio" (*space consuming*) (Bourdieu [1997] 1998, 141-2)³⁹.

³⁸Notiamo che per Bourdieu 'distribuzione' (genericamente intesa) è sinonimo di 'coesistenza ordinata secondo quantità'.

³⁹ Un passaggio sostanzialmente analogo si trova in *La miseria del mondo*: «in quanto corpi (e individui biologici), gli esseri umani, proprio come le cose, sono situati in un luogo (non sono dotati dell'ubiquità che permetterebbe loro di essere contemporaneamente in luoghi diversi) e occupano un posto. Il luogo può essere definito in senso assoluto come il punto dello spazio fisico in cui un agente o una cosa si trovano situati, "hanno luogo", esistono. Può essere, cioè, definito sia come localizzazione, sia, da un punto di vista relazionale, come posizione, come collocazione in un ordine. Il posto occupato può essere definito come l'estensione, la superficie e il volume che un individuo o una cosa occupano nello spazio fisico, le loro dimensioni, o meglio, il loro ingombro [...]. Gli agenti sociali, costituiti come tali nella e attraverso la relazione con uno spazio sociale (o meglio, con dei campi), e le cose, nella misura in cui sono appropriate dagli agenti e quindi costituite come proprietà, sono situati in un luogo dello spazio sociale che si può caratterizzare per la sua posizione relativa in rapporto agli altri luoghi (sopra, sotto, tra ecc.), e per la distanza che lo separa da essi. Così come lo spazio fisico è definito dall'esteriorità reciproca delle parti, allo stesso modo lo spazio sociale è definito dall'esclusione reciproca (o la distinzione) delle posizioni che lo costituiscono, cioè come struttura di giustapposizione di posizioni sociali. La struttura dello spazio sociale si manifesta così, nella forma di

Il sociale si re-inscrive nello spazio fisico costituendolo come “spazio sociale reificato”, qualificato cioè da una *corrispondenza tra distribuzione degli agenti fisici e distribuzione delle proprietà* a essi associate. Ma questa operazione non è affatto neutra, perché le proprietà e per transizione gli agenti che le detengono assumono oltre al valore e alla gravità funzionale anche una gravità simbolica.

Ma vi è, come si diceva, un'ulteriore dimensione, quella modellizzante, prodotto di un lavoro di costruzione scientifica:

Dovrebbe bastare il fatto che può venir rappresentato sotto forma di uno schema, per ricordare che lo spazio sociale [...] è una *rappresentazione astratta*, prodotta attraverso un lavoro specifico di

opposizioni spaziali, laddove lo spazio abitato (o appropriato) funziona come una sorta di simbolizzazione spontanea dello spazio sociale. In una società gerarchizzata non c'è spazio che non sia gerarchizzato e che non esprima le gerarchie e le distanze sociali in una forma (più o meno) deformata, e soprattutto mascherata dall'effetto di naturalizzazione che l'iscrizione più o meno durevole delle realtà sociali nel mondo naturale porta con sé: così, le differenze prodotte dalla logica storica sembrano provenire dalla natura stessa delle cose [...]. In effetti, lo spazio sociale si ritraduce nello spazio fisico, ma sempre in modo più o meno confuso: il potere sullo spazio offerto dai diversi tipi di possesso di capitale si manifesta nello spazio fisico appropriato nella forma di un certo rapporto tra la struttura spaziale della distribuzione degli agenti, e la struttura spaziale della distribuzione dei beni o dei servizi, privati o pubblici. La posizione di un agente nello spazio sociale si esprime nel luogo dello spazio fisico in cui è situato (chi è *sans feu ni lieu* o “senza fissa dimora”, non ha – quasi – alcuna esistenza sociale), e attraverso la posizione relativa che le sue localizzazioni temporanee (per esempio, i posti d'onore, ubicazioni regolate dal protocollo) e soprattutto permanenti (indirizzo privato e indirizzo professionale) occupano in rapporto alle localizzazioni degli altri agenti; essa si esprime anche nel posto che occupa (di diritto) nello spazio attraverso le sue proprietà (case, appartamenti o uffici, terre coltivabili, sfruttabili, edificabili ecc.), che sono più o meno ingombranti o, come talvolta si dice, *space consuming* (il consumo più o meno ostentatorio di spazio è, infatti, una delle forme di ostentazione per eccellenza). Parte dell'inerzia delle strutture dello spazio sociale nasce dal fatto che sono iscritte nello spazio fisico, e che potrebbero essere modificate solo al prezzo di un lavoro di trapianto, di un trasloco delle cose e di uno sradicamento e di una deportazione delle persone, cose che presupporrebbero ancora una volta delle trasformazioni sociali estremamente difficili e costose. Lo spazio sociale reificato (ossia fisicamente realizzato e oggettivato) si presenta, così, come la distribuzione nello spazio fisico di diverse specie di beni e servizi, e anche di agenti individuali o di gruppi fisicamente localizzati (in quanto corpi legati a un luogo permanente) e dotati di possibilità di appropriazione di beni e servizi più o meno importanti (in funzione del loro capitale e della distanza fisica da questi luoghi, che dipende anche dal loro capitale). E' nel rapporto tra la distribuzione degli agenti e la distribuzione dei beni nello spazio che si definisce il valore delle diverse regioni dello spazio sociale reificato» (Bourdieu [1993] 2015, 187-9).

costruzione, e in grado di offrire, proprio come una carta geografica, una visione dall'alto, un punto di osservazione sull'insieme dei punti, a partire dal quale gli attori sociali (tra cui ci sono anche il sociologo e lo stesso lettore, nei loro comportamenti ordinari) gettano il loro sguardo sul mondo sociale. Facendo coesistere nella simultaneità di una totalità percepibile con un solo colpo d'occhio (ed è questo che ne costituisce il valore euristico) posizioni che gli attori sociali non sono mai in grado di cogliere tutte insieme e nella molteplicità dei rapporti reciproci, esso sta allo spazio dell'esistenza quotidiana, con le sue distanze che si tengono e che si fanno valere, e le sue contiguità che possono essere più lontane di un paese straniero, esattamente come lo spazio della geometria sta allo spazio odometrico dell'esistenza quotidiana, con le sue lacune e le sue discontinuità (Bourdieu [1979] 2001, 173).

La scienza sociale deve necessariamente rendere la grana più grossolana senza abdicare alla consapevolezza metodologica fondativa per cui hanno gioco e valore anche le singole pratiche di un agente. E deve tener quanto più salda tale consapevolezza, dal momento che in linea di principio *il progresso della teoria è tanto più legato alla possibilità di rendere conto di eventi e fatti che la teoria allo stadio precedente aveva escluso* perché non pertinenti (cfr. Bourdieu [1984] 2013, 65).

In ogni caso, vi è una nota comune a queste due concezioni operative dello spazio sociale per la quale:

La nozione di spazio contiene, di per sé, il principio di una concezione relazionale del mondo sociale: afferma infatti che tutta la «realtà» da essa designata consiste nella mutua exteriorità degli elementi che la compongono” e ancora “gli esseri apparenti, direttamente visibili, individui o gruppi, esistono e sussistono grazie alla differenza e all'interno di essa, vale a dire in quanto occupano posizioni relative in un uno spazio di relazioni, che quantunque invisibile e sempre difficile da manifestare empiricamente, è la realtà più reale (*l'ens realissimum* della scolastica) e il principio reale dei comportamenti individuali e di gruppo (Bourdieu [1994] 2009, 45).

Lo spazio che Bourdieu ha in mente si qualifica dunque come nozione intrinsecamente relazionale e basata sulla differenza. In ogni caso, emerge tra le righe anche una concezione del mondo sociale come ‘pieno’ e come vedremo successivamente, dell'azione come mai ‘vuota’. Si pone il sociale come un *continuum*.

2.2.2 Spazio di *partes intra partes*

Meno semplice e piano è istituire una corrispondenza tra l'oggettività di secondo ordine e uno spazio di *partes intra partes*, tuttavia è senz'altro possibile trovare un primo valido sostegno argomentativo prendendo in considerazione la tesi dell'«olismo del mentale»⁴⁰. Con 'olismo degli stati mentali' si indica la tesi per cui uno stato mentale intenzionale (dotato di un contenuto, vertente su qualcosa) non sussiste isolatamente preso (Davidson 1984), in quanto richiama a sé una molteplicità di stati mentali cognitivamente contigui, in virtù della comune inclusione entro una rete cognitiva di credenze. Questa contiguità non può però essere pensata nei termini di una esteriorità, ma nei termini di un'internità di cui andrà precisata la natura.

Questa tesi potrebbe trovare un sorprendente antecedente teorico nel pensiero di Leibniz, il quale nella *Monadologia* suggerisce che «noi sperimentiamo in noi stessi una pluralità nella sostanza semplice, quando troviamo che il minimo pensiero, di cui abbiamo coscienza, implica una varietà nel suo oggetto» (M 455). Dunque ciò che Davidson probabilmente avrebbe accettato si specifica come una molteplicità irriducibile di relazioni *tra* contenuti mentali. Ma anche William James suggerisce che «nessuno ha mai avuto una sensazione semplice isolata. Dal giorno della nascita, noi abbiamo coscienza di una grande molteplicità di oggetti e di relazioni e quelle che chiamiamo sensazioni semplici sono il risultato di un'attenzione discriminatrice spesso spinta a un grado assai elevato» (James 1890, 181).

Ma perché sollecitare queste suggestioni di così diversa tradizione sul carattere non primitivamente unitario e isolato degli stati mentali? Perché entrambe ci permettono di concepire e sottolineare un'idea di ordine e di relazionalità tra contenuti mentali, che l'idea di spazio, adeguatamente depurata dalla materialità, consente di 'visualizzare'. Tale spazio istituito dalle relazioni tra contenuti psichici non è caratterizzato dalla mutua esteriorità delle componenti, ma dalla loro internità reciproca, e potremmo forse a ragione definirlo come spazio di *partes intra partes*. Questo tipo di internità, di generatività è talora espresso da Bourdieu attraverso il ricorso all'idea di 'matrice'.

Il sapere inteso come sistema di rappresentazioni e credenze, seppur implementato in un

⁴⁰ Il riferimento a questa specifica tesi olistica serve chiaramente da spunto per la trattazione e non verrà discussa nel merito. L'olismo non né una tesi monolitica né esente da poderosi problemi dal punto di vista della consistenza epistemologica. In logica e in epistemologia esistono molteplici versioni di tesi olistiche, per la cui presentazione e discussione rimando a Dell'Utri (2002).

supporto materiale esteso di qualche tipo (per esempio quello cerebrale), ricostituisce una rete di relazioni decodificate come informative che riproduce in un assetto sistematico uno stato di cose extra-mentale di carattere in qualche misura esteso-estensivo in una “porzione” di spazio esteso minimale⁴¹, entro un assetto intensivo di interpenetrazione di queste relazioni informative che si pongono a mediare e a informare l’interazione quale che sia (dalla sensazione, alla cognizione, alla manipolazione, all’azione propriamente intesa) con la realtà extra-mentale, dal riferimento alla quale pur scaturiscono. In questo quadro, gli stati intenzionali non esistono isolatamente, ma sempre e solo in connessione a tutti gli altri cognitivamente ritenuti.

I contenuti esperienziali e cognitivi sono inoltre soggetti a forme di interdipendenza olistica su più livelli cognitivi: olismo che si dà sul piano epistemico entro un sistema di credenze (è solo entro una configurazione a suo modo sistematica di credenze che, al subentrare nel sistema di un dato contraddittorio o falsificante, può generarsi la dissonanza cognitiva⁴²) e a quello che sul piano epistemologico soggiace alle cornici concettuali⁴³.

Certo, in questo contesto, ammettendo un olismo cognitivo resta importante ricordare con Lewin che,

la dipendenza e l’indipendenza all’interno di una totalità è una questione di grado. Le parti interne di una totalità sono interdipendenti ma, nello stesso tempo, sono generalmente indipendenti in un certo grado. In altri termini, la parte a non sarà influenzata fino a quando l’alterazione della parte b rimarrà in un certo limite. Tuttavia, se il mutamento di b supera questo limite, lo stato di a ne risentirà (Lewin [1951] 1972, 381-2).

Sembra in ogni caso che nella dinamica conoscitiva ogni strutturazione di strategie di apprensione psichica (percettiva, cognitiva, simbolica) presupponga un doppio movimento (che avviene su base tendenzialmente induttiva) in cui la fissazione si accompagna a un’anticipazione.

Ora, un’altra modalità di configurazione dell’idea di spazio di *partes intra partes* può essere costituita dalla struttura schematica della cognizione: la mente conosce e fa esperienza

⁴¹È il caso delle copiose ricerche che hanno tentato la localizzazione cerebrale delle funzioni cognitive rappresentative per evolversi, poi, nel paradigma di ricerca delle cosiddette mappe neurali (cfr. Morabito 2004; Marraffa 2008).

⁴²Si veda Festinger ([1957] 1978).

⁴³ Ancora, Marraffa (2008, 98-99).

attraverso e per mezzo di schemi cognitivi (nel senso più ampio del termine). Sotto le strutture schematiche, che in se stesse né hanno estensione né sono localizzate in qualche punto definibile del cervello, sono sussunte conoscenze riferite a realtà extramentali, ma soprattutto *regole* di costruzione per la conoscenza di realtà extramentali. È più in particolare questa struttura schematica della cognizione e dell'azione a esprimere al meglio la conformazione di quell'operatore analitico tanto caro a Bourdieu: l'*habitus*. Inoltre, come si cercherà di dimostrare più in avanti, aderire a questa impostazione non implica in alcun modo un mentalismo o la rimozione del ruolo del corporeo. L'ordine dei corpi è un ordine configurato in termini "cognitivistici".

2.2.3 La costruzione del modello bourdieusiano

2.2.3.1 Dualismo descrittivo e monismo ontologico: note sull'uso strategico-esplicativo del dualismo cartesiano

Si potrebbe dire che nel pensiero di Bourdieu la dimensione pratica è costituita dalla dialettica tra *estraneazione* e *intraneazione*: il semplice fatto di 'essere disposti nel mondo' pone il proprio converso, cioè l'essere soggetti al suo corso, l'essere disposti da esso e l'essere disponibili⁴⁴. E questo "doppio gioco dell'esserci" ha un ruolo assiomatico, in quanto

Si potrebbe, con un gioco di parole heideggeriano, dire che la disposizione è esposizione. È in quanto si vede (in grado diverso) esposto, messo in gioco, in pericolo nel mondo, confrontato al rischio dell'emozione, dell'offesa, della sofferenza, a volte della morte, quindi costretto a prendere sul serio il mondo (e non v'è nulla di più serio dell'emozione, che tocca nell'intimo i dispositivi organici) che il corpo è in grado di acquisire delle disposizioni che sono a loro volta aperture al mondo, cioè alle strutture stesse del mondo sociale di cui sono la forma incorporata (Bourdieu [1997] 1998, 148).

In questo passo delle *Meditazioni pascaliane*, è molto chiaro come il dualismo tra le due tipologie di ordini di oggettività sia di carattere puramente descrittivo, nel contesto di un più generale monismo ontologico. Piuttosto, occorre guardarsi da un'altra accezione di dualismo, cioè dalla «visione dualista che conosce soltanto l'atto di conoscenza trasparente a se stesso o la cosa determinata dall'esteriorità». A questa concezione binaria, occorre dunque «opporre la logica reale dell'azione che mette di fronte due oggettivazioni della storia, l'oggettivazione nei corpi e l'oggettivazione nelle istituzioni o, il che è lo stesso, due stati del capitale, oggettivato e incorporato, grazie ai quali si instaura una distanza nei confronti della necessità e delle sue urgenze» (Bourdieu [1980] 2003, 86). Ora, la configurazione di una simile accezione di dualismo non è delle più semplici, ciononostante si può notare come tale dualismo appaia ispirato, diversamente dai dualismi sollecitati da altri sociologi⁴⁵, al dualismo classico – e in una certa misura fondativo – della filosofia moderna: il dualismo mente-corpo la cui prima formulazione è tradizionalmente attribuita a Descartes. Tale intuizione dualistica originaria è brevemente riducibile alla seguente

⁴⁴Più avanti si approfondiranno le accezioni del termine 'disposizione'.

⁴⁵È il caso del 'dualismo analitico' elaborato da Margaret Archer come alternativa ai conflazionismi.

domanda: come può la *res extensa* essere influenzata dalla *res cogitans* e viceversa, se queste *res* hanno una natura diversa e seguono leggi diverse? Analogamente, come può l'oggettività di primo ordine essere influenzata dall'oggettività di secondo ordine e viceversa se esse hanno una natura eterogenea?

Una prima osservazione può essere la seguente: Bourdieu utilizza a fini metodologici ed esplicativi il problema mente-corpo per come configurato da Descartes applicandolo alla realtà sociale, che si compone di un ordine cognitivo e simbolico e di un ordine materiale⁴⁶.

In secondo luogo, occorre notare che Bourdieu, come si vedrà, rifiuta tanto l'idea di una interazione *diretta* tra i due ordini, quanto le opzioni riduzioniste dell'uno all'altro (dunque sia la riduzione epifenomenistico-materialista e sia la riduzione fenomenologica). Sembra, invece, adottare una lettura parallelista ed expressionista, entro cui è la dimensione "primitiva" della pratica a garantire una corrispondenza tra i due ordini: tale opzione si configura sia attraverso un modulo di pensiero "ipermediante", nel senso che tanto la pratica come legge di corrispondenza, quanto i due ordini di oggettività sono in ciascun punto della loro configurazione e a ciascun momento dell'indagine già mediati l'uno con l'altro, essendo nient'altro che due realizzazioni diverse della stessa realtà; sia attraverso una radicale ridefinizione dell'ontologia sociale di fondo, nella quale sotto mentite spoglie è accolta la sfida del *mind-body problem* nella sua complicazione sociale.

La realtà sociale, che è una, esiste contemporaneamente due volte, cioè nello stesso tempo e in due maniere diverse o, in altre parole, ha due forme di realizzazione *concomitanti*: una forma oggettivata e una forma incorporata. L'ordine dei corpi degli agenti sociali e delle pratiche da essi realizzate è il ricettacolo di questa doppia esistenza della realtà e il polo di una loro particolare "congiunzione". Esso, come si vedrà in modo particolare nell'analisi del costrutto teorico dell'*habitus*, è strutturalmente configurato in termini "cognitivist", in termini cioè di elaborazione attiva (mediazione) dell'informazione (determinazione).

⁴⁶ Non è, infatti un caso che, nel trattare questo problema, Bourdieu faccia riferimento alla dottrina seicentesca dell'*occasionalismo* ([1972] 2003, 224; [1989] 2013, 90) e rievochi il celebre passo in cui Leibniz esamina le tre opzioni attraverso cui è possibile sincronizzare due pendole: l'influenza reciproca, l'occasionalismo, l'armonia prestabilita (Bourdieu [1972] 2003, 220; [1980] 2013, 87).

2.2.3.2 La costruzione scientifica

Chiarito questo primo e preliminare livello ontologico di configurazione della realtà sociale entro due ordini di oggettività tra loro eterogenei e raccordati dalla dimensione della pratica è possibile affrontare il secondo livello ontologico rispetto al quale Bourdieu opera una riconfigurazione della realtà sociale. Ma per conseguire questo obiettivo è importante soffermarsi preliminarmente sulla specifica operazione a cui il teorico è chiamato: la *costruzione* (cfr. Bourdieu, Chamboredon, Passeron [1970] 1976, 217-300).

L'oggettività, come oggetto scientifico del lavoro sociologico, lungi dall'essere immediatamente disponibile e data nell'esperienza, necessita di essere *costruita*. L'oggettività costruita pertanto non ha una natura positivista, non si guadagna a partire da alcuna «abdicazione empiristica» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron [1968] 1976, 59-63). Una tale oggettività, al contrario, è il prodotto di uno specifico lavoro metodologico che si qualifica come una doppia rottura epistemologica. Tale rottura, come si vedrà, si consuma *dentro e contro* i momenti soggettivistici e oggettivistici dell'analisi sociale, o meglio consiste nell'articolare e nel combinare in un certo ordine le due principali posture della metodologia sociologica. Infatti, essa risulta dalla realizzazione di una prima rottura con il senso comune, con la sociologia spontanea, e con il senso comune scientifico (nella sua versione tanto empiristica quanto fenomenologica): nella misura in cui tale rottura nega all'esperienza immediata e alle sue componenti qualsiasi priorità esplicativa, essa *sottende una parziale adesione* all'epistemologia strutturalistica; successivamente, viene realizzata una seconda rottura, stavolta con lo strutturalismo, in quanto esso omette di concepire l'oggetto reale «come attività sensibile umana, prassi» (in Bourdieu [1972] 2003, 173): tale *rottura sottende una parziale adesione* alla metodologia soggettivista (nei termini marxiani delle *Tesi su Feuerbach*, 'idealistica') per la quale le rappresentazioni immediate degli agenti sociali hanno di per sé un ruolo causale ed effettuale analogo alle determinazioni impresse dalle strutture sovraindividuali. La seconda rottura si innesta sulla prima rottura, senza perdere i risultati da essa conseguiti, cioè senza obliterarla.

Un'oggettività costruita in tal modo è evidentemente un'oggettività *non positiva, non data in natura*. In questo quadro, la verità che si esprime nel senso comune, nell'esperienza immediata degli agenti sociali, nella loro familiarità con il mondo che appare loro come immediatamente dotato di senso, non è alcunché di naturale, ma al contrario è il risultato di una *mediazione* onnipervasiva e continua di natura perlopiù storica. Essa è certo una

parvenza, ma parvenza ben fondata, e in ciò parzialmente pregna di verità. In poche parole, l'oggettività che risulta da simili criteri di costruzione sembra particolarmente in sintonia con una celebre affermazione hegeliana secondo la quale non v'è «nulla né cielo, né nella natura, né nello spirito, né dovunque si voglia che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione» (Hegel 1978, 65).

Data la peculiarità di questa impostazione di fondo, risulta immediatamente evidente l'inadeguatezza dei costrutti sociologici tradizionali (individuo, struttura, apparato, ruolo). Viceversa, nell'impostazione bourdieusiana, gli operatori analitici che hanno il compito di costruire l'oggettività sono configurati in modo tale da contemperare insieme i due ordini di oggettività e da rispondere alla logica della doppia rottura: ad esempio, l'*habitus* nella sua costituzione oggettivistica ha un valore a) metodologico, in quanto denota una struttura di relazioni dotata di priorità epistemologica sulla sostanza individuale, sull'individuo e sulle sue rappresentazioni, b) epistemologico, nella misura in cui la sua stessa costruzione consente di determinare quali sono le condizioni di conoscenza e di conoscibilità di una specifica classe di fenomeni, c) ontologico, in quanto denota la realtà che è causalmente produttiva di tale classe di fenomeni e d) sociologico, in quanto questa classe di fenomeni si colloca nel dominio sociale; mentre nella sua costituzione soggettivistica esprime le prese di posizione e il gusto dell'agente portatore. Inoltre l'*habitus*, colto sincronicamente, esibisce una costituzione iper-strutturalistica: esso costituisce una *struttura interna* all'agente in grado di rappresentare la *struttura della società a partire dal suo punto di vista* senza implicare però alcuna conseguenza solipsistica e relativista. Colto, invece, da un punto di vista diacronico, l'*habitus* costituisce il precipitato teorico di un approccio di strutturalismo genetico e di strutturalismo costruttivista (cfr. Paolucci 2009; 2011), un approccio cioè che include le condizioni sociali di produzione delle strutture cognitive e sociali e che include, sia pure in un secondo momento di costruzione, l'esperienza soggettiva e la capacità "realitativa" degli agenti sociali. In questo quadro, alla dimensione individuale è restituito un protagonismo *relativo*, un ruolo consistente ma criticamente informato dei vincoli esterni che gravano sull'azione e sulla costituzione rappresentativa degli agenti individuali. Secondo Bourdieu, infatti, non è possibile elaborare alcuna adeguata filosofia della *praxis* se il modello teorico non si fa carico della variabile individuale; se da un lato, non è possibile ammettere a priori alcuna supposta soggettività intenzionale e libera, dall'altro non si può neanche ammettere che la dimensione individuale sia interamente riducibile a un insieme di vincoli strutturali pre-ordinati. È necessario piuttosto dotarsi di un apparato categoriale analitico in ordine al quale l'identità numerica di ogni agente sociale sia definita da:

- i) l'occupazione di una posizione in un sistema di posizioni sociali mutuamente esteriori e dotate di gravità specifica;
- ii) il possesso di un sistema unitario di schemi di disposizioni pratiche, trasferibili e interiori l'una all'altra;
- iii) il possesso di un insieme di proprietà suscettibili di assumere vari stati e capaci di efficacia causale.

Date queste coordinate, l'oggetto sociologico risulta ridefinito mediante il seguente impianto categoriale:

- i) la struttura delle relazioni e delle forze tra le posizioni corrisponde a un costrutto teorico detto *campo*;
- ii) il sistema degli schemi di disposizioni pratiche incarnato nell'agente è una «struttura strutturata predisposta a funzionare come una struttura strutturante» (Bourdieu, Wacquant 1992, 66), denominata *habitus*;
- iii) l'insieme di tali proprietà, che hanno un profilo sia incorporato sia oggettivato sia istituzionalizzato, è detto *capitale* e risulta in ciascun agente da un processo di accumulazione ed è predisposto a funzionare come mezzo di accumulazione ulteriore.

A partire da questa impostazione, «lo spazio delle posizioni sociali si ritraduce in uno spazio delle prese di posizione attraverso lo spazio delle disposizioni (o *habitus*)» (Bourdieu [1994] 2009: 20). Qui si vede bene come l'ordine della pratica (delle prese di posizione) traduca l'oggettività di primo ordine (configurata nello spazio delle posizioni sociali) per mezzo (attraverso la mediazione) dell'oggettività di secondo ordine (configurata nello spazio delle disposizioni); e come, allo stesso tempo, le prese di posizione esprimano tanto lo spazio delle posizioni quanto lo spazio delle disposizioni.

Il concetto di *habitus* denota un sistema di schemi acquisiti di disposizioni alla percezione, alla valutazione e all'azione che orientano quotidianamente l'azione pratica di ciascun agente. Per ogni classe e frazione di classe, cioè per ogni singola configurazione di capitale, la «formula generatrice» dell'*habitus* traduce in uno stile di vita particolare i vincoli e le possibilità proprie di quella classe di condizioni di esistenza relativamente omogenee. L'*habitus* costituisce la «forma incorporata» della condizione di classe e dei condizionamenti imposti a questa classe. La nozione di *campo* indica invece il sistema di posizioni, il tessuto dei rapporti di forza in cui le disposizioni dell'*habitus* sono concretamente situate nell'esperienza di una «collocazione» e di un punto di vista particolare. In uno spazio così configurato, le forze presenti in un campo insistono su ciascun agente in modo differenziale,

a seconda della posizione occupata (dominata o dominante), dell'efficacia dell'*habitus* e della forza della sua specifica composizione di capitale. Parimenti, ciascun agente oppone alle forze in gioco la sua inerzia, ovvero le sue «proprietà», che sussistono sia in forma «oggettivata», come composizione specifica di *capitale*, sia in forma «incorporata», come disposizioni ad assumere atteggiamenti pratici.

2.2.3.3. *Excursus*: sulla nozione di 'classe costruita'

Il concetto di classe utilizzato da Bourdieu si differenzia sensibilmente dal concetto marxiano. Per Bourdieu la classe è una classe *costruita*, logica, definita «dalla delimitazione di un insieme relativamente omogeneo di agenti che occupano una posizione identica nello spazio sociale» (Bourdieu [1984] 2009, 27-8), dove invece il concetto di classe marxiano contiene per sua stessa definizione una implicita mobilitazione logico-politica. Analogamente a quanto avviene per coppie ordinate di individui, la classe costruita è un *oggetto epistemico* ottenuto per riduzione, cioè attraverso l'unificazione degli individui empirici accomunati da una *collezione di condizioni di esistenza simili*, dove tale collezione definisce e struttura una corrispondente *classe di habitus simili*. A questo oggetto 'classe' corrisponde il rispettivo principio di unificazione: è così che si effettua il passaggio da una *classe di habitus* all'*habitus di classe*.

Siccome l'analisi può spiegare determinate pratiche solo mettendo successivamente in luce la serie degli effetti da cui quelle hanno origine, essa impedisce di vedere innanzitutto la struttura dello stile di vita proprio di un attore sociale o di una classe di attori, cioè l'unità che si nasconde dietro la diversità e la molteplicità di quell'insieme di pratiche espletate in campi caratterizzati da logiche diverse e, quindi capaci di imporre forme di realizzazioni differenti (in base alla formula: [(*habitus*) (*capitale*)] + campo = pratica); ma essa impedisce anche di vedere anche la struttura dello spazio simbolico che definisce l'insieme di queste pratiche strutturate, di tutti quegli stili di vita distinti e distintivi, che si definiscono, oggettivamente sempre, e a volte anche soggettivamente, nei e grazie ai loro reciproci rapporti. Si tratta, quindi, di ricomporre in unità quanto è stato scomposto; innanzitutto per avere una verifica, ma anche per ritrovare quella parte di verità, contenuta nell'approccio proprio della conoscenza comune, cioè l'intuizione della sistematicità degli stili di vita e del loro insieme. Per questo dobbiamo ritornare al principio unificatore e generatore delle diverse pratiche, cioè all'*habitus di classe*, come forma incorporata della condizione di classe e dei condizionamenti da essa imposti; dobbiamo pertanto costruire la classe oggettiva, come insieme di attori sociali inseriti in condizioni di esistenza omogenee, che impongono condizionamenti omogenei,

e che producono sistemi di condizionamenti omogenei, che sono in grado di produrre pratiche simili e che sono dotati di un insieme di proprietà comuni oggettivate [...] o incorporate come gli habitus di classe» (Bourdieu [1979] 2001, 102-3).

L'unificazione si qualifica così come riduzione giustificata. Vediamo subito però che tale unificazione non è l'equivalente di una semplice riunione di proprietà comuni in un insieme monodimensionale designato dal significante 'classe'. Al contrario,

scegliendo di designare queste classi (classi di attori sociali, o il che, da questo punto di vista fa lo stesso, classi di condizioni di esistenza) con il nome di una professione si rende solo esplicito il fatto che la posizione occupata nei rapporti di produzione presiede alle pratiche, soprattutto attraverso la mediazione dei meccanismi che regolano l'accesso a queste posizioni e che producono o selezionano una determinata classe di habitus. Ma non si tratta certo di una maniera per resuscitare una variabile preconstituita come la "categoria socio-professionale": infatti, gli individui riuniti in una classe costruita in base a un rapporto particolare, ma particolarmente rilevante, si portano sempre dietro, oltre alle proprietà pertinenti, che costituiscono la base della loro riunificazione, anche delle proprietà secondarie, che in tal modo vengono introdotte di contrabbando nel modello esplicativo. Ciò significa che una classe o una frazione di classe si definisce non solo attraverso la posizione nei rapporti di produzione che può venir individuata da indicatori quali la professione, il reddito o anche il livello di istruzione, ma anche attraverso una determinata proporzione tra i sessi, una determinata distribuzione nello spazio geografico (che, dal punto di vista sociale, non è mai neutro), e mediante tutto un insieme di caratteristiche ausiliarie che possono fungere, come esigenze sottintese, da principi effettivi di esclusione o di selezione, senza venir formalmente enunciati [...]; molti criteri ufficiali funzionano in effetti da copertura a criteri nascosti, dato che il fatto di esigere un determinato titolo di studio può essere a esempio un modo per esigere di fatto una determinata provenienza sociale (Bourdieu [1979] 2001, 103-4).

Allora vediamo che la costruzione è enormemente complicata dalla non eliminabilità/riducibilità di proprietà secondarie che contribuiscono ulteriormente all'identità della classe, e lo fanno in una modalità di non-separabilità metodologica. Da queste variabili né è possibile astrarre, né è possibile fare scienza indipendente e all'occorrenza coordinata. Al contrario, una sociologia materialista ha il dovere metodologico di farsene carico e di includerle nella costruzione assegnando loro un opportuno grado di priorità strutturale. Infatti, metodologicamente non bisogna mai dimenticare che

i rapporti individuali tra una variabile dipendente (come le opinioni politiche) e le cosiddette variabili indipendenti, come il sesso, l'età e la religione, o persino il livello di istruzione, i redditi e la professione, tendono a nascondere il sistema complessivo dei rapporti che costituiscono la vera ragione della forza e della forma specifiche assunte dagli effetti registrati in quella particolare correlazione. La più indipendente delle variabili "indipendenti" nasconde un'intera trama di correlazioni statistiche che, in modo sotterraneo, sono presenti nel suo rapporto con una determinata opinione o una determinata pratica (Bourdieu [1979] 2001, 105-6).

Non esistono variabili 'ultime' in senso stretto, perché in ognuna si esercitano in modo più o meno celato (dove il più o il meno allude al grado di naturalità apparente o di naturalizzazione dei fenomeni pertinenti a tali indicatori) gli effetti di una totalità, certamente, come vedremo, non funzionalmente omogenea, di variabili.

Effettuando l'analisi, variabile dopo variabile, come spesso si fa, ci si espone al rischio di attribuire a una determinata variabile (per esempio il sesso o l'età, che a modo loro, possono esprimere tutta la situazione o le vicissitudini di una classe) quello che costituisce l'effetto di tutte le variabili nel loro insieme (errore facilitato dalla tendenza, consapevole o no, a sostituire alienazioni generiche, per esempio quelle legate al sesso o all'età, alle alienazioni specifiche, legate alla classe). La condizione economica e sociale, quale la si coglie attraverso la professione, impone a tutte le proprietà di età e sesso la loro forma specifica, di modo che quella che si manifesta nelle correlazioni tra l'età o il sesso e le varie pratiche è in realtà l'efficacia di tutta la struttura dei fattori connessi alla posizione nello spazio sociale» (Bourdieu [1979] 2001, 107).

Attribuendo una priorità 'ontologica' a una variabile indipendente si elide il fatto che in essa sono esercitate le pressioni di un *sistema* di variabili. Ma qualche tipo di priorità nella costruzione deve essere ammessa. Bourdieu attribuisce una priorità 'strutturale' 'architettonica' alle variabili. Da quest'assunzione deriva che la struttura della classe costruita presenta un'architettura tale che le proprietà che descrivono le condizioni economiche e sociali imprimono a tutte le cosiddette variabili indipendenti generiche la loro forma specifica. Le condizioni economiche e il posizionamento che queste implicano imprimono in modo più marcato agli altri indicatori le proporzioni con cui questi possono a loro volta contribuire a ri-esprimerle. La condizione socio-economica include in sé, a seconda dell'epoca, le proporzioni con cui le variabili secondarie pesano di fatto sull'identità di una struttura di determinazioni e di disposizioni comuni a molti agenti e associata alle rispettive posizioni di campo. Queste variabili sono strutturate in un circuito espressivo dove

il ruolo architettonico sarà minore o maggiore quanto meno o più ciascuna variabile contiene in sé le ragioni storiche dell'altra. Vediamo che, infatti,

la classe sociale non si definisce affatto mediante una proprietà (nemmeno quella più determinante, come le dimensioni e la struttura di capitale), né mediante una somma di proprietà (sesso, età, provenienza sociale, origine etnica [...], redditi, livello di istruzione, etc.), e neppure mediante serie di proprietà subordinate a una proprietà fondamentale (la posizione nei rapporti di produzione) in un rapporto di causa ed effetto, di condizionante e di condizionato; bensì mediante la struttura dei rapporti tra tutte le proprietà pertinenti, che conferisce a ciascuna di esse, e agli effetti che questa esercita sulle pratiche, il suo valore peculiare. Non è possibile spiegare in modo unitario, e al tempo stesso specifico, l'infinita diversità delle pratiche, se non a condizione di rompere con il pensiero lineare, che conosce solo le strutture di carattere semplice della determinazione diretta; bisogna invece sforzarsi di ricostruire le trame dei rapporti interconnessi, che sono presenti in ognuno dei vari fattori. La causalità strutturale di una rete di fattori è del tutto irriducibile all'efficacia cumulativa dell'insieme dei rapporti lineari di diversa capacità esplicativa, che le esigenze dell'analisi impongono di isolare; quei rapporti, per intenderci, che si stabiliscono tra la pratica in questione e i diversi fattori considerati uno per uno; attraverso ogni fattore si esercitano gli effetti di tutti gli altri, e la molteplicità delle determinazioni non conduce affatto all'indeterminatezza, bensì alla sovradeterminazione. [...] E' ovvio che i fattori costitutivi della classe costruita non sono tutti reciprocamente interdipendenti nella stessa misura, e che la struttura del sistema da essi costituito è determinata da quelli dotati di maggior peso funzionale: è per questo che le dimensioni e la struttura del capitale imprimono la loro forma e il loro valore specifici alle determinazioni imposte alle pratiche da altri fattori (età, sesso, residenza, etc.) (Bourdieu [1979] 2001, 108).

Quest'ultimo passo citato si costituisce come di straordinario interesse nei riguardi del marxismo e del post-marxismo e dell'intera problematica che discetta dell'appartenenza di Bourdieu all'uno o all'altro. Bourdieu complica il marxismo (che poneva come strutturale e determinante la sola posizione nei rapporti di produzione e come subordinate, dipendenti e derivate, tutte le altre istanze), ma sembra al contempo l'ingenuità delle linee postmarxiste (che pongono come determinanti e autosufficienti proprietà capaci di generare il *frontier effect*). Il significante 'classe' non è un contenitore dalla condizionalità semplice, da riempire con popolazioni uniformi di individui conformi a un singolo criterio. Essa è bensì una struttura di proprietà da costruire: in quanto struttura non può essere rinvenuto sulla base di una singola proprietà, foss'anche quella più importante (posizione nei rapporti di produzione per il marxismo), ma da una rete di proprietà dotate ciascuna del suo ruolo architettonico

maggiore o minore che sia.

Althusser aveva tentato a suo modo attraverso la nozione di *surdeterminazione* di precisare il rapporto tra essenza della struttura e fenomeni sovrastrutturali: «l'economia determina, *ma in ultima istanza* [...], il corso della storia. Questo corso però, si “afferma” attraverso il mondo delle forme multiple della sovrastruttura, delle tradizioni locali» (Althusser 1967, 93). In questo senso, per Althusser la sovrastruttura non è un derivato ma una precondizione della struttura stessa, in cui «“i diversi elementi della sovrastruttura” agendo e reagendo gli uni sugli altri, producono un'infinità di effetti [...] [e] hanno sì una efficacia, ma questa efficacia si disperde in qualche modo all'*infinito*, nell'*infinità* degli effetti» (Althusser 1967, 97-8). Bourdieu, come vedremo più avanti, sembra suggerire una nozione di sovradeterminazione di segno diverso⁴⁷.

La classe costruita, nella trattazione che Bourdieu ne fornisce ne *La distinzione*, è allora una complicazione della classe marxianamente intesa, non elidendo, infatti, il principio di unificazione che anima quest'ultima, ma rendendolo un vertice ottico che organizza le proprietà cosiddette naturali e quelle cosiddette sovrastrutturali e che viene a sua volta organizzato (nelle dimensioni più disparate della pratica) o mistificato da queste. Essa ha una natura struttural-costruita, esprime cioè una rete di proprietà interconnesse e di disposizioni alla pratica comuni agli agenti occupanti posizioni simili nel campo sociale; queste ultime in quanto soggette a condizionamenti simili sono suscettibili di riduzione. Ma la riduzione è pluridimensionale e non condotta attraverso il solo criterio della posizione nei rapporti di produzione; al contrario, sfuggendo lo iato insormontabile, tra struttura e sovrastruttura, la classe opportunamente costruita tiene in sé non solo la rete di variabili e criteri che la costituisce in una identità capillarmente dispiegata e in una totalità che ha come vertice ottico e (di ritorno) il risultato marxiano, ma anche l'identità e la totalità delle pratiche (fenomeni sovrastrutturali) che le sono associate secondo un grado storico di probabilità molto elevato.

Alla luce di questo quadro, la trasformazione della classe costruita in classe mobilitata, cioè in classe marxianamente intesa è possibile per Bourdieu «solo a prezzo di un'operazione propriamente politica di costruzione o addirittura di fabbricazione [...] il cui successo può essere favorito ma non determinato dall'appartenenza alla stessa classe socio-logica» (Bourdieu [1984] 2009, 28).

⁴⁷ Si veda *infra*, par. 3.1.2, pp. 174-5.

2.2.3.4 Capitale

Il concetto capitale elaborato da Bourdieu si ispira – senza affatto coincidervi – all’omonimo concetto marxiano⁴⁸. La nozione bourdieusiana di capitale si riferisce immediatamente alla dimensione della *storia*. Il capitale costituisce una concrezione della storia collettiva e di quella individuale, che ha iscritte in sé potenzialità di accesso a campi sociale pertinenti. Esso è una “gelatina” impersonale di efficacia causale, che sottende tutto il lavoro sociale necessario alla sua accumulazione e alla sua appropriazione, ed è costitutivamente disposto a essere reinvestito, ad accrescersi. «The social world is accumulated history» (Bourdieu 1986, 241): le nozioni di capitale e di accumulazione restituiscono agli agenti sociali il carattere della storicità, negato da un trattamento fiscalista che riduce l’interazione sociale a meccanica discontinua degli stati di equilibrio in cui gli agenti sono solo particelle intercambiabili, astoriche. Il capitale è quindi lavoro sociale accumulato e “gelificato”: energia sociale suscettibile di assumere almeno due forme, di essere cioè *oggettivata* in beni e *incorporata*, inclusa nei corpi e nelle menti. Nelle dinamiche sociali ed esperienziali, esso è il mezzo prerequisito da ogni appropriazione possibile e, tuttavia, necessita di essere preliminarmente acquisito a sua volta. Infatti nel momento in cui viene “appreso”, su base privata, da agenti o da gruppi di agenti permette a questi di appropriarsi a loro volta di energia sociale nella forma, di nuovo, di lavoro vivo o reificato. Il capitale nelle sue forme incorporate o oggettivate, dal momento che contiene la *tendenza a persistere nel suo essere*, richiede *tempo* di accumulazione, per trasformarsi da capacità potenziale di produrre profitti a riproduzione attuale di se stesso in forma identica o espansa. Il capitale, in quanto forza iscritta (*vis insita*) nell’oggettività delle risorse disponibili a uso dell’azione pratica, costituisce *il vincolo (lex insita)* tale che non tutte le pratiche realizzabili sono per chiunque ugualmente possibili o impossibili, probabili o improbabili. Paradossalmente, dunque, nel caso dell’azione sociale la possibilità è, in questo caso, subordinata e non sovraordinata alla conseguibilità (fermo restando che, come è ovvio, da un punto di vista strettamente modale, tutti i casi d’azione che il soggetto percorre devono anche essere possibili). La struttura della distribuzione dei diversi tipi e sottotipi di capitale in un dato momento rappresenta la struttura immanente del mondo sociale, cioè l’insieme dei

⁴⁸ Per un’ampia panoramica sul concetto bourdieusiano di capitale si veda Santoro (2010; 2016). Due differenti critiche alla nozione di capitale si trovano in Gebauer, Kraus (2009, 45-7) e Desan (2013).

vincoli, iscritti nella realtà stessa di quel mondo, che disciplinano il suo funzionamento in modo durevole e determinano le possibilità di successo per le pratiche. La nozione di *capitale* viene quindi usata da Bourdieu per designare ogni genere di “risorsa”, che sussuma lavoro sociale di accumulazione e di appropriazione, che funzioni come un capitale investito, che consenta di appropriarsi dei “profitti” derivanti dal prendere parte e dall’essere situato in quel particolare microcosmo dello spazio sociale. Attraverso una simile estensione semantica e referenziale è possibile render conto del modo in cui si veicolano e si accumulano le forze sociali; e non semplicemente nello spazio parziale e monolitico dell’economico, regolato dalle leggi di scambio di quantità estrinseche, ma in uno spazio ‘a tutto *campo*’, dove le risorse esibiscono specifici caratteri e intensioni qualitative⁴⁹. Nell’ambito di un concetto di capitale così dilatato, sono allora distinguibili quattro tipologie di risorse, ciascuna a sua volta suscettibile di assumere tre forme, di essere cioè *oggettivata* in beni materiali, *incorporata* sotto forma di conoscenze e posture cognitive e corporee, oppure *istituzionalizzata* in forma di certificati, garanzie o credenziali pubbliche. Il «capitale economico» consiste nell’insieme dei beni materiali e finanziari, nelle forme di tutela contrattuale e istituzionale di questi, ma anche nell’insieme delle caratteristiche corporee e mentali che sono direttamente connesse alla disponibilità di una quantità più o meno cospicua di risorse economiche. Il «capitale culturale» incorporato include le “competenze” e il sapere esplicito acquisiti mediante la socializzazione, l’istruzione e l’esercizio delle curiosità culturali, quello istituzionalizzato è coestensivo ai titoli istituzionali conseguiti e

⁴⁹ «It is in fact impossible to account for the structure and functioning of the social world unless one reintroduces capital in all its forms and not solely in the one form recognized by economic theory. Economic theory has allowed to be foisted upon it a definition of the economy of practices which is the historical invention of capitalism; and by reducing the universe of exchanges to mercantile exchange, which is objectively and subjectively oriented toward the maximization of profit, i.e., (economically) *self-interested*, it has implicitly defined the other forms of exchange as noneconomic, and therefore *disinterested*. In particular, it defines as disinterested those forms of exchange which ensure the *transubstantiation* whereby the most material types of capital – those which are economic in the restricted sense – can present themselves in the immaterial form of cultural capital or social capital and vice versa. Interest, in the restricted sense it is given in economic theory, cannot be produced without producing its negative counterpart, disinterestedness. [...] In other words, the constitution of a science of mercantile relationships which, inasmuch as it takes for granted the very foundations of the order it claims to analyze – private property, profit, wage labor, etc. – is not even a science of the field of economic production, has prevented the constitution of a general science of the economy of practices, which would treat mercantile exchange as a particular case of exchange in all its forms» (Bourdieu 1986).

quello oggettivato include tutti i beni di consumo culturale posseduti. Nel «capitale sociale» confluiscono piuttosto le abilità acquisite attraverso l'appartenenza e l'interazione nell'ambito di uno o più gruppi sociali, nonché le relazioni umane maturate, gli individui e le cellule sociali su cui si esercita un ascendente. Il «capitale simbolico» possiede rispetto alle altre specie di capitale un carattere assolutamente incommensurabile; con questa nozione si designano infatti gli effetti esercitati da ognuna delle altre forme di capitale quando non vengono percepite come tali costituendo con ciò la cifra dell'irriducibile unicità di ciascun agente sociale, la sua capacità simbolica.

Com'è evidente, tra le varie sottotipologie di un capitale così articolato sussistono ovvie sovrapposizioni dovute alla natura sostanzialmente unitaria del mondo sociale oltre che al fatto che esse, in particolare nel loro stato incorporato, coabitano nello stesso sostrato: il corpo cognitivo dell'agente. La posizione di ogni agente nello spazio sociale è dunque data dal *volume complessivo* di capitale posseduto e dalla sua *configurazione* specifica, nonché dal fattore di variazione nel tempo dei primi due indici che registra gli spostamenti attraverso lo spazio sociale e fornisce indizi per tracciare la *traiettoria* degli agenti sociali, ovvero il modo in cui, e il percorso attraverso il quale, individui e gruppi hanno raggiunto la posizione che occupano.

2.2.3.5 Campo

La fisionomia della nozione di campo applicata alle scienze ha due precedenti genetici: l'idea di campo psicologico sviluppata da Kurt Lewin, a sua volta ispirata al costrutto del campo elettro-magnetico che si deve a James Clerk Maxwell. L'idea di campo sociale è strutturalmente analogica a quelle sviluppate da Lewin e Maxwell. Per Bourdieu il campo consiste in una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni dotate di gravità specifiche, e confluisce in una rete di forze oggettive in cui ciascun punto, simultaneamente e differenzialmente, esercita e subisce delle forze in ogni istante di tempo.

Queste posizioni sono definite *oggettivamente* nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale o potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale), il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con altre posizioni (cfr. Bourdieu, Waquant 1992, 67).

Nelle società fortemente differenziate⁵⁰, il cosmo sociale è costituito dall'insieme di questi microcosmi relativamente autonomi, spazi di relazioni oggettive in cui funzionano una logica, una misura e una necessità specifiche e parzialmente irriducibili a quelle che regolano altri campi. Tuttavia, questa autonomia tra campi è appunto solo relativa: tutti i campi sono definiti infatti da un'omologia strutturale, omologia che corrisponde alla manifestazione di alcune proprietà invarianti: in ogni campo vi è una suddivisione di agenti e gruppi in *dominati* e *dominanti* (che spesso si ri-polarizzano a loro volta al proprio interno: è il caso dell'intellettuale, come esponente della frazione dominata della classe dominante), una lotta per il monopolio dell'universale legittimo vigente nel campo, per la conservazione della propria posizione di dominio o per l'affrancamento dalla posizione dominata. Il campo è lo spazio posizionale in cui gli agenti sociali, con i propri habitus e con la propria configurazione di struttura e volume di capitale, agiscono concretamente in funzione della necessità immanente quello specifico ambito, della specifica grammatica e sintassi di gioco, delle regole determinate di partecipazione. Si potrebbe forse dire che il campo coincide con la struttura dei *rapporti di forza* entro cui si dispongono gli individui in funzione dei rispettivi habitus, una volta che stiano giocando le loro disponibilità di capitale in merito al monopolio della definizione dei principi pertinenti per il dominio di quel determinato campo: «se una verità esiste, è perché la verità è la posta in gioco di una lotta. [...] In particolare per quegli universi sociali relativamente autonomi che chiamo campi, in cui dei professionisti della produzione simbolica si confrontano in lotte che hanno per posta l'imposizione di principi legittimi di visione e di divisione del mondo naturale e sociale» (Bourdieu [1996] 2010, 22).

Da un punto di vista materiale, le lotte hanno il fine di conservare la posizione dominante, di imporre l'universale legittimo. Da un punto di vista simbolico, le lotte che hanno sempre il fine di perpetuare la propria esistenza senza inabissarsi nel caos emotivo e cognitivo derivante dalla mancata individuazione. In questo senso il dominio, che altro non è che il monopolio della visione legittima del mondo e della sua imposizione, è il frutto di una lotta che ha per esito una violenza simbolica. Questa forma di coazione non essendo percepita come tale da chi la subisce, come il prodotto di una strategia d'imposizione, non solleva la questione della sua legittimità, né tantomeno delle condizioni di possibilità che supportano l'imposizione dell'arbitrario. Questo meccanismo, di naturalizzazione delle categorie di percezione sociale, è la radice profonda di quella che Bourdieu definisce una *violenza*

⁵⁰A differenza che nelle società arcaiche, in cui si realizzava una polisemia funzionale dei vari gesti ed eventi.

*simbolica*⁵¹.

2.2.3.6 Habitus

L'*habitus*, come sistema di schemi di percezione, valutazione e azione, si struttura largamente attraverso l'interiorizzazione inconscia (che avviene crucialmente durante la prima infanzia e nella fase della socializzazione primaria) delle *possibilità* e dei vincoli comuni ai membri di uno *status* o di una classe sociale: tale interiorizzazione coincide con la traduzione di queste condizioni esterne in schemi di lavoro, cognitivi e corporei, che esprimono disposizioni a percepire, a valutare e ad agire adatte e spontaneamente e irriflessivamente aggiustate alle condizioni sociali esterne. Infatti, «le strutture che sono costitutive di un tipo specifico di ambiente (per esempio le condizioni materiali d'esistenza caratteristiche di una condizione di classe) e che possono essere colte empiricamente sotto forma di regolarità associate a un ambiente socialmente strutturato producono degli *habitus*» (Bourdieu [1972] 2003, 206). Se attraverso il movimento dell'«interiorizzazione dell'esteriorità» gli agenti sociali sviluppano un *habitus* che tende a produrre forme d'azione, schemi percettivi e valutativi che riflettono le strutture di socializzazione esperite nella prima infanzia, in questo movimento di «esteriorizzazione dell'interiorità» è posto il fondamento della riproduzione delle strutture oggettive, della loro efficacia, legittimità e significatività.

La varietà degli *habitus* è strettamente correlata alla varietà delle condizioni di esistenza degli agenti – condizioni di cui un buon indicatore sintetico è dato dalla *classe sociale costruita*. Gli *habitus* come configurazioni unitarie e sistematiche di proprietà esprimono integralmente – in forma di schemi e di disposizioni – le differenti condizioni d'esistenza in

⁵¹Il tema della violenza simbolica sembra da un lato riprendere in forma rinnovata il tema cinquecentesco della servitù volontaria e dall'altra anticipare l'idea di *soft power*. Della prima tradizione è essenzialmente ripresa l'idea che i dominati contribuiscano in modo capillare al proprio dominio, il ruolo svolto dall'educazione e dall'abitudine nel consolidamento di questo processo, il carattere di radicale condizionabilità dell'essere umano che può arrivare a prendere gusto per la propria schiavitù, senza avvertirla come tale (cfr. La Boétie [1576] 1979). Analogamente, nella più recente teoria politica contemporanea, con l'espressione di *soft power* è definita la rete di meccanismi posti in essere dai centri di potere per plasmare in totale assenza di coercizione le preferenze dei dominati al fine di accordarle ai propri intenti di dominio, cioè per far sì che siano preferiti i portati del dominio stesso (cfr. Nye 2005, 7-8). Per Bourdieu, Passeron (1970, 44): «ogni potere di violenza simbolica, cioè ogni potere che riesce a imporre dei significati e a imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza».

cui sono immersi gli agenti come agenti individuali e come membri di una classe, dove il termine ‘classe’ rinvia alla ‘classe’ dei ‘condizionamenti’ che investono posizioni sociali tra loro simili, suscettibili di essere raccolte in una ‘classe’. L’*habitus*, quasi funzionando come un residuo attivo dell’*imprinting* delle condizioni d’esistenza iniziali, promuove l’azione sottendendo ad essa un calcolo inconscio di ciò che è possibile o impossibile, improbabile o probabile realizzare a partire dalla propria posizione sociale nel campo e dalle proprietà spendibili in esso. Le condizioni oggettive e i relativi condizionamenti si esprimono nella psiche individuale sotto forma di aspirazioni e aspettative determinate, le quali, osserva Bourdieu, sono quasi sempre irriflessivamente adattate alle possibilità oggettive.

In quanto “abitato” da un *habitus*, l’agente sociale frequenta il presente e “si anticipa” il futuro nei termini fornitigli dall’esperienza pregressa, ciononostante occorre notare che utilizzare la nozione di *habitus* non significa affatto attribuire all’agire pratico i caratteri di una coazione a ripetere, di *routine* o di un’induzione comportamentale. Lontano dall’esprimere un funzionamento pavloviano o stimolo-condizionato, come pure lontano dall’esprimere una costituzione razionalmente calcolata e calcolante, l’*habitus* produce un *certo* senso pratico che guida l’agente verso un *certo* corso dell’azione, senza determinarlo univocamente: più che necessitate, le sue azioni sono *inclinate* alla necessità, analogamente a quella necessità ipotetica o morale che Leibniz postulò in alternativa alla più stretta necessità metafisica⁵². L’*habitus* è una mediazione attiva: da un punto di vista di teoria dell’azione, il suo regime di attività come si vedrà a breve è quello della “spontaneità condizionata”. Da un punto di vista sociologico e statistico, l’*habitus* rende ragione della distribuzione probabilistica delle pratiche e delle traiettorie di vita.

⁵² Vedi *infra*, p. 201, n. 124.

2.2.4 L'antimeccanicismo metodologico e le sue implicazioni teoriche

La tesi in cui confluiscono le considerazioni appena svolte è che dall'analisi del concetto di habitus è possibile derivare una postura *epistemologica* fondamentale e capace di gettare luce sull'intera logica teorica di Bourdieu: definiamo tale postura con l'espressione 'antimeccanicismo metodologico'.

L'*habitus* manifesta una natura e funzionamento doppi: da un lato esso funziona come "struttura strutturante", cioè come il principio di divisione e di classificazione delle pratiche; dall'altro esso risulta una "struttura strutturata", ovvero prodotta dall'incorporazione – a partire dall'esperienza soggettiva di una collocazione sociale – delle divisioni in classi sociali, in cui è inscritta tutta la struttura del sistema di condizioni e di posizioni differenziali. Attraverso la distribuzione inconscia e non calcolata di probabilità, gli schemi e le disposizioni dell'*habitus* predispongono gli agenti a intraprendere corsi d'azione che avranno tante più possibilità di riuscita quanto più essi risulteranno aggiustati alle possibilità effettive connesse alla posizione che l'agente ha in quel dato campo di pratica. Con una formula sintetica, l'*habitus* spinge continuamente a "rifare di necessità virtù", inducendo «scelte» adeguate alle condizioni sociali che lo hanno generato.

Queste caratteristiche dell'*habitus* hanno attirato, nel tempo, numerose critiche (DiMaggio 1979, Elster 1983, Jenkins 1992) aventi in comune l'attribuzione di "circularità"; strutturato e strutturante, produttivo e prodotto, questo dispositivo manifesterebbe una insostenibile tendenza all'autogiustificazione. Si tratta tuttavia, di una quota di circularità, più apparente che reale, consapevolmente assunta da Bourdieu e della quale non si riesce a restituire un'immagine completa – e forse più coerente – se non si include nell'analisi il ruolo svolto dal concetto di isteresi. Riferito al comportamento di alcuni sistemi fisici e virtualmente estendibile a sistemi di altra natura, il termine designa insieme il ritardo della reazione di un sistema a una sollecitazione e la dipendenza della reazione messa in atto da un sistema da un precedente stato dello stesso sistema. Traslato al sistema teorico di Bourdieu, il parametro dell'isteresi 'temporalizza' la circularità dell'*habitus*, rendendola "meno contraddittoria". Nell'*habitus*, il passato reagisce sul presente, una struttura strutturata reagisce a condizioni puntuali di stimolo, in modo asincrono, e tuttavia "adeguato" a conseguire il successo nella situazione pratica, secondo una restrizione preliminarmente determinata del ventaglio delle possibilità effettive. L'isteresi consente, allora, di dar conto del carattere inerziale degli schemi pratici d'azione, che si mantengono attivi anche dinanzi

a situazioni – e a condizioni di esistenza – profondamente mutate.

Sul piano della verificabilità dell'habitus, l'isteresi rappresenta, in un congruo numero di casi empirici, la spia della presenza attiva di una struttura che si rapporta alle condizioni sociali secondo questo doppio binario temporale. Si può dunque, questa la nostra tesi, adottare l'isteresi come perno di una strategia di risposta alle obiezioni che vedono nell'habitus un costrutto impiegabile come spiegazione *ad hoc*, e che minaccia per giunta di proliferare eccitisticamente in una virtuale riconduzione di qualunque pratica al “suo” habitus corrispondente. Così concepito, l'habitus ben manifesta il suo carattere anti-meccanicistico, e definisce un ulteriore e fondamentale piano del superamento, operato da Bourdieu, delle prospettive sociologiche basate sul polo del soggetto o su quello dell'oggetto. Soggettivismo e oggettivismo sono ora ricondotti a una comune matrice “meccanicistica”.

Paradossalmente, proprio il fatto che questo accordo immediato tra habitus e campo (soprattutto economico) si verifica molto frequentemente fa sì che si sia spesso indotti a negare la realtà dell'habitus e a contestare l'utilità scientifica della nozione. (Per dare piena forza a una critica possibile, si potrebbe dire che la teoria dell'habitus potrebbe combinare le scorciatoie della spiegazione attraverso la virtù dormitiva – perché fa delle scelte piccolo-borghesi? Perché ha un habitus piccolo-borghese! – e quella della spiegazione *ad hoc* [...]). Di fatto *tutte le volte che l'habitus incontra condizioni oggettive*, identiche o *simili a quelle di cui è il prodotto* si trova a essere perfettamente adeguato senza che ci sia stata nessuna ricerca consapevole e intenzionale; possiamo anzi dire che *l'effetto dell'habitus è in qualche maniera ridondante rispetto all'effetto di campo*. In questo caso la nozione può sembrare meno indispensabile, nonostante abbia il pregio di evitare una interpretazione in termini di azione razionale che il carattere «ragionevole» dell'azione sembra imporre. [...] Ci possono essere però dei *momenti di sfasatura, in cui i comportamenti diventano inintelligibili se non si fa intervenire l'habitus con la sua propria inerzia, la sua isteresi*: penso al caso che mi è capitato di osservare in Algeria, quando la gente si è bruscamente trovata in un «cosmo capitalista» con habitus «precapitalistici». Penso anche alle situazioni storiche di tipo rivoluzionario nelle quali il cambiamento delle strutture oggettive è così rapido che gli agenti che hanno delle strutture mentali plasmate da tali strutture risultano «superati», agiscono controtempo e controsenso, pensano in qualche modo a vuoto, un po' come i vecchi dei quali si dice, molto giustamente, che sono sfasati, o Don Chisciotte. Insomma la tendenza a perseverare nel loro essere, che i gruppi devono tra l'altro al fatto che gli agenti che li compongono sono dotati di disposizioni durevoli, capaci di sopravvivere alle stesse condizioni economiche e sociali che le hanno rese possibili, può essere all'origine sia del disadattamento che dell'adattamento, della rivolta come della rassegnazione. *L'aggiustamento preventivo dell'habitus alle condizioni oggettive è solo un caso particolare (senz'altro il più frequente) e bisogna evitare di universalizzare inconsiamente il modello del*

rapporto quasi circolare di riproduzione quasi perfetta che può valere solo come *caso limite* in cui le condizioni di produzione dell'*habitus* e le condizioni del suo funzionamento sono *identiche* od *omotetiche*. [...] Una delle ragioni per cui non si può non ricorrere alla nozione di *habitus* è che essa permette di prendere in considerazione e di spiegare la costanza delle disposizioni, dei gusti, delle preferenze che mette tanto in imbarazzo l'economia neomarginalista (diversi economisti hanno dovuto constatare che la struttura e il livello delle spese non vengono influenzati dalle variazioni a breve termine dei redditi e che le spese per i beni di consumo sono caratterizzate da una forte inerzia in quanto dipendono da atti di consumo anteriori). Ma essa consente anche di costruire e comprendere in maniera unitaria dimensioni della pratica che vengono spesso studiate in ordine sparso, da una stessa scienza come la nuzialità o la fecondità, o anche da scienze diverse, come l'ipercorettismo linguistico, la scarsa fecondità e la forte propensione al risparmio della piccola borghesia in ascesa (Bourdieu, Wacquant 1992: 96-8, *corsivi miei*).

Si voglia perdonare la lunghezza di questa citazione, la quale permette però di individuare molteplici importanti nodi epistemologici.

La tesi che sottotraccia anima questa difesa dell'*habitus* è che l'interazionismo da un capo e lo strutturalismo dall'altro, pur nella loro evidente diversità esplicativa e metodologica, siano accomunati da una stessa *filosofia meccanicistica*, fondata sul pensiero della determinazione *diretta* di un'entità (intesa come individuo o come struttura reificata) su di un'altra⁵³: questa comune matrice costituisce il risvolto complementare del carattere sostanzialista e falsamente relazionale sovente imputato a tali tradizioni teoriche (Bourdieu [1979] 2001, [1980] 2003, [1972] 2003, Bourdieu, Wacquant 1992). D'altro canto, è parte dell'esperienza quotidiana e della sua efficacia credere che tra le sollecitazioni e le azioni vi sia un nesso di determinazione diretta, che la trama degli eventi sociali sia riducibile alla trama delle interazioni dirette e puntuali tra gli agenti per la tradizione interazionistica o all'azione diretta di strutture e apparati sovraindividuali sulle inconsistenti coscienze degli individui per la tradizione strutturalistica. Allora, pur fornendo delle interpretazioni quasi antipodiche della realtà sociale, l'interazionismo e lo strutturalismo muovono da una stessa esigenza scientifica: rendere conto della corrispondenza e dell'adeguatezza che si rintraccia tra le rappresentazioni e le credenze soggettive e le concrete condizioni sociali. Pertanto, nota Bourdieu, la postura meta-epistemologica della determinazione diretta – che chiamiamo meccanicismo metodologico – si rivela incapace di spiegare proprio quei fenomeni di distonia tra credenze, pratiche e condizioni che si vengono a creare in certe situazioni di

⁵³Cfr. Althusser (1997).

frattura sociale o in certe eccezionali congiunture o fasi storiche.

Si noti che questo inconveniente implicito nel meccanicismo metodologico è più minaccioso per l'interazionismo che per le opzioni oliste e strutturaliste: è infatti proprio l'interazionismo che intende attribuire un ruolo centrale alla capacità attiva dei soggetti di inventare e negoziare significati efficienti, ma che tuttavia limitandosi a considerare la superficie dell'interazione meramente nella sua forma comportamentale, verbale e autocosciente esplicita, a ridurre la mediazione alla negoziazione, la socializzazione all'interazione, lo condanna a una più profonda passività meccanica, in cui si gioca solamente un meccanismo del tipo stimolo-risposta fondato su una adesione immediata e una trasparenza psicologica. Come si vedrà nel paragrafo successivo, per Bourdieu la vera *attività* degli agenti non è tanto l'agentività fluente nelle interazioni, quanto piuttosto la sottesa e implicita mediazione cognitiva che promuove la trasformazione della determinazione subìta in determinazione agita *come se* non fosse stata subìta.

Tornando al problema della messa in corrispondenza di primo e secondo ordine di oggettività, Bourdieu propone di ridefinire tale questione in un quadro più ampio, che includa il parziale successo apparente della spiegazione meccanicistica, ma che sia anche in grado di spiegare fenomeni di fronte a cui il meccanicismo metodologico è incapace di rispondere. Il problema risulta quindi riorientato nel seguente modo: il meccanicismo metodologico risulta empiricamente adeguato a esprimere solo uno stato particolare, quantunque massimamente frequente, dei rapporti tra rappresentazioni soggettive, pratiche e condizioni sociali obiettive; al contrario, lo stato generale di tali rapporti è dato dalla immanente tendenzialità spontanea con cui l'*habitus* realizza pratiche adeguate alle condizioni sociali che lo hanno prodotto. Tale condizione generale, a differenza dell'approccio meccanicistico, si rivela capace di spiegare il carattere durevole delle pratiche e delle rappresentazioni degli agenti, anche laddove – e soprattutto laddove – vengano meno le condizioni alla base dell'interazione diretta (è il caso, ad esempio, del gap generazionale, delle transizioni o delle crisi economiche e politiche): questa postura permette dunque di individuare la *lex continuitatis* della realtà sociale, che impedisce la formazione di momenti storico-sociali privi di una ragione sufficiente. Sotto la coltre delle spiegazioni a mezzo di meccanicismi apparenti, la spiegazione per la quale l'*habitus*, a partire dalla sua costituzione *strutturata*, esibisce una reale efficacia strutturante, è in grado di indurre un autentico ribaltamento epistemologico: il meccanicismo più che definire uno stato di *norma* si qualifica piuttosto come eccezione *normale*; mentre la condizione di norma è da ascrivere alla spontaneità riproduttiva degli *habitus*.

Principio generatore durevolmente costruito di improvvisazioni regolate (*principium importans ordinem ad actum*), l'habitus produce delle pratiche che nella misura in cui tendono a riprodurre le regolarità immanenti nelle condizioni oggettive della produzione del loro principio generatore, adattandosi però alle esigenze iscritte a titolo di potenzialità oggettiva nella situazione direttamente affrontata, non si lasciano dedurre in modo diretto né dalle condizioni oggettive, puntualmente definite come somma di stimoli, che possono sembrare averle attivate in modo diretto [interazione], né dalle condizioni che hanno prodotto il principio durevole della loro produzione [struttura]. Quindi tali pratiche non si possono giustificare se non a condizione di mettere in relazione la struttura oggettiva che definisce le condizioni sociali di produzione dell'habitus che le ha generate con le condizioni dell'attivazione di tale habitus, cioè con la congiuntura che, salvo una radicale trasformazione, rappresenta uno stato particolare di questa struttura (Bourdieu [1972] 2003, 212-3).

La configurazione degli stimoli, qui concepibili tanto come strutture sociali sovraindividuali, quanto come interazioni tra agenti sociali, non esibisce, a un esame più approfondito, lo statuto di effettivo principio dell'azione sociale. Questa configurazione si limita a "occasionare" delle azioni, ma le azioni che si generano in una simile congiuntura non sono mai interamente deducibili da essa e, in ciò, esibiscono disposizioni che le sono geneticamente estranee.

Parlare di habitus di classe [...] significa allora ricordare, contro ogni forma di illusione occasionalista, che consiste nel ricondurre direttamente tutte le pratiche a proprietà iscritte nella situazione, che le 'relazioni interpersonali' non sono mai se non in apparenza delle relazioni da individuo a individuo e che la verità dell'interazione non risiede mai nell'interazione stessa. [...] Cosa che dimenticano la psicologia sociale e l'interazionismo o l'etnometodologia, quando riducendo la struttura oggettiva della relazione tra gli individui in contatto alla struttura congiunturale della loro relazione in una situazione o in un gruppo specifici, intendono spiegare tutto ciò che avviene all'interno di una situazione sperimentale o osservata tramite le caratteristiche sperimentalmente controllate della situazione quali la posizione relativa dei partecipanti nello spazio o la natura dei canali utilizzati. [...] Non esistono forme di interazione, neppure tra quelle in apparenza più adatte a essere descritte [nel] linguaggio del 'trasferimento intenzionale nell'altro' quali la simpatia, l'amicizia e l'amore, che [...] non siano ancora dominate, tramite l'armonia degli habitus [...] dalla struttura oggettiva delle relazioni tra le condizioni e le posizioni (Bourdieu [1972] 2003, 224-5).

Le pratiche prodotte da un habitus che agisce in condizioni sociali simili od omotetiche

a quelle della sua produzione, che sembrano certo suscettibili di poter essere dedotte dalle contingenti condizioni sociali, sono in realtà il prodotto di una condizione di spontaneità, invero condizionata, la quale promuove pratiche che sottendono probabilità di successo e profili di adeguatezza empirica già stimati nel corso dell'esperienza nei campi sociali e agenti come disposizioni pre-adattate. È allora attraverso una simile dinamica che l'habitus è in grado di istituire una corrispondenza sistematica, che si esprime attraverso la pratica, tanto tra l'ordine della distribuzione delle proprietà "materiali" e l'ordine delle rappresentazioni simboliche, quanto tra l'ordine, storicamente determinato, della necessità implicita in date condizioni economiche e sociali e l'ordine, della puntualità presente, definito dalla situazione, intesa come totalità delle forze che insistono sull'individuo considerato. Questo quadro, escludendo recisamente l'idea di un'interazione diretta (che può procedere dall'interno degli individui verso altri individui o verso le istituzioni, o al contrario da strutture e apparati sovraindividuali verso l' "interno" degli individui), suggerisce piuttosto che il principio dell'azione risieda in un complesso tessuto di mediazione dell'esperienza, coestensivo agli schemi cognitivi e corporei implementati nell'habitus, il quale nella misura in cui è regolato da una peculiare condizione di spontaneità si rende capace di trascendere tanto le condizioni genetiche della propria formazione, tanto le determinazioni che insistono direttamente e congiunturalmente su di esso. Infatti, dice Bourdieu,

*La pratica è al contempo necessaria e relativamente autonoma rispetto alla situazione considerata nella sua immediatezza puntuale perché è il prodotto della relazione dialettica tra una situazione e un habitus, inteso come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come *matrice* delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico di schemi che permettono di risolvere i problemi aventi la stessa forma e grazie alle correzioni incessanti dei risultati ottenuti, che sono esse stesse prodotte in modo dialettico da quei risultati (Bourdieu [1972] 2003, 211).*

Secondo questa impostazione, la pratica, lungi dall'averne una fisionomia monolitica, è composta invariabilmente da due componenti: una quota di necessità e una quota di autonomia relativa rispetto alle determinazioni puntuali. Essa sembra dunque comportarsi analogamente a un raggio di luce che, dovendo attraversare materie di densità differente⁵⁴,

⁵⁴ Materie aventi cioè indici di rifrazione differenti.

si rifrange, ovvero devia rispetto alla superficie di incidenza. In questo quadro, le piccole novità pratiche vengono, una volta promosse, immediatamente riannesse nel principio della loro produzione, contribuendo così a modulare, in modi più o meno apprezzabili, gli schemi corporei e cognitivi, le disposizioni in esse implementati, e aggiornando di conseguenza la conoscenza pratica della realtà. L'habitus ha, allora, un profilo di rilevante continuità acquisitiva. Certo, occorre notare che tale suscettibilità "acquisitiva" non si mantiene invariata nel corso dell'esistenza, ma è inversamente proporzionale all'"invecchiamento sociologico"⁵⁵. Tale espressione denota, da un lato, la maggior pregnanza ed efficacia causale – sul lungo termine – delle prime esperienze di vita degli agenti e, dall'altro, la progressiva "resistenza" con cui l'agente si rapporta alle "richieste" sociali concernenti l'adattamento a nuove condizioni di esistenza, oltre che, più in generale, l'indebolimento della capacità di re-inclinazione e di ristrutturazione dell'esperienza.

Le stime pratiche conferiscono un peso eccessivo alle prime esperienze nella misura in cui sono le strutture caratteristiche di un tipo determinato di condizioni di esistenza che, attraverso la necessità economica e sociale che esse fanno pesare sull'universo relativamente autonomo delle relazioni familiari o per meglio dire *attraverso* delle manifestazioni propriamente familiari di tale necessità esterna (per esempio, divieti, preoccupazioni, lezioni di morale, conflitti, gusti, etc.), producono le strutture dell'habitus che sono a loro volta all'origine della percezione e della valutazione di qualsiasi ulteriore esperienza (Bourdieu [1972] 2003, 210).

Tutta questa analisi lascia ancora inevaso il problema del rapporto tra l'habitus come principio della pratica e l'esplicitazione conscia del suo funzionamento concreto, problema che risulta tanto più rilevante se si considera che l'illusione dell'interazione diretta, come condizione di *eccezione normale*, è pienamente registrata nel senso comune e che la forza della fallacie meccanicistiche è riposta proprio nella loro compartecipata e salda capacità di esprimere tale intuizione del senso comune. Il problema di questo rapporto sarà, quindi, oggetto di un'attenzione dedicata nel prossimo capitolo.

⁵⁵Che tra l'altro non è lontano, quantomeno nella sua fenomenicità, dall'invecchiamento cognitivo strettamente inteso.

2.2.5 La logica della spontaneità e il problema del “*come se*”

Avendo escluso dal punto di vista metodologico ogni forma di determinazione meccanica immediata (perché a monte è stato escluso il sostanzialismo) è bene soffermarsi sul diverso regime di “determinazione mediata” realizzato dall’habitus. Come si è detto, l’habitus come principio della pratica – o dell’azione – perfeziona una corrispondenza tra ordine simbolico e rappresentativo e ordine materiale. Il registro della sua operatività è quello della mediazione e non quello dell’immediatezza causale diretta.

Come ricorda Bourdieu ([1980] 2003, 86), l’habitus ha una costituzione che non si lascia definire né da un puro meccanismo infernale della necessità, né dalla libertà e dalla riflessività, che non definisce né un soggetto in senso robusto, né un epifenomeno: esso è piuttosto una «spontaneità senza coscienza né volontà» che, anche se il più delle volte agisce in funzione riproduttiva, comunque sottende una sistematica rifrazione della necessità. Tale rifrazione si realizza dal momento che, agendo attraverso l’habitus, l’agente vuole o preferisce ciò a cui è determinato *come se* lo volesse e preferisse i) in assenza di coazioni esterne, ii) in presenza di più possibilità alternative di scelta, iii) in presenza di nessi significativi, trasparenti alla mente, tra intenzioni e risultati dell’azione. L’habitus supplisce a tutte queste condizioni bypassandole: viceversa, come vedremo nel prossimo capitolo, la riflessione (succedanea) sulla pratica ricrea queste condizioni *ex nihilo* e tuttavia lo fa sulla base di un solido fondamento, la *spontaneità condizionata* dell’azione, concetto su cui occorre sostare brevemente. A questo fine si rende opportuno esaminare non solo le elaborazioni filosofiche del concetto, ma anche le nozioni intuitive di spontaneità, che se da un lato possono interpolare o adombrare l’identificazione di una nozione più tecnica e specifica, dall’altro possono esibire una sorprendente prossimità veicolabile attraverso differenti percorsi.

Il linguaggio e l’esperienza quotidiana attribuiscono alla spontaneità i significati di libertà, di creatività generativa: si parla spesso di “adesioni spontanee” ad eventi, cause sociali, raccolte fondi; di persone che si costituiscono spontaneamente alle forze dell’ordine; di “confessione spontanea”; della spontaneità dell’immaginazione artistica e dei processi creativi. Tuttavia, di queste accezioni correnti è possibile mettere in luce non tanto l’accezione intuitiva di libera scelta, o di invenzione geniale, di azione di ordine cognitivo superiore, quanto piuttosto quello di assenza di coazione, di azione *non estorta*.

Calandosi ulteriormente in questo rivolo semantico, è possibile ricordare che, talora, nel

discorso comune, la spontaneità viene assimilata all'innocenza, a una specie di genuinità priva di ipocrisia: si dice di un bambino che ha avuto un comportamento o un'uscita spontanea quando tale comportamento esprime una non deliberata mancata considerazione di convenzioni sociali radicate e più o meno artificiose o risibili⁵⁶. Una valorizzazione di queste accezioni, sebbene possa apparire in prima istanza come massimamente lontana da un senso filosofico-tecnico, è in realtà curiosamente vicina a una delle definizioni più canoniche della spontaneità. È spontanea un'azione la cui realizzazione non si deve a una costrizione *esterna* (ad esempio il potere inibitorio di una solida convenzione sociale).

Sempre in questo filone semantico, spesso si dice “vegetazione spontanea” per indicare un insieme di piante sviluppatasi in un punto senza che nessuno le abbia piantate e curate. Quest'accezione illumina però un ulteriore aspetto che non affiora né nel senso comune, né talvolta nel pensiero filosofico: l'assenza di costrizione esterna propria delle azioni spontanee non esclude affatto la presenza di una “costrizione” *interna*. Se una pianta è cresciuta spontaneamente, non significa che essa non sia determinata a crescere in quel modo dal suo patrimonio genetico, il quale rende propriamente possibile che essa attecchisca e prosperi in certe condizioni. La spontaneità dell'azione *non implica* affatto una piena *incondizionatezza* dell'azione.

Nei *Saggi di Teodicea*, Leibniz definisce la spontaneità rifacendosi alla definizione che ne dava Aristotele in *Etica nicomachea*: «Aristotele ha ben definito la spontaneità dicendo che un'azione è spontanea quando il suo principio è in colui che agisce. *Spontaneum est, cuius principium est in agente*. Ed è così che le nostre azioni e le nostre volontà dipendono interamente da noi» (TH III, 325). In effetti, Aristotele (2000, 111-117), pur veicolando un'ambivalenza semantica tra carattere volontario e carattere spontaneo⁵⁷, qualificava l'atto spontaneo in opposizione all'atto violento.

Leibniz provvede però a distinguere con accuratezza la libertà dalla spontaneità. Dice infatti che «per concludere su questo punto della spontaneità, bisogna dire che [...] l'anima

⁵⁶ Si pensi alla celebre favola di Christian Andersen, *I vestiti nuovi dell'imperatore*, nel cui epilogo è un bambino a demistificare l'ipocrita finzione collettiva al grido di “Il re è nudo!”.

⁵⁷In riferimento alla psicologia plotiniana, particolarmente ricca nell'analisi del desiderio e dell'inclinazione, Leroux (1996, 301) nota che «the vocabulary in this area is complex (orme, orexis, ephthumia, ephesis), and directly intersects with we might call the lexicon of freedom, mostly inherited from Aristotle and the Stoics (ekousion, eph'emin, boulesis, autexousion): the boundary is often indistinct between simple inclination and a voluntary surge of fully willing spontaneity. [...] This vocabulary does not clearly develop into neat conceptual vocabulary of willingness and freedom as autonomous power distinct from an inclination».

ha in sé il principio di tutte le proprie azioni e anche di tutte le passioni; e lo stesso è vero in tutte le sostanze semplici, sparse per la natura, sebbene vi sia libertà solo in quelle che sono intelligenti» (TH I, 148). La spontaneità qualificerebbe tutti gli atti delle monadi e non solo quelli umani, i quali, oltre ad essere spontanei, in qualche circostanza, possono anche essere liberi.

Dunque, nel pensiero del Leibniz maturo la spontaneità figura come condizione necessaria, ma non sufficiente di libertà⁵⁸. Un atto è libero se e solo se, oltre a essere spontaneo, è anche intelligente e contingente, cioè se possiede anche quei requisiti che qualificano l'attuale modello standard di definizione della libertà (cfr. De Caro 2004).

Percorrendo cursoriamente la storia dell'idea di spontaneità, si trova che Kant definisce l'intelletto come «spontaneità della conoscenza»⁵⁹, cioè avente facoltà «di produrre da se stesso le rappresentazioni» (KrV B 75/ A 51), mentre Heidegger ([1929] 1987, 120-1) smarca la spontaneità dalla condizione di causalità imperfetta⁶⁰ per collocarla sul terreno trascendente della libertà e dell'autocausalità, infatti «l'ipseità di quel se stesso che è già alla base di ogni spontaneità dimora nella trascendenza. [...] Solo perché costituisce la trascendenza, la libertà può rivelarsi nell'esserci che esiste, come una specie particolare della causalità, cioè come auto-causalità». Si può, allora, notare che potrebbe non risultare corretta l'assimilazione di 'ciò che ha principio della sua azione in se stesso' e di 'ciò che è *causa sui*', come invece sembra suggerire Abbagnano⁶¹: un'azione può trovare principio solo nel suo agente, può cioè essere spontanea, senza che l'agente sia il principio di se stesso come sostanza, o senza che si debbano contrarre impegni nei confronti di un'ontologia delle sostanze.

In altre parole, sembra che la spontaneità secondo l'asse Aristotele-Leibniz-Kant sia qualcosa di profondamente distinto dall'auto-causalità dell'asse Spinoza-Heidegger. La definizione aristotelica sembra limitarsi a dire che il principio dell'azione debba essere interno all'agente e non esterno ad esso, ma non dice nulla circa la natura della genesi del

⁵⁸ Per una trattazione sistematica della spontaneità nel pensiero di Leibniz si veda Piro (2002).

⁵⁹ In opposizione alla sensibilità definita come «recettività delle impressioni» (KrV B 74/ A 50). Per la riflessione kantiana sulla spontaneità, si vedano Pippin (1987) e Ellis (2017) in sede di filosofia della conoscenza e Düsing (1993) in sede di filosofia pratica. Per una visione più complessiva si veda Sgarbi (2012).

⁶⁰ «Il cominciare da sé è solo una caratteristica negativa della libertà, nel senso che retrocedendo al di là di essa, non c'è alcuna causa determinante» (Heidegger [1929] 1987, 120).

⁶¹ «La spontaneità non è che il concetto classico della libertà come *causa sui*» (Abbagnano 1971, 833).

principio dell'azione: se debba essere anch'essa interna-auto-generata, auto-causata, come accade eminentemente nel Dio-Sostanza spinoziano, se possa essere anche esterna, o le due cose insieme. Inoltre, con l'intermediazione di Leibniz, si consegue un'altra caratteristica estremamente rilevante: la spontaneità *non necessita di intelligenza* per realizzare le azioni che le competono. Le azioni che hanno il loro principio nell'agente non abbisognano della cosciente trasparenza del principio da cui seguono spontaneamente.

Quello che preme qui sottolineare è che della spontaneità è possibile cogliere, senza errore, un'accezione ristretta, circoscritta e priva di zone di ambigua sovrapposibilità al più impegnativo concetto di libertà: le azioni spontanee sono quelle il cui principio è interno all'agente, senza riguardo alla natura della genesi del principio dell'azione (interna, esterna o mista), e che non sono necessariamente accompagnate da intelligenza. In altre parole, un atto può essere spontaneo, cioè avere il suo principio all'interno dell'agente, e sua volta il suo principio, purché interno all'agente, può essere sia condizionato da altro, sia perfettamente opaco all'intelletto.

Ora come è noto, dalla fine dell'Ottocento a oggi, tanto i modelli dell'azione razionale pura, quanto gli stessi modelli di libero arbitrio hanno subito possenti attacchi: dei primi è stata dimostrata empiricamente sul piano psicologico (Wason 1968, Tversky, Kahneman 1982) e sul terreno economico (Simon 1955, 1972) la scarsissima realistica dei propri presupposti e delle proprie previsioni; dei secondi è stata intaccata la stessa possibilità della nozione di libero arbitrio, che per alcuni autori costituirebbe addirittura una vera e propria illusione (Wegner, Weatherley 1999), con relevantissime conseguenze in ambito etico e nel campo delle teorie della decisione⁶².

⁶² Il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio è ovviamente sterminato e non è possibile darne in questa sede un quadro esaustivo. È opportuno tuttavia delinearne le principali direttrici problematiche. Quando si discute di libero arbitrio si parla essenzialmente della sua possibilità in relazione alla tesi deterministica per la quale ogni evento – e dunque anche ogni evento mentale – è determinato dalla presenza di condizioni sufficienti per il suo accadere. Sul piano teorico si distinguono tre posizioni logicamente possibili: l'incompatibilismo che nega la compatibilità di determinismo e libertà (che si ripartisce in due posizioni: l'incompatibilismo libertario, che afferma solo la libertà e nega il determinismo, e l'incompatibilismo antilibertario, che afferma il determinismo e nega la libertà), il compatibilismo che afferma la compatibilità di determinismo e libertà (o addirittura, nella versione del supercompatibilismo, che il determinismo sia condizione necessaria per la libertà), e lo scetticismo secondo cui la libertà è incompatibile sia con il determinismo che con l'indeterminismo. A seconda dunque del collocamento in questi orientamenti logici fondamentali si distinguono varie "famiglie" di posizioni tra loro internamente differenziate: il libertarismo, il determinismo *hard*, il compatibilismo, lo scetticismo epistemico (misterianesimo) e lo scetticismo metafisico (illusionismo). Sul fronte empirico, come

Ci si chiede allora se il modello della spontaneità dell'azione possa pertanto candidarsi a modello più realistico dell'agire, in quanto capace, entro una dichiarata restrizione delle prerogative dell'agenticità, di includere tanto il requisito dell'endogenicità dell'azione, tanto la soppressione del mito indeterministico dell'incondizionatezza dell'azione, tanto i limiti dell'intellezione che caratterizzano così profondamente l'esperienza ordinaria.

In ogni caso, a prescindere dalle possibili declinazioni della domanda e dei possibili vantaggi di risposte, resta il fatto che solo cogliendo l'habitus entro un quadro di teoria dell'azione così definito, cioè solo attraverso il suo collocamento entro un regime di spontaneità, si può comprendere perché esso risulti un costrutto teorico adeguato a render conto della regolarità e della predittibilità che pertengono al comportamento umano, anche *in assenza* di strutture di condizionamento, e in questo modo sottrarre il suo ruolo genuinamente e attivamente riproduttivo alla taccia di muto determinismo meccanico. Il condizionamento e le regolarità immanenti nei campi sono interiorizzati, mediati e agiti *spontaneamente*: il condizionamento esterno può essere efficace sull'«interno» dell'individuo *solo* perché, preliminarmente recepito e mediato, viene fatto proprio e agito spontaneamente *come se* fosse legge interna, *lex insita*. Il peculiare regime di spontaneità, entro il quale sembrano congiungersi determinazione e volontà, verrà ripreso e riarticolato nel capitolo 3, nel quale il modello bourdieusiano di azione verrà discusso in riferimento a vari problemi aperti nella teoria dell'azione contemporanea. Per adesso, è sufficiente per il proseguimento della trattazione aver fissato i termini teorici della definizione di habitus come «spontaneità condizionata».

si vedrà in parte nel capitolo 3 di questo lavoro, due famiglie di letteratura sperimentale, la prima neuroscientifica e la seconda psicologico-sociale, hanno avanzato molte evidenze empiriche che, se interpretate in certi modi, minano alla tenuta delle tesi realiste (libertarie e compatibiliste) sul libero arbitrio. Infine anche la filosofia morale e la filosofia del diritto sono vivacemente coinvolte da ciò che si muove nel dibattito sul libero arbitrio, nella misura in cui sembrano esserci valide ragioni teoriche e sperimentali per sostenere che la credenza di senso comune nel libero arbitrio, a prescindere dalla reale esistenza di quest'ultimo, assuma un valore direttamente pratico-morale con notevoli risvolti sulla tenuta etica delle società e sulla definizione dei criteri di imputabilità giuridica. Vi sono infatti studi di psicologia morale volti a individuare come vari la percezione della responsabilità individuale in soggetti esposti a tesi deterministe e illusioniste sul libero arbitrio (cfr. De Caro, Lavazza, Sartori eds., 2013). In generale, l'interazione tra il dibattito classico e contemporaneo sul libero arbitrio ha contribuito a fondare nuovi bacini disciplinari, come dimostra il caso della neuroetica (Lavazza, De Caro 2013). Per una presentazione complessiva del dibattito generale sul libero arbitrio si rimanda a De Caro (2004).

2.3 L'habitus e la struttura schematica dell'esperienza.

Bourdieu definisce il concetto di habitus secondo due formulazioni fondamentali:

a) l'habitus è una «struttura strutturata predisposta a funzionare come struttura strutturante» (Bourdieu, Wacquant 1992, 66);

b) l'habitus è un «sistema di schemi cognitivi e corporei di disposizioni all'azione, percezione, valutazione» (Bourdieu 2001).

Rispetto alla sostanziale intercambiabilità che la letteratura ordinariamente attribuisce a queste due descrizioni, vorremmo sostenere che esse sono sì, da un lato, *estensionalmente equivalenti*, ma sono, dall'altro, *intensionalmente differenti*: in altre parole, esse situano il concetto di habitus in dimensioni epistemologiche differenti, ed esibiscono differenti funzioni e capacità esplicative, traducendo a livelli esplicativi diversi la natura dell'habitus⁶³.

La prima definizione, infatti, coglie il carattere “storico” dell'habitus: le componenti di questa definizione sono il concetto di *struttura* e – non a caso – due participi (strutturato e strutturante), che ne forniscono una specificazione sia temporale e sia causale: il primo restituisce sinteticamente l'idea di una determinazione subita e impressa nel tempo a questa struttura; il secondo esprime la capacità, manifestata da questa stessa struttura, di esercitare una determinazione attiva e un'efficacia causale presente e futura sulla percezione e sul comportamento.

La seconda definizione, invece, qualifica l'habitus come luogo di elaborazione cognitiva e corporea dell'esperienza: elaborazione cognitiva e corporea che, come si è visto, è solo in minima parte accessibile alla coscienza. Una piena comprensione di questa definizione richiede l'analisi delle componenti in cui si articola l'habitus come luogo di elaborazione cognitiva: sistematica, schematica e disposizionale.

Ora, piuttosto che sulla prima, è su questa seconda definizione che è particolarmente importante soffermarsi nel contesto dell'analisi del concetto di habitus da un punto di vista psicosociale. In via preliminare è possibile notare che questi tre elementi in cui è articolato l'habitus esibiscono differenti estensioni ontologiche le quali costituiscono il correlato della sua progressiva capillarità esplicativa: infatti, se il sistema ha un'estensione di totalità, gli schemi che esso coordina hanno un valore ontologico regionale, mentre le singole

⁶³Il fatto che esistano più descrizioni di un concetto non è ipso facto motivo di inconsistenza, come a esempio ha invece sostenuto Belvedere (2013).

disposizioni in essi implementate hanno la caratteristica dell'individualità. Inoltre, come risulterà evidente dall'analisi, ciascuno di questi livelli è caratterizzato dall'essere simultaneamente strutturato e strutturante, prodotto e atto di produzione: in altre parole, gli aspetti caratterizzanti la prima definizione risultano complessivamente conservati nella seconda. Perché è così importante insistere sulla fisionomia di questo costrutto? Belvedere (2013) ha sostenuto la non consistenza della nozione bourdieusiana di habitus mettendo in tensione formulazioni parziali e assumendole come essenzialmente *stand-alone* e sganciate l'una dall'altra: habitus come capacità, habitus come inclinazione, habitus come schemi pratici. Dal momento che per Belvedere capacità (intesa come attività) e inclinazione (intesa come passività) pertengono a un soggetto, mentre gli schemi sono strutture impersonali, egli conclude che questi aspetti distinti non diano luogo a un'articolazione coerente⁶⁴. Ora, come seguirà dalle analisi successive, si vedrà che l'affermazione secondo cui attività e passività pertengono esclusivamente a un soggetto se non è proprio un *non sequitur* è quantomeno discutibile.

Sistema - Qui il termine 'sistema' va inteso in senso forte: non va assimilato a quello di "collezione" o di "insieme". Con il termine 'sistema' si denota infatti configurazione di elementi interdipendenti nella quale si realizza una funzione unitaria. Esso allude dunque a un principio di unità perché, per il vincolo dell'interdipendenza, la variazione di una parte implica una variazione di tutte le altre parti, dove tale variazione complessiva può assumere le molteplici forme del cambiamento, dall'alterazione generale (come ad esempio un'evoluzione), alla trasmissione del movimento (compensazione meccanica od

⁶⁴«Finally, what is habitus?— A capacity? A set of dispositions? A system of schemes? Or all of the above? The most likely answer is that, for Bourdieu, the habitus is all three: a capacity, a disposition, and a scheme for practice. But is that possible? On the one hand, a capacity is an ability to act, “une capacité ... d’engendrer ... actions” (a capacity ... to engender ... actions) (Bourdieu 1980, 92), which involves activity; on the other hand, a disposition is an “inclination” which, contrary to a capacity, implies passivity since it “makes a person want to do something” (Cambridge Dictionary Online). Anyway both, capacities and dispositions, are attributes of one subject, not as schemes, which to a certain degree are formal abstract structures that do not strictly belong to the subject but can be transposed and passed from one subject to the other. So, it is not possible to say in any precise sense that something (the habitus, for instance) is at the same time an ability (a capacity), an inclination (a disposition), and an impersonal structure (a scheme). To admit all three characterizations of habitus (as a capacity, a disposition and a scheme) would mean admitting a nonspecific definition of habitus, which is then left in relative inaccuracy» (Belvedere 2013, 1095-6).

omeostatica), etc. In sintesi, con la nozione di sistema si denota l'irriducibile unità funzionale e dinamica di un molteplice. L'habitus ha dunque una configurazione sistematica che deve essere sempre tenuta presente nella comprensione tanto del suo funzionamento quanto della sua modificazione.

Disposizione – Per Bourdieu, la parola 'disposizione'

Risulta particolarmente appropriata per esprimere ciò che designa il campo dell'habitus (definito come sistema delle disposizioni). Infatti, esso esprime in primo luogo il risultato di un'azione organizzatrice presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un modo di essere, uno stato abituale (in particolare del corpo) e nello specifico una predisposizione, una tendenza, una propensione o un'inclinazione (Bourdieu [1972] 2003: 206, n.39).

Questo passaggio rende particolarmente chiaro come il contenuto semantico del concetto di disposizione si riconnetta al contenuto semantico della prima definizione, nella misura in cui la disposizione sembra essere al contempo etero-determinata da una "azione organizzatrice" che si è data in passato e capace di un'efficacia causale rivolta al presente e al futuro. A questo stadio analitico, con l'espressione 'sistema di disposizioni' si intende una configurazione unitaria di disposizioni interconnesse e aventi una genesi strutturata e un'attitudine strutturante. Tale configurazione ha una natura non primitiva, ma è al contrario storicamente costituita e determinata a inclinarsi durevolmente. Ora nei termini dell'ontologia analitica, una disposizione è più di una semplice proprietà puntualmente definita: non è una proprietà categorica, perché contiene nella sua definizione il riferimento ad altri elementi ed è eventualmente definibile solo sulla base dei poteri che conferisce all'entità che ne beneficia date certe condizioni: in altre parole, le disposizioni sono definibili solo da enunciati condizionali. Tali proprietà 'denotano' un 'potere' (*power*) capace di estrinsecarsi in fenomeno solo al verificarsi di certe condizioni e dunque di verificare gli enunciati condizionali che lo descrivono; si tratta quindi di proprietà che sia per essere definite, sia per manifestarsi compiutamente necessitano del riferimento a *stimulus* e *condizioni di manifestazione* (Bigaj 2010). Un classico esempio di proprietà disposizionale è la fragilità. Essa risulta disciplinata da un simile enunciato condizionale: un oggetto è detto fragile se e solo se possiede una struttura molecolare tale per cui *se* interessata da impatti

con oggetti di analoga rigidità⁶⁵, allora tale struttura molecolare subisce un'alterazione che si manifesta con la perdita di integrità o con l'incrinatura dell'oggetto stesso. Tale configurazione implica che le proprietà disposizionali ineriscano all'oggetto anche quando non sono date le condizioni per la loro piena manifestazione: esse hanno una natura *modale*, nel senso che esprimono virtualmente il comportamento che il soggetto cui ineriscono manifesterebbe se si dessero delle determinate condizioni.

Risulterà ovvio che tale impianto disposizionale traslato alla dimensione della pratica individuale e collettiva mette capo a configurazioni estremamente complesse e potenzialmente non pienamente esplicitabili: tuttavia, è esattamente un simile impianto "ontologico" che sostanzia la definizione di habitus come 'sistema di disposizioni'. In ogni caso, alla luce di questa breve analisi, l'habitus risulta provvisoriamente ridefinito come una configurazione sistematica di proprietà disposizionali (tendenze acquisite, inclinazioni, capacità) che a determinate condizioni è capace di estrinsecare specifici *modi* di pratica.

Schema - Adesso è necessario fornire un'analisi approfondita circa il ruolo e il valore della nozione di schema. La letteratura critica dedicata al concetto bourdieusiano di habitus non ha percorso in modo apprezzabile l'indicazione teorica contenuta in questo elemento, privilegiando piuttosto l'analisi della componente disposizionale (cfr. Bourdieu E. 1998). Qui si intende sostenere che al contrario, il concetto di schema – declinato da Bourdieu sia in un formato cognitivo sia in un formato corporeo – ha un valore fondamentale ed esprime forse meglio di qualunque altro suo costrutto teorico la densità e la valenza genuinamente *cognitiva* della sua proposta teorico-sociale.

Stando alla lettera di Bourdieu, infatti, lo schema sembra qualificarsi come l'unità minima che "aggancia" le disposizioni e conferisce loro regolarità condizionale e operativa, identità pratica e funzionale relativamente a determinati ambiti e situazioni di pratica. Diversamente, l'habitus consisterebbe in un fascio di disposizioni, un fascio di proprietà disposizionali e sarebbe scopertamente esposto a tutte le obiezioni che si muovono contro le ontologie dei fasci di proprietà⁶⁶. Tali unità "minime" sembrano inoltre essere organizzate, per il tramite della dimensione schematica, in una configurazione di interrelazioni che ha carattere di sistema.

⁶⁵ Che è a sua volta una proprietà disposizionale.

⁶⁶Cfr. Morganti (2010).

2.3.1 Dallo schematismo trascendentale allo schematismo cognitivo

Nella psicologia contemporanea gli schemi sono strutture mentali di grande rilievo per la comprensione di molte dimensioni psicologiche e della loro connessione. In generale, è sotto la nozione di schema che va sussunta l'attività di mediazione rappresentazionale conscia e inconscia dei soggetti di esperienza: una simile attività rappresentazionale è condizione necessaria anche per l'esercizio di funzioni che sembrano lontane dall'essere rappresentazionali, come l'azione, l'emozione e la motivazione. Più in particolare, lo schema è una nozione di grande rilievo per l'orientamento cognitivista in psicologia e in filosofia della mente, perché si caratterizza come nozione al contempo *anti-comportamentistica* (nella misura in cui implica l'esistenza di una genuina dimensione funzionale in cui avviene l'elaborazione attiva delle informazioni e con ciò impedisce che l'esplorazione delle funzioni psicologiche sia ridotta all'analisi del comportamento osservabile), e *anti-introspezionista* (nella misura in cui questa dimensione non è neanche in linea di principio suscettibile di un pieno accesso introspettivo).

In via preliminare, è opportuno notare che da un punto di vista etimologico il termine 'schema' deriva dal greco σχῆμα -ματος «forma, aspetto, configurazione», che a sua volta deriva dal tema futuro di ἔχω «possedere, avere»: lo stesso verbo da cui deriva il correlato greco del termine latino *habitus*, cioè il termine ἔξις: è interessante notare come questi termini condividano dal punto di vista etimologico lo stesso bacino semantico dell'avere durevole e acquisito.

Risulta inoltre, importante precisare che il concetto *filosofico* di schema, che pure è sotteso, come vedremo, al concetto psicologico di schema, non deve essere confuso con la nozione e l'uso ordinari: il termine schema – per come è impiegato nel linguaggio quotidiano – denota l'“ossatura” di un discorso o di un oggetto complesso, spesso intesa come una rappresentazione grafica che mette in evidenza gli aspetti fondamentali, tralasciando quelli “inessenziali”.

Il primo rilevante impiego filosofico del concetto di schema si registra nella *Critica della ragion pura*, e nella fattispecie nella sezione *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*. Questa sezione ha sempre interrogato la letteratura critica, sia per ragioni legate all'economia concettuale dell'opera (la dottrina dello schematismo sembra ridondante rispetto alla deduzione trascendentale), sia per ragioni interpretative interne al testo (se il ruolo e la funzione svolte dal concetto di schema sono da Kant ben definiti, il concetto di

schema in sé è di difficile definizione: lo schema non sembra essere né un'immagine, né una regola in senso stretto; inoltre Kant lascia inevasa la domanda circa il fondamento di questa facoltà, di cui si sa solo che è un arcano deposto nella profondità dell'anima umana). È qui utile ricordare come nel pensiero di Kant la nozione di schema venga postulata con la funzione di mediare l'eterogeneità, altrimenti insormontabile, tra dati sensibili, appresi secondo le forme pure della sensibilità, e categorie, che sono invece forme pure dell'intelletto:

In ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto la rappresentazione del primo deve essere omogenea con quella del secondo. [...] Così il concetto empirico di un piatto è uniforme con quello geometrico puro di un cerchio, in quanto la rotondità che nel primo è pensata, nel secondo può essere intuita. [...] Ma i concetti puri dell'intelletto, a paragone delle intuizioni empiriche (in generale sensibili), non sono loro affatto omogenei, né possono mai venir trovati in alcuna intuizione. [...] Allora è chiaro, che ci deve essere un terzo elemento, che deve stare in omogeneità da un lato con le categorie, dall'altro con il fenomeno, e rende possibile l'applicazione delle prime al secondo. Questa rappresentazione mediatrice deve essere pura (senza nulla di empirico), e tuttavia essere da un lato intellettuale, dall'altro sensibile. Tale rappresentazione è lo schema trascendentale (KrV A 137/B 176).

Kant ritiene importante chiarire che lo schema trascendentale non coincide in alcun modo con l'*immagine* di qualcosa:

Lo schema è in se stesso ognora un prodotto dell'immaginazione; ma in quanto la sintesi di questa non ha in vista alcuna singola intuizione, bensì solo l'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è pertanto da distinguere dall'immagine. Così, se io metto cinque punti uno dopo l'altro: •••••, questa è un'immagine del numero cinque. Invece, se io penso soltanto a un numero in generale, che può essere poi cinque o cento, questo pensiero è piuttosto la rappresentazione di un metodo, per rappresentare in una immagine una molteplicità (per esempio, mille) in conformità di un certo concetto, che non questa immagine stessa, che io in quest'ultimo caso difficilmente potrei contemplare e comparare al concetto. Ora, questa rappresentazione di un processo generale dell'esperienza rivolto a procurare a un concetto la sua immagine, è quella che denomino lo schema per questo concetto. [...] Il concetto del cane significa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può designare la figura di un certo animale quadrupede, senza essere limitata ad alcuna singola particolare figura propostami dall'esperienza o a qualsiasi possibile immagine, che io possa proporre in concreto. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, i cui veri strumenti noi difficilmente

strapperemo alla natura per esporli scopertamente innanzi agli occhi (KrV A 140/ B 179).

Questa precisazione serve a disattivare il possibile fraintendimento dell'equiparazione dello schema trascendentale a un'immagine. Lo schema è la rappresentazione di un *metodo* (inteso come un processo generale dell'esperienza) necessario per rappresentare in una immagine unitaria e secondo conformità a un concetto una molteplicità dispersa, rivolto a procurare a un concetto la sua immagine: non è dunque esso stesso un'immagine.

Il concetto di schema sembra dunque potersi qualificare come una sorta di regola che guida l'immaginazione alla designazione e alla costruzione del concetto. Se di rappresentazione si vuol parlare, lo schema costituisce la rappresentazione non di qualcosa, ma del *metodo* che permette di rappresentare la conformità dei dati sensibili (per esempio, la molteplicità o la figura empiricamente determinate) a un concetto dell'intelletto (numero, cane, etc.).

Sono noti i problemi che gravano sull'interpretazione psicologica del dettato kantiano. Tuttavia, è necessario prendere atto del fatto che il concetto di schema adottato dalla psicologia contemporanea di impronta cognitivista ha *di fatto* una qualche parentela concettuale con quello delineato da Kant. Ammettendo che tale parentela concettuale nasconda anche una lontana parentela genetica, è necessario ammettere anche che, da un lato, tale parentela è comunque segnata da una rilevante traslazione-deformazione psicologica che fa perdere al concetto di schema ogni ruolo e conformazione trascendentale, e che purtuttavia, dall'altro, nel concetto psicologico di schema si conserva in modo pressoché invariato l'importante requisito kantiano della mediazione tra dati sensibili e categorie dell'intelletto, anch'esse intese in senso non trascendentale. Quest'ultimo aspetto è per esempio ben colto da Rumelhart (1980, 33) che suggerisce come il contenuto concettuale più rilevante della nozione psicologica di schema fosse ampiamente presente in Kant (cfr. Rumelhart, Ortony 1977). Non deve allora sorprendere che psicologi come Otto Selz, Frederic Bartlett e Jean Piaget, i quali a vario titolo possono essere considerati precursori del cognitivismo, abbiano contribuito originalmente e con elaborazioni complessivamente indipendenti allo sviluppo del concetto di schema in psicologia.

Anche se usi episodici ed estremamente locali del termine schema in psicologia sono attestati già nei primissimi anni del Novecento (cfr. Claparede 1934), il primo uso robusto si deve a Otto Selz, psicologo tedesco perseguitato dal Nazismo, morto ad Auschwitz e il cui pensiero si va solo recentemente riscoprendo (Cfr. ter Hark 2010, Fischer 2017). La sua opera si inserisce nel filone teorico e sperimentale della *Denkpsychologie*, ma pur

condividendone in modo sostanziale la prassi sperimentale si differenzia in modo anche sostanziale dal percorso della scuola di Würzburg per due motivi di fondo: in primo luogo, per la tesi di Selz, secondo cui l'*explanandum* della psicologia deve essere essenzialmente il *processo* di pensiero e non tanto il suo *contenuto*; in secondo luogo, per la costante e aspra critica a tutte le forme di associazionismo, incluse le versioni più sofisticate come la teoria della costellazione di Müller⁶⁷. Le due principali tesi di Selz sono: a) che il pensiero in sé stesso e gli atti di pensiero in quanto tali siano completamenti di totalità [*Komplexergänzung*] secondo il principio di attualizzazione della conoscenza [*Wissensaktualisierung*]; b) che nel *problem solving* l'intuizione dell'unità di conoscenza preceda e sia condizione di un completamento di successo. Per dimostrare queste tesi Selz, contro la psicologia associazionista, sviluppò la teoria delle unità di conoscenza e la teoria delle anticipazioni schematiche⁶⁸. Attraverso ricerche empiriche sul *problem solving*, basate in particolare sulla somministrazione di frazioni di parole in funzione di stimolo per affrontare un compito specifico [*Aufgabe*], Selz registrava la tendenza a un completamento di successo. L'idea è che dato uno stimolo (che è una parte del complesso da completare) e un compito che ne orienti il completamento si attiva uno schema che *anticipa* il complesso stesso e induce un completamento di successo. Una vicenda interessante è la controversia intercorsa tra Selz e Kurt Koffka, il quale riconobbe l'importanza delle anticipazioni schematiche e le utilizzò nella formulazione delle leggi del completamento della forma, senza però menzionare Selz, che lo accusò di aver appunto letteralmente copiato la legge di completamento della struttura. Piaget invece si rifà a Selz espressamente ([1947] 2012, 41) riconoscendo le sue intuizioni e collocandole in un primo livello della definizione dell'intelligenza. Herbert Simon (1981, 159) ha invece riconosciuto a Selz come, pure nei limiti di una certa genericità e della totale assenza di apparati informatici, abbia sviluppato la capacità avveniristica di configurare importanti meccanismi del *problem solving* poi pienamente sviluppati dall'*information-processing psychology*⁶⁹.

⁶⁷La radice di questa opposizione va ricercata nel fatto che Selz sin dall'inizio della sua carriera difende una teoria realistica della conoscenza, che è sempre di fatti o di stati delle cose: «association psychology, Selz argues, eschews any reference to structural (i.e., semantic and logical) relations between associated items, and instead admits only relations of temporal and spatial contiguity or similarity. Selz concludes, therefore, that by definition association psychology cannot exclude irrelevant associations from arising» (ter Hark 2010, 97-8).

⁶⁸Si vedano Claparede [1933] 1972, 65-79; Piaget [1947] 2012, 39-41; ter Hark 2010; Fisher 2017.

⁶⁹«Like all other students of problem solving, Selz had to face the paradox posed by Plato in the *Meno*: How do we recognize that we have found the solution to a problem unless we already knew what that solution was?»

Frederic Bartlett, psicologo inglese, anch'egli di formazione filosofica, autore di *Remembering*, studio, ormai classico, sulla memoria, è stato uno dei rilevanti interpreti del concetto di schema psicologico. Il neurologo Henry Head svolse un ruolo fondamentale per l'elaborazione bartlettiana. In effetti entrambi erano in polemica con due teorie esplicative di forma simile e analoga: Bartlett con Hermann Ebbinghaus, teorico associazionista delle tracce mnemoniche, e Head con Immanuel Munk, fisiologo tedesco che, a proposito della coordinazione dei movimenti, sosteneva che il cervello fosse un deposito di singole immagini di movimenti, per cui un movimento precedente produce una traccia che viene rieccitata al momento del movimento successivo e che controlla quest'ultimo (cfr. Bartlett 1932, 198). Secondo Head questa opzione esplicativa viene confutata empiricamente: esistono pazienti con lesioni corticali perfettamente in grado di produrre immagini accurate di movimenti, ma incapaci di realizzarli e, viceversa, l'esperienza normale di un movimento non sembra affatto avvalersi di immagini del movimento. Per Head, piuttosto,

Every recognisable (postural) change enters into consciousness already charged with its relation to something that has gone before, just as on a taximeter the distance is presented to us already transformed into shillings and pence. So the final product of the tests for the appreciation of posture, or of passive movement, rises into consciousness as a measured postural change. For this combined standard, against which all subsequent changes of posture are measured before they enter consciousness, we propose the word 'schema'. By means of perpetual alterations in position we are

The modern answer to the paradox rests on the distinction between generators and tests: between processes that create, or generate, new objects and processes that determine whether objects thus created have certain specified properties. When a problem is posed initially, the solution is defined only in terms of a test. We can apply this test to any proposed solution in order to see whether it satisfies the specified conditions. But before we can apply the test, we must generate the purported solution object. Carrying out this generation process successfully (as verified by the test) is what we mean by solving the problem. The core of this same idea, although perhaps not expressed in as operational a way as we might wish nowadays, was set forth by Selz in his concept of the schematic anticipation. Selz hypothesized that the presentation of a stimulus together with an *Aufgabe* caused the subject to form a relational structure resembling an equation with its unknown: 'Stimulus word - *Aufgabe* (Response?)*. The problem consisted in finding an object which, when substituted for the unknown element on the right, would satisfy the relation defined by the *Aufgabe* and stimulus word, hence complete the structure. We have seen that, in the case of reproductive thinking, the process for generating the solution was simple recognition a successful matching of the problem structure with its 'unknown' on to a complete relational structure already stored in memory. In the case of more complex forms of thinking, which Selz calls productive, what is evoked by the initial schematic anticipation is not a potential problem solution, but a solving method» (Simon 1981, 155).

always building up a postural model of ourselves which constantly changes. Every new posture of movement is recorded on this plastic schema, and the activity of the cortex brings every fresh group of sensations evoked by altered posture into relation with it. Immediate postural recognition follows as soon as the relation is complete [...] The sensory cortex is the storehouse of past impressions. They may rise into consciousness as images, but more often, as in the case of spacial impressions, remain outside central consciousness. Here they form organised models of ourselves which may be called schemata. Such schemata modify the impressions produced by incoming sensory impulses in such a way that the final sensations of position or of locality rise into consciousness charged with a relation to something that has gone before (Head 1920, 605-6).

Bartlett, non senza avanzare delle riserve su alcune formulazioni un po' ambigue di Head circa la definizione degli *schemata* e persino sulla vaghezza dello stesso termine schema, decide di adottarlo, definendolo nei seguenti termini:

A schema is an active organization of past reactions, or of past experiences, which *must always be supposed to be operating* in any well-adapted organic response. That is, whenever there is any order or regularity of behaviour, a particular response is possible only because it is related to other similar responses which have been serially organised, yet which operate, not simply as individual members coming one after another, but as a unitary mass (Bartlett 1932, 201, *italics mine*).

Per Bartlett gli schemi sono delle strutture di conoscenza complesse, attive e inconse («active, without any awareness at all» Bartlett 1932, 200), che pur raccogliendo sotto di sé una molteplicità organizzata di reazioni passate a un data situazione o stimolo, agiscono come un tutto, una massa unitaria, e non secondo successione di parti, funzionando così come storie cumulative: essi *devono* essere postulati per rendere conto di ogni risposta organica ben adattata⁷⁰. In polemica con i sostenitori della teoria delle tracce mnemoniche, per Bartlett la funzione della memoria non è evocativo-riproduttiva, ma genuinamente costruttiva:

Remembering is not the re-excitation of innumerable fixed, lifeless and fragmentary traces. It is an imaginative reconstruction or construction, built out of the relation of our attitude towards a whole active mass of organised past reactions or experience [i.e., schema], and to a little outstanding detail

⁷⁰«They have to be regarded as constituents of living, momentary settings belonging to the organism, or to whatever parts of the organism are concerned in making a response of a given kind, and not as a number of individual events somehow strung together and stored within the organism» (Bartlett 1932, 201).

which commonly appears in image or in language form (Bartlett 1932, 213).

La nozione di schema consegnata da Bartlett assume finalmente i caratteri anti-introspezionistici e anti-comportamentistici che qualificano una nozione contemporanea e standard del concetto di schema psicologico. Inoltre, il pensiero di Bartlett innova considerevolmente l'indagine sulla memoria, nella misura in cui questa facoltà cognitiva viene riguardata non più e non solo come un deposito passivo, ma anche e soprattutto come un'attività di costruzione vincolata dall'elaborazione mediante schemi delle esperienze passate: per questa ragione Bartlett, che intende qualificare la memoria nel senso di un'attività, preferisce il termine 'remembering' a 'memory'.

Ora dove in Bartlett il concetto di schema, quantunque riferito anche alla percezione, assume un ruolo fondamentale in una teoria (proto)cognitivista volta a spiegare i processi della memoria, per Piaget lo schema ha una funzione e una natura più pervasiva. Nell'opera di Piaget, caratterizzata dalla profonda ristrutturazione della dimensione cognitiva, la quale si presenta come originariamente e geneticamente interconnessa con l'azione, «un schème est la structure ou l'organisation des actions telles qu'elles se transfèrent ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues» (Piaget 1966, 11, n1). Anche per Piaget è dato l'importante requisito della non-introspezzibilità: lo schema «n'est ni perceptible (on perçoit une action particulière mais non pas son schème) ni directement introspectible et l'on ne prend conscience de ses implications qu'en répétant l'action et en comparant ses résultats successifs» (Piaget 1961, 251). Gli schemi sono «organizzazioni senso-motorie» suscettibili di essere applicate a configurazioni di stimoli, e di situazioni contestuali tra loro analoghe. Gli schemi realizzano una funzione di assimilazione riproduttiva (cioè, rendono possibile la riproduzione di attività e degli stessi gesti), riconoscitiva (cioè, consentono il riconoscimento di oggetti, situazioni e dei relativi significati), e generalizzatrice (sono, cioè, alla base dell'inclusione e della codificazione di nuove esperienze e situazioni) (cfr. Piaget 1957, 46). Infatti per Piaget, nello sviluppo dell'intelligenza infantile la strutturazione di schemi è regolata dalla dinamica tra assimilazione e accomodamento, che si alternano secondo stadi di equilibrio (adeguatezza degli schemi alla realtà e all'azione su di essa) e di squilibrio (inadeguatezza degli schemi che induce a una loro revisione e modificazione)⁷¹. In questa dinamica generale, gli schemi

⁷¹È qui utile ricordare che tale revisione e modificazione non ha luogo a partire dalla penetrazione introspezziva dello schema stesso.

si differenziano e si generalizzano progressivamente in campi di applicazione via via più estesi, dando luogo strutture cognitive sempre più complesse e articolate. Come è stato notato,

Le schème est en effet non seulement une structure, mais aussi *un organe* réalisant des transformations matérielles et logico-mathématiques finalisées sur les objets de sa “niche écologique”. Pour prendre un exemple dans la classe des conduites sensori-motrices, le schème de la succion est la totalité psycho-biologique organisée qui permet à un enfant de s’alimenter physiquement au début de sa vie. Outre son incorporation biologique, ce schème, comme tout autre, comprend aussi bien des savoir-faire que des savoirs, une dimension motivationnelle et affective, qu’une dimension cognitive (Ducret 2011).

Questa cursoria ricostruzione della storia del concetto di schema permette senz’altro in primo luogo di apprezzare l’inadeguatezza della sua rappresentazione intuitiva e del suo impiego ordinario di immagine statica e depurata dagli aspetti inessenziali. In secondo luogo, ciò che sembra comune a tutti questi autori, tutti a loro modo consapevoli del rimando kantiano della nozione di schema, è l’idea dell’unità e della tendenza all’integrazione dell’informazione: integrazione delle informazioni provenienti dall’esterno con quelle già codificate nella mente.

Ora è interessante notare che la letteratura che si occupa di Selz sottolinea come la nozione di schema attualmente usata nelle scienze cognitive risenta fortemente della metafora computazionale e perciò risulti in qualche misura impoverita rispetto alle elaborazioni dei proto-cognitivisti (cfr. ter Hark 2010, Fisher 2017). Riteniamo tuttavia che si tratti di letture troppo unilaterali e che occorra considerare, senza riserve preliminari, anche gli apporti del cognitivismo più recente, che valorizzano in particolare gli schemi percettivi e senso motori, e gli schemi come modello per l’organizzazione della conoscenza.

Ulric Neisser (1976) colloca gli schemi all’interno del processo percettivo, attribuendo loro una funzione anticipatoria vincolata però a due intendimenti di fondo: da un lato la forte proiezione all’ottenimento di nuove informazioni dall’ambiente, piuttosto che alla mera replicazione conservativa; dall’altro l’estraneità del processo percettivo mediato da schemi a una funzione costruttivistica. Per Neisser la natura fondamentale continua e ciclica della percezione sembra avvalersi di strutture cognitive che permettono di decodificare gli stimoli, che sono capaci di generare delle “aspettative” percettive sulla natura dello stimolo successivo e al contempo di individuare nuovi aspetti da integrare, al fine di ottenere una

percezione più accurata e di successo. L'anticipazione è dunque condizione necessaria, ma non sufficiente della percezione: «we cannot perceive unless we anticipate, but we must not see only what we anticipate» (Neisser 1976, 97). In altre parole,

Anticipation is the function of the structures that I am calling 'schemata', a term borrowed from Piaget and Bartlett. My own usage is somewhat different from theirs. A schema is here defined as that portion of the perceptual cycle that is inside the observer, modifiable by experience and somehow specific to what is being observed. E schema accepts information as it becomes available, and is changed by that information. Thus it undergoes what Piaget would call *accomodation*. But there is no need to postulate any process analogous to his *assimilation*: the sensory information is not changed by the perceiver, it is merely selected. Moreover, schemata are not passive; they direct movements and exploratory activities of many kinds that make more information available, by which they are further modified (Neisser 1976, 97).

È interessante notare anche qui la natura essenzialmente anticipata degli schemi, i quali pertengono da un lato al soggetto dell'esperienza e dall'altro all'oggetto percepito: sembra riapparire in qualche modo il requisito kantiano dell'omogeneità; ma la differenza sembra costituita dal fatto che qui gli schemi presi nel loro profilo di internità al percipiente non hanno una natura "intellettuale", nel senso dell'alta cognizione. Per questo stesso motivo è difficile ammettere una funzione quale l'assimilazione: un simile processo ammetterebbe e valorizzerebbe un meccanismo essenzialmente costruttivo dell'esperienza, a cui gli schemi percettivi sarebbero meramente subordinati. Per Neisser essi hanno una consistenza funzionale e operativa autonoma, fondata sulla selezione degli stimoli e non sull'interpretazione costruttiva guidata dalla cognizione superiore. Neisser aggiunge un'interessante corollario: infatti, dopo aver suggerito che il funzionamento degli schemi somiglia a quello dei *plan*, precisa che però la distinzione tra forma e contenuto che è agile tracciare nell'ambito di un *plan* non è applicabile agli schemi, dal momento che le nuove informazioni inglobate negli schemi ne diventano parte integrante e inseparabile, andando così a determinare a un nuovo stadio del ciclo percettivo quali ulteriori informazioni verranno selezionate e incorporate. Neisser (1976, 98) conclude così che «the schema is not only the plan but also the executor of the plan. It is a pattern of action as well as a pattern for action». È interessante notare come, anche nell'ottica di un autore contemporaneo come Neisser, permanga sostanzialmente invariata l'idea di una commistione e di una inseparabilità tra prodotto e atto di produzione, secondo l'originaria intuizione kantiana.

Nel formulare la sua *frame theory* come modello di possibile organizzazione raziomorfa della conoscenza a uso dell'intelligenza artificiale, Minsky (1975) dichiarava di essersi ispirato seppur con una significativa rielaborazione al concetto bartlettiano di schema. I *frame* sono delle strutture di dati che servono a ripartire la conoscenza generale in sottocampi di conoscenze basate su situazioni stereotipate; i *frame* contengono le informazioni relative a queste situazioni, informazioni relative al trattamento e all'uso di queste informazioni, informazioni che codificano le aspettative connesse a una certa situazione e istruzioni sul da farsi in caso di deviazione della situazione dalle aspettative. Configurati in forma di rete semantica, livelli superiori di un *frame* istanziano informazioni che sono sempre vere circa una data situazione, mentre i livelli inferiori contengono terminali di informazioni specifiche e sono regolati da condizioni di rilevazione⁷². Insieme di *frame* tra loro connessi formano un *frame-system*, che si modifica in seguito a azioni rilevanti. Un aspetto molto importante è che «different frames of a system share the same terminals; this is the critical point that makes it possible to coordinate information gathered from different viewpoints». I *frame-system* sono inoltre dotati di un meccanismo di «recupero delle informazioni»: se un frame è inadeguato ne viene richiamato un altro. È anche questo meccanismo a garantire una pluralità di modi per rappresentare la conoscenza⁷³.

A Rumelhart (1991) si deve una delle ricostruzioni più complessive del concetto di schema. L'idea è che gli schemi funzionino sia come opere teatrali (come *script*), sia come teorie, sia come procedure. Essi trovano applicazione nel processo percettivo, nel *problem solving*, nel ricordo, nell'apprendimento. Per Rumelhart gli schemi costituiscono un livello di elaborazione funzionale compatibile con il modello del *parallel distributed processing*: in quest'ottica, gli schemi potrebbero essere visti come proprietà emergenti da reti neurali adattative.

In conclusione, come ha compendiato Arbib (1992),

Schema theory complements neuroscience's well-established terminology for levels of structural analysis (brain region, neuron, synapse) with a functional vocabulary, a framework for analysis of

⁷²«A frame's terminals are normally already filled with "default" assignments. Thus, a frame may contain a great many details whose supposition is not specifically warranted by the situation. These have many uses in representing general information, most likely cases, techniques for bypassing "logic," and ways to make useful generalizations. The default assignments are attached loosely to their terminals, so that they can be easily displaced by new items that fit better the current situation» (Minsky 1975).

⁷³Questo modello di schema-theory è stato il principale obiettivo polemico di Fisher (2017).

behavior with no necessary commitment to hypotheses on the localization of each schema (unit of functional analysis), but which can be linked to a structural analysis whenever appropriate. Schemas provide a high-level vocabulary which can be shared by brain theorists, cognitive scientists, connectionists, ethologists and even kinesiologists, even though the implementation of the schemas may differ from domain to domain.

2.3.2 Cosa può uno schema?

Ripercorrere brevemente la storia e l'attualità del concetto di schema ha finito col mettere capo all'idea che si tratti di un complesso unitario e dinamico di "regole" per la produzione e costruzione di conoscenze e di azioni ben adattate, che riguarda la cognizione nella sua interezza ovvero l'intero circuito dell'elaborazione delle informazioni, e che dalla dimensione del «sapere che» arriva a inglobare la dimensione del «sapere come», senza però rinunciare all'idea per cui si tratta di un prodotto della rappresentazione che consente l'attività rappresentativa stessa. Da un punto di vista psicologico, la struttura dell'esperienza sembra avere una ineludibile conformazione schematica.

Gli schemi costituiscono delle unità o strutture di conoscenza, la quale è sussunta sotto di essi. Questo carattere unitario tuttavia non comporta un irrigidimento funzionale *once and for all*: gli schemi, come si è visto ad esempio sia pure in chiave diversa con Piaget e Neisser, non costituiscono dei moduli, incapsulati operativamente e cognitivamente impenetrabili: al contrario, lungi dall'essere strutture statiche, gli schemi hanno una morfologia acquisitiva e flessibile, predisposta a funzionare per trasferimento, estensione, analogia, e suscettibile in linea di principio di aggiornarsi e di modificarsi seppure non attraverso un esercizio introspettivo. Il loro carattere è quasi-necessario: sembra infatti difficile se non proprio impossibile non postularli. Gli schemi quindi hanno un valore cognitivo, teorico (come sottolinea Rumelhart, funzionano come teorie): sotto uno schema si sussume conoscenza (relativa a cognizioni, percezioni, emozioni, azioni e motivazioni) e le condizioni del processo di apprensione; come pure un valore processuale, metodologico (come direbbe Rumelhart, funzionano come procedure): sotto uno schema si sussume processo di formazione e di regolazione della conoscenza ai fini dell'azione. È in questo senso che il concetto schema sembra quindi essere al contempo sia un prodotto dell'esperienza, sia una condizione di produzione dell'esperienza e in un certo senso atto di tale produzione («schematismo»).

Gli schemi che, come si è visto non sono in se stessi rappresentazioni grafiche, possono

tuttavia essere rappresentabili graficamente secondo il modello delle reti semantiche, con un'organizzazione di tipo piramidale (con al vertice informazioni più astratte e generiche e alla base i casi specifici) o radiale. Indipendentemente da queste due tipologie di visualizzazione grafica, lo schema ha un'organizzazione interna che si potrebbe definire "frattale", ossia ricca di sottoschemi. Gli schemi funzionano inoltre secondo un alto grado di parallelismo e in forza del carattere frattale verifica spesso un'attivazione di tipo reticolare: in altre parole, le parti di uno schema x sono costitutive o attivatrici di uno schema y: questa caratteristica è anche stata definita come «incastro» (Rumelhart 1991) o «emboîtement» (Piaget).

È importante ribadire che nella psicologia contemporanea, le funzioni di mediazione cognitiva svolte dagli schemi non solo conservano il ruolo descritto da Kant, cioè l'unificazione dei dati sotto categoria e l'applicazione della categoria ai dati, ma ne svolgono anche di ulteriori. Gli schemi hanno infatti un ruolo nella selezione per *salianza* degli stimoli (in concorso con la funzione esecutiva dell'attenzione), nell'*encoding*, cioè il processo di codificazione stimoli, e nella loro categorizzazione; inoltre essi contengono informazioni relative alla produzione di inferenze, azioni, e di motivazioni connesse alla situazione di esperienza data.

I vantaggi teorici e metodologici svolti dallo schema sono enormi: essi hanno un ruolo di fondamentale importanza ai fini dell'economia cognitiva, oltre che nella sistematizzazione e nella semantizzazione del reale. Inoltre, la loro peculiare flessibilità fa sì che gli schemi abbiano sia un valore *individuale*, dal momento che gli schemi si avvalgono di esperienze sempre e inevitabilmente individuali e si realizzano nell'organismo psicobiologico individuale, sia un valore *sociale* nella misura in cui una rilevante parte di schemi (soprattutto quelli legati all'esperienza sociale e per questo marcati da un certo grado di convenzionalizzazione, di apprendimento esplicito standardizzato e socialmente codificato) sono comuni a più individui, e in forza di questo carattere condiviso esibiscono una valenza e un'efficacia intersoggettiva nella definizione di ciò che è condivisibile e nella produzione del consenso circa fatti e norme.

In definitiva, il concetto di schema a partire dalla svolta cognitivista è davvero un costrutto portante della psicologia: in psicologia generale e in psicologia dello sviluppo hanno un ruolo di particolare importanza gli schemi cognitivi o di lavoro; in psicoterapia e in neuropsicologia svolgono un ruolo fondamentale gli schemi corporei e posturali; mentre in psicologia sociale trovano un vasto impiego teorico ed esplicativo gli schemi di eventi e

di azioni, cioè gli *script*⁷⁴, gli schemi di persone⁷⁵, di ruoli⁷⁶, di e quel particolare schema di persona che è lo schema di Sé⁷⁷. Quest'ultima tipologia di schema è particolarmente interessante perché mette in scena un paradosso: lo schema in quanto struttura subpersonale è utilizzato per organizzare conoscenze di tipo personale. In altre parole, l'infrastruttura della conoscenza di sé a lungo ritenuta conoscenza di ordine privilegiato è organizzata ed è resa possibile da strutture radicalmente impersonali.

Un'obiezione che è stata sollevata contro l'uso del concetto di schema è legata proprio a questo *eccesso di inclusività*, in quanto potenziale indice di vaghezza della nozione. È difficile non cogliere la coerenza almeno relativa di questa obiezione; tuttavia, ancora una

⁷⁴Abelson e Schank (1975; 1977) hanno approfondito in particolare le funzioni degli schemi di eventi e azioni, gli *script*: questi schemi organizzano i dati ricavati dall'esperienza compiuta attorno a situazioni specifiche e si caratterizzano per la rappresentazione e scansione sequenziale di una serie coerente di eventi attesi dall'individuo. Lo script è dunque una configurazione di scene o vignette successive che sono al contempo fasi temporali e nessi causali, dove infatti ogni scena è condizione necessaria per la realizzazione della successiva.

⁷⁵Gli schemi di persone sono schemi di conoscenze funzionali a categorizzare le persone generalmente secondo tratti di personalità, e generalmente sotto i cosiddetti Big Five (Openness to experience; Conscientiousness; Extraversion; Agreeableness; Neuroticism). È opportuno segnalare che il modello personologico dei Big Five è stato sottoposto a importanti critiche. È stato suggerito che il modello trascuri la considerazione di importanti assi di personalità (Paunonen et. al. 2000). Per McAdams (1995) i Big Five delineano una "psicologia dello straniero", trattandosi di dimensioni e di opzioni generiche e facilmente osservabili nell'esperienza di uno sconosciuto o di uno straniero, che escludono così dalla personalità dimensioni più legate al privato o contesto-dipendenti. Forse è esattamente in forza dell'esteriorità dei tratti di personalità del modello che esso trova probabilmente una maggiore adeguatezza di impiego nella categorizzazione delle persone in ambito sociale, caratterizzato il più delle volte da una conoscenza molto poco profonda.

⁷⁶Spesso gli schemi di persone si legano agli schemi di conoscenze relative alle prerogative che connotano ruoli sociali ad esempio ruoli lavorativi (operaio/a, manager, insegnante, etc.), ruoli familiari (madre, padre, figlio, partner, nonni, etc.), ruoli di genere (donna, uomo), ruoli connessi a stadi anagrafici (giovani, anziani, mezza età, etc.). Tra tutti forse questo tipo di schema è quello più esposto ad assumere forti pieghe di stereotipizzazione.

⁷⁷Un particolare schema di persona estremamente studiato in letteratura è quello relativo alla propria persona: lo schema di Sé. Per Hazel Markus (1977) da un punto di vista cognitivo il Sé costituisce un sistema di dimensioni rispetto a cui conosciamo noi stessi. In questa accezione del Sé, lo schema di sé non fa altro che integrare informazioni relative a specifica dimensione. Come tutte le altre tipologie di schema, lo schema di sé è preposto all'*encoding*, all'elaborazione delle informazioni relative a noi stessi, alla selezione e interpretazione attiva degli eventi salienti in funzione di ciò che già sappiamo di noi stessi. Markus distingue inoltre il *working self-concept*, cioè lo schema di sé operativo e contesto-specifico, dai *possible selves*, che sono rappresentazioni di sé virtuali, aventi una funzione regolativa di incentivo o di disincentivo

volta i *costi dell'abbandono* del concetto di schema sembrano assai *maggiori* dei *costi della sua adozione*.

Infatti gli schemi, come unità operative di conoscenza implicita e di regolazione per la costruzione dell'esperienza, entrano sia in processi cognitivi di tipo automatico (quei processi che si attivano senza intenzione, al di là della coscienza, al di là del controllo o che non hanno bisogno di controllo, che, richiedendo il minimo dispendio cognitivo e funzionando con un alto grado di parallelismo, si caratterizzano l'efficienza), sia in processi cognitivi di tipo intenzionale e riflessivo (che invece sono controllati, quindi meno efficienti, hanno un carico cognitivo pesante, e sono soggetti a interferenze emotive, motivazionali, etc.). In virtù di tale doppia funzione, gli schemi sembrano rientrare agilmente nella distinzione invalsa nelle scienze cognitive tra System 1 e System 2⁷⁸. Certo è che tra gli schemi che entrano nei processi di tipo automatico e quelli attivi nei processi di tipo riflessivo, sembra esserci un *continuum*: la domanda che è opportuno riproporre è: gli schemi sono *in se stessi* oggetto di introspezione riflessiva o ne restano esclusi come del resto avevano già suggerito Bartlett e Piaget? La differenza tra processi automatici e riflessivi può essere tracciata solo a partire dal tipo di contenuto rappresentazionale operativo che lo schema realizza (suscettibile di introspezione o no)?

Dal punto di vista della genesi e della strutturazione flessibile degli schemi sembra esserci un continuum tra i processi cognitivi guidati dagli schemi già sviluppati (*schema-driven*) e i processi guidati da dati nuovi e non sussunti sotto schemi preesistenti (*data-driven*) (cfr. Rumelhart 1991): è il caso ad esempio di quando si fa la conoscenza di una nuova persona e si cerca il più possibile di non attribuirgli caratteristiche in modo irriflesso e sulla base di esperienze precedenti, agendo pregiudizi (Amerio 2007). Sfortunatamente gli schemi in uso nell'esperienza sociale sono particolarmente suscettibili a maladattamenti: essi non solo funzionano come euristiche⁷⁹, cioè come strategie di ragionamento (processamento

⁷⁸Vedi *infra*, par. 3.1.1, pp. 144-8.

⁷⁹Tversky & Kahneman (1982) hanno elencato le euristiche più comuni e rilevanti:

- i) rappresentatività: categorizzare persone o cose in base alla loro somiglianza o al loro grado di rappresentatività della categoria stessa, indipendentemente da regole probabilità e della numerosità del campione;
- ii) Disponibilità: stimare la probabilità di un evento sulla base della disponibilità di una informazione in memoria e dell'impatto emotivo del ricordo piuttosto che sulla reale probabilità oggettiva che l'evento in questione si verifichi;
- iii) Simulazione: in base a controfattuali;

dell'informazione) rapide, intuitive, approssimative, “sporche” e veloci, ma anche come stereotipi. Questo concetto fondamentale nella psicologia sociale va compreso nella sua stretta accezione tipografica: lo stereotipo è uno schema sclerotizzato e non flessibile, la sua attivazione consiste nella attribuzione fissa e immutabile di un carattere. «L'attribuzione a un individuo di caratteristiche basate su aspettative e associazioni riguardanti il suo gruppo di appartenenza» (Fiske 2004): lo stereotipo è uno schema dei cui contenuti si potrebbe dare permeabilità e negoziazione riflessiva, ma che in quanto bloccato funziona come uno schema automatico e rigido: va da sé che il pensiero a mezzo di stereotipo minimizza attivazione di processi *data-driven*.

Al di là della pluralità di articolazioni e di impieghi del concetto di schema, è opportuno tematizzare ancora una volta il suo carattere di regola dinamica per la costruzione dell'esperienza e per l'identificazione di una conformità tra esperienza e le categorie disponibili per quell'esperienza, che è al contempo prodotto e atto della costruzione. In altre parole, al di là dell'ambito di applicazione e di esplicazione, vi è una tale profonda parentela e unità di stile tra tutte queste tipologie di schemi che forse non fa suonare come troppo inopportuno il riferimento al vecchio schematismo kantiano, che potremmo definire come facoltà e organo dell'esperienza, la cui natura è oggi un po' meno misteriosa di quanto Kant potesse al suo tempo ritenere.

2.3.3 La costituzione schematica dell'habitus

Alla luce di questa ricostruzione, la definizione bourdieusiana dell'habitus come sistema di schemi cognitivi e corporei di disposizioni all'azione alla percezione alla valutazione etc. va decisamente a delineare un'ampia famiglia di strutture schematiche che probabilmente sussumerebbe senza particolari contraddizioni tutta l'ampio ventaglio tipologico messo a punto entro la tradizione cognitivista. L'habitus è infatti definito come un sistema di schemi generatori, che producono regole per la pratica (questi sono sia schemi senso-motori, posturali, sia schemi di produzione di tutte le pratiche socialmente rilevanti e rilevabili) e di schemi classificatori, che permettono la rilevazione e l'*encoding* delle informazioni socialmente marcate. Gli schemi dell'habitus hanno un valore anticipatorio, anticipano la necessità che è immanente nel funzionamento del mondo, come esecuzioni spontanee della necessità: «l'attività pratica, nella misura in cui ha un senso, quando è sensata, ragionevole,

iv) Ancoraggio e aggiustamento: in base all'ordine di ricezione delle informazioni.

generata cioè da habitus che siano stati aggiustati sulle tendenze immanenti del campo, trascende il presente immediato attraverso la mobilitazione pratica del passato e l'anticipazione pratica del futuro inscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva» (Bourdieu, Wacquant 1992, 103).

Effettuando un primo bilancio teorico dell'habitus letto attraverso la categoria dello schema, è possibile evidenziare come anche l'habitus, al pari degli schemi di cui si compone, è un costrutto sia anti-comportamentistico e sia anti-introspezionistico. Esso è anti-comportamentistico perché l'habitus non consiste nella totalità delle risposte a uno stimolo, né è una struttura la cui fisionomia possa essere dedotta da una situazione di interazione intersoggettiva, ma costituisce una struttura di schemi cognitivi e corporei in cui gli stimoli vengono elaborati e, a seguito di tale elaborazione, gli schemi realizzano delle disposizioni che non sono mai solo semplici risposte; ma esso è anti-introspezionistico perché non può essere colto mediante l'esercizio dell'introspezione e perché le strutture schematiche di cui è costituito non hanno una natura esplicitabile introspezzivamente.

A fronte della grande attenzione prestata alla componente disposizionale (cfr. in particolare, Bourdieu E. 1998), l'interesse da parte della letteratura critica circa la componente schematica dell'habitus è pressoché nullo⁸⁰. Ma la scarsa attenzione alla natura schematica dell'habitus non implica affatto un compiuto disinteresse nei confronti della dimensione cognitiva dell'habitus. Anzi, è necessario segnalare che lo spessore psicologico e cognitivo dell'opera bourdieusiana va riscuotendo nell'ultimo decennio notevoli attenzioni: ad esempio, è stata indagata la possibilità di trovarvi una significativa teoria esternista della mente (Ignatow 2009, Fogle, Theiner 2018), l'idea di individuare nell'habitus un costrutto biopsicosociale (Pickel 2005), la possibilità di poter dare una lettura efficacemente psicosociale del funzionamento dell'habitus (Reay 2015). Si tratta di sviluppi molto promettenti e fecondi, i quali però non sembrano soffermarsi a sufficienza sulla componente schematica della dimensione cognitiva dell'habitus, la quale costituisce invece un prerequisito necessario per lo sviluppo di queste linee di ricerca. Risulta quindi qui utile richiamare e discutere le tesi di Lizardo (2004) che ha suggerito l'esistenza di una rilevante assonanza tra la teoria della pratica bourdieusiana e l'ontogenesi psicologica dell'individuo fornita da Jean Piaget. L'obiettivo dello studio Lizardo è quello di indicare una diretta influenza del pensiero di Piaget su Bourdieu – influenza che non è possibile però attestare filologicamente: Piaget infatti è menzionato da Bourdieu in soli due luoghi; del resto è

⁸⁰Fa eccezione la voce "schématisme" in Chevallier, Chauviré (2010).

innegabile che Piaget abbia largamente influito sulla cultura francese della seconda metà del Novecento, e che il suo pensiero sia rifluito in innumerevoli autori. Tuttavia, vista la pluralità delle influenze (e l'interconnessione delle varie elaborazioni) che insistono sull'idea di schema e possibilmente sull'appropriazione bourdieusiana di tale nozione, un'influenza *esclusiva* del pensiero di Piaget è dubbia o perlomeno indimostrabile. D'altro canto però, tra Piaget e Bourdieu vi sono assonanze piuttosto significative e difficilmente confutabili. Perciò è utile percorrerne alcuni nodi salienti nella misura in cui favoriscono l'intellegibilità dell'idea di *habitus* da un punto di vista non strettamente sociologico.

Il primo punto di contatto, come nota anche Lizardo, è costituito dal fatto che Piaget e Bourdieu aderiscono un'epistemologia peculiare per la quale l'oggetto scientifico è costituito da strutture, sistemi di rapporti e di relazioni, che lungi dall'essere trascendenti e atemporali, sono immanentemente predisposti a essere strutturati e a strutturare al contempo: si tratta di una comune postura di strutturalismo genetico (cfr. Piaget 1968, Bourdieu [1979] 2001). Ponendo questo assunto metodologico generale e condiviso dai due autori è in effetti possibile ottenere una base comune rispetto a cui valutare i punti di contatto e di distanza tra la concezione tipicamente piagetiana dell'apprendimento come 'dialettica' tra lo sviluppo di schemi cognitivi e corporei operativi e l'effetto ristrutturante che l'ambiente esercita sugli schemi categoriali da un lato, e dall'altro, la teoria della pratica e dell'*habitus* che agisce mediante l'applicazione di «schemi incorporati, costituitisi nel corso della storia collettiva e che vengono poi acquisiti nel corso della storia individuale» (Bourdieu [1979] 2001, 467).

Come è stato visto in precedenza, il contributo di Piaget all'elaborazione del concetto di *schema*, soprattutto nell'applicazione di tale concetto alla psicologia dello sviluppo e in particolare alla logica dell'apprendimento, è stato particolarmente significativo. In poche parole, si potrebbe dire che per Piaget tanto l'estrinsecazione del repertorio di operazioni logiche innate, quanto la costituzione dell'esperienza infantile in generale, procedano sulla base di una dialettica tra due fondamentali dinamiche: l'*assimilazione* e l'*accomodamento*. Il movimento di *assimilazione* è il processo mediante il quale il bambino applica schemi d'azione e operazioni logiche che ha già sviluppato e consolidato a oggetti e situazioni sconosciuti: questa "applicazione" funziona assimilando, letteralmente, rendendo simile, l'ignoto al noto, estendendo a situazioni inedite una grammatica della somiglianza a un repertorio di situazioni già conosciute. L'*assimilazione* è quindi il movimento cognitivo, tanto logico quanto di azione, con cui una regola di costruzione dell'esperienza si generalizza a nuove configurazioni di realtà. Il movimento di *accomodamento*, invece, si genera nei casi di esperienza in cui gli schemi di azioni e le operazioni logiche a essi sottese risultano

inadeguate o insufficienti. L'insuccesso empirico costringe il bambino, spesso attraverso il supporto esplicativo di un adulto, a rivedere, ad accomodare, le strutture logiche in modo da includere senza contraddizioni nuovi segmenti di realtà. In sintesi, per Piaget lo sviluppo cognitivo del bambino, inteso come capacità di agire sul mondo e di comprendere il mondo, oscilla tra i poli dell'assimilazione e dell'accomodamento, tra la generalizzazione di schemi cognitivi e d'azione a oggetti e relazioni ignote e la revisione dei propri schemi indotta dall'insuccesso empirico o dalla resistenza della realtà a "vestire" gli schemi del bambino, e tende sul lungo termine a raggiungere uno stato di equilibrio. Si potrebbe allora facilmente notare come lo sviluppo dell'habitus, che si consolida per trasferimento, adotti una logica di sviluppo simile. Tuttavia, è anche necessario sottolineare che per il sociologo francese, nella strutturazione di un habitus, le fasi di assimilazione e di accomodamento non sarebbero biunivocamente associate allo sviluppo cognitivo del singolo individuo biologico: piuttosto esse, nella misura in cui veicolano schemi cognitivi e di azione che hanno una genesi e una trasmissione sociale (certo, al netto del carattere innato di alcune operazioni cognitive), cioè lungi dall'essere socialmente neutrali, promuovono, attraverso il sotteso perfezionamento delle abilità pratiche e cognitive, una tendenziale *riproduzione* sociale di significati, ma anche di valori arbitrari, di dominio simbolico (movimento che corrisponde all'assimilazione) e una fase di isteresi, che precede l'*accomodamento*, in cui l'isomorfismo tra le strutture cognitive dell'individuo e le strutture cognitive del gruppo risulta sospeso. Fin qui è ben emerso come probabilmente il nesso più stringente tra Piaget e Bourdieu sta nella condivisione di un'idea fondamentale, cioè l'idea per cui il pensiero simbolico (tassonomie, categorizzazioni) derivi da dimensioni non intrinsecamente simboliche come quella motoria, corporea, attraverso lo sviluppo di strutture interiorizzate e isomorfe alla realtà (cfr. Lizardo 2004, 384). Per Lizardo, allora, Bourdieu implementerebbe tale idea nell'operatore habitus, conferendogli «the flesh of a sociological account of the differential distribution of socially structured realities with which different class fractions are faced» (Lizardo 2004: 384) e promuovendo una "sociologizzazione" di quella fondamentale idea piagetiana che è il concetto di *operazioni interiorizzate*. Questo studioso, inoltre, ritiene che si possa rintracciare un forte legame tra l'affermazione bourdieusiana secondo cui l'habitus 'contiene' il campo e la concezione piagetiana della conoscenza come processo di costruzione di modelli cognitivi che sussumono strutture trasformazionali corporee e mentali isomorfe alle strutture della realtà. Il concetto di isomorfismo, ricorda Lizardo, indica una proprietà particolare disciplinata da due condizioni singolarmente necessarie, ma solo insieme sufficienti: da un lato, che diverse strutture complesse possono essere iscritte l'una

nell'altra, dall'altro che ogni parte dell'una trovi corrispondenza in una parte dell'altra, laddove la corrispondenza denota lo svolgimento di una funzione analoga (Lizardo 2004: 385). Innegabilmente, laddove Bourdieu argomenta che le strutture incorporate nell'habitus sono conformi alle strutture oggettive dello spazio sociale adotta esattamente le nozioni di isomorfismo e di corrispondenza esplicitate da Lizardo. È, dunque, nell'ottica dell'isomorfismo tra cognizione e realtà che andrebbero comprese affermazioni come seguente: «*pars totalis*, ogni tecnica del corpo è predisposta a funzionare secondo il paralogismo della *pars pro toto* e quindi a evocare l'intero sistema di cui fa parte» (Bourdieu [1972] 2003, 244-5). Tuttavia, in questa sede vorremmo suggerire che il motivo teorico della parte che esprime la totalità di cui è parte è un tema pervasivo nell'intero impianto teorico bourdieusiano, e non è pienamente sovrapponibile al pur largamente presente motivo dell'isomorfismo. Alla radice dell'espressionismo olistico bourdieusiano vi è, per chi scrive, una significativa influenza del pensiero leibniziano, tanto caro a Bourdieu, e da egli intensivamente richiamato in molti salienti luoghi teorici.

In ogni caso, come precisa Lizardo, per Piaget le strutture trasformazionali che esprimono un isomorfismo con la realtà non andrebbero concepite come veicoli di «copie-carbone» del mondo, ma piuttosto come «a set of flexible and transposable procedures, bodily and mental transformations, that are simultaneously a model *for* as well as a model *of* reality, and which imply and correspond to that reality» (Lizardo 2004, 385).

Tornando all'idea che, secondo Lizardo, costituisce il fondamento comune della psicologia di Piaget e della sociologia di Bourdieu, cioè l'idea per cui la dimensione corporea costituisce la fonte principale da cui scaturiscono schemi d'azione e di generalizzazione cognitiva, occorre anche notare come proprio il corpo, come realtà immanentemente cognitiva e attiva, attraverso la prolungata esposizione alle strutture sociali da un lato, e la ripetizione degli schemi corporei dall'altro vada via via solidificando i propri schemi, fin quasi a "bloccarli" (cfr. Lizardo 2004, 386). Per Bourdieu, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, la credenza non è un puro correlato cosciente della proposizione 'credo che p', ma ha anche e soprattutto un fondamento corporeo e un formato subpersonale. Per il sociologo, è attraverso l'addomesticamento delle posture e del portamento del corpo, come pure attraverso l'assimilazione del dispositivo della soddisfazione differita (la quale prescrive il disciplinamento della condotta secondo precise dilatazioni temporali) che si realizza la «persuasione clandestina di una pedagogia implicita, capace di inculcare tutta una cosmologia, un'etica, una metafisica, una politica attraverso delle ingiunzioni insignificanti come 'stai dritto' o 'non tenere il coltello con la sinistra'» (Bourdieu [1972] 2003, 245); in

altre parole, nella strutturazione di schemi corporei socialmente ben adattati agirebbero dunque i «principi fondamentali dell'arbitrarietà culturale». L'apprendimento degli schemi corporei, nella misura in cui veicola dunque una conoscenza tanto implicita quanto sistematica della struttura sociale e dei suoi valori dominanti, eccede enormemente la semplice replicazione imitativa, convoglia il parallelo apprendimento di un'enorme e occulta mole di informazioni. Ciò risulta tanto più sorprendente quanto più si pone attenzione al fatto che tale apprendimento procede per un meccanismo relativamente semplice:

Inducendo un'identità di reazione in una diversità di situazioni e imprimendo la stessa postura al corpo in differenti contesti, possono produrre l'equivalente di un atto di generalizzazione, il quale, al contrario, non può in se stesso essere spiegato senza ricorso a concetti. Questa generalità attivata e non rappresentazionale scaturisce 'senza pensare la somiglianza indipendentemente dal somigliante' come dice Piaget, senza quindi basarsi sulla costruzione dell'idea astratta di somiglianza, e dispensa da tutte le operazioni richieste dalla costruzione del concetto. (Bourdieu [1980] 2003, 89).

Nel prossimo capitolo ci dedicheremo a chiarire meglio cosa significhi questa tematica del *pensare con il corpo* e del possedere una *conoscenza non concettuale*. Per il momento, risulta più utile sostare su una fondamentale implicazione psicosociale di questa particolare e pervasiva forma di conoscenza esente da concettualizzazione: ovvero il fatto che mediante essa si articola quell'adesione preriflessiva delle rappresentazioni soggettive alle strutture sociali che Bourdieu chiama *doxa*. La *doxa*, in quanto espressione di una muta complicità tra strutture incorporate, gli habitus, e strutture oggettive, i campi, ha una natura di "sintesi passiva": essa corrisponde sia alla percezione che tanto permette una felice decodificazione delle istanze sociali e una riuscita integrazione sociale, quanto tende a naturalizzare, a rendere un che di naturale, la data configurazione di forze sociali, che è invece un prodotto storico; la *doxa* è inoltre la credenza nella legittimità di quella data configurazione di rapporti di forza materiali e simbolici che si ottiene per il semplice fatto di percepirla come naturale. Così, quando gli habitus e i campi sono in reciproco equilibrio espressivo, e gli agenti sociali percepiscono la realtà dell'ordine sociale come familiare, naturale, priva di attriti cognitivi, proprio percependola in tal modo e agendo secondo questa percezione, ne riproducono i fondamenti, cioè conferiscono una vera efficacia causale a quelle stesse strutture. Con questo meccanismo, denominato da Bourdieu 'violenza simbolica', viene riprodotto, allora, nient'altro che l'arbitrario e la struttura di dominio sottesa all'arbitrario:

La violenza simbolica [...] è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità. [...] Gli agenti sociali, in quanto sono agenti di conoscenza, anche quando sono sottoposti a determinismi, contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina. Ed è quasi sempre negli aggiustamenti tra i fattori determinanti e le categorie di percezione che li costituiscono come tali che si instaura l'effetto di dominio. [...] Chiamo 'misconoscimento' il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, pre-riflessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo [...] che vengono assunte tacitamente e che non hanno bisogno di venir inculcate. Per questo l'analisi dell'accettazione dossica del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realistica del dominio e della politica. Di tutte le forme di "persuasione occulta" la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'ordine delle cose (Bourdieu, Wacquant 1992: 129).

Definire l'*habitus* come una struttura strutturata e strutturante, corrispondente a un sistema di schemi cognitivi e corporei appresi e trasferibili, significa affermare che l'*habitus* degli agenti sociali esprime una loro *seconda natura* la quale, prendendo a prestito la nota formula spinoziana, è al contempo *naturata*, cioè una storia fattasi natura, e *naturante*, capace, cioè, di trasformare in naturale, in dato immediato e inoppugnabile, ciò che è in realtà storico, prodotto dalla storia del campo, e dunque artificiale.

In questo luogo particolarmente chiaro si realizza una connessione di particolare rilevanza. Il fondamento di riflessione politica "realista" deve consistere in una *analitica della naturalizzazione*, cioè nell'analisi dell'accordo (non naturale), dell'omogenità, tra strutture cognitive e ordine delle cose. L'accordo che è immediato solo dal punto di vista dell'osservazione puntuale, non dal punto di vista della genesi delle strutture cognitive e delle strutture oggettive – genesi che ne dimostra il carattere mediato – consiste nel fenomeno-processo della naturalizzazione. Questo implica che la riflessione politica non può avvalersi di una spiegazione interazionista, ma deve invece trovare fondamento in una teoria sociale che integri sapere "cognitivo" e sapere "sociale".

2.4 Il concetto di campo tra Bourdieu e Lewin.

Il concetto di campo definisce la modalità in cui lo spazio sociale, sistema di posizioni, distribuzione di proprietà, e che risulta però ancora astrattamente posto nei termini del diritto del singolo o della classe staticamente relazionati, *si costituisce concretamente*, nell'assunzione cioè di una grammatica funzionale specifica, *in dimensione dinamica* e di tensione tra forze, dunque come propriamente sociale. Il campo è l'oggetto, o meglio, l'operatore che realizza, nel tempo e nel merito di una funzione determinata, la successione dei singoli e puntuali stati spaziali, altrimenti concepiti come posizioni statiche, e ne descrive i mutui rapporti di forza. È il modo in cui lo spazio sociale è spazio quadridimensionale della vita storica e dunque del cambiamento.

In ogni caso, prima di enunciare il peso specifico che la nozione di campo assume nella teoria sociale di Bourdieu, occorre ricostruirne i sensi e gli usi precedenti. In tal senso è assai utile distinguere nella parola stessa due sfere semantiche che essa abbraccia: il campo inteso in senso 'rurale' e il campo inteso in senso scientifico⁸¹.

Il primo uso è indubbiamente quello del linguaggio ordinario per il quale il campo è sinonimo di 'area' ben delimitata e attribuibile, di 'appezzamento' (in senso figurato), spesso proprietario e connotato nel senso della competenza specialistica (si dice: "non è esattamente il mio campo", "questo è proprio il tuo campo", "si coltiva il suo campicello").

Ma, come accennato all'inizio del capitolo, la fisionomia del campo sociale, pur con le debite distinzioni, è, al contrario, mutuata da quella del campo fisico, e in particolare da quella del campo elettro-magnetico. Dunque è posta in riferimento al secondo uso della parola 'campo', quello scientifico. Com'è noto questo concetto viene introdotto alla fine dell'Ottocento, con l'opera di unificazione teorica delle leggi dell'elettricità e quelle del magnetismo promossa da Maxwell, e ha contribuito a un avanzamento radicale della fisica teorica.

Tuttavia intorno agli anni '50, Lewin importò per la prima volta nelle scienze umane l'idea di campo, rendendo questo concetto il perno del suo paradigma di ricerca. Lewin delineava la sua impostazione metodologica in opposizione a quella di matrice aristotelico-sostanzialistica. L'idea alla base del paradigma sostanzialistico che Lewin avversava è quella considera come primitiva la sostanza individuale, ritenuta originariamente capace di

⁸¹Dobbiamo la riflessione a un intervento di Marco d'Eramo.

estrinsecare da sé le sue proprietà, e che fa riferimento all'ambiente solo nella misura in cui pone dei disturbi, dei 'rumori', delle resistenze a processi che seguono direttamente dalla natura dell'oggetto osservato; per il sostanzialismo le componenti vettoriali che descrivono i singoli movimenti sono interamente deducibili dall'oggetto e non dalle relazioni che l'oggetto intrattiene con l'ambiente, esse gli ineriscono in ogni momento e in ogni condizione. Lewin al contrario oppone, sulla base di un'epistemologia relazionale maturata nel corso del discepolato presso Cassirer, l'idea per cui ciò che è centrale e determinante è la struttura delle relazioni tra individuo e ambiente o spazio di vita. Nella sua impostazione teorica, dalla considerazione del comportamento di un individuo è possibile dedurre le proprietà dell'ambiente circostante e viceversa. Lewin aveva introdotto questo concetto fisico per indicare le forze repulsive e attrattive (costituite da ostacoli, mete di bisogno, altri agenti) a cui è soggetta la psiche durante un comportamento visibile. In questo quadro, il comportamento è la risultante della mediazione tra le forze esercitate da tutti gli enti dotati di esistenza psicologica per il soggetto preso in esame: è un *mediato* e non un'immediata conseguenza di una causa.

Ai nostri fini espositivi, necessariamente sintetici, può tornare utile sollecitare una delle più recenti formalizzazioni della teoria del campo (Partlett 1991) dove sono enunciati cinque principi fondamentali:

1) Il *principio di organizzazione*, desunto direttamente da Lewin, per cui il significato di un fatto individuale dipende dalla situazione totale e in particolare dalla sua posizione nel campo

2) Il *principio di contemporaneità* per il quale una situazione a un momento include il passato come ora e il futuro anticipato ora, e che queste due dimensioni temporali fanno parte del campo nel presente

3) il *principio di singolarità* secondo cui nessuna circostanza rimane mai la stessa e che ciascuna delle persone ha differenti prospettive.

4) Il *principio del processo mutevole* in base al quale l'esperienza è sempre provvisoria piuttosto che permanente e che nulla permane statico e fisso in assoluto. Il campo è costruito e ricostruito momento per momento

5) il *principio della rilevanza possibile* in ordine al quale nessuna parte del campo totale può essere esclusa *a priori* come irrilevante, ogni elemento del campo è infatti una parte dell'organizzazione totale e in quanto tale è potenzialmente rilevante.

Il valore aggiunto dell'opera di Lewin è indubbiamente il criterio pragmatico e mai *a priori* con cui si attribuisce esistenza alle componenti probabili e possibili dello spazio di

vita, a seconda che esse abbiano o meno effetti dimostrabili (questo modello include infatti le influenze inconscie).

Nel passaggio da una prospettiva psicologica sul concetto di campo (che ha per oggetto i nessi e le regolarità tra un individuo, il suo comportamento e il suo spazio di vita psicologico e sociale) a una sociologica (che ha per oggetto i nessi e le regolarità sociali) si registra uno slittamento fondamentale. Lo spazio di vita si complica nelle sue articolazioni e viene concepito come spazio sociale, che non include più un individuo preso come termine privilegiato di analisi, ma abbraccia una totalità di 'individui' bisognosi di essere costruiti come agenti. Anche in questa nuova dimensione, la dinamica del processo è sempre derivabile dalle relazioni tra individuo concreto e situazione concreta; le proprietà strutturali della totalità della dinamica, nel campo sociale come nel campo fisico, sono differenti dalle proprietà strutturali delle singole parti della dinamica; queste proprietà strutturali sono definite dalle relazioni tra le parti piuttosto che dalle parti stesse; conseguentemente, un evento sociale dipende dall'intero campo sociale piuttosto che da alcuni elementi selezionati: questo implica un'attribuzione di priorità al sistema delle relazioni oggettive piuttosto che alle particelle. Ciò che indubbiamente caratterizza la teoria di campo in sociologia, oltre al proposito di superare i dualismi e alla rilevanza data alla storia di campo, è il rifiuto di uno spazio assoluto sia esso fisico o sociale. Da tale rifiuto discende la non ammissibilità di oggetti o agenti individuali esistenti indipendentemente da una struttura di relazioni. L'efficacia dell'analisi in termini di campo deriva dal fatto che tale categoria porta a espressione il principio di una piena interdipendenza; infatti l'idea di campo indica innanzitutto l'esistenza di una dinamica *continua e indivisibile* tra una totalità e gli elementi che la compongono. Non denota affatto un ente ottenuto per composizione di enti o di relazioni entificate (soggette a regresso di Russell), ma il sistema entro il quale si perfeziona l'interdipendenza tra le parti.

In forza di questa analogia metodologica e concettuale stringente, in Bourdieu il campo consiste in una configurazione di relazioni *oggettive* tra posizioni, occupate da agenti, dotate di gravità specifiche, e confluisce in una rete di forze oggettive in cui ciascun punto, simultaneamente e differenzialmente, esercita e subisce delle forze. Queste posizioni sono definite *oggettivamente* nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale o potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale) il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con altre posizioni (cfr. Bourdieu, Wacquant 1992, 67). Da Lewin

Bourdieu non desume solo il concetto di campo, ma anche la struttura della formula del comportamento, $C=f(PA)$, che nei suoi termini si riscrive: pratica = campo [(habitus) (capitale)] (Bourdieu [1979] 2001, 102) e il tema dello spazio odologico (cfr. Mecacci 2009, 76, con Bourdieu [1979] 2001, 173).

Il campo è *uno spazio analitico definito dall'interdipendenza delle entità* che costituiscono una struttura di posizioni che includono le relazioni di possesso. Gli agenti sociali, che non sono particelle, spinte e coatte meccanicamente da forze esterne, né sostanze che estrinsecano la loro natura intrinseca, sono allora dei portatori di capitale e degli istanziatori di schemi di disposizioni. Essi, in virtù di una dotazione sia di capitale, sia di disposizioni pratiche, hanno la propensione a orientarsi attivamente in funzione degli specifici interessi di campo verso una conservazione della vigente distribuzione di capitale o verso la sovversione del dato ordine di distribuzione.

Il campo sociale è dunque un operatore che permette di rappresentare in modo unitario due strutture sistematiche, quella delle forze costituenti, e quella delle lotte per trasformare o conservare la configurazione delle forze. Dunque è un operatore capace di integrare statica e dinamica della struttura. Ma la relazione tra statica e dinamica è di carattere struttural-dialettico. Principio di dinamica del campo è la statica, cioè la struttura dei differenziali tra forze (viceversa, la statica di campo ha come principio la dinamica delle forze che precede lo stato statico considerato).

Le forze campo-specifiche, selezionate dall'analista in quanto producono gli scarti più rilevanti ed esprimono una maggiore efficienza funzionale in un determinato ambito della pratica, definiscono il capitale pertinente per quell'ambito. Il capitale non esiste indipendentemente da un campo di forze che lo attivino, ne selezionino la pertinenza qualitativa e ne impongano la quantificazione, producendo il posizionamento differenziale⁸². È entro e grazie a questo posizionamento differenziale che il campo diventa il luogo in cui si svolge la lotta per la conservazione o per la trasmutazione della configurazione delle forze. Il modello epistemologico di spiegazione implicato dall'operatore-campo è di tipo geometrico-strutturale e non causale. Questo rilievo ci conduce alla prima fondamentale proprietà del campo che è per definizione la *mediazione immanente*. Il campo per definizione esclude l'interazione diretta e

⁸²Krais e Gebauer (2009, 43-5) sembrano dimenticare esattamente questo aspetto nella formulazione della loro critica al concetto di capitale culturale.

i condizionamenti che gravano sugli agenti che si trovano in un determinato campo [...] non agiscono mai direttamente su di loro, ma sempre attraverso la mediazione specifica costituita dalle forme e dalle forze del campo, cioè dopo aver subito una ristrutturazione (o, se si preferisce, una rifrazione) che sarà tanto più rilevante quanto più sarà autonomo il campo, quanto più esso sarà capace di imporre la sua logica specifica, prodotto cumulativo di una storia particolare (Bourdieu, Wacquant 1992, 75).

La seconda proprietà fondamentale che, al fondo, giustifica il progetto di una teoria generale dei campi è l'omologia strutturale che questi mutuamente esibiscono. Infatti, al netto delle specificità qualificanti i singoli campi particolari

Si potrà comunque osservare tutta una gamma di omologie strutturali e funzionali tra il campo della filosofia, il campo politico, il campo letterario ecc. e la struttura dello spazio sociale: ognuno di essi ha i propri dominanti e dominati, le sue lotte per la conservazione o la sovversione, i suoi meccanismi di riproduzione ecc. Ma ognuna di queste caratteristiche riveste in ogni campo una forma specifica, irriducibile (una omologia che potrebbe essere definita una somiglianza nella differenza) (Bourdieu, Wacquant 1992, 75).

Infine, strettamente connessa al carattere omologico, una terza proprietà fondamentale del campo è quella di costituire un sistema di relazioni *indipendente dalle popolazioni definite da tali relazioni* (cfr. Bourdieu, Wacquant 1992, 76).

Una volta delineata teoreticamente e per via astratta la nozione e la fisiologia dell'operatore-campo, è necessario esporre i requisiti e i momenti della sua costruzione rispetto agli usi empirici possibili. L'analisi del campo presuppone infatti tre momenti di realizzazione:

i) posizione del campo rispetto al campo del potere: il campo nei suoi tratti fondamentali è connotato da un'autonomia funzionale che è sempre relativa, in misura maggiore o minore, allo spazio dei rapporti di forza tra agenti o tra istituzioni che hanno in comune (condividono) il possesso del capitale necessario a occupare le posizioni dominanti in tutti i differenti campi. Questo spazio, chiamato campo del potere, è il presupposto-posto della teoria del campo, in quanto è un campo che fonda la fisionomia determinata di tutti i campi possibili e costituisce per questi un insostituibile principio regolativo di costruzione. Infatti, ogni campo è soggetto a due diversi principi di gerarchizzazione: un principio esterno o eteronomo che applica al campo la gerarchia prevalente nel campo del potere e un principio

interno o autonomo che gerarchizza in forza dei valori specifici del campo. È prerequisito dunque alla costruzione del campo specifico l'identificazione del ruolo architettonico minore o maggiore che vi gioca il campo del potere: tale ruolo è inoltre da considerarsi come inversamente proporzionale all'autonomia del campo specifico, e determina il coefficiente di omologia tra campi;

ii) configurazione della struttura oggettiva delle relazioni tra posizioni: l'analista configura lo spazio distributivo delle forze che insistono su ogni posizione e che, al contempo, procedono da ogni posizione;

iii) analisi dell'habitus degli agenti: tale analisi consente di appropriarsi della dimensione temporale implementata negli scarti differenziali di posizione (che considerati sincronicamente offrono sì una descrizione esatta, ma infeconda ai sensi della proiezione scientifica) e di cogliere le traiettorie probabili irradiate da ogni singola posizione rispetto agli equilibri e alle regole di gioco. Infatti metodologicamente il campo *delle posizioni* è inseparabile dal campo *delle prese di posizione*, inteso come sistema strutturato delle pratiche e delle espressioni degli agenti. In condizioni di equilibrio lo spazio delle posizioni tende a prevalere su spazio delle prese di posizione, mettendo in scena un'inerziale riproduzione e rispondenza meccanica, il cui carattere meccanico è però, come si visto, solo apparente.

Ma il campo non viene costituito con un 'atto decisorio' e Bourdieu sottolinea come la questione dei limiti di un campo sia «sempre posta dal campo stesso» (Bourdieu, Wacquant 1992, 70), non consentendo con ciò una risposta *a priori*. Per determinare quali siano i limiti del campo l'indagine empirica è essenziale, in quanto capace di rilevare e misurare statisticamente i punti in cui gli effetti di campo «cominciano a declinare o si annullano» (Bourdieu, Wacquant 1992, 71); infatti, tanto più che le frontiere di un campo «solo raramente prendono forma di confini giuridici, anche se i campi comportano sempre delle barriere di ingresso, tacite o istituzionalizzate», sembrerebbe proprio che «un campo può essere concepito come uno spazio nel quale si esercita un effetto di campo» e se da un lato «non è possibile spiegare completamente che cosa succeda a un oggetto che attraversi quel campo in base alle sole proprietà intrinseche dell'oggetto», dall'altro sembra possibile affermare che «i limiti del campo si situano nel punto in cui cessano gli effetti di campo» (Bourdieu, Wacquant 1992, 71).

Per Bourdieu c'è *storia* solo finché c'è lotta, gioco, tensione (che non vuol dire contraddizione o antagonismo, anzi: la tensione è nella fisiologia del campo e *non è perlopiù accompagnata da strategie di gioco consce*). Ed è proprio in questo riguardo che la nozione di campo si differenzia da quella althusseriana di apparato (cfr. Althusser 1997). L'apparato, cioè una condizione di totale assenza di resistenza e reazione, costituisce un caso limite del campo, mai realizzatosi a detta di Bourdieu neanche nei cosiddetti regimi totalitari. Sfruttando l'analisi che differenzia il campo dall'apparato, verificiamo che Bourdieu, come già rilevato rispetto all'idea di spazio, aderisce tra le righe a una concezione non realista del tempo. Il tempo e la storia umana e sociale con cui il tempo si esprime non esistono indipendentemente dai movimenti connessi a una struttura di posizioni differenziali.

Come ricordano Bourdieu e Wacquant, anche la teoria dei sistemi, con l'idea di autoreferenzialità e di autorganizzazione, sembrerebbe veicolare principi affini a quello dell'autonomia dei campi. Ma come Bourdieu rileva, la teoria dei campi esclude il funzionalismo e l'organicismo che permeano la teoria dei sistemi. Il campo è il sistema delle relazioni tra posizioni e non un sistema autoregolato che impone alle posizioni internamente coese funzioni pre-determinate. Il conflitto è un connotato basale del campo, anche al grado più impalpabile, che è del resto quello più comunemente assunto. Non esiste una preordinata coesione generale e unità funzionale, esistono interessi differenziali connessi a posizioni differenziali rispetto a un ambito di realizzazione sociale. Purtuttavia la relazione tra le posizioni è data proprio in virtù della differenzialità posizionale. Tale relazione è indipendente dalle coscienze e impone la co-variabilità alle posizioni che unifica. Ma l'apparente svolgimento di una funzione unica da parte di un campo è il prodotto di un conflitto di qualche tipo, non è un auto-svolgimento immanente alla struttura. Inoltre, il campo come struttura indivisibile di posizione a differenza dei sistemi non presenta componenti.

L'assenza di un primato ontico nella teoria di campo suggerisce una concezione dell'individuo come *Ausgeburts des Felds*: il singolo esiste prima, ma esiste in quanto singolo e singolare concreto solo entro un campo e solo perché c'è un campo. Il campo permette di ricordare che l'oggetto d'analisi sociale non può mai essere l'individuo anche se l'individuo o l'istituzione come individuo è metodologicamente presupposto in quanto «contiene» le informazioni necessarie alla statistica: «il che non vuol dire che gli individui siano delle "pure illusioni", che non esistano. La *scienza* però li costruisce come *agenti*, e non come individui biologici, come attori o soggetti» (Bourdieu, Wacquant 1992, 76). Qui,

Tali agenti sono socialmente costituiti come attivi e sono in grado di agire sul campo in quanto possiedono le proprietà necessarie per esservi efficienti, per produrvi effetti. Anzi proprio partendo dalla conoscenza del campo in cui sono inseriti si potrà capire meglio in cosa consista la loro singolarità, la loro originalità, il *punto di vista* che hanno in quanto occupano una posizione (in un campo) a partire dalla quale si costituisce la loro particolare visione del mondo e del campo stesso (Bourdieu, Wacquant 1992, 76).

2.5 L'articolazione psicosociale della teoria della pratica.

Quali conseguenze è possibile derivare dall'analisi della teoria della pratica bourdieusiana nell'ottica della sfida epistemologica costituita dall'integrazione tra sapere psicologico e sapere sociologico?

La configurazione della realtà sociale operata da Bourdieu si snoda lungo i quattro livelli dell'esplicazione psicosociale individuati da Doise (1980):

- Livello intra-soggettivo: è il livello della codificazione degli schemi cognitivi e corporei dell'*habitus*;
- Livello inter-soggettivo: è il livello dell'orchestrazione tra gli *habitus*, che non si può mai spiegare nei termini dell'interazione puntuale;
- Livello inter-posizionale: è il livello delle dinamiche di campo;
- Livello ideologico: è il livello della *doxa*, che è alla base della formazione degli schemi degli *habitus* e che deriva dallo stato dei rapporti di campo.

La particolarità di questa configurazione è data però dalla strettissima compenetrazione dei livelli. In questo quadro, la distinzione tra piano intra-situazionale e piano extra-situazionale sembra scomparire, o da un altro punto di vista ancora, sembra assumere una configurazione circolare. Avendo infatti attribuito alla condizione socio-storica concreta degli agenti sociali un ruolo non accessorio ma strutturale si ottiene che il livello ideologico dell'adesione alla *doxa* o ai valori di fatto dominanti⁸³ in una specifica configurazione sociale agisce già nella strutturazione degli schemi intraindividuali e dell'ambiente sociale in cui questi prendono forma. Gli schemi intraindividuali, pur definendo sempre un *habitus*

⁸³ Ricordando certo che ogni classe e frazione di classe incorpora e interpreta diversamente tali valori.

individuale, nella misura in cui sono parzialmente comuni a più agenti sottoposti a condizioni di esistenza simili, definiscono un comune habitus di classe. L'habitus, in quanto individuale, ma anche nel suo nucleo di classe, è alla base della interazione riuscita, ovvero dell'orchestrazione inintenzionale e non deliberata, delle pratiche di agenti sociali e di gruppi. Inoltre, l'interazione è un momento analitico solo apparentemente controllabile: si è visto come ciò che ha un ruolo causale nell'interazione sia irriducibile alla situazione considerata e al processo di reciproca decodificazione puntuale. Più che di interazione in senso letterale per Bourdieu occorre parlare di un'orchestrazione, caratterizzata sul registro della spontaneità condizionata, tra habitus. Sull'interazione come orchestrazione gravano tanto gli schemi cognitivi di livello intraindividuale, quanto l'invisibile efficienza della posizione sociale degli agenti che interagiscono. Il livello interposizionale, il livello delle posizioni nel campo e nello spazio sociale è alla base dell'apprendimento individuale di schemi gruppo-specifici e agisce indirettamente sulla forma delle interazioni tra individui e gruppi. Inoltre, la lotta per l'imposizione della visione legittima, sottesa alle esigenze di conservazione o di trasformazione delle posizioni nel campo, sta alla base della forza che determinati valori assumono in una specifica formazione storico-sociale e della forza con cui vengono trasmessi e appresi dagli agenti su base individuale nella mediazione dell'ambito familiare di riferimento e del collocamento della famiglia nello spazio sociale (spazio definito da coordinate economiche e culturali).

3 – SULLA COESISTENZA DI CONOSCENZA E MISCONOSCIMENTO NELLA TEORIA DELLA PRATICA, DALLA DOPPIA OPACITÀ DELLA CONOSCENZA AL META-PROBLEMA SCETTICO

Se l'obiettivo principale del capitolo precedente era mostrare la costituzione psicosociale della teoria della pratica, attraverso l'esplicitazione della sua sottesa epistemologia relazionale e anti-meccanicistica, della natura schematica dell'*habitus* e della marca lewiniana della nozione di campo, questo capitolo mira a problematizzare alcune implicazioni sostanziali della teoria della pratica come teoria al contempo dell'azione e della conoscenza: il tema della compresenza tra conoscenza esplicita e conoscenza implicita e i tipi di opacità che segnano entrambe queste tipologie di conoscenza. Questi due ordini di questioni sono strettamente connessi tra loro e implicano una definizione chiara del rapporto tra dimensione conscia e dimensione inconscia della conoscenza: tale definizione come intendiamo suggerire prevede una considerevole discontinuità tra stati inconsci subpersonali e stati consci personali.

In primo luogo, proporremo una formalizzazione della teoria della pratica come teoria della conoscenza. Successivamente si complicherà questo quadro con la considerazione simultanea della teoria della pratica come teoria della conoscenza e come teoria dell'azione. Ne risulterà che da un lato, l'autoriflessione introspettiva sulla pratica è una prassi conoscitiva scarsamente affidabile, dall'altro, che l'agente tende a assumere una postura consapevole contraddittoria sul proprio agire: infatti, tanto lo giustifica nel senso della necessitazione, quanto esprime gusto, cioè possibilità di scelta, rispetto a quella stessa azione.

In secondo luogo, verrà tematizzata la coesistenza duale di sistemi cognitivi eterogenei (automatico e riflessivo) attraverso la contemporanea cornice teorica ed empirica della *Dual Processes Framework*. Inoltre, verrà proposto un *excursus* in cui si tenterà di mettere a fuoco come non solo il tema della dualità cognitiva dell'agente sociale bourdieusiano, ma anche alcuni tratti fondamentali del suo sistema analitico, trovino un saldo ancoraggio nel pensiero fisico e metafisico di Leibniz.

Approdare a una impostazione duale della mente non è tuttavia ancora sufficiente: si tratta infatti di chiarire come entrambi i sistemi cognitivi che caratterizzano l'agente pratico siano gravati da due forme specifiche di opacità, tra loro mutuamente complementari. Se da un lato, la dimensione pratica a sé presa esibisce una conoscenza maggiore di quella che si possa tradurre e trasmettere verbalmente, dall'altra nella dimensione della teoria sulla pratica, in forza della discontinuità tra coscienza e inconscio, “si dice di più di quanto si conosca”

realmente della propria pratica. Per il primo ambito problematico, allora, discuteremo, anche in riferimento alle elaborazioni filosofiche circa la conoscenza implicita, la teoria della pratica e della logica pratica contenute in Bourdieu ([1972] 2003; [1980] 2003); per il secondo ambito problematico, discuteremo le difficoltà che gli agenti pratici incontrano nel ritorno riflessivo sulla propria pratica in riferimento alla letteratura psicologico-sociale e di filosofia della mente di critica all'introspezione; in questo contesto verranno inoltre esaminati l'*amor fati* e il “non fa per noi” – cioè, i due principali formati di razionalizzazione dell'azione secondo Bourdieu – in relazione alla recente letteratura sulla confabulazione nelle scienze cognitive, suggerendo essi costituiscano due formati attraverso cui si esprime una *confabulazione epistemica non patologica*.

In conclusione, discuteremo due particolari tematiche in cui si riverbera significativamente questo doppio binario di opacità: il tema del *gusto*, inteso come “principio non scelto di tutte le scelte”, e il tema *l'identità personale* degli agenti sociali. Per meglio afferrare l'ambiguità costitutiva di queste due dimensioni fondamentali, verrà proposta un'analisi – tanto in chiave storico-filosofica quanto in chiave epistemologica – del costruito analogico della ‘seconda natura’. Se opportunamente concepita, infatti, questa nozione si rende capace di esprimere unitariamente una molteplicità di fenomeni collettivi e individuali fondati sulla naturalizzazione di esperienze che hanno una natura *non* naturale ma, al contrario, artificiale, costruita socialmente ed individualmente. L'identità personale, come «autoinganno idealistico naturale», è per eccellenza una delle prime manifestazione dell'effetto di seconda natura. È in questa prospettiva, allora, che si considererà la teoria bourdieusiana dell'autobiografia esaminandone i punti di contatto con un recente modello dell'identità personale concepita come *costruita e reale* al contempo.

In chiusura, sottolineeremo due criticità epistemologiche che si connettono alla teoria della pratica: la prima consiste nella sua partecipazione al cosiddetto “dilemma dell'interfaccia”, la seconda sarebbe nella riattivazione del sempiterno dubbio scettico circa la teoria.

3.1 La compresenza di conoscenza di sé, conoscenza pratica e misconoscimento nell'agente sociale. La teoria della pratica di Bourdieu come teoria dell'azione e della conoscenza tra scienze cognitive e razionalismo moderno.

Autori come Anthony Giddens, Margaret Archer e Pierre Bourdieu, che, a vario titolo, teorizzano il primato della pratica⁸⁴, postulano un agente entro cui coesistono, secondo varie proporzioni, conoscenza discorsiva o esplicita e conoscenza pratica (non discorsiva) o implicita. Proprio in quanto posizione largamente condivisa, il riconoscimento di una simile coabitazione “a due elementi” non denota in sé una posizione particolarmente originale o innovativa nella storia del pensiero. In effetti, addirittura Plotino notava che spesso svolgiamo con successo azioni senza coscienza di starle svolgendo, e che non appena si prova a prendere coscienza e a conoscere intellettualmente l'azione in corso si finisce con l'indebolirla o con il comprometterla⁸⁵.

Tuttavia, la teoria della pratica di Bourdieu presenta una rilevante anomalia rispetto ai modelli di Giddens e di Archer con cui viene sovente “imparentata” dalla letteratura: tale anomalia consiste nell'attribuire alla “mancanza di conoscenza” degli agenti sociali non solo un ruolo strutturale, di cruciale rilevanza per una teoria della società, ma anche il ruolo di fondamento esplicativo della tendenziale riproduzione dell'ordine sociale, in quanto all'origine dell'atteggiamento doxastico e di naturalizzazione di ciò che è storico. In prima istanza, una simile affermazione non può che suonare paradossale: in che modo può avere un valore strutturale e dirimente per la conoscenza dei fenomeni sociali una specifica forma di assenza di conoscenza o di conoscenza deficitaria?

In effetti, il misconoscimento cognitivo (ciò che non perviene allo stato di conoscenza

⁸⁴Archer (2004, 121-190), Giddens (1991).

⁸⁵«Si potrebbero d'altronde trovare molte e nobili attività, teoretiche e pratiche, compiute anche da svegli, che non comportano da parte nostra coscienza nel momento in cui contempliamo e in cui agiamo. Non è infatti necessario che chi legga abbia coscienza di leggere, tanto più se legge con concentrazione; come non è necessario che il coraggioso abbia coscienza di essere coraggioso, o di agire per coraggio quando agisce; e lo stesso in mille altri casi. Le riflessioni coscienti rischiano pertanto di indebolire le attività di cui si sono coscienti; quando invece queste sono sole, allora sono pure, e più intenso è il grado dell'agire e del vivere; e quando i virtuosi si trovano in tale condizione, la loro vita è più intensa, poiché non si riversa nella sensazione, ma si raccoglie in sé stessa, concentrata in un punto», *Enn.* I 4 [46], 10. 21-33. Per approfondire in particolare questo particolare aspetto della teoria plotiniana dell'azione di veda Wilberding (2008). Per un'analisi complessiva della psicologia plotiniana e della relativa teoria dell'azione si vedano Chiaradonna (2012, 2015).

discorsiva adeguata), in quanto gravido di conseguenze sociali, socio-logiche, psicosociali, è un elemento pervasivo dell'immagine bourdieusiana dell'agente sociale. Se nel modello di Giddens l'assenza di conoscenza non è suscettibile di essere inclusa nelle variabili sociologicamente rilevanti e controllabili⁸⁶, in quello di Archer tutto si risolve ai sensi di una negoziazione riflessiva e nel predominio di un principio coscienzialistico realizzato attraverso l'introspezione, distillata in un luogo particolare nel foro interiore e garantito ontologicamente dalla irriducibile proprietà che caratterizza la soggettività umana: la riflessività (cfr. Archer 2004). Nel modello di Bourdieu, invece, assume un valore strutturale il misconoscimento, l'assenza di conoscenza e l'introspezione è un canale assai poco affidabile.

In effetti, tra i tre teorici del primato della pratica Bourdieu viene (a ragione) indicato come quello più pessimista rispetto al valore della coscienza discorsiva. La stessa dimensione linguistica attraverso cui si media *necessariamente* l'espressione della coscienza discorsiva è per l'autore francese innervata di disuguaglianze e asimmetrie: posta una facoltà di linguaggio universale, le condizioni della produzione di discorsi e di generi particolari di discorsi sono inegualmente distribuite, nonché correlate alla struttura della distribuzione del capitale culturale e del capitale economico (cfr. Bourdieu, Passeron [1970] 1976; Bourdieu [1982] 1988). Anche se è solo attraverso la produzione linguistica che si può modificare efficacemente la realtà, la produzione linguistica è il primo luogo dell'esperienza in cui si manifesta il dominio sociale. Entro questa prospettiva, la produzione linguistica, inclusi i report delle azioni, sono "viziati" geneticamente: di conseguenza, assumerli positivamente e senza interrogarne le condizioni di produzione è un'operazione che ne conserva il carattere deformato e deformante. Lo stesso linguaggio adottato dal teorico deve essere sottoposto a interrogazione ed almeno come ideale regolativo emendato dai suoi bias di posizione.

Quanto finora detto può non apparire perfettamente perspicuo: nozioni ottenute per negazione come "misconoscimento cognitivo", assenza di conoscenza, inconscio e financo nozioni originariamente positive come coscienza e conoscenza rischiano di risultare vaghe e poco rigorose. In questo senso, può essere utile procedere attraverso un momento di formalizzazione. Come considerazione preliminare occorre notare che la teoria della pratica

⁸⁶«What this means concretely is that the unconscious only rarely impinges directly upon the reflexive monitoring of conduct. Nor are the connections involved solely dependent upon psychological mechanisms within the personality of the individual actor; they are mediated by the social relations which individuals sustain in the routine practices of their daily lives» (Giddens 1984: 50).

può essere considerata sia una teoria dell'azione, sia una teoria della conoscenza. Se nel precedente capitolo ci si è impegnati a determinare la sua natura di teoria dell'azione, che richiede il riferimento al costrutto dell'habitus inteso come principio dell'azione, la teoria della pratica come teoria della conoscenza risulta dalla congiunzione di tre tesi, sulla base di altrettanti postulati di fondo⁸⁷:

Postulati:

(P1): I correlati mentali di ciò che viene chiamata conoscenza sono processi cognitivi, ossia processi di elaborazione delle informazioni.

(P2): La mente non è coestensiva alla coscienza.

(P3): Gli stati di coscienza sono derivativi rispetto a precedenti stati non coscienti di elaborazione dell'informazione.

Tesi:

(Th1): «Ogni agente sociale è sempre anche agente di conoscenza» (cfr. Bourdieu, Wacquant 1992, 129).

(Th 1a): Ogni agente sociale è storicamente determinato, nonché vincolato epistemicamente a un numero finito di contesti, che sono sempre socio-economicamente marcati, e da questi epistemicamente condizionato nei suoi processi di elaborazione e di apprendimento.

(Th 1b) [da (Th 1) per (P2)]: La conoscenza è sempre o implicita o esplicita.

(Th 1c) [da (Th 1a) per (Th1) e per (P2)]: Da un punto di vista metacognitivo, la conoscenza implicita o esplicita è sempre contemporaneamente e in qualche proporzione adeguata e inadeguata rispetto a una serie di parametri esterni (contesto, pressione sociale, ambientale, situazioni di rischio) o interni (identificazione e re-identificazione di cause, contenuti, processi, azioni).

(Th 2): Il misconoscimento è uno stato metacognitivo in cui si dà inadeguatezza circa uno o più parametri interni (uno stato di conoscenza inadeguata rispetto a parametri esterni potrebbe essere definito come “mancanza di conoscenza”: di “ignoranza” se a essere inadeguata è una conoscenza esplicita; di “mancanza di destrezza, competenza o padronanza pratica” se a essere inadeguata è una conoscenza implicita).

⁸⁷Tali postulati non sono sempre esplicitati, tuttavia possono essere rintracciati senza forzare in alcun modo il pensiero dell'autore.

(Th3) [da (Th 2) per (P3)]: «La prima forma di conoscenza è misconoscimento» (cfr. Bourdieu [1979] 2001, 177).

(C) [da (Th 1) per (Th 2) per (Th 3)]: Ogni conoscenza di qualsiasi agente sociale implica un qualche grado di misconoscimento.

Qui di seguito viene svolta la dimostrazione di questa serie di argomenti. Dei tre postulati di fondo:

(P1) costituisce una concezione circa il funzionamento del mentale, che permette di definire la conoscenza o meglio la cognizione come “elaborazione di informazioni”⁸⁸, *indipendentemente* dal grado di strutturazione, coscienza, coerenza che le informazioni assumeranno durante o alla fine del processo.

(P2) e (P3) costituiscono delle concezioni sull’architettura del mentale, che peraltro costituiscono l’attuale cornice standard nella filosofia della mente, nelle scienze cognitive e psicologiche.

Per (Th 1) e per (P1) ogni agente sociale, dunque, elabora informazioni.

Per (Th 1a) il bacino di dati empirici cui tale elaborazione si applica è storicamente, socio-economicamente, localmente determinato. In altre parole, gli agenti di conoscenza in quanto agenti sociali incontrano delle limitazioni epistemiche (limitazioni che hanno un fondamento storico, geografico, sociale, economico).

Per (Th 1b) tale elaborazione, in forza della non coincidenza tra mente e coscienza, cioè per (P2), è suscettibile di assumere più stati: uno stato implicito (o subpersonale) indisponibile, per varie ragioni, a essere penetrato consciamente, e uno stato esplicito, suscettibile al contrario di essere espresso in un formato discorsivo (personale).

Tuttavia, pervenire a questa semplice distinzione di “formati” non esaurisce affatto le implicazioni psico-sociali e socio-logiche dell’agente sociale come agente di conoscenza. Occorre infatti chiarire che qualunque conoscenza, sia essa implicita o esplicita, assume sempre e inevitabilmente uno o più valori funzionali in funzione delle determinazioni e dei vincoli posti da (Th 1a).

Pertanto per (Th 1c) una conoscenza implicita o esplicita può essere adeguata o inadeguata rispetto a un contesto, rispetto alle sue cause, alla sua genesi, dei processi che l’hanno portata a costituirsi, rispetto agli stimoli che la sollecitano in dei dati contesti, rispetto ai processi e alle azioni in cui interviene, nonché rispetto all’identificazione e alla

⁸⁸Si tratta dunque di un approccio cognitivista in senso tecnico.

reidentificazione delle sue cause, della sua genesi, dei processi sottesi, degli stimoli che la sollecitano, dei processi e dell'azioni in cui interviene, etc.

Per (Th 2) il misconoscimento è una conoscenza implicita o esplicita inadeguata, cioè che non contiene in sé metaconoscenza adeguata del proprio contenuto e del proprio valore funzionale né criteri per ottenerla.

Infine, per (Th 3), che si ottiene dalla congiunzione di (Th 2) con (P3), si ha che lo stato di misconoscimento, definito come stato metacognitivo inadeguato della conoscenza, è, sia nell'ordine logico che nell'ordine cronologico (o fenomenologico se si preferisce), necessariamente il primo stato che la conoscenza assume nell'agente sociale.

Come conseguenza di questa impostazione e per la congiunzione di (Th1), (Th 2) e (Th 3) si ottiene che qualunque conoscenza implicito-subpersonale o esplicito-personale di cui l'agente sociale è portatore è, contemporaneamente e ineliminabilmente in una qualche proporzione, adeguata e inadeguata a se stessa e al suo contenuto: essa conosce qualcosa e misconosce qualcos'altro di se stessa e del suo contenuto.

Ma cos'è che l'agente misconosce sul piano subpersonale? Cos'è che misconosce sul piano personale? E quali conseguenze ne seguono? Come si verrà argomentando più in avanti, il *misconoscimento della conoscenza implicita*, se sottoposto all'interrogazione metacognitiva, dà luogo a *confabulazione*; mentre il *misconoscimento della conoscenza esplicita*, se sottoposto all'interrogazione metacognitiva, dà luogo a (confabulazione che può evolvere in) una *formazione ideologica*. Un buon esempio di misconoscimento di conoscenze implicite può essere esemplificato dalle categorie: le categorie sociali che vengono impiegate continuamente e sistematicamente per dar forma all'esperienza sociale sono ordinariamente misconosciute nel proprio funzionamento e nella propria genesi sociale. Nella misura in cui non addiventano a esplicitazione esse “conoscono misconoscendosi”, alla stregua dei trascendentali kantiani che, come ribadisce più volte il filosofo di Königsberg, «non possono esser punto percepiti» in loro stessi (KrV A 166/B 207). È opportuno qui notare però che il rapporto tra trascendentali e categorie sociali non può che limitarsi a una analogia superficiale: nell'ipotesi kantiana spazio, tempo e categorie costituiscono un repertorio conoscitivo che attiene alla costituzione naturale dell'essere umano, le categorie sociali al contrario hanno fondamento di natura storica e culturale. Per quanto riguarda il misconoscimento di conoscenze esplicite, un buon esempio è costituito dal misconoscimento del Sé: la metaconoscenza di sé è quasi sempre inadeguata rispetto alla logica evolutiva che ne ha accompagnato la costituzione: il sé può essere compreso dall'agente solo ed esclusivamente entro i termini della sua propria costruzione autobiografica.

Tornando a considerare la teoria della pratica in modo unitario, e cioè come teoria a un tempo dell'azione e della conoscenza, e soffermandosi a esaminarne la reciproca connessione, si ottengono dei risultati particolarmente interessanti. Essendo la conoscenza pratica sedimentata nell'*habitus* a guidare l'azione, nel momento in cui viene chiesto all'agente di giustificare discorsivamente le ragioni della propria azione Bourdieu rileva che l'agente assume due "*stances*" di natura diversa ma combinabile:

(i) *epistemic stance*: l'agente inferisce o costruisce le ragioni dell'azione *ex post* a partire dal risultato e spesso facendo ricorso a delle teorie causali validate o validabili socialmente, e comunque attingendo a un repertorio di costrutti della psicologia ingenua e della sociologia ingenua.

(ii) *'metaphysical' stance*: l'agente tende a percepire ciò che ha fatto come l'unica cosa che si potesse fare, come l'unica opzione possibile, tende quindi a giustificare discorsivamente ciò che ha fatto come scelta necessaria, senza che questo intacchi il suo senso di agentività⁸⁹.

Congiungendo i risultati dell'interrogazione bourdieusiana sulle ragioni dell'azione e le tesi della teoria della pratica come teoria della conoscenza, si ottengono due risultati fondamentali: in primo luogo, l'introspezione si rivela un canale di metaconoscenza del proprio agire e di sé assai poco affidabile; in secondo luogo, si registra una inconscia tendenza alla giustificazione come necessitazione o alla necessità come criterio di giustificazione. Come si vedrà più avanti, la discussione dell'*epistemic stance* per come risulta dalla teoria della pratica può essere felicemente discussa in relazione a una folta letteratura di critica all'introspezione (3.2.1). La *metaphysical stance*, che è, vale la pena sottolinearlo, una peculiarità dell'impostazione bourdieusiana, potrà invece esser meglio compresa andando a interrogare proprio i presupposti filosofici di tale impostazione, che come vedremo risentono fortemente dell'influsso di un autore molto caro a Bourdieu, nonché importante esponente del razionalismo moderno: G. W. Leibniz (3.1.2). Il doppio registro implicato dalle due assunzioni congiunte è ancora una volta suscettibile di derivare nei suoi tratti fondamentali dalla riflessione fisica e metafisica di Leibniz.

Nel prossimo paragrafo si procederà a incardinare i postulati di filosofia della mente più o meno espliciti nel pensiero di Bourdieu nel contesto della principale macrocornice di riferimento nell'odierno panorama delle scienze cognitive, cioè la *Dual Processes Framework*.

⁸⁹ Cfr. Bourdieu ([1979] 2001, 185ss).

3.1.1 Bourdieu e la mente *Dual-Core*: la teoria della pratica tra *System 1* e *System 2*

Nell'attuale psicologia cognitiva e più in generale nel vasto campo delle scienze cognitive è stata accolta e ampiamente dimostrata l'esistenza di "due menti" nell'architettura della mentale o meglio di due sistemi di elaborazione delle informazioni, dotati di caratteristiche estremamente diverse, a cui si fa riferimento con le dizioni di *System 1* e *System 2* (cfr. Stanovich 1999). Le *Dual-System Theories* fanno capo a una più generale cornice generale di sfondo, nota come *Dual-Process Framework* (DPF), che prevede il semplice riconoscimento di una dualità di processi cognitivi, ma non necessariamente impegna alla teorizzazione di una specifica architettura. È invece più rilevante fornire una caratterizzazione delle specificità di questi due "intelletti" che coabitano nella stessa architettura cognitiva. A tal fine viene qui proposto un prospetto, classico, ma completo, delle principali caratteristiche che gli autori legati alle DST attribuiscono ai due sistemi.

System 1	System 2
Evolutionarily old	Evolutionarily recent
Unconscious, preconscious	Conscious
Shared with animals	Uniquely (distinctively) human
Implicit knowledge	Explicit knowledge
Automatic	Controlled
Fast	Slow
Parallel	Sequential
High capacity	Low capacity
Intuitive	Reflective
Contextualized	Abstract
Pragmatic	Logical
Associative	Rule-based
Independent of general intelligence	Linked to general intelligence

Tavola 1. Da Frankish, Evans (2009, 17)

Come risulta evidente dalla tabella tra *System 1* e *System 2* sussiste una notevole differenza circa la natura dei processi di elaborazione, l'efficienza, il valore funzionale, il rispettivo sviluppo filogenetico. L'approccio *Dual-Processes* ha interessato una gran quantità di ambiti di ricerca: studi sull'apprendimento implicito ed esplicito (cfr. Reber 1993), ragionamento (cfr. Stanovich 1999), *decision making* (cfr. Kahneman, Frederick 2002), e i

più impegnati tentativi di mettere a punto architetture della mente sembrano tenere conto delle *Dual-System theories*, dal modello di Wilson (2002) alla recente architettura della coscienza di Dehaene (2014).

Ora l'aspetto interessante che si può marcare in questa sede è che la stratificazione della conoscenza (e dei modi di conoscenza) che appare nella teoria della pratica come teoria dell'azione e della conoscenza è limpidamente compatibile con un approccio *dual-processes*. Si è infatti visto come l'*habitus* come principio dell'azione promuova pratiche che non sono mosse da fini espliciti e che tuttavia richieda per funzionare socialmente un minimo di controllo cosciente.

Il primo tentativo di leggere l'opera di Bourdieu (insieme a quella di Giddens) attraverso le lenti di una "*dual-processes imaginery*" è di Vaisey (2009, 1683): «though the practice theories of Giddens and Bourdieu differ from one another in some respects, cognitive science has confirmed their shared insight into the stratified nature of consciousness». Questo modello duale che va a delinearsi è denso di conseguenze metodologiche relative all'interpretazione dei dati empirici e in particolare della ricerca tramite somministrazione di interviste. Per Vaisey si delineerebbe un quadro formalizzabile nei seguenti termini:

Proposition 1. Because discursive consciousness is largely uninvolved in routine moral decision making, interview respondents will either (a) tend to explain their behavior in intuitive terms without a clear substantive referent or (b) offer multiple "loosely coupled" logics of justification to support their judgments.

Proposition 2. Because the practical consciousness or *habitus* will tend (probabilistically) to generate a response that is consistent with its underlying schematic organization, respondents' forced choice of a cultural script will be predictive of their future morally relevant behavior, even when other factors are held constant (Vaisey 2009, 1690).

Per Vaisey dunque solo l'applicazione di un modello *dual processes* è in grado di integrare queste due proposizioni in modo non contraddittorio (cfr. Vaisey 2009, 1690). Torneremo esattamente su questo problema nel paragrafo 3.

Non mancano sul terreno della sociologia teorica altri tentativi embrionali di incardinare la sociologia culturale nella DPF su quattro livelli rilevanti (apprendimento, memoria, pensiero, azione) (Lizardo et al. 2016). In questo contesto, Bourdieu viene senza esitazione inserito nei teorici che privilegiano il ruolo del *System 1* nei processi di apprendimento, di fissazione e di richiamo della memoria, di pensiero e di azione (Lizardo et al. 2016).

Ora, questa recente letteratura mette bene in luce come la teoria della pratica come ambito teorico abbia decisamente stimolato il raffronto della sociologia culturale con la DPF.

In ogni caso, seguendo Frankish ed Evans (2009), per nostri scopi risulta importante rimarcare che nel campo delle scienze cognitive le DPT e le DST sono un risultato relativamente recente degli ultimi trent'anni e che costituiscono degli sviluppi, certamente sofisticati e dotati di supporto empirico, di intuizioni dalla storia secolare. Gli autori sottolineano infatti come nella storia del pensiero possano essere rintracciate senza particolari difficoltà innumerevoli tradizioni, dottrine o linee di pensiero che, prevedendo la partizione della mente in sfere funzionalmente distinte, possono essere considerate a buon diritto delle formulazioni embrionali dell'approccio *dual processes*. Leggendo in chiave storico-teorica il decorso di queste intuizioni si può notare che un primo eminente esempio è costituito già dalla dottrina platonica dell'anima, la quale prevede la tripartizione dell'anima in tre componenti, ciascuna delle quali è mossa da una logica e da forze proprie. Come notano gli autori, la dottrina platonica mirava probabilmente a rendere conto del fatto che si possano covare atteggiamenti contrastanti di fronte allo stesso oggetto. L'anima razionale, dunque, che secondo il mito della biga alata avrebbe il compito di domare l'anima irascibile e quella concupiscibile e di incanalare le rispettive forze trainanti in un assetto funzionale, rassomiglierebbe per i due autori al *System 2*.

Un altro antico asse teorico è costituito dal dibattito di matrice aristotelica e tomistica circa la demarcazione della mente umana da quella animale. Si impone all'interno di questo dibattito la posizione per cui tra la psicologia umana e quella animale è data una radicale discontinuità, tale per cui caratteristiche come pensiero razionale e capacità di linguaggio sarebbero prerogative esclusive della mente umana che dunque si profilerebbe come dotata di un *System 2* oltre che di un *System 1*, che invece sarebbe proprio delle menti animali. In realtà, è opportuno ricordare che un autore come Leibniz non si allineava alla posizione tradizionale sulla demarcazione della mente umana da quella animale: il pensiero è una caratteristica comune a tutte le forme viventi, la mente umana avrebbe però la capacità di conoscere le verità di ragione e i principi logici, che però le permette di demarcarsi solo per "un quarto" dell'esperienza dal pensiero induttivo. Per Locke, gli animali parteciperebbero di una rudimentale forma di pensiero, ma difettando della capacità di astrazione, avrebbero pensiero solo di cose particolari, e difettando di linguaggio non possono in alcun modo disporre di segni per idee generali. Come fanno notare Frankish ed Evans, in queste prospettive si trova abbozzata la distinzione tra ragionamento di *System 1* che sarebbe associativo, induttivo, dipendente da contesto, non linguistico, e ragionamento di *System 2*

basato su regole, astratto, linguistico.

Un altro asse di particolare rilevanza è legato alle proto-elaborazioni relative all'inconscio, tanto sul fronte puramente filosofico, quanto sul fronte dello studio della fisiologia. Lungo questa direttrice, ritroviamo ancora una volta il pensiero di Leibniz. Non identificando la mente con la coscienza, Leibniz sostiene che nell'attività mentale esistano delle piccole percezioni le quali, anche se collocate sotto la soglia della coscienza, svolgono un essenziale ruolo nella strutturazione dell'esperienza e della memoria. Sempre in area tedesca il riferimento alle elaborazioni sull'inconscio in seno all'idealismo tedesco è obbligato. Tuttavia, come notano crucialmente gli autori, «the German idealists thought of the unconscious as part of the underlying structure of reality, rather than as a postulate of empirical psychology» (Frankish, Evans 2009, 4). In ogni caso, in questa compagine di autori, spicca Schopenhauer che in qualche modo sembra anticipare l'idea freudiana di rimozione, oltre a suggerire delle notevoli limitazioni della capacità di autoconoscenza, e l'idea che spesso deriviamo idee o desideri inconsci dall'osservazione delle nostre reazioni.

Sul versante della ricerca fisiologica invece si trova che a Maine de Biran, autore del celebre saggio intitolato *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, si deve una prima distinzione tra memoria basata sull'abitudine e memoria consapevole, che come notano gli autori costituirebbe una significativa anticipazione della differenza tra memoria implicita e memoria esplicita. Occorre ricordare lo slancio che l'idea di processi inconsci prende in ambito fisiologico, ad esempio con l'introduzione da parte di Helmholtz dell'idea di inferenze inconse, che agirebbero riempiendo informazioni percettive incomplete o ambigue. Insomma, nella fisiologia di pieno Ottocento, inizia chiaramente a delinarsi l'idea che «the sphere of our conscious modifications is only a small circle in the centre of a far wider sphere of action and passion of which we are only conscious through its effects» (Hamilton 1860, 242).

L'evoluzione del concetto di inconscio in psichiatria per mezzo Freud fa quasi un campo a se stante. Ma con la distinzione tra due sistemi indipendenti della mente, Inconscio e Conscio, che rispettivamente realizzano processi primari essenzialmente associativi e processi secondari essenzialmente logici, Freud si colloca di diritto nei teorici *dual-processes*.

Con l'avvento della psicologia sperimentale si iniziano definitivamente a porre le condizioni dell'individuazione di una dualità empirica e sostanziale della mente. L'esperienza della Scuola di Würzburg che attraverso protocolli sperimentali basati sull'introspezione e sulla somministrazione di compiti piuttosto semplici (associazione e completamento di parole) mirava all'individuazione delle rappresentazioni di mediazione tra

stimoli e risposte, mise in luce come tale rappresentazione mediana in realtà non affiorasse mai a coscienza, non fosse isolabile introspektivamente. Se in opposizione al mentalismo introspektivista di Würzburg, il comportamentismo, riducendo il mentale al comportamento osservabile tra la somministrazione dello stimolo e la produzione di risposte, finiva coll'ammettere nel dominio dello psicologico solo comportamenti appresi, e qualificarlo come insieme di processi ad alto tasso di automaticità: lo stesso linguaggio non sarebbe altro che *comportamento verbale*. Invece, con l'esperienza degli psicologi della Gestalt si inizia a formare l'idea che le abitudini apprese siano spesso valide ma talora fallibili in presenza di scenari poco familiari, insomma l'idea che dove il ragionamento di *System 1* fallisca, sia richiesto l'intervento di *System 2*.

L'indagine di Frankish ed Evans nella "preistoria" della *Dual Processes Framework* si rivela estremamente feconda e ricca di contenuti e finisce col mostrare come le *Dual Processes Theories* e le *Dual-System Theories* contemporanee abbiano uno sviluppo molto intricato che non tiene per niente in conto i precedenti teorici, e che si snoda parallelamente tanto in psicologia sociale quanto in psicologia cognitiva generalmente senza integrazione reciproca.

Aver ricapitolato per sommi capi i principali elementi storico-teorici di questo paradigma di riferimento generale rende ancora più agevole il collocamento della teoria della pratica bordieusiana. Si è visto in precedenza come nei termini della teoria nell'agente sociale coesistano esattamente due circuiti indipendenti di elaborazione dell'esperienza: uno rapido, ad alto tasso di automaticità, basato su memoria e apprendimento impliciti, efficiente, promosso dall'*habitus* e dai suoi schemi, e uno lento, a bassa efficienza, rapsodico e incapiente rispetto al primo, che lo accompagna ed è connotato dal linguaggio.

Se è vero che le pratiche prodotte dagli *habitus*, i modi di camminare, di parlare, di mangiare, i gusti il disgusto ecc., possiedono tutte le proprietà dei comportamenti istintivi e in particolare l'automatismo, rimane il fatto che una forma di coscienza parziale, lacunosa, discontinua accompagna sempre le pratiche, sia sotto forma di quel minimo di vigilanza che è indispensabile per controllare il funzionamento degli automatismi o sia sotto forma di discorsi destinati a razionalizzarli (Bourdieu [1972] 2003: 251).

3.1.2 *Excursus: Bourdieu e il Leibniz Dual-Core. Sulla conformazione monadologica dell'habitus e sul modello della concomitanza*

Si è finora esplicitato non solo come il pensiero di Bourdieu sia nei suoi lineamenti congruente con un approccio DPF, ma anche come abbia indirettamente contribuito all'adozione da parte della sociologia culturale della DPF. Si è inoltre affrontata la questione della dualità della mente attraverso le molteplici intuizioni susseguitesi nella storia della filosofia e nella storia della psicologia. Provando a integrare le due indagini precedenti ci si potrebbe domandare *se* Bourdieu abbia desunto un'architettura del genere da qualche tradizione preesistente in ambito filosofico, psicologico ed eventualmente da quale. Tuttavia, occorre tener conto di alcuni elementi: come si è visto nel capitolo precedente la sua frequentazione esplicita di letteratura psicologica non risulta adeguatamente esplicitata; similmente si potrà ben ricordare come vari modelli sociologico-metodologici, che la sua proposta si propone di mediare (approccio fenomenologico, approccio strutturalistico), considerati singolarmente tendevano a privilegiare uno solo tra i due sistemi di elaborazione; e infine che i tentativi di esplicitare sul terreno sociologico la distinzione tra System 1 e System 2 sono estremamente recenti.

Ora in questo paragrafo si proverà a sostenere che l'impianto della teoria della pratica in generale, come teoria dell'azione e come teoria della conoscenza, nonché l'immagine bourdieusiana dell'agente sociale possono trovare un ancoraggio credibile e solido in una considerazione analitica dello studio del pensiero leibniziano fatto da Bourdieu nella fase della sua formazione filosofica all'ENS. Peraltro, l'esplicitazione del parallelismo che è possibile istituire tra il modello bourdieusiano e la riflessione fisica e metafisica del filosofo di Hannover eccede la stessa costituzione cognitiva dell'agente e arriva, per chi scrive, a gettare luce sull'ontologia implicita del modello bourdieusiano⁹⁰.

Pierre Bourdieu si è sempre auto-qualificato come filosofo-mancato *per scelta* e sociologo *per sotterranea vocazione* e la letteratura critica, dal proprio canto, ha sempre ricalcato fedelmente i termini di questa auto-qualificazione. E in queste operazioni non vi è nulla di biasimevole.

Come esplicitamente dichiarato nei *Lineamenti per un'autoanalisi*, Leibniz fu un autore

⁹⁰ L'unico lavoro dedicato al rapporto tra Leibniz e Bourdieu è Weik (2010). Occorre precisare che le considerazioni svolte su tale tema in questo nostro lavoro sono state sviluppate *indipendentemente* dalla nota di ricerca di Weik e ben prima di venirme a conoscenza.

profondamente studiato da Bourdieu prima della sua conversione alla sociologia. Seguiamo Bourdieu in quest'unico passo in cui esplicitamente il suo interesse per Leibniz viene menzionato in riferimento alla sua formazione:

Da tempo, orientato probabilmente dalle mie *disposizioni originarie*, cercavo di sottrarmi a quel che di irrealistico, se non di illusorio, aveva una buona parte di ciò che a quel tempo si associava alla filosofia: andavo verso la *filosofia delle scienze*, la *storia delle scienze*, i *filosofi più radicati nel pensiero scientifico, come Leibniz*, e avevo depositato, con Georges Canguilhem, un progetto di tesi su “Le strutture temporali della vita affettiva” per il quale contravo di fondarmi contemporaneamente su opere filosofiche come quella di Husserl e su alcuni lavori di biologia e di fisiologia. *Trovavo nell'opera di Leibniz*, la cui lettura mi costringeva a studiare matematica (il calcolo differenziale e integrale, la topologia) e un po' di logica, *un'altra occasione di identificazione reattiva* (ricordo ancora la mia indignazione a un certo commento, insignificante quanto ridicolo, perché sempre nel registro del grandioso, che Hyppolite aveva fatto di un passo delle *Animadversiones* di Leibniz a proposito di una “superficie finita di lunghezza infinita”, che il calcolo infinitesimale permette di conoscere, e che egli aveva trasformato, per via di un grossolano errore di accordo grammaticale sul testo latino, in una “superficie infinita di lunghezza finita”, infinitamente più metafisica) (Bourdieu [2004] 2005, 46, *corsivi miei*).

Questo passaggio fornisce più di una indicazione preziosa. Innanzitutto consente di associare, molto più strettamente di quanto abbia finora rilevato la letteratura secondaria, l'intellettuale Bourdieu nel suo complesso alla tradizione di filosofia e storia delle scienze e con ciò di prenderlo sul serio quando dichiara di sentirsi «fortemente radicato in una tradizione filosofica “hard” (Leibniz, Husserl, Cassirer, storia e filosofia delle scienze, etc.)» (Bourdieu [2001] 2003, 130). Il portato esplicativo di questa associazione è inoltre da attribuire ‘in parte’ all'azione di ‘disposizioni originarie’.

Ora, però, la principale difficoltà in cui incorre il tentativo di una ricostruzione dei loro legami teorici è legata al banale fatto che i frutti di questo studio non sono incorsi in istituzionalizzazioni di nessun tipo. Non è chiaro perché Bourdieu abbia scelto di non dare alle stampe il suo lavoro di DES, di traduzione e commento delle *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* condotto sotto la supervisione di Henry Gouhier⁹¹.

⁹¹«C'est une traduction préfacée, annotée et commentée des *Animadversiones* de Leibniz; j'avais fait ça avec Gouhier, qui m'avait dit de le publier, mais j'ai traîné et ça ne s'est pas fait. (Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, entretien *Sur l'esprit de la recherche*)» (Delsaut, Rivière 2002, 191-192).

Né questo lavoro risulta nell'archivio delle tesi dell'ENS. Ancora più fosco è lo scenario legato al progetto di ricerca di dottorato depositata presso Canguilhem rubricato sotto il già menzionato titolo di *Structures temporelle de la vie affective*⁹², «argomento di tesi, successivamente abbandonato» (Bourdieu [2001] 2003, 130)⁹³.

D'altro canto accade che la maggior parte dei critici al momento della narrazione biografica menzioni entrambi gli scritti, eppure tali scritti non sono mai stati reperiti ed esaminati.

È d'altronde possibile, anche se poniamo questa illazione sintomale *ex hypothesi*, che Bourdieu oltre alle sue ragioni valutative sull'accademia abbia, anche inconsciamente, sottoposto a un rigido protezionismo ciò che della sua opera sarebbe potuto incorrere in una qualche "rivendicazione putativa" dell'istituto filosofico, col risultato di andare a procurare a quest'ultimo una qualche tenue forma di riscatto. In ogni caso, se anche così fosse, questo non diminuisce in alcun modo la portata e il merito dell'opera bourdieusiana nel suo valore assoluto. Al massimo, può precisare il suo rapporto già esplicitamente non idilliaco nei confronti della filosofia e dell'accademia in generale. Finché comunque entrambi questi testi giovanili non verranno reperiti e studiati accuratamente, la nostra non può che restare un'ipotesi.

In ogni caso, è possibile sostenere per via teoretica la nostra linea interpretativa anche in assenza di un supporto testuale di pur così grande valore genetico. Difatti, oltre la frequenza dei richiami a Leibniz (quasi non vi è opera in cui non venga menzionato o propriamente citato) e pur astraendo dalla copiosità delle occorrenze, è soprattutto *la crucialità*, il valore concettuale di tali riferimenti a costituire un indicatore impressionante. Infatti, al di là di una compilazione del catalogo delle occorrenze, la tesi che intendo sostenere in questo capitolo è che la presenza di Leibniz nel modello bourdieusiano sia assai più pervasiva e strutturale di quanto i pur frequenti riferimenti dello stesso Bourdieu lascino per se stessi ritenere. Non si tratta infatti, è il caso di precisarlo, di una presenza solo accessoria chiusa nella forma

⁹²Bourdieu ricorda di aver scelto Canguilhem e non Hyppolite come supervisore.

⁹³All'interrogazione sui prodotti testuali della fase filosofica corrisponde tra l'altro una polemica che vede il contrapporsi dello stesso Bourdieu e i curatori di una bibliografia presuntamente ufficiale (HyperBourdieu), tali Morth e Frohlich. In una intervista rilasciata alla collaboratrice Yvette Delsaut, Bourdieu incalzato a rispondere sul come e perché gli autori dell'HyperBourdieu siano a conoscenza di questi due testi giovanili, egli dichiara di non averne idea dal momento che del lavoro sulle *Animadversiones* esiste solamente una copia di suo possesso esclusivo, mentre tace sul secondo lavoro di progetto di dottorato (cfr. Delsaut, Rivière 2002, 130).

della citazione colta, di preziosismi inessenziali e in ciò trascurabili. Al contrario, essa esprime un'assonanza ontologica e strutturale che può senz'altro contribuire a chiarire il pensiero dello stesso Bourdieu, pensiero che, come ricorda Paolucci (2009, 77) perfino Loïc Wacquant, uno dei suoi allievi più stretti, ha definito un «enigma intellettuale».

In primo luogo, vi è un isomorfismo originario da cui ed entro cui è possibile dipanare uno sviluppo concettuale comune delle due ontologie: per *entrambi gli autori*, nei domini disciplinari indagati (metafisica e sociologia), *la realtà 'esiste due volte'*. Per Bourdieu l'oggettività sociale si declina tanto nell'ordine delle condizioni materiali (oggettività di primo ordine), quanto nell'ordine delle rappresentazioni (oggettività di secondo ordine). Per Leibniz la realtà dell'universo sta tanto nell'ordine dei corpi e dei movimenti che questi si trasferiscono, quanto nell'ordine delle rappresentazioni percettive che ne hanno le monadi. La seconda somiglianza strutturale sta nel pensiero dell'accordo o della concomitanza che si darebbe tra questi due modi della realtà sociale e metafisica. Il terzo elemento di convergenza strutturale sta nel ruolo ricoperto, in entrambi gli autori, dall'ordine dei corpi che costituisce il plesso di uno specifico tipo di mediazione tra i due ordini: tale mediazione non avviene attraverso un'interazione diretta ma attraverso una orchestrazione spontanea.

Più nello specifico qui si sostiene che lo scheletro logico e l'impianto ontologico della teoria sociale di Bourdieu siano modellati su e restino sorprendentemente adesi ad almeno cinque nozioni-chiave al cuore della fisica e metafisica leibniziana e segnatamente:

- la teoria leibniziana dell'*expressio*;
- la funzionalità rappresentativa della monade (percezione come anticipazione, memoria, piccole percezioni, compresenza attività e passività, olismo rappresentativo, prospettivismo);
- la concezione relazionista dello spazio e del tempo;
- il Principio di Identità degli Indiscernibili (PII di qui in avanti);
- il tema dell'armonia.

I due modelli, specialmente relativamente agli assi appena evidenziati, esibiscono un comportamento logico analogo e incontrano difficoltà e aporie di natura identica. In particolare quelle legate all'individuazione e al determinismo che mette in difficoltà l'esigenza e l'apparenza di libertà.

Nella *Monadologia* Leibniz teorizza che dalla peculiare prospettiva del suo corpo la

monade rappresenti con un certo grado di chiarezza la totalità delle relazioni tra le entità che costituiscono l'universo. Inoltre, la monade esperisce/coincide con un flusso di percezioni ciascuna delle quali anticipa, in una certa estensione, quasi sempre inconsciamente, la successiva. Si discuterà dunque su come la nozione di *habitus* sia modellata su questa teoria della *percezione come anticipazione* e su questo olismo (metafisico) di matrice leibniziana.

Nella concezione relazionista di Leibniz, la sussistenza dello spazio richiede l'esistenza di sostanze semplici che portino una differenza individuale, irriducibile, anche se impercettibile. Similmente lo spazio-tempo di Bourdieu richiede genuine differenze individuali al fine di sussistere come spazio differenziale-relazionale (cfr. Bourdieu [1984] 2013, 47).

Per Leibniz la stessa reale sussistenza della monade implica la sua discernibilità, il suo differire in atto, almeno sotto un rispetto, da tutte le altre sostanze semplici⁹⁴. Questa

⁹⁴ Alla proposizione 8 della *Monadologia* viene enunciato il PII in relazione alle monadi: «nondimeno è necessario che le monadi abbiano alcune qualità, altrimenti non sarebbero neppure esseri. E se le sostanze semplici non differissero per le loro qualità, non vi sarebbe mezzo per scorgere alcun mutamento nei corpi, perché ciò che è nel composto non può derivare che dagli elementi semplici e le monadi, supposte senza qualità, sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, visto che non differirebbero neppure per la quantità; di conseguenza nell'ipotesi del pieno, ogni luogo non riceverebbe nel movimento che l'equivalente di ciò che già aveva ricevuto e uno stato di cose sarebbe indiscernibile dall'altro» (M 454). Le monadi esigono di necessità una differenza qualitativa per sussistere dal momento che i) l'assenza di qualità renderebbe monadi identiche nella qualità (stato) dell'assenza di qualità; ii) tale qualità non gli può provenire dall'estensione corporea a cui sono associate (l'incorporeo non può essere qualificato dal corporeo); iii) che pertanto la differenza deve giacere nell'intensità, nella distinzione e nella qualità dell'atto monadico proprio: la percezione in quanto atto di rappresentazione unitaria e intensa di un molteplice esterno. Tale qualità individualizzante deve inoltre dipendere da un criterio oggettivo, la prospettiva e la posizione nella serie dei corpi per mezzo del corpo proprio, e da un criterio soggettivo, la capacità di distinzione e chiarezza propria dell'implicazione monado-corporea. Per questo «bisogna ammettere che ogni monade sia differente da ogni altra. In natura, infatti, non vi sono mai due esseri che siano perfettamente l'uno come l'altro e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna o fondata su una denominazione intrinseca» (M 454). Inoltre, tale discernibilità deve necessariamente essere dinamica, conservarsi nel continuo del divenire: «ritengo come ammesso che ogni essere creato, e perciò anche la monade creata, è soggetto a mutamento, e che questo mutamento è continuo in ciascuna» (M 454). Questo principio si impone alle monadi, come alle sostanze unificate dalle monadi. Le sostanze individuali non possono avere le stesse proprietà intrinseche. Ma non possono neanche avere le stesse proprietà estrinseche perché non le acquiscono/manifestano che in punti sempre diversi della serie delle cose, che la mente ordina secondo spazio e tempo, definiti da traiettorie che intercettano le esperienze (foss'anche le stesse, ma sappiamo che 'lo stesso' funziona solo per approssimazione) secondo combinatorie di tempo e di luogo sempre differenti. La realtà presenta differenze di contenuto infinitamente sottili sicché non tollera una perfetta congruenza di

conformità al PII garantisce l'unicità prospettica della monade sul '*plein*' dell'universo. Nella teoria di Bourdieu un analogo ruolo logico è assegnato alla differenza, una metaproprietà che se socialmente marcata produce *distinzione*. Nella logica della distinzione l'identità dell'agente deriva dal suo essere la *negazione determinata* della totalità delle relazioni sociali a un certo tempo in un dato spazio e le sue azioni devono essere lette come l'esternalizzazione di determinate possibilità e vincoli implicate nella sua posizione in questo spazio-tempo sociale⁹⁵. Dal momento che in quanto dotato di un habitus e in quanto l'agente

contenuto tra due entità e in questo modo risulta individuale, individuata.

⁹⁵La ricezione di questo principio nell'ontologia contemporanea ha verificato un dibattito poderoso di cui non è possibile rendere conto in questa sede. Basti sapere che i termini dell'accusa al PII sono condensabili nell'idea che non si tratti di un principio adeguato e affidabile per un'ontologia degli oggetti materiali, in quanto risulta invalidato a livello quantistico, che si tratti dunque di un principio metafisico necessario, ma di un asserto cosmologico contingente e sufficiente per il solo livello *medium-sized*. Nel ginepraio di difficoltà sollevate da una ricezione contemporanea assai critica, risulta assolutamente utile ricordare che il PII è definibile secondo due proposizioni logicamente equivalenti ma connotate da accenti distinti: A) Se due oggetti hanno le stesse proprietà intrinseche, allora devono essere un unico oggetto; B) Non possono due oggetti avere le stesse proprietà intrinseche; Le due formule hanno diverse funzioni: A) effettua una riduzione, B) ha un carattere normativo. Generalmente l'ontologia analitica si occupa di verificare e confutare l'ambizione che ha la proposizione B) di assurgere a principio metafisico necessario. Al contrario, qui vorremmo sostenere che Bourdieu adotta il PII nella sua versione A) ai sensi della definizione concettuale della classe costruita e dell'habitus di classe. Viceversa, il senso enunciato in B) che afferisce all'individualità dell'agente, è banalmente presupposto. A questo proposito riteniamo che, seppur discusso come principio metafisico necessario in sede di ontologia analitica, il PII, in virtù della sua non problematicità empirica a livello antropico, possa essere pacificamente ammesso in un'ontologia sociale, e che Bourdieu, di fatto, lo implementi. Questa implementazione muove in due sensi che cercheremo di articolare. 1) Analogamente a come lo spazio fisico si qualifica come un'esteriorità reciproca delle posizioni e nell'ordine delle coesistenze, lo spazio sociale che si sovrascrive allo spazio fisico costituendolo come spazio sociale reificato realizza l'esclusione reciproca delle posizioni e delle superfici sociali a cui ogni agente è assegnato attraverso la distinzione, di cui il corpo è il primo ricettacolo e mezzo: «necessità sociale divenuta natura, convertita in schemi motori e in automatismi corporei. È proprio come se i condizionamenti sociali connessi a una determinata condizione sociale tendessero a iscrivere il rapporto con il mondo sociale in un rapporto duraturo e generale con il proprio corpo, in una maniera di tenerlo, di presentarlo agli altri, di muoverlo, di dargli un posto: tutte cose che danno al corpo la sua fisionomia sociale. L'*hexis* fisica, che è una dimensione fondamentale del senso di orientamento sociale, rappresenta una maniera pratica di dimostrare ed esprimere, come si usa dire, il senso che ciascuno ha del proprio valore sociale: il rapporto che si intrattiene con il mondo sociale e il posto che in esso ci si assegna si rivelano, meglio che in ogni altro modo, attraverso lo spazio e il tempo che ci si sente in diritto di sottrarre agli altri, e in termini più precisi attraverso il posto che si occupa con il proprio corpo nello spazio fisico, mediante un contegno e dei gesti sicuri o riservati, ampi o rattrappiti e con la propria parola nel tempo, attraverso il tempo

dell'interazione di cui ci si appropria e attraverso i modi, sicuri o aggressivi, disinvolti o inconsapevoli, con cui ce ne si appropria» (Bourdieu [1979] 2001, 476-7). Allora ciascun agente dotato del proprio grado di distinzione realizza in modo dinamico il PII. La differenza costituisce un operatore epistemico di formidabile capacità, essa «è come un fonema: possiamo dire a esempio che un intellettuale esiste perché differisce dagli altri intellettuali. Cadere nell'indeterminazione [...] significa smarrire l'esistenza, e niente è più pericoloso della perdita dell'identità, assimilandola a quella di un altro agente in campo». Ma la differenza che qui è in gioco, non è però una differenza statica (il che concluderebbe in uno strutturalismo puro e semplice), ma una differenza dinamica, produttrice di differenze non puntuali ma durevolmente distintive, messa a valore secondo due inevitabili logiche: quella che definisce il funzionamento sincronico del campo, e quella che definisce la traiettoria e il criterio d'economia sedimentato nel singolo corpo socializzato. 2) Bourdieu ([1984] 2013, 47) delinea le ragioni che rendono necessaria la costruzione di individui epistemici indiscernibili: «le parole del discorso scientifico [...] sono esattamente quelle del discorso ordinario, del romanzo o della storia, mentre i referenti di questi due tipi di discorso sono quelli che la rottura e la costruzione, proprie della scienza, hanno separato mettendoli a debita distanza. Così, nella vita ordinaria, il nome proprio compie semplicemente un'individuazione e, per dirla alla maniera di ciò che i logici chiamano indicatori, in sé non ha quasi significato (Dupont non significa l'uomo del ponte) e non aggiunge alcuna informazione sulla persona che indica (tranne quando si tratta di un nome nobile o celebre o che evoca un'etnia particolare). Come etichetta suscettibile di essere attribuita arbitrariamente a qualsiasi oggetto, ci dice che quello che indica è indifferente, ma senza rivelare in cosa differisce; come strumento di riconoscimento e non di conoscenza riferisce di un individuo empirico, globalmente percepito come singolare, cioè come differente, ma senza analizzarne la differenza. L'individuo costruito, al contrario, è determinato in base a un insieme finito di proprietà esplicitamente definite, che differisce – per un sistema di differenze che possono essere attribuite – da quegli insiemi di proprietà, formati secondo quegli stessi criteri espliciti, che caratterizzano gli altri individui; più esattamente, tale individuo trova il suo referente non nello spazio ordinario, ma in uno spazio costruito di differenze prodotte proprio dall'insieme finito di idonee variabili. [...] La costruzione sociologica si distingue da altre possibili costruzioni – come quella della psicoanalisi per esempio – per un catalogo finito di idonee proprietà, di variabili condizionanti che vi include e, allo stesso tempo, per un catalogo infinito di proprietà che lascia fuori, almeno provvisoriamente, perché non pertinenti. [...] A differenza del Lévi-Strauss [individuo] dossico, che è inesauribile, l'individuo epistemico non ha niente che sfugge alla concettualizzazione; ma questa presa di coscienza della costruzione è la contropartita di una riduzione, e il progresso della teoria come punto di vista, principio di visione selettiva, deriverà dall'invenzione di categorie e operazioni finalizzate a integrare di la teoria con le proprietà che erano state escluse provvisoriamente (per esempio, quelle che costruirebbe lo psicoanalista). Il piano fattoriale utilizza una delle proprietà dello spazio ordinario, l'esteriorità reciproca degli oggetti da distinguere, per riprodurre la logica in uno spazio di differenziazione strettamente teorico, in altri termini la validità logica di un insieme di principi di differenziazione [...] che permettono di distinguere tra individui costruiti sulla base di un trattamento statistico di proprietà che sono state determinate applicando ai differenti individui empirici una comune definizione, ovvero un comune punto di vista, che si è concretizzato in un insieme di identici criteri. E la migliore illustrazione di ciò che fa la differenza tra l'individuo epistemico e l'individuo empirico può essere trovata nel fatto che, in un determinato momento dell'analisi, si è potuto

include in se stesso non solo l'intero spazio delle posizioni sociali, ma anche le divisioni reali e simboliche su cui questo basa i suoi rapporti di forza, l'identità numerica degli agenti, la discretezza e impenetrabilità dei loro corpi è connessa con una ricorsiva pulsione per la separatezza che genera una battaglia per la distinzione e conduce a relazioni di dominio basate sulla violenza simbolica.

Il converso logico e ontologico del PII è l'*expressio*. Dove ammette la relatività dello spazio e delle posizioni fisiche, l'unità che fonda l'unicità irriducibile delle monadi, Leibniz reintroduce un criterio d'oggettività tale per cui si dice che una cosa esprime l'altra quando *esiste* un rapporto «stabile e regolare tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra» (ALC 366). Analogamente Bourdieu, consapevole che la mancata inclusione delle esperienze soggettive degli agenti condanna alla parzialità teoreticista dello strutturalismo e che, allo stesso tempo, la sola esperienza in prima persona e puntuale elide la domanda sulle sue condizioni di produzione, vede nell'*habitus* «un rapporto oggettivo tra due oggettività» che «consente di stabilire un rapporto intellegibile e necessario tra determinate pratiche e una situazione a cui assegna un senso in funzione di categorie di percezione e di valutazione che a loro volta sono state prodotte da una condizione oggettivamente osservabile» (Bourdieu [1979] 2001, 102), dove tale “rapporto oggettivo tra due oggettività” echeggia quanto scrive Leibniz a Clarke circa le maniere di guardare ai rapporti: infatti, «il rapporto o proporzione tra due segmenti

osservare che parecchie coppie di individui empirici (per esempio Raymond Polin e Frédéric Deloffre) si rivelavano confuse, indiscernibili (essi avevano le stesse coordinate sui primi due assi) dal punto di vista che allora era quello di chi le aveva analizzate e che si trovava nella lista delle variabili scelte nella specifica fase della ricerca». Prendendo le mosse dalla nota concezione dei nomi propri che funzionano come deittici, significanti che denotano con esattezza massima ma che sono in se stessi privi di significato, Bourdieu evidenzia come esistano infinite proprietà inerenti l'individuo empirico. L'analisi sociale, però, ne seleziona di necessità un numero finito e costruisce gli individui epistemici in uno spazio fattoriale artificiale che rimuove parte delle differenze empiriche e pone differenze epistemiche naturalmente più generali. L'identità degli indiscernibili si preserva nel passaggio dall'individuo empirico a quello epistemico, e vale tanto più nello spazio sociale epistemico in cui si dà l'indiscernibilità epistemica di più individui empirici. Bourdieu in questo passaggio dimostra di star applicando il PII ai sensi di una riduzione epistemica. Accertata l'esistenza di più individui aventi le stesse proprietà selezionate come pertinenti, è possibile sussumerli in una singola identità epistemica. Analogamente a quanto avviene per coppie ordinate di individui, la classe costruita è un oggetto epistemico ottenuto per riduzione da PII che unifica gli individui empirici accomunati da una collezione di condizioni di esistenza (proprietà) simili, che struttura una classe *habitus* simili. Ma a questo oggetto 'classe' or ora menzionato corrisponde il rispettivo principio di unificazione: è così che si effettua il passaggio da una *classe di habitus* all'*habitus di classe*.

L ed M può esser concepito in tre maniere: come rapporto del maggior L al minore M, come rapporto del minore M al maggior L, infine come qualcosa di astratto tra i due, come il rapporto tra L e M, senza considerare quale sia anteriore e quale posteriore, soggetto od oggetto» (CLC 536).

Questa doppia natura di *formula* e *principio* è ascrivibile al carattere espressivo delle sostanze leibniziane e alla peculiare forma che l'espressione assume nel vivente: l'unità monadologica. *Habitus* e *monade* svolgono una comune funzione espressiva di un molteplice in un'unità sistematica. Vediamone i caratteri attraverso la seguente tavola sinottica:

Funzioni comuni a monade e habitus	Unità sistematica di percezione come anticipazione; unità appetitive, che contengono il principio dinamico della successione, anticipazione del futuro
	Piccolo-percettive: “non siamo che empirici per i tre quarti delle nostre azioni”
	Mnemoniche e ragionevoli e connesse al corpo
	Corpo: depositario di una distinzione maggiore, centro della convergenza delle ingiunzioni percettibili e impercettibili dell'ordine materiale
	Relazione bifronte: termini sempre attivi e passivi al contempo
	Onnirelazione ordinata fa sì che ogni parte esprima il tutto, o che in ogni parte si eserciti l'insieme

Tavola 2.

Si procederà dunque nel seguente modo: seguendone l'ordine espositivo, si analizzeranno alcune tra le più salienti proposizioni della *Monadologia*, intervallandole con l'enunciazione e il commento delle asserzioni bourdieusiane “gemelle”.

Sia consentito in questa sede precisare che tipo di interpretazione del pensiero leibniziano è necessario adottare affinché la comparazione dia luogo a dei risultati consistenti. Gli incipit della *Monadologia* e dei *Principi della Grazia* enunciano quella che è stata definita da Michel Fichant (2005) *Tesi Monadologica* (d'ora in avanti: TM). La TM associa due affermazioni esistenziali di cui una fenomenologicamente certa e generale (‘esistono dei composti’) e una inferenziale derivativa (‘esistono dei semplici, detti ‘monadi’’) (cfr. M 453). L'inferenza stabilisce che i composti derivano dai semplici attraverso un semplice *modus ponens* (se p (esistono dei composti) allora q (esistono dei semplici), verificabile dal *modus tollens* reciproco se non-q (non esistono dei semplici) allora non-p (non esistono dei composti), ma esistono dei composti, dunque, esistono dei semplici). La valenza operativa di TM è almeno triplice in quanto verifica l'opposizione ontologica tra semplice e composto; la dualità formale di uno e molteplice; l'ipotesi fisica che trova i supporti concreti dei composti e dei molteplici nei corpi estesi e divisibili (cfr. Fichant 2005, 60). Fichant già dalla

semplice analisi concettuale di TM trae un'assunzione implicita piuttosto stringente per la quale

resta tuttavia il fatto che i corpi, che siano concepiti o meno come sostanze corporee, debbono possedere una consistenza ontologica abbastanza forte da supportare l'inferenza che conduce all'esistenza di sostanze semplici, che sono gli ingredienti della loro composizione; è in questo senso che essi sono caratterizzati come degli aggregati di monadi ovvero, secondo un linguaggio più rigoroso, come *risultanti da monadi* (Fichant 2005, 61).

L'atto proprio di queste monadi è chiamato percezione e il contenuto di tali affezioni percettive è sempre e invariabilmente l'intera estensione del sistema delle monadi e dei corpi a esse connesse che costituiscono l'universo. Come si vedrà più avanti, ogni singola percezione la monade esprime tutte le altre a partire dal suo peculiare punto di vista. Ma da dove le deriva il fatto di coincidere con *un* 'punto' di vista? Perché mai Leibniz dovrebbe introdurre il 'diavolo dello spazio' nell'acquasantiera inestesa dell'attività monadica? Perché la monade è l'entelechia di un corpo. È il corpo dunque che si situa (conferendo verosimiglianza allo spazio) nell'ordine fisico e nell'ordine delle coesistenze spaziali. *È per il tramite del corpo che la monade è un punto di vista* e può supportare l'inferenza che ne deduce l'esistenza ammettendo quella del corpo composto. Si assumerà dunque in questa sede una lettura non fenomenistica del concetto di monade, ovvero un'interpretazione che non riduca il corpo a fenomeno della monade⁹⁶. Essa è una 'sostanza' capace di azione,

⁹⁶ In generale nella ricezione del concetto di monade si è sempre proceduto a esacerbare solo il suo carattere di realtà immateriale, «priva di finestre» e isolata. Per cui la parola monade è diventata sinonima di un'individualità autoconchiusa in se stessa, allofoba, l'ente incomunicante per antonomasia. In realtà questa 'autarchia monadologica' (d'ora in poi AM) non è un aspetto che possa essere estrapolato dalla lettera di Leibniz e assolutizzato a cifra sintetica del suo pensiero senza comportare una grave interpolazione del suo sistema. Leibniz stesso dinanzi a simili critiche era solito protestare con un colto motto di spirito: «Sunt Monades, non monachae». Nell'acronimo di AM si condensano tutte le prospettive interpretative accomunate dall'angolatura che mette a tema e valorizza preferenzialmente i seguenti caratteri: l'autonomia rappresentativa della monade; l'influenza puramente ideale che le monadi intrattengono tra loro e con l'universo dei corpi; il fenomenismo su quest'ultimi e la realtà materiale in genere; l'autoriferimento puramente riflessivo della monade 'che pensa se stessa'. Un approccio che conglobi questi aspetti coglie senz'altro una parte delle dinamiche monadologiche, ma se non procede a integrarsi e a mediarsi con le altre risulta complessivamente mutilo e carente. Molto spesso si tratta di una postura sintetica assunta nel passare velocemente in rassegna il pensiero di Leibniz (avendo, legittimamente, altre finalità teoretiche) senza sostarvi

semplice, priva di parti (il che non comporta l'essenzone da una molteplicità di diverso tipo), inestesa [il n'ya etendue], ma che 'entra' nei composti [aggregatum de simples] (cfr. M 453). Dunque, i composti sono qualcosa che è verificata dall'aggregazione di semplici.

Ora l'azione che propriamente definisce la monade è la percezione, uno stato passeggero che implica e rappresenta [enveloppe et represente] una molteplicità nell'unità (cfr. M 454). Già nel carteggio con Arnauld era stata menzionata la percezione animale come *specie* del *genere* espressione⁹⁷. Inoltre, nel *Quid sit idea* è tematizzata l'espressione come

sopra in modo sufficiente a cogliere in che senso si possa parlare di un'AM e destinandosi così a non capire che nella presunta impermeabilità e autarchia sia raccolta l'alterità in tutta la sua intrezza e dinamica vitale e concettuale secondo la prospettiva e l'organicità dello specifico corpo di cui la monade è atto e conatus perpetui. Di certo non è nostra intenzione negare, ottusamente e contro qualsiasi evidenza testuale, l'idea della natura puramente rappresentativa e spirituale della monade; al contrario, in questo testo, assunta tale natura, si intende semplicemente: a) insistere sulla sua incorporazione necessaria, che non è neutra né irrilevante ai fini delle rappresentazioni monadiche; b) sollevare delle riserve possibili sulla plausibilità ermeneutica di un 'fenomenismo tout court'. In via preliminare sarà necessario comprendere che la monade è un operatore metafisico che articola (congiunge, fissa una regolarità, una ratio) due ordini di realtà: un ordine dei corpi e dei movimenti fisici che questi si trasmettono, soggetto alla dinamica e alle leggi della fisica, e l'ordine (che qualcuno ha definito mentalistico) delle rappresentazioni, delle azioni e delle passioni, connesse a ciascuno di questi corpi. Che poi, a partire da un livello di considerazione complessivo e top-down, sia approssimativamente corretto parlare di un fenomenismo di qualche tipo è fuor di dubbio. Ma il senso di questo contributo è quello di delineare l'orizzonte dell'opera di Leibniz con l'ausilio di un 'principio di carità' che è dichiaratamente *bottom up*. La realtà materiale è, sì, in ultima istanza un fenomeno ma, come Leibniz non smette mai di ricordare, un *fenomeno ben fondato*, solidale dunque con l'esperienza a tutti i suoi gradi. Sarebbe infatti utile porre accanto alla categoria concettuale dell'armonia anche quella della *solidarietà*. Di nuovo, tutte le prospettive che gravitano attorno a una AM pura e semplice mancano di una considerazione complessiva dell'impianto monadologico come implementato appunto in sostanze irriducibilmente corporee. Infatti da presupporre concettualmente all'analisi della monade, tanto più che la teoria delle monadi non è altro che la finalizzazione della speculazione leibniziana sul problema delle sostanze individuali, vi è una collezione di presupposti inaggirabili che proprio la monadologia permette, al termine dell'impresa analitica, di ritrovare con più saldezza: una significativa teoria del concetto individuo come fascio proposizionale di proprietà monadiche e poliadiche, nonché una peculiare concezione dello spazio e conseguentemente dell'individuazione fisica e metafisica, e la formulazione di un principio metafisico necessario (o cosmologico-contingente?) capace di garantirla. Questi assunti sono estratti dalla tesi più generica e pervasiva dell'infinita varietà di contenuto della realtà, che esprime costantemente un massimo di essenza in esistenza.

⁹⁷«Una cosa, nel mio linguaggio, esprime un'altra, quando c'è un rapporto costante e regolare tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. In questo senso una proiezione di prospettiva esprime il suo piano geometrico. L'espressione è *comune a tutte le forme*, ed è un genere del quale la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nel sentimento, è sufficiente che ciò che

corrispondenza strutturale tra due oggetti⁹⁸. La percezione costituisce l'atto attraverso cui una 'soggettività' esprime un'esteriorità (la cui esistenza è massimamente probabile) in un contenuto percettivo interno.

Analogamente la definizione dell'*habitus* come sistema unitario di schemi, funzioni di percezione, di valutazione, di imposizione d'ordine applicabili nel tempo, espleta un analogo ruolo espressivo in quanto in ogni sua componente intensiva e disposizionale che si esercita e appare nel mondo materiale confluiscono tutte le determinanti sociali più disperse e remote, secondo il movimento di interiorizzazione dell'esteriorità.

Quest'attività percettiva e continua della monade però *non* è affatto coestensiva all'attività coscienziale-raziocinante (per adesso terremo per eguali le due qualifiche); infatti, dice Leibniz, «ed è su questo punto che i cartesiani hanno sbagliato gravemente, avendo considerato come un nulla le percezioni delle quali non si abbia appercezione» (M 454), avendo, cioè, rigidamente identificato l'attività psichica con il dominio della coscienza entro il quale solo può l'esercizio metodico della ragione organizzare le idee in conoscenze rigorose e veraci. Per Bourdieu l'*habitus* è proprio questo onnicomprensivo principio dell'azione in cui i prodotti si accumulano e si valorizzano ricorsivamente, ed esso ha tanta più efficacia pratica quanto più non affiora alla coscienza, che accompagna in modo inevitabilmente parziale e procedurale solo pochi segmenti di pratica, lasciando per lo più non posta la domanda sulle sue condizioni di produzione⁹⁹.

è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di vera unità. Non si può dubitare della possibilità di una tale rappresentazione di più cose in una sola, perché la nostra anima ne fornisce un esempio. Ma se questa rappresentazione è accompagnata dalla coscienza nell'anima razionale, e allora si chiama pensiero. Ora questa espressione accade ovunque, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche cambiamento proporzionale corrispondente a ogni minimo cambiamento che accade nell'universo, benché questo cambiamento sia più o meno osservabile, a seconda che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto con il nostro» (ALC 366-7).

⁹⁸«Si dice dunque esprimere una cosa, ciò in cui vi sono abitudini corrispondenti alle abitudini della cosa da esprimere. Ma le espressioni sono svariate [...]: ciò che è comune a queste espressioni è che dalla sola contemplazione delle abitudini esprimenti possiamo giungere alla conoscenza delle proprietà corrispondenti della cosa che è espressa» (QSI 193-3).

⁹⁹In questo solco andrebbe dunque guardata la critica bourdieusiana alla distinzione kantiana tra intelletto e sensibilità, in quanto essa «impedisce di percepire il fatto che non v'è uso della sensibilità il quale non implichi già l'esercizio delle capacità intellettuali» (Bourdieu [1997] 1998, 88).

22. E come ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente la conseguenza del suo stato precedente, così il presente è gravido dell'avvenire.

23. Perciò, poiché chi si risveglia da uno stordimento, appercepisce le proprie percezioni, bisogna bene che ne abbia avute anche prima, pur se non le ha appercepite perché, secondo natura, una percezione non può derivare che da un'altra percezione, come un movimento da un altro movimento (M 456).

A mezzo del solo principio di ragion sufficiente il pensatore di Lipsia deduce la realtà di una psiche sommersa e non coincidente con la coscienza: l'equazione tra mente e coscienza è rotta. Se la monade coincide con un principio di unità appetitiva che si esprime con un flusso continuo di stati percettivi (ovvero di rappresentazioni), allora ciascuno stato psichico x^1 a un tempo t^1 è ragion sufficiente e 'causa' del successivo stato x^2 a t^2 ed è, al contempo, a sua volta prodotto di una ragion sufficiente, che non sarà altro che lo stato x a t .

Ma, si domanda Leibniz, quando da uno stato di incoscienza come il sonno o il deliquio passiamo a uno stato di veglia e in qualche modo di coscienza, quest'ultimo stato scaturisce dal nulla? Ovviamente no, deve avere una ragion sufficiente che sarà uno stato psichico-percettivo antecedente e in cui la coscienza sul contenuto percettivo è assente. Ne segue che la coscienza non è affatto qualificabile come condizione dell'attività psichica. Una tale deduzione dall'andamento apparentemente simil-meccanico (ma noi sappiamo che il meccanismo e la sua causalità meccanica è solo un caso particolare in cui si esprime la ragion sufficiente) è ricca di conseguenze concettuali:

- ogni stato percettivo cioè ogni azione della monade ha un contenuto, non esiste uno stato percettivo dal contenuto nullo, ogni stato percettivo è pieno = 1 e ha per oggetto un intero, un uno, appunto, (la cui esistenza è altamente probabile);
- la coscienza non è *ipso facto* uno stato di coscienza, la coscienza è una qualità sovrascritta a uno stato percettivo e che lo riqualifica come anche appercettivo, ma *non coincide mai* completamente con esso, la coscienza è un grado di distinzione ed è sempre $< 1/1$.

Ogni percezione cosciente o meno «è gravida» della successiva, in due sensi:

- nella misura in cui non è dato un vuoto di principio tra stati diversi, dunque nella misura metafisica continuista basata sulla ragion sufficiente. In questo senso ogni percezione anticipa nel senso che contiene in sé le 'ragioni' della successiva;
- nella misura in cui la monade, che è principio di unità degli stati e se li rappresenta riferendoli a un 'io' è intrinsecamente appetitiva, ha e coincide con un flusso di stati

percettivi in cui ciascuno è proteso dinamicamente verso il successivo e ne raggiunge sempre una parte. Ogni stato percettivo è sincronicamente *prodotto* della *perceptio* precedente, *perceptio* e *percepturatio*. Se nella monade l'appetito fosse tale da far sì che le percezioni si raggiungano integralmente, non vi sarebbe tempo, né ordine di impossibilità degli stati rappresentativi: una monade siffatta coinciderebbe con l'intelletto di Dio (cfr. TH III, 389).

Ora, se il tema dell'anticipazione della percezione se è stato almeno parzialmente riabilitato da Kant attraverso la teoria del grado implicata nelle anticipazioni delle percezioni (cfr. KrV A 176/B 218), in Bourdieu sembra avere un ruolo assolutamente limpido. L'*habitus* è quella struttura, a sua volta strutturata, che rende possibile l'associazione inconscia di determinati valori probabilistici alle possibilità oggettivamente iscritte nel suo presente, vincolando così a ciò la realizzazione determinata di una pratica.

Lungi dall'essere una condizione a priori e trascendentale della storicità, il tempo è quello che l'attività pratica produce nell'atto stesso col quale produce se stesso. Poiché la pratica è il prodotto di un *habitus*, che a sua volta il prodotto dell'incorporazione delle regolarità e delle tendenze immanenti del mondo, essa contiene in sé un'anticipazione di quelle regolarità e tendenze, cioè un riferimento non tetrico a un futuro iscritto nell'immediatezza del presente. Il tempo si genera nell'effettuazione stessa dell'atto (o del pensiero) come attuazione di una potenzialità che è per definizione presentificazione di un inattuale e depresentificazione di un attuale, quindi proprio quello che il senso comune descrive come "passaggio nel tempo". La pratica – salvo eccezioni – non costituisce il futuro come tale, all'interno di un progetto o di un piano stabiliti mediante un atto di volontà consapevole e deliberata. L'attività pratica, nella misura in cui ha un senso, quando è sensata, ragionevole, generata cioè da *habitus* che siano stati aggiustati sulle tendenze immanenti del campo, trascende il presente immediato attraverso la mobilitazione pratica del passato e l'anticipazione pratica del futuro iscritto nel presente allo stato di potenzialità oggettiva. Poiché implica un riferimento pratico al futuro implicato nel passato di cui esso è il prodotto, l'*habitus* si temporalizza nell'atto stesso attraverso il quale si realizza (Bourdieu, Wacquant 1992, 103).

Nello stato puntuale di ogni agente si veicola tutta la necessità di cui è il prodotto e, pertanto, l'*habitus* – in quanto è principio di unità e di generativo (altro modo per dire 'appetitivo') delle pratiche nella storia e prodotto di una storia d'apprendimento delle regolarità del campo e di assecondamento di queste –, agisce grazie all'anticipazione inconscia delle proprie 'mosse' o meglio, sottraendoci al lessico della metafora del gioco, delle sue proprie possibilità in funzione dell'esperienza pregressa. Dove l'esperienza passata e sedimentata nell'*habitus*, nel suo essersi convertita da effetto esterno e vissuto in

determinante interna, preseleziona esiti e inclina verso di essi, con la conseguenza di imprimere una distribuzione di probabilità alle opzioni di pratica possibili.

Definire inoltre il tempo né come trascendentale, né come *durée* non meglio specificata, bensì come qualcosa di prodotto, di conseguente dalla pratica umana, attribuzione impartita *dagli uomini* di ordine interno alle cose che essi mettono in atto ed esistente solo entro essa appare come un tributo alla concezione leibniziana del tempo come *ordo possibilium inconsistentium*.

Vi è dunque anche in Bourdieu questa teoria della percezione come anticipazione connessa a un unico principio di unità e di generazione. Ma la funzione monadologica, considerando solo la legge della successione temporale, è ancora incompleta. Bisogna, pertanto, tornare all'idea di non coincidenza sostanziale tra mente e coscienza.

Leibniz, come si è visto nel paragrafo precedente, perviene a delineare uno spazio inconscio che, lungi dall'essere connotato in chiave psicodinamica, si declina più facilmente nel verso di un inconscio cognitivo-procedurale, certo fortemente connesso alla funzione della memoria.

26. La memoria fornisce alle anime una sorta di connessione che imita la ragione, ma che deve esserne distinta. Così noi vediamo che gli animali, quando hanno la percezione di qualche cosa che li colpisce e della quale prima hanno avuto una percezione simile, attendono, per la rappresentazione della memoria, ciò che era congiunto nella percezione precedente, e sono portati a sentimenti simili a quelli che avevano provato allora. Così, per esempio, quando si mostra il bastone ai cani, essi si rammentano del dolore che ha causato loro, abbaiano e fuggono.

27. E la forte immaginazione che li colpisce e li commuove deriva o dall'intensità o dalla molteplicità delle percezioni precedenti. Perché spesso un'impressione forte produce d'un colpo l'effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni tenui.

28. Gli uomini agiscono come le bestie, in quanto le connessioni delle percezioni non avvengono se non in forza della memoria; rassomigliando così ai medici empirici che hanno una semplice pratica senza teoria; e noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni. Per esempio, quando si aspetta che domani farà giorno, si agisce come empirici, perché finora è accaduto sempre così. Solo l'astronomo giudica in base a ragioni (M 457).

Dunque la memoria fornisce una connessione che “mima” la ragione, definendo un processo che – funzionalmente – è equivalente a una riformulazione induttiva dell'esperienza e che avviene su base emotiva. L'aspettativa del conseguente a partire da una percezione appare ancorata a ciò che quest'ultima condivide per somiglianza a percezioni

anteriori. Ciò che si è empiricamente e ripetutamente verificato come successivo a queste percezioni anteriori ‘vizia’ l’aspettativa del conseguente alla percezione dalla quale eravamo partiti.

L’idea ingenua di *uniformità della natura* e la tendenza a fare di regolarità contingenti leggi universali e necessarie permea l’agire umano e lo qualifica come per lo più empirico. Nonostante ciò, nella vita umana empiria e ragione sono perfettamente coesistenti, anzi il più delle volte, il pattern di azione che darebbe luogo alla prima è *a posteriori* morfologicamente identico a quello che *a priori* seguirebbe dall’uso della seconda.

La memoria dunque ha effetti *conformi* a quelli prodotti dall’esercizio della ragione, senza essere a sua volta ragione. Le connessioni che essa promuove hanno effetti fenomenicamente coincidenti con i risultati di un atto di qualche tipo e con l’atto stesso che li consegue, che retrospettivamente viene tenuto per razionale, prodotto dell’esercizio di facoltà razionali, ma la cui ragione non è la ragione, bensì la memoria e le disposizioni che essa consolida. A un determinato stato x^1 che rappresenta un corrispondente stato del corpo e dei corpi, la memoria sollecita la rappresentazione di un precedente stato x del corpo e dei corpi simile a x^1 ; ma questa rappresentazione del passato contiene e anticipa e la sua successiva y del corrispondente mutato stato del corpo e dei corpi, e allora la memoria è disposta per similitudine ad associare y^1 a x^1 . Essa accorpa due stati consecutivi passati e le caratteristiche qualitative che essi presentavano, e dispone ogni possibile stato del corpo e dei corpi a un’anticipazione rappresentativa plasmata in termini delle connessioni di stati qualitativi precedenti. Dunque, la memoria, che da un flusso continuo di stati mentali ne *autonomizza* delle porzioni contenenti specifiche connessioni tra stati rappresentativo-qualitativi, sganciandole dalla serie originaria degli eventi, costituisce inevitabilmente un principio di economia psichica, nonché un’importante fattore di modulazione dell’azione di fronte al dispiacere fisico, all’errore pratico. Occorre inoltre notare che se la memoria opera in tal modo ciò avviene in funzione di un successo empirico, dell’ottimizzazione di un piacere di qualche tipo o, diversamente, della minimizzazione di un dispiacere.

Questo *avere la stessa forma di un atto razionale*, questo averne le apparenze è quello che Bourdieu riscontra nel carattere non razionale e bensì *ragionevole* dell’azione mediata dagli schemi dell’habitus. L’agente pratico e dunque soggetto immerso nell’economia della pratica¹⁰⁰, come Bourdieu non smette mai di ripetere, non agisce secondo il formalismo

¹⁰⁰Bourdieu è noto per aver introdotto la distinzione tra economia delle pratiche e pratiche economiche: da un lato vi sarebbe l’economia come scienza particolare e dimenticamente storico-sociale delle pratiche

astratto della R.A.T., cioè come agente perfettamente razionale, capace di calcolare in ogni momento, indipendentemente da qualunque condizione esterna e interna, e per vie perfettamente trasparenti e matematicamente formalizzabili, ogni possibile esito connesso alle opzioni di scelta disponibili¹⁰¹. L'agente, nella misura in cui è implicato al proprio habitus, agisce non razionalmente, ma ragionevolmente, in quanto produce comportamenti adatti e adattati al e dal campo in cui il proprio habitus si è formato.

Gli agenti sociali, senza essere propriamente razionali, senza organizzare i loro comportamenti in modo da massimizzare il rendimento dei mezzi di cui dispongono o, più semplicemente, senza calcolare, senza stabilire esplicitamente i loro fini e senza predisporre esplicitamente i mezzi per raggiungerli [...], tuttavia sono ragionevoli, non sono pazzi, non commettono follie (nel senso in cui, quando qualcuno ha fatto una spesa “al di sopra dei suoi mezzi”, si dice che ha “fatto una follia”): sono molto meno strani o ingenui di quanto si tenderebbe spontaneamente a credere e questo proprio perché hanno interiorizzato, alla fine di un lungo processo di condizionamento, le possibilità oggettive che sono loro state offerte e perché sanno leggere il futuro per loro più vantaggioso [...] attraverso anticipazioni pratiche che colgono sulla superficie stessa del presente, qualcosa che si impone senza intenzionalità come “da dirsi” o “da farsi” (e che apparirà retrospettivamente come la sola cosa da farsi o da dirsi) (Bourdieu, Wacquant 1992, 96-7).

È questo ragionamento che porta Bourdieu a citare testualmente e reiteratamente il passaggio della *Monadologia* per il quale «siamo empirici per i tre quarti delle nostre azioni» (M 457)¹⁰². La memoria sedimentata nelle disposizioni del corpo è capace di produrre una lunga abitudine, cioè un habitus, un sistema di disposizioni durevoli, o molteplici percezioni tenui¹⁰³, non raggiungibili neanche il linea di principio dalla coscienza. Laddove la

economiche (degli scambi di beni, della produzione e del consumo), dall'altra vi è un'economia delle pratiche, intesa come scienza generale delle attività umane, di cui le pratiche economiche (inclusa la pratica teorica della scienza economica) costituiscono solo un ambito particolare, cfr. Bourdieu ([2000] 2004)

¹⁰¹ Agili introduzioni al tema dell'azione razionale e al paradigma dell'utilità attesa si trovano in Labinaz (2013) e Bracaletti (2017).

¹⁰² Bourdieu ([1979] 2001, 477; [1997] 1998, 170).

¹⁰³ In un passaggio della *Confessio philosophi*, il catecumeno filosofo, dovendo chiarire l'origine della dannazione di Giuda, spiega come la dannazione sia stata perfezionata dalla disposizione di odio verso Dio in cui versava Giuda al momento della morte. Lo stato di morte blocca il corpo che non riceve più alcuna modificazione, che costituisce la condizione di possibilità della reinclinazione dell'opinione. Subito chiarisce anche come questa disposizione d'odio non sia come tale originaria e, tuttavia, un prodotto cumulativo che

disgiuntiva non è una disgiuntiva esclusiva, ma inclusiva.

La memoria allora consolida, autonomizza e sedimenta serie di porzioni di flussi percettivi che rappresentano i corrispondenti stati consecutivi del corpo, dotandole di valore funzionale.

Considerando un'attività scontata e ovvia come la scrittura, Leibniz rileva come vi sia «un'infinità di figure e di movimenti confluiti nella causa efficiente del mio scrivere, e un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni della mia anima nella causa finale» (M 458): infatti, nella composizione dell'atto meccanico sono convogliati infiniti segmenti di movimenti minuti, momenti angolari, e parallelamente confluiscono nella motivazione dell'azione infiniti fini e disposizioni pregresse.

A parte il vago legame tematico di questa proposizione con i passaggi in cui Bourdieu riflette sul fatto che ogni individuo «produce sempre la stessa scrittura, cioè gli stessi segni, i quali nonostante quindi le differenze tra il movimento legato alla situazione specifica e l'insieme dei vari movimenti, mostrano un'affinità stilistica lampante»¹⁰⁴, il nesso strutturale si dà nell'idea per cui Bourdieu trova in ciascuna pratica un'infinità di disposizioni, interessi socialmente determinati e determinanti, metacognitivamente misconosciuti (e in ciò è riposta la loro intima forza) e un'infinità di tratti meccanici esteriori (legati alla pubblicità della

risale all'origine del corpo. «Bisogna in entrambi i casi risalire alle cause dell'opinione, dal momento che anche la disperazione è un'opinione. Ogni opinione ha due cause: il temperamento dell'oggetto, la modalità di apprensione dell'oggetto. Non aggiungo come causa le opinioni già date in precedenza perché le opinioni precedenti si risolvono a loro volta nell'oggetto, nella disposizione dell'animo e nel temperamento del corpo – cioè nello stato della persona –, e infine nelle circostanze del fatto. Pertanto non si può dare la precisa ragione della falsa opinione di Giuda, se non a patto di ripercorrere ogni precedente stato della sua mente così come essa veniva modificata dagli oggetti, fino a risalire al temperamento primitivo di Giuda nascente» (Leibniz 1992, 20-1). E' interessante per altro registrare la risposta di Leibniz all'obiezione riportata in nota di Stensen: «STENSEN: Ma se, tra tutti i requisiti necessari a dannare Giuda, si pone che vi sia la libera volontà di Giuda – prevista da Dio – di vendere il Maestro quando avrebbe potuto non venderlo, il permesso di Dio concorrerà senz'altro ai requisiti necessari per l'esistenza ma la ragione ultima sarà soltanto la prevista volontà libera o di tradire il Maestro o di essere negligente in quanto Giuda dispregiò liberamente l'esercizio di mortificazione previsto dal Maestro per l'ammissione e perciò, da un'avarizia non mortificata condannata dal maestro e associata al desiderio di vendetta, sorse il tradimento. LEIBNIZ: L'autore ha già posto la volontà tra i requisiti, ma si è chiesto quali siano i requisiti della volontà stessa. Infatti è assurdo pensare che la volontà libera sia la ragione ultima, quando la stessa volontà libera ha i suoi propri requisiti e non è certo un Ente Aseo» (Leibniz 1992, 21). Se nella parte del testo citato Leibniz delinea le condizioni della formazione di un'opinione, in nota ribatte e amplifica il carattere non originario e apparente della volontà.

¹⁰⁴ Cit. in Kraus, Gebauer (2009).

pratica acquisiti e modulati nel corso di una durevole esperienza tra habitus la propria posizione nel campo e disposizione verso il campo) in una fusione fenomenica perfettamente unitaria.

Questo tratto di costante *compresenza* tra conoscenza pratica e misconoscimento cognitivo delle ‘ragioni sufficienti’ di quella conoscenza pratica è facilmente riconducibile nell’itinerario leibniziano alla proposizione per cui «tra le creature si dà reciprocità di azione e passione». Leibniz dimostra quest’asserzione in questi termini:

Infatti Dio, paragonando due sostanze semplici tra loro, trova in ciascuna ragioni che l’obbligano ad adattarvi l’altra; e di conseguenza, ciò che è attivo per certi aspetti è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto ciò che in essa è conosciuto distintamente serve a rendere ragione di ciò che accade in un’altra; e passivo in quanto la ragione di ciò che accade in essa si trova in ciò che si conosce distintamente nell’altra (M 461).

Similmente Bourdieu afferma che

Se, contro tutte le forme di meccanicismo, bisogna riaffermare che l’esperienza comune del mondo sociale è una forma di conoscenza, non per questo diventa meno importante rendersi conto, contro l’illusione della generazione spontanea della coscienza a cui finiscono per ridursi tante teorie sulla “presa di coscienza”, che la prima forma di coscienza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insidiato anche nei cervelli¹⁰⁵.

L’esperienza sociale ordinaria promuove una conoscenza e un misconoscimento simultanei, un’attività e una passività rispetto all’oggetto esperito, che sappiamo essere l’intero sistema dei sistemi di posizioni e dei sistemi di disposizioni associati a ogni posizione. Questa compresenza di conoscenza e di misconoscimento risuona limpidamente nel testo leibniziano: la natura rappresentativa della monade è tale per cui «non è dunque nell’oggetto, ma nella modificazione della conoscenza dell’oggetto, che le monadi sono limitate. Confusamente, esse tendono all’infinito, al tutto, ma sono limitate e distinte a seconda dei gradi di distinzione delle percezioni» (M 462).

Per Bourdieu, nelle percezioni e nelle pratiche di ciascun agente indipendentemente dalla sua propria coscienza e dalla sua volontà – «che lo sappia o meno, che lo voglia o meno» (Bourdieu [1972] 2003, 221) (ed è questo un importante tributo a Marx) – è depositato

¹⁰⁵P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001, p. 177.

l'intero sistema delle relazioni sociali, l'intera distribuzione delle proprietà materiali, l'intero sistema dei rapporti di forza tra posizioni, l'intero sistema delle correlate disposizioni alla distinzione, l'intera struttura del dominio.

Nella misura in cui l'habitus che produce pratiche particolari e realizzate a partire da una collocazione particolare esprime l'intero sistema dell'esteriorità: esso 'tende al tutto, ma confusamente' perché nell'esperienza ordinaria atti di riflessività che portino a coscienza il contenuto delle proprie espressioni non sono dati. L'esperienza ordinaria è la forma più tipica della "dialettica tra condizioni e habitus" che è «il fondamento di quell'*alchimia che trasforma la distribuzione del capitale*, risultato di un rapporto di forze, *in un sistema di differenze percepite*, di caratteristiche distintive, cioè in distribuzione di capitale simbolico, capitale legittimo, non riconosciuto nella sua verità oggettiva» (Bourdieu [1979] 2001, 177).

E allora se in Leibniz:

61. In ciò i composti simboleggiano i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno (il che rende connessa tutta la materia), e siccome nel pieno ogni movimento opera qualche effetto sopra i corpi distanti e in proporzione alla distanza, di modo che ogni corpo non solo è modificato da quelli che lo toccano e risente in qualche modo di tutto ciò che accade in essi, ma anche per mezzo loro, risente di quelli che toccano i primi, dai quali è toccato immediatamente, ne consegue che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Di conseguenza, ogni corpo risente di tutto ciò che avviene nell'universo, cosicché chi avesse la capacità di vedere tutto, potrebbe leggere in ogni corpo ciò che avviene ovunque e persino ciò che è avvenuto o che avverrà, osservando nel presente ciò che è lontano, sia nel tempo, sia nello spazio: σὺμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in sé stessa se non ciò che si rappresenta distintamente, non essendo in grado di svolgere in una volta sola tutte le sue pieghe, perché vanno all'infinito (M 462-3).

Così in Bourdieu ([1979] 2001, 179) «ogni dimensione dello stile di vita 'simbolizza con' le altre, come diceva Leibniz, e le simbolizza», in quanto ogni pratica si inserisce in un sistema di interrelazione oggettiva delle differenze e, a sua volta, l'habitus incorpora e codifica le differenze in relazione alla propria. Addirittura, analogamente all'immagine della monade come ripiegata in se stessa e allo stesso tempo accordata alla totalità dei rapporti delle sostanze dell'universo, dice Bourdieu:

Gli universi di senso corrispondenti a diversi universi di pratica sono ad un tempo chiusi su se stessi – dunque al riparo dal controllo logico per sistematizzazione – e oggettivamente accordati con tutti gli altri in quanto prodotti debolmente sistematici di un sistema di principi generatori praticamente

integrati che funzionano nei campi più diversi della pratica (Bourdieu [1980] 2003,134)

Nel semplice di un habitus collocato in una posizione, dunque in un allocamento intensivo di disposizioni e inclinazioni condizionali alla pratica, appare il ‘composto’ che gli è esterno. Oltre a ciò, per ciascuna dimensione dello stile di vita unificate dall’habitus, questo vi sottende una doppia funzionalità, principio di produzione delle pratiche e principio di percezione, valutazione, classificazione delle pratiche in generale e dunque per converso della propria¹⁰⁶. E veniamo, finalmente, al passaggio considerato più tipicamente illustrativo:

Struttura strutturante che organizza le pratiche e la loro percezione, l’habitus è anche struttura strutturata: principio di divisione in classi logiche, che organizza la percezione del mondo sociale, è a sua volta il prodotto dell’incorporazione della divisione in classi sociali. Ogni condizione viene definita in modo inscindibile dalle sue caratteristiche intrinseche e dalle caratteristiche relazionali che derivano dalla sua posizione nel sistema delle condizioni che è anche un sistema di differenze, di posizioni differenziali, cioè da tutto ciò che la distingue da tutto il resto che essa non è e in particolare da tutto ciò con cui essa è in contrasto: l’identità sociale si definisce e si afferma nella differenza. Ciò significa che *negli atteggiamenti dell’habitus si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni*, che si realizza nell’esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura [...]. In quanto sistema di schemi generatori di pratiche, che esprime in modo sistematico la necessità e le libertà inerenti alla condizione di classe, e la differenza costitutiva di quella posizione, l’habitus coglie le differenze di condizione, che percepisce sotto forma di differenza tra pratiche classificate e classificanti (in quanto prodotte dall’habitus), in base a criteri di differenziazione, i quali, essendo a loro volta il prodotto di queste differenze, sono a esse oggettivamente conformi e tendono quindi a percepirle come naturali (Bourdieu [1979] 2001, 175-7).

In Bourdieu la collocazione socio-economica determina la prospettiva e la prospezione della pratica, tanto nel suo *opus operatum* quanto nelle condizioni del *modus operandi*. Ma allora è facile intravedervi la lezione che Leibniz deposita alla proposizione 57:

¹⁰⁶«La concezione del mondo di un vecchio artigiano ebanista, il suo modo di amministrare il suo bilancio, il suo tempo o il suo corpo, il suo modo di usare il linguaggio e le sue scelte di abbigliamento sono interamente presenti nella sua etica del lavoro scrupoloso e impeccabile, del prodotto accurato, ben rifinito, compiuto, e la sua estetica del lavoro per il lavoro fa sì che egli misuri la bellezza dei suoi prodotti in base alla cura e alla pazienza che gli hanno richiesto» (Bourdieu [1979] 2001, 179).

E come una medesima città guardata da punti di vista differenti, una città sembra tutt'altra e come moltiplicata secondo le prospettive, così accade, analogamente, che, per la molteplicità infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi che però non sono che le prospettive di un unico universo, secondo i punti di vista di ciascuna monade (M 461).

Analogamente, per Bourdieu,

Questo sistema di classificazione, che è il risultato dell'incorporazione della struttura dello spazio sociale, che si impone attraverso *l'esperienza di una posizione particolare* all'interno di questo spazio stesso, costituisce, nei limiti imposti dalle possibilità e dalle impossibilità economiche (che esso, con la sua logica, tende a riprodurre), la ragione del fatto che le pratiche si uniformino alle regolarità insite in una condizione: esso opera di continuo la trasformazione delle necessità in strategie, delle costrizioni in preferenze e, al di fuori di qualsiasi determinazione meccanica, produce l'insieme delle "scelte" costitutive di stili di vita classificati e classificanti, il cui senso, cioè il cui valore, deriva dalla loro posizione in un sistema di opposizioni e correlazioni (Bourdieu [1979] 2001, 181)..

E se per Leibniz «ogni possibile ha diritto a pretendere l'esistenza nella misura della perfezione che implica» (M 461) secondo la sua propria *complicatio*, in Bourdieu, nel plesso di possibilità legate al posizionamento di un agente nel campo sociale, una virtualità ha tanta più probabilità di realizzarsi espressamente, 'di pretendere all'esistenza', quanto più viene percepita dall'*habitus* dell'agente come pertinente, in quanto che «l'interesse per l'aspetto percepito non è mai completamente indipendente dall'interesse a percepirlo» (Bourdieu [1979] 2001, 479)¹⁰⁷.

In definitiva il legame, l'adattamento [*liason, accommodement*] di tutte le cose a ciascuna e viceversa, tale per cui ogni sostanza semplice ha rapporti che esprimono tutto l'universo «perfetto specchio vivente dell'universo», è qualcosa di molto simile all'«aggiustamento» che nei termini di Bourdieu si dà tra possibilità oggettive e aspettative soggettive.

Questo adattamento, implicito già nella presenza unitaria di coscienza, conoscenza pratica e misconoscimento, conduce alla tematica non più dilazionabile della soggettività e della corporeità.

Un essere non si rappresenta ciò che ha attorno solo attraverso un criterio di variazione quantitativo-estensiva quale la prospettiva data dal collocamento in un punto tra la totalità

¹⁰⁷Ivi, p. 479.

delle relazioni spaziali. Se così fosse, le rappresentazioni non presenterebbero differenze qualitative, ma sarebbero solo combinatorie variabili (prospettive diverse, misurabili attraverso gradi geometrici) di elementi identici in se stessi e tutt'al più rappresentative (nel senso husserliano del termine).

Infatti, come enunciato alla proposizione 60, la natura della monade è intrinsecamente e infinitamente rappresentativa, e le monadi risultano limitate non nell'oggetto, ma nel modo di conoscere l'oggetto. Esse tendono all'infinito, al tutto, ma confusamente perché sono limitate e distinte dal grado di distinzione delle loro percezioni. È la differenza della loro capacità intensiva di distinguere che costituisce la loro differenza inalienabile.

Da questo ordine di considerazioni, segue, in primo luogo, che l'indicatore oggettivo della prospettiva, la posizione nelle relazioni spaziali, l'essere collocati in un punto particolare, costituisce una determinante oggettiva per la rappresentazione di ciò che è esterno a quella posizione determinata, è una funzione d'ordine oggettivo. Ma tale funzione d'ordine *oggettivo* risulta complicata da una funzione d'ordine *soggettivo* che gli si sovrappone. Tale funzione di organizzazione è realizzata dal corpo particolare nella sua implicazione solidale alla monade che gli è associata.

Il corpo di cui ciascuna monade è entelechia propria è depositario di una distinzione maggiore, perché il corpo è *medium* della connessione fisica che è nel pieno e assurge a espressione dell'universo nei termini di questa connessione e influenza; l'anima rappresentandosi questo corpo, si rappresenta con questo tutto l'universo.

62. Così, sebbene ogni monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che più particolarmente le è soggetto e del quale essa costituisce l'entelechia; e come il corpo, grazie alla connessione che nel pieno vi è di tutta la materia, esprime l'intero universo, così l'anima, nel rappresentare quel corpo che in modo particolare le appartiene, rappresenta pur essa l'intero universo (M 463).

Trasponendo nel sistema bourdieusiano il ruolo del corpo, verifichiamo ancora una volta una sorprendente consonanza. Infatti, in Bourdieu è soprattutto e in primo luogo il corpo a ricevere le ingiunzioni del sociale, a essere interessato dalla divisione in classi sociali e a simbolizzarle; ogni pratica singolare convogliata da un corpo socializzato esprime la totalità delle condizioni in cui è immerso. Ogni corpo socializzato è implicato a un habitus corrispondente e questa relazione è espressa in modo sistematico dalle pratiche.

In quanto cultura diventata natura, cioè incorporata, classe che si fa corpo, il gusto contribuisce a plasmare il corpo di ogni classe: principio di classificazione incorporato, che presiede a tutte le forme di incorporazione, sceglie e modifica tutto quanto il corpo ingerisce, digerisce, assimila, sia dal punto di vista fisiologico che da quello psicologico. Innanzitutto, proprio in ciò che esso ha di apparentemente più naturale, cioè le dimensioni e le forme della sua conformazione visibile, in cui si esprime in mille modi tutto un rapporto con il corpo, cioè una maniera di trattarlo, curarlo, nutrirlo, conservarlo, che rivela disposizioni tra le più profonde dell'habitus: infatti proprio attraverso preferenze in materia di alimentazione, che possono anche perpetuarsi oltre le condizioni sociali che le hanno prodotte (come in ambiti diversi, un certo accento, un certo modo di camminare, ecc.)]Nota: E' per questo che il corpo designa non soltanto la posizione che occupa in un certo momento, ma anche la *traiettoria*], come pure attraverso i modi di usare il corpo sul lavoro e durante il tempo libero, che a esse si ricollegano strettamente, si viene a determinare la distribuzione delle caratteristiche fisiche tra le diverse classi. Le differenze di pura e semplice conformazione sono moltiplicate e accentuate simbolicamente dalle differenze di *contegno*, differenze nella maniera di tenere il corpo, di comportarsi, di atteggiarsi in cui si rivela tutto il rapporto con il mondo sociale. A queste si vanno ad aggiungere tutte le correzioni impresse deliberatamente agli aspetti del corpo modificabili [...] che dipendono dai mezzi economici e culturali che vi si può investire, e che costituiscono pertanto altrettanti segni sociali che traggono il loro senso e il loro valore dalla posizione che occupano nel sistema dei segni distintivi che costituiscono e che a sua volta è omologo al sistema delle posizioni sociali (Bourdieu [1979] 2001, 199-200).

Le pratiche mediate dall'habitus ed espresse dal corpo e nel corpo rappresentano l'intero spazio sociale e nella loro varietà sistematica esibiscono un'omologia rispetto a questo stesso.

Supporto di segni, il corpo è anche produttore di segni, che nella loro sostanza percepibile si differenziano grazie al rapporto col corpo stesso" e "in quanto prodotto sociale, il corpo, unica manifestazione sensibile della "persona", viene in genere percepito come l'espressione più naturale della natura profonda: non esistono segni 'fisici' veri e propri, perché anche i colore e lo spessore delle labbra o la configurazione di una mimica, vengono lette immediatamente come indici di una fisionomia 'morale', socialmente determinata, cioè di stati d'animo volgari o distinti che rimandano naturalmente alla 'natura o alla 'cultura'. I segni costitutivi del corpo percepito, questi prodotti di una fabbricazione culturale vera e propria, che hanno l'effetto di distinguere i diversi gruppi in base al livello di cultura, cioè in base alla distanza dalla natura, sembrano proprio fondati in natura (Bourdieu [1979] 2001, 200-1).

Ed è in virtù di ciò che «in questo modo si delinea uno spazio dei corpi di classe che,

prescindendo dalla casualità biologica, tende a riprodurre nella sua logica specifica la struttura dello spazio sociale» (Bourdieu [1979] 2001, 200-1).

Vi è dunque un ordine nel corpo organico secondo il quale la monade si rappresenta nell'universo. Dalla proposizione 63 infatti si dice che «ora il corpo d'un vivente o d'un animale è sempre organico perché, se ogni monade è a suo modo uno specchio dell'universo e se questo è regolato secondo un ordine perfetto, bisogna che vi sia anche un ordine in chi se le rappresenta, cioè nelle percezioni dell'anima e quindi anche nel corpo, secondo il quale l'universo è rappresentato nell'anima» (M 463). È il corpo in quanto esteso, concreto, vivo a impartire l'ordine con cui si organizzano le impressioni fisiche. Tale ordine si sovrainscrive a quello oggettivo-prospettico della collocazione socio-spaziale. Tale ordine è poi rappresentato in forma d'habitus

64. Così il corpo organico di ogni essere vivente è una specie di macchina divina, o di automa naturale, che supera [surpasse] infinitamente tutti gli automi artificiali. Perché una macchina costruita dall'arte umana non è una macchina in ciascuna delle sue parti; per esempio il dente di una ruota di ottone ha parti o frammenti che non sono più per noi qualche cosa di artificiale e non hanno più nulla che segni i caratteri della macchina in rapporto all'uso a cui la ruota è destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nei loro più piccoli particolari sino all'infinito (M 463).

L'automa è automa tra le sue parti, *partes extra partes*. Il corpo organico è una macchina in ciascuna delle sue parti, *partes intra partes*. Principio del vivente è l'infinito concreto in atto, la materia seconda che si implica all'infinito.

Come ha rilevato Cassirer ([1902] 1986, 296-7) «qui dunque la parte non è solo mezzo nell'economia del tutto, ma compare essa stessa col diritto dell'individuo. A ogni struttura organica particolare che possiamo distinguere nel tutto, facciamo corrispondere l'unità autonoma di un essere vivente». Il rilievo di Cassirer ha il pregio di verificare lo statuto sovradeterminato della pratica secondo Bourdieu. Possiamo infatti dire senza alterare minimamente il pensiero di Bourdieu che “la singola pratica agita da un singolo individuo non è solo mezzo nell'economia del tutto delle pratiche, ma essa stessa compare col diritto della pratica individua”, essa è formata al suo interno dalla fisionomia del tutto delle pratiche. Verifichiamo questo aspetto in un passaggio in cui Bourdieu “scomoda” l'infinito:

Le innumerevoli informazioni che una persona rilascia, consapevolmente o no, si moltiplicano e si confermano all'infinito, offrendo all'osservatore accorto quel tipo di piacere che procurano a un

amante dell'arte le simmetrie che risultano da un'armoniosa distribuzione delle ridondanze. L'effetto di sovradeterminazione che risulta da queste ridondanze viene avvertito tanto più fortemente, quanto più i diversi aspetti, che l'osservazione e la misurazione costringono a isolare, sono invece, per la percezione comune, strettamente compenetrati, dato che ogni elemento di informazione offerto dalla pratica (per esempio, da un giudizio in materia di pittura) è contaminato (e, in caso di una deviazione rispetto all'aspetto probabile, *corretto*) dall'effetto di tutti gli altri aspetti percepiti prima o simultaneamente ((Bourdieu [1979] 2001, 180).

Similmente Cassirer, dando rilievo alle difficoltà implicate da quest'ontologia di 'pieghe che vanno all'infinito', ricorda che

Se peraltro cerchiamo di rappresentarci intuitivamente i contorni di questo quadro-del-mondo, cadiamo subito in difficoltà insolubili. La rappresentazione viene meno all'esigenza di seguire nei dettagli le infinite particolarizzazioni e differenziazioni all'interno della materia. Per essa vale come unità solo ciò che essa è in grado di spiccare come totalità uniforme e di chiudere in limiti spaziali fissi. L'idea della divisione all'infinito annulla l'individuo nel senso dell'intuizione. E ciò pare una contraddizione, perché la meta essenziale e dichiarata era accertare e assicurare l'individualità (Cassirer [1902] 1986, 297).

Questo quadro del mondo conduce a una fondamentale proprietà dell'essere sociale: la sovradeterminazione. Ogni individuo (agente, atto) è iperdeterminato, infinitamente determinato. Il senso che il concetto di sovradeterminazione assume in Bourdieu è diverso da quello che assume in Althusser (1967). Infatti, Althusser intende per sovradeterminazione, mutuando il termine da Freud¹⁰⁸, la condizione per cui la contraddizione interna ai rapporti di produzione non si dà mai in forma pura, ma è sempre contaminata da fattori di ordine sovrastrutturale, per cui per Althusser la determinazione della struttura è data in ultima istanza. Bourdieu pensa alla sovradeterminazione secondo un modulo leibniziano. Ogni pratica è massimamente individuale e, in quanto tale, massimamente segnata nella sua fisionomia dal riferimento alla totalità delle pratiche. La sua fisionomia infinitamente *preformata* dalla totalità di cui è parte, la contiene e la realizza all'infinito, in un'infinita ridondanza armoniosa. Integrando in ciò la proposizione 65 della *Monadologia* secondo la

¹⁰⁸Per Freud la sovradeterminazione è una proprietà tale per cui una formazione psichica (eminente il caso del sogno) non rinvia a un'univocità simbolica, ma è investita e attraversata da una serie plurale di catene simboliche.

quale ogni parte di materia è infinitamente divisibile secondo potenza e divisa in atto in parti all'infinito, altrimenti sarebbe impossibile per ogni porzione di materia poter esprimere l'universo intero (cfr. M 463). Nell'ontologia delle pratiche di Bourdieu, letta attraverso la *Monadologia*, la lezione strutturalista è portata all'estremo: infatti, il sistema di differenze che consente l'individuazione del singolare viene compiutamente realizzato. In Bourdieu lo spazio sociale è interamente rappresentato ed espresso in quel sistema individuo di disposizioni dell'agente che, a partire dalla peculiare posizione che questo occupa attraverso il corpo e attraverso la propria superficie sociale e che determina la prospettiva del corpo e inclina la capacità di appresentarselo, è in una relazione di simbolizzazione limitata non per l'oggetto, ma nel modo di conoscerlo e simbolizzarlo. Questa concomitanza di stato posizionale e stato disposizionale e la compenetrazione che ne è realizzata nel corpo, si esprime in pratiche sistematiche in cui ciascuna pratica ha una fisionomia distinguibile solo perché contiene implicitamente la totalità delle pratiche ed è espressione del punto di vista occupato in tale totalità.

Abbiamo forse già intravisto come Leibniz qualifichi in modo complesso la sua concezione dell'armonia metafisica. La nozione soggiacente di armonia è quella che la definisce come risultante internamente differenziata secondo gradi, di rapporti *oggettivi*, insieme qualitativi e quantitativi.

Vi è innanzitutto una armonia, generalmente indicata come 'universale', che intercorre tra le sostanze e che chiameremo 'intersostanziale': essa esprime una condizione di compossibilità a) ontologica (sincronica e diacronica) tra le sostanze, b) logica tra le corrispettive *notiones completae*, e tale condizione è garantita e verificata dal PII in entrambi i domini.

Ma vi è un connesso e non meno importante senso in cui si predica l'armonia, meglio noto sotto la dicitura di 'armonia prestabilita'. Questa armonia esprime una concordanza e una concomitanza, che è insieme intra-monadologica e inter-monadologica, tra stati percettivi e stati materiali.

Bourdieu sembra sollecitare assai spesso l'orizzonte semantico dell'armonia, intesa secondo questi due sensi e secondo due logiche espressive analoghe.

i) Vi è innanzitutto una armonia 'orizzontale' tra habitus prodotti da condizioni di esistenza simili, tra i prodotti e gli atti di pratica molteplici che si armonizzano in un'unità 'di stile', in un'affinità di 'ridondanze armoniose' fatte di dissomiglianze sottili, dunque un'armonia inter-habitus. Inoltre considerando classi di habitus differenti, si può vedere come la loro differenza sussista e sia percepita oggettivamente, solo perché tali classi

d'habitus non esibiscono proprietà sovrapponibili e sono dunque reciprocamente discernibili.

ii) E vi è un'armonia 'verticale' tra le condizioni di produzione dell'habitus (esterno che insiste sul corpo) e i prodotti e gli atti di pratica dell'habitus (interno a cui occorrono movimenti del corpo adeguati), un'armonia che è intra-habitus, che unifica le condizioni della strutturazione dell'habitus e le sue pratiche strutturate e strutturanti.

In via preliminare, prenderemo in esame una metafora, peraltro estremamente complicata, che Leibniz utilizza per meglio illustrare ad Arnauld la sua ipotesi dell'armonia prestabilita:

Per servirmi infine di un paragone, dirò che, rispetto alla concomitanza che io sostengo, essa è simile a quella che ci sarebbe tra diverse orchestre o cori, che eseguano separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi le ascolta, vi trovi un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro. Potrebbe, anzi, accadere che uno, ponendosi accanto a uno dei due cori, giudicasse dall'uno, quello che l'altro esegue, e prendesse *una tale abitudine* [*habitude*] (specialmente se si suppone che possa ascoltare il proprio, senza vederlo e vedere l'altro senza ascoltarlo) che, con l'aiuto dell'immaginazione, egli non pensi più al coro in cui si trova, ma all'altro, oppure che consideri il proprio come un'eco dell'altro, non attribuendo a quello in cui si trova che taluni intermezzi nei quali non si manifestano talune regole della sinfonia con le quali giudica l'altro; oppure attribuendo al proprio certi movimenti, che fa eseguire dal suo lato, secondo certi motivi che egli crede imitati dagli altri a causa del rapporto con ciò che egli trova nello sviluppo della melodia, non sapendo che coloro che si trovano nell'altro coro svolgono in esse, qualcosa di corrispondente, secondo i propri disegni (ALC 354).

Prima ancora di analizzare questa articolata metafora, è opportuno enunciare immediatamente un'efficace espressione contenuta in *Risposte*, in cui è detto che «l'osservatore esterno può ricostruire quella specie di partitura non scritta in base alla quale si organizzano le azioni degli agenti, convinti di improvvisare ciascuno una propria melodia» (Bourdieu, Wacquant 1992, 21).

In questo passaggio, il riferimento al 'paragone' proposto da Leibniz è a nostro avviso cristallino e risultano verificate le seguenti concordanze:

- i) è dato l'osservatore esterno che registra i rapporti tra le pratiche (musicali e sociali) e i prodotti di tali pratiche;
- ii) tali rapporti non sono concertati, prestabiliti (da un direttore e da una norma¹⁰⁹):

¹⁰⁹E' da rilevare come Leibniz usi il termine esecuzione e Bourdieu quello di improvvisazione. La scelta di

dunque è data l'armonia inintenzionale tra molti che credono di eseguire una 'melodia' ciascuno per proprio conto e secondo le sue leggi;

- iii) è data la 'presa d'abitudine' erronea che conduce a giudicare come direttamente e causalmente connesse le due pratiche.

È interessante registrare anche la sorprendente consonanza tra «taluni intermezzi in cui *non si manifestano talune regole della sinfonia* - con cui si giudica l'altro» e la condizione di isteresi. Ma c'è di più. Infatti, dice Bourdieu,

L'armonizzazione oggettiva degli habitus di gruppo o di classe è ciò che fa sì che le pratiche possano essere oggettivamente accordate in assenza di qualsiasi interazione diretta e *a fortiori* di qualsiasi concertazione esplicita. Scrive Leibniz: “Immaginatevi due pendole o due orologi che si accordino perfettamente. Ora ciò può verificarsi in tre modi. Il primo consiste in un'influenza reciproca; il secondo consiste nel mettervi a fianco un abile operaio che li regoli e li accordi in ogni momento; il terzo consiste nel fabbricare i due orologi con arte così precisa da assicurarsi il loro accordo in seguito”. [...] Se le pratiche dello stesso gruppo o della stessa classe sono sempre più o meglio accordate di quanto non sappiano e non vogliano gli agenti, è perché, come dice ancora Leibniz 'seguendo solo le proprie leggi', ciascuno 'si accorda tuttavia con l'altro'. L'habitus non è altro che questa legge immanente, *lex insita*, deposta in ciascun agente sin dalla primissima educazione, che è condizione non solo della concertazione delle pratiche ma anche delle pratiche della concertazione, poiché i raddrizzamenti e gli aggiustamenti operati in modo conscio dagli agenti stessi presuppongono la padronanza di un codice comune e le imprese di mobilitazione collettiva non possono riuscire senza un minimo di concordanza tra l'habitus degli agenti che mobilitano (per esempio, profeta, capo di partito, etc.) e le disposizioni di coloro di cui si sforzano di esprimere le aspirazioni (Bourdieu [1972] 2003, 220-1).

L'habitus pone una duplice condizionalità: esso è innanzitutto il principio delle pratiche individuali e collettive, di cui si può poi predicare o meno una inintenzionale armonia oggettiva, e in secondo luogo esso è ugualmente alla base delle pratiche della concertazione, cioè dell'istituzione di un'armonia intenzionale tra le pratiche; queste 'presuppongono' un'armonia tra gli l'habitus, cioè tra le disposizioni di coloro che intendano concertarsi. Ma quel che a noi interessa sta nel fatto che questo brano menzioni esplicitamente il modello

Bourdieu è motivata dal suo intento polemico nei confronti dello struttural-funzionalismo del quale contesta la passività metodologicamente attribuita agli individui. Al contrario Leibniz è immune da simili esigenze teoriche e utilizza il termine esecuzione per indicare metaforicamente i flussi necessitati e necessitanti dei moti interni ed esterni.

della concomitanza leibniziana (attraverso il noto esempio dell'orologio) e segnali quell'aderenza piuttosto calzante che abbiamo cercato fin qui di dimostrare.

In ultima analisi, vediamo come Bourdieu “secolarizzi” Leibniz¹¹⁰. La ragione dell'armonia è il suo essere stata prestabilita da Dio *fuori dal tempo*: egli prestabilisce l'esistentificazione, mediante il criterio di compossibilità, di tutte quelle essenze individuali possibili alla sua mente che esprimeranno il massimo della varietà qualitativa e uno zero di ridondanza. Nel far ciò, Dio non solo coordina il massimo numero di differenze compatibili nello stesso mondo, ma anche e soprattutto coordina in una trama universale tutte le relazioni che ogni essenza avrà nel corso della propria esistenza con l'alterità, comprese le rappresentazioni della singola mente che si riferiscono agli stati del proprio corpo e dei corpi. Nel far ciò ancora a una armonia universale *extra partes* che si stabilisce tra i compossibili-coesistenti individuali, a un'armonia cosiddetta ‘prestabilita’ *intra partes* tra la mente e il suo corpo e mediante quest'ultimo a tutti i corpi.

Riprendendo una tematica già notata da Weik (2010), Bourdieu fa svolgere alla storia il ruolo del Dio di Leibniz. Come in Leibniz, un qualsiasi evento non può avvenire attraverso la comunicazione diretta tra materia e percezione, bensì *spontaneamente* la percezione attribuisce all'assetto materiale delle cose una *probabilità* d'esistenza altissima a cui fa corrispondere movimenti adeguati del corpo, così in Bourdieu accade che il campo (che nella dimensione d'analisi meccanica, descrive uno spazio di forze oggettive), una volta che sia stato associato nelle sue posizioni a degli habitus, descriva un'altra e ulteriore dimensione che è quella dello spazio distributivo di *probabilità* di realizzazione minime e massime delle pratiche possibili a ogni posizione.

Quell'asimmetrica probabilità d'esistenza attribuita dall'habitus alle pratiche possibili, in base alla quale godono di maggiori probabilità di venire a esistenza le pratiche adatte alle condizioni di produzione dell'habitus, e la probabilità d'esistenza attribuita dalla rappresentazione della monade alla realtà esterna rappresentata sono accomunate dal fatto che entrambe le strutture agiscono dando l'illusione di una dipendenza causale immediata, l'illusione della preferenza e della volontà, quindi come-se non esistesse una mediazione. Entrambe le strutture agiscono come-se vi fosse un'interazione diretta. Come se nel sociale non fosse la relazione tra le strutture della mediazione (habitus, campo e capitale) a generare l'illusione (nel senso di parvenza vera) di un'interazione diretta tra azione individuale e

¹¹⁰Anche Weik (2010) utilizza tale espressione.

realtà sociale e come se non fosse quella compartecipazione, la complicità originaria che è istituita tra monade e corpo (che fa sì che il ricettacolo corporeo sia infinituplicato nell'infinità delle monadi costitutive) si rappresenti senza essere toccato che nel corpo i movimenti del mondo.

Questa armonia è il simultaneo fondamento del senso comune, della *dòxa*, della comprensione apparentemente immediata del mondo, della riproduzione del suo senso, dell'azione fiduciosa in esso. È allora possibile rinvenire un *uso critico* della categoria di armonia, come 'fondo' immediato e mediato al contempo, condizione inconscia di possibilità delle pratiche, della loro armonia oggettiva, esterna e interna e della riproduzione delle condizioni entro cui gli habitus, che sono cristallizzazioni disposizionali e trasferibili di 'armonie pre-date', si strutturano.

In fondo il determinismo può agire pienamente solo grazie all'inconsapevolezza, con la complicità dell'inconscio. Perché si possa esercitare senza limitazioni è necessario che le disposizioni siano lasciate al loro libero gioco. Questo significa che gli agenti possono avere qualche possibilità di diventare qualcosa di simile a dei "soggetti" solo a condizione che siano capaci di controllare coscientemente il rapporto che hanno con le loro disposizioni, scegliendo di lasciarle "agire" o al contrario di inibirle, o meglio di sottometterle a volontà oblique, opponendo una disposizione a un'altra, secondo una strategia che Leibniz aveva immaginato per governare le passioni (Bourdieu, Wacquant 1992, 102).

Il metodo leibniziano di regolazione obliqua delle passioni cui fa riferimento Bourdieu è ben espresso dal seguente passaggio tratto dai *Nuovi saggi sull'intelletto umano*:

Francesco Borgia, generale dei gesuiti [...], essendo uso bere copiosamente quando ancora faceva parte del gran mondo, si ridusse poco a poco a bere pochissimo, facendo cadere ogni giorno una goccia di cera nel boccale che era solito vuotare. A piaceri sensibili pericolosi si opporrà qualche altro piacere sensibile innocente [...]. E dal momento che [...] non si può fare sempre l'analisi delle nozioni dei veri beni e dei veri mali fino alla percezione del piacere e del dolore in esse racchiuso, bisogna darsi una volta per tutte questa legge: di considerare di seguire d'ora in poi le conclusioni della ragione una volta comprese, anche se in seguito non sono appercepite ordinariamente che mediante *pensieri sordi* e senza alcuna attrattiva sensibile. E ciò per mettersi infine in possesso del dominio sulle passioni così come sulle inclinazioni insensibili o inquietudini, acquistando quel costume di agire secondo ragione, che renderà la virtù piacevole e naturale. Ma non si tratta qui di dare e insegnare precetti di morale o regole e indicazioni spirituali [...]: è sufficiente che,

considerando il modo di agire della nostra anima, si veda la fonte delle nostre debolezze, la cui conoscenza ci fornisce allo stesso tempo la conoscenza dei rimedi. [...] In modo che tutto consiste in un *pensateci bene* e in un *memento*: il primo per farsi delle leggi e il secondo per seguirle, anche quando non si pensa più alla ragione che le ha fatte nascere (NEEH 164-6).

Il portato critico dell'opera di Bourdieu è, in fondo, esattamente questo: tanto più non si sottopongono ad analisi le proprie socio-determinate disposizioni, tanto più si agisce e si pensa in modo ideologico, dossico, coltamente dossico.

Volgendo il discorso verso il prossimo passo dell'indagine, vorremmo sollecitare l'idea per cui il modello della illusoria dipendenza causale immediata tra preferenza/volontà e azione sia analogo a quello sollecitato e tematizzato dalla tradizione psicologica sulla critica all'introspezione. Di tale congruenza e di come essa possa costituire un potenziale e fertile ponte interdisciplinare tra scienze psicologiche e cognitive e scienze sociali si dirà nel paragrafo seguente.

3.2 L'opacità della conoscenza

In questo paragrafo si tematizzerà la doppia opacità metacognitiva che segna il rapporto tra conoscenza pratica e conoscenza discorsiva; si tratterà dunque di indagare tanto l'opacità che investe la conoscenza pratica in quanto tale, come modo di conoscenza specifico che non si avvale di ragioni discorsive per essere realizzato (3.2.1), quanto l'opacità che la conoscenza pratica esibisce nel momento in cui la conoscenza discorsiva tenta di appropriarsene, opacità che dunque si trasmette alla conoscenza discorsiva come tale (3.2.2). Successivamente si tematizzeranno due ambiti pratici e teorici in cui in particolare la doppia opacità esercita rilevanti conseguenze: il gusto, cioè il principio delle preferenze e delle scelte (3.2.3), e l'identità personale dell'agente (3.2.4).

3.2.1 *Knowing more than we can tell*: l'opacità del pratico. Conoscenza implicita e inconscio cognitivo tra psicologia e sociologia.

Nel 1966 Michael Polanyi pubblicò *The Tacit Dimension*, un'opera che si inseriva nel solco della precedente *Personal Knowledge*. La tesi portante del testo è posta esplicitamente nelle primissime pagine: «I shall reconsider human knowledge by starting from the fact that we can know more than we can tell» (Polanyi 1966, 4).

Tuttavia, già nel 1949 Gilbert Ryle in *The Concept of Mind* avanzava tesi molto rilevanti in questa direzione: contro il pregiudizio intellettualista che predica un'azione intelligente se e solo se “l'agente sta pensando a cosa sta facendo mentre lo sta facendo”, Ryle ricorda che «there are many classes of performances in which intelligence is displayed, but the rules or criteria of which are unformulated» (Ryle 1949, 30). In poche parole: «efficient practice precedes the theory of it» (Ryle 1949, 30), piuttosto che il contrario. Si tratta di pagine piuttosto celebri che introducono nel pensiero filosofico la distinzione tra *know how* and *know that*. Ancora prima Bertrand Russell (1905) in *On Denoting* aveva introdotto la distinzione, che si discosta sottilmente da quella ryleana, perché attiene alla fonte della conoscenza piuttosto che al suo formato cognitivo, tra *knowledge by acquaintance*, cioè per percezione diretta e *knowledge by description*, cioè per apprendimento indiretto e mediato dal linguaggio.

Nel corso degli ultimi decenni la questione della conoscenza non discorsiva ha riscosso

l'interesse da parte di numerosi campi del sapere (pedagogia, knowledge management, economia, psicologia, scienze cognitive). Se finora si sono incontrate qualificazioni come implicita, tacita, pratica, *know how*, con il notevole successo conquistato da questo tipo di conoscenza si può assistere a una moltiplicazione di dizioni affini e dipendenti dall'idea di una conoscenza non codificabile discorsivamente: in campo educativo-pedagogico compaiono le nozioni di *hidden curriculum*, *competence*, *learning by doing*; nel *knowledge management* si va alla ricerca di modelli che tengano adeguatamente conto del ruolo della conoscenza tacita e delle sue specificità; in campo psicologico-cognitivo si può assistere alla proliferazione di attenzione nei confronti della conoscenza implicita nella misura in cui si concepisce la cognizione sempre più come elaborazione largamente non conscia di informazioni procedurali e della conoscenza situata, incorporata, che procede di pari passo alla elaborazione di modelli esternisti del mentale; fino ad arrivare in economia a vere e proprie torsioni ideologiche con la formulazione hayeckiana di 'conoscenza dispersa', che lungi dall'essere imparentata con il costrutto più modesto di *bounded rationality*, tramite un decreto ontologizzante di Hayek viene fissata come norma naturale, universale e trans-storica, capace di giustificare l'impianto liberista. Quest'ultima menzione sollecita l'attenzione sui risvolti schiettamente politici che connessi alla qualificazione della conoscenza che, lungi dall'essere un'operazione neutra e puramente disinteressata, cela conflitti per l'imposizione della visione legittima. Il progetto di mettere ordine in questo plesso di nozioni contigue, ma diverse non è dei più semplici e forse neanche dei più utili. Il tutto sarebbe del resto complicato dalla necessità di collocare tale genere di conoscenza (elaborazione di informazioni) in uno specifico strato o circuito del funzionamento mentale globalmente considerato.

Pertanto, in questa sede preme sottolineare più la *contiguità* di tali nozioni che non la loro organicità. In effetti, l'idea di conoscenza implicita è qualcosa di più generale e di inclusivo che non la conoscenza procedurale: essa ha come contenuto non solo informazioni relative all'esecuzione ma anche all'*encoding*; anche la conoscenza pratica, in effetti, ha un'estensione maggiore rispetto alla conoscenza procedurale o al *know how*. La conoscenza pratica denota, infatti, la fonte della conoscenza (cioè il dominio pratico), ma non si riduce a contenere informazioni puramente pratiche o procedurali, non si risolve in un puro sapere come applicato. In questa sede si rende dunque preferibile riferirsi a una conoscenza implicita e a una conoscenza pratica, in quanto nozioni ciascuna a suo modo più inclusive e adeguate.

In testi come *Per una teoria della pratica e Il senso pratico* Bourdieu svolge un'acuta

analisi delle caratteristiche della specifica logica che soggiace alla pratica in quanto pratica e in quanto conoscenza pratica. Aver esplicitato in precedenza tanto la compresenza di conoscenza implicita e conoscenza esplicita, quanto il fondo leibniziano delle riflessioni di Bourdieu ha consentito di guadagnare un buon punto di osservazione a partire dal quale analizzare fenomeni e processi come la struttura della memoria, la forma di ragionevolezza, la non coestensività di mente e coscienza, e la *cogitatio caeca*, ma anche per l'intenso olismo della simbolizzazione, il rimando delle entità singolari a tutte le altre, che nelle pagine dedicate alla logica della pratica hanno un ruolo qualificante. Indubbiamente, Bourdieu si inserisce esplicitamente nel solco della critica di Ryle alla leggenda intellettualista, per la quale la norma e la regola succedono alla pratica e non la precedono; in questi testi la postura ryleana viene applicata sistematicamente allo studio etnologico e antropologico-culturale al fine di fondare un tipo di conoscenza eterogenea rispetto a quelle tematizzate dagli approcci fenomenologici e da quelli strutturalisti della regola.

L'indagine di Bourdieu scaturisce dall'evidenza per cui tra automatismi dell'*habitus* e coscienza organizzatrice dell'azione sembra darsi un rapporto di dialettica permanente. Ora, da un punto di vista epistemologico, la logica della pratica come logica specifica e radicalmente eterogenea rispetto alla logica del discorso ha il suo fondamento in due realtà che pur nominalmente diverse tendono a tradursi l'una nell'altra: il *corpo* e la *credenza*.

È opportuno precisare in via preliminare che la concezione bourdieusiana del corpo non esibisce i tratti mistici, spiritualistico-vitalistici, tipici del post-strutturalismo francese: il corpo biologico ha la caratteristica a disporsi e ad essere disposto, ad acquisire in modo non casuale proprietà non naturali. Nell'agente sociale il corpo, in quanto cognitivo, capace di conoscenza, capace di ricevere informazioni e di elaborarle, funziona come deposito e come differitore, dal momento che come si vedrà trattiene ed elabora queste informazioni (che sono sempre socialmente marcate e mai neutre) in un formato schematico e disposizionale. In linea con la concezione pascaliana che vede nel corpo un promemoria, «si potrebbe dire, deformando il detto di Proust, che le gambe, le braccia sono piene di imperativi intorpiditi» (Bourdieu [1980] 2013, 106): nel momento in cui l'essere umano viene al mondo viene inglobato in un mondo sociale e immediatamente sottoposto alla

persuasione clandestina di una pedagogia implicita, capace di inculcare tutta una cosmologia, un'etica, una metafisica, una politica, attraverso ingiunzioni tanto insignificanti come “stai diritto” o “non tenere il coltello nella mano sinistra”, e di inscrivere nei dettagli apparentemente più insignificanti della condotta, del contegno o delle maniere corporee e verbali i principi fondamentali

dell'arbitrio culturale, posti così fuori dalla presa della coscienza e dell'esplicitazione (Bourdieu [1980] 2013, 106).

In questo modo la totalità dei valori morali, sociali, sessuali diffusi in un gruppo sociale si trasferiscono al corpo sotto forma di schemi corporei e cognitivi.

La logica del trasferimento di schemi che fa di ogni tecnica del corpo una specie di *pars totalis*, predisposta a funzionare secondo il paralogismo *pars pro toto*, dunque ad evocare in ogni momento tutto il sistema di cui fa parte, conferisce una portata generale alle osservanze in apparenza più circoscritte e circostanziali. L'astuzia della ragione pedagogica risiede appunto nell'estorcere l'essenziale con l'apparenza di esigere l'insignificante (Bourdieu [1980] 2013, 106).

Dal suo canto, la credenza non è nient'altro che uno stato del corpo, uno stato somatico, e non coincide affatto e puramente con una credenza esplicita e proposizionale, o un atteggiamento intenzionale esplicito. Scrive Bourdieu,

La credenza pratica non è uno "stato d'animo" o, meno ancora, una specie di adesione decisoria ad un corpo di dogmi e di dottrine istituite ("le credenze"), ma, se mi si permette l'espressione, uno stato di corpo. La doxa originaria è quella relazione di adesione immediata che si instaura nella pratica fra un habitus e il campo al quale è accordato, quella esperienza muta del mondo come ovvio prodotta dal senso pratico. La credenza in atti, inculcata dagli apprendimenti primari che, secondo una logica tipicamente pascaliana, trattano il corpo come un promemoria, come un automa che «trascina l'intelletto senza che questo se ne renda conto», ma anche come un deposito in cui sono conservati i valori più preziosi, è la forma per eccellenza di quella specie di «pensiero cieco o anche simbolico» (*cogitatio caeca vel symbolica*) di cui parla Leibniz pensando anzitutto all'algebra, e che è il prodotto di disposizioni quasi corporee, schemi operatori, analoghi al ritmo di un verso di cui si sono perdute le parole, o al filo di un discorso che si improvvisa, procedimenti trasmissibili, trucchi, mosse o astuzie che generano in virtù del trasferimento innumerevoli metafore pratiche, quasi tanto «vuoti di percezione e di sensibilità» quanto i «pensieri sordi» dell'algebrista. Il senso pratico, necessità sociale divenuta natura, convertita in schemi motori e in automatismi corporei, è ciò che fa sì che le pratiche, in e tramite ciò che in esse resta oscuro agli occhi dei loro produttori e che tradisce i principi trans-soggettivi della loro produzione, siano sensate, cioè abitate da un senso comune. È perché gli agenti non sanno mai completamente ciò che fanno che ciò che fanno ha più senso di quanto essi sappiano (Bourdieu [1980] 2013, 105).

Gli stati di credenza indotti dall'*habitus* sarebbero dunque pensieri ciechi o simbolici¹¹¹ analoghi a quelli descritti da Leibniz (NEEH 162) «vuoti di percezione e di sensibilità, consistenti nel semplice impiego di caratteri [...]: e le parole sotto questo rispetto fanno ordinariamente il medesimo effetto dei caratteri impiegati nell'aritmetica e nell'algebra. Si ragiona sovente a parole senza avere quasi l'oggetto corrispondente nello spirito»¹¹².

Questi stati di credenza corporea hanno una struttura schematica tacita, produttiva, agente come un tutt'uno, come una storia cumulativa (Bartlett 1932) pronta ad attivarsi in situazioni che esibiscono una struttura formale simile a quella in cui sono stati appresi.

Le prime credenze corporee sono credenze spaziali. Le suddivisioni spaziali primitive si istituiscono in riferimento al corpo umano della mente che apprende¹¹³, per poi diventare l'impalcatura da cui derivano tutte le successive distinzioni di coppie categoriali¹¹⁴;

¹¹¹ Per l'esposizione e l'approfondimento del significato di questa nozione leibniziana nel seno del progetto logico-epistemologico della «caratteristica universale» si veda Gensini (2008).

¹¹² Lo stesso Leibniz peraltro si chiedeva: «quale necessità c'è che si sappia sempre come avviene quel che si fa? I sali, i metalli, le piante, gli animali, e mille altri corpi animati o inanimati, sanno forse come avviene ciò che essi fanno, e hanno bisogno di saperlo? È necessario che una goccia d'olio o di grasso conosca la geometria per spandersi circolarmente sulla superficie dell'acqua?» (TH III, 388). Per poi avanzare la seguente risposta: «Ma l'autore infinitamente saggio del nostro essere ha voluto ciò per il nostro bene, quando ha fatto in modo che rimanessimo spesso nell'ignoranza e con percezioni confuse, affinché agissimo più prontamente per istinto e non fossimo infastiditi da sensazioni troppo distinte di una serie di oggetti che non ci riguardano per nulla – e dei quali la natura non ha potuto fare a meno per il raggiungimento dei propri scopi. Quanti insetti non inghiottiamo senza accorgercene, quante persone vediamo che avendo l'odorato troppo sottile ne sono infastidite, e quanti oggetti disgustosi vedremmo se la nostra vista fosse abbastanza penetrante?» (NEEH 165).

¹¹³ «Si hanno buone ragioni per dire che ognuno dei due spazi, interno ed esterno, può essere ottenuto a partire dall'altro con una semi-rotazione solo a patto di rimpatriare il linguaggio nel quale la matematica esprime le sue operazioni sul terreno originario della pratica, dando a termini come spostamento e rotazione il loro senso pratico di movimenti del corpo, come andare avanti o indietro, o fare un mezzo-giro; e a patto di osservare che se questa “geometria nel mondo sensibile”, come dice Jean Nicod, geometria pratica o, meglio, pratica geometrica, fa un uso tale dell'inversione, è forse perché, come lo specchio che mette in luce i paradossi della simmetria bilaterale, il corpo funziona come un operatore pratico che cerca a sinistra la mano destra che bisogna stringere, infila il braccio sinistro nella manica dell'abito che era a destra quando era posato, o rovescia la destra e la sinistra, l'est e l'ovest, per il solo fatto di effettuare un mezzo-giro, di “avere di fronte” o di “girare le spalle”, o ancora “mette alla rovescia” ciò che era “diritto» (Bourdieu [1980] 2013, 143).

¹¹⁴ «Qualificare socialmente le proprietà e i movimenti del corpo significa allo stesso tempo naturalizzare le scelte sociali più fondamentali e costituire il corpo, con le sue proprietà e i suoi spostamenti, come operatore analogico che instaura ogni tipo di equivalenza pratica fra le differenti divisioni del mondo sociale, divisioni fra i sessi, fra le classi di età e fra le classi sociali o, più esattamente, fra i significati e i valori associati agli

attraverso le credenze corporee si inculca «il senso delle equivalenze fra lo spazio fisico e lo spazio sociale e fra gli spostamenti (per esempio l'ascensione o la caduta) in questi due spazi e, così, radicare le strutture più fondamentali di un gruppo nelle esperienze originarie del corpo» (Bourdieu [1980] 2013, 112).

Credenza e corpo sono dunque il fondamento del senso pratico, di questa adesione muta e irriflessiva allo stato di cose, che fonda l'armonizzazione tra strutture sociali oggettive e strutture cognitive: tale armonizzazione è per converso ciò che permette di trovare ovvio e familiare il mondo sociale esterno. L'*habitus* è il costrutto teorico che esprime il senso pratico, la capacità di conoscere e di agire in modo non concettuale, ragionevole, sensato, attraverso operazioni corporee che sottendono trasformazioni logiche. È in questo contesto teorico che va letta la significativa assonanza con la riflessione di Piaget richiamata nel precedente capitolo. Infatti, vale la pena ribadirlo,

Suscitando un'identità di reazione in una diversità di situazioni, imprimendo al corpo la stessa postura in contesti diversi, gli schemi pratici possono produrre l'equivalente di un atto di generalizzazione che è impossibile spiegare senza ricorrere al concetto; e questo benché la generalità agita e non rappresentata prodotta dall'agire similmente in circostanze simili, ma senza «pensare la somiglianza indipendentemente dal simile», come dice Piaget, faccia l'economia di tutte le operazioni che esige la costruzione di un concetto (Bourdieu [1980] 2013, 137).

In questo stesso contesto è interessante notare come Bourdieu sembri rifiutare le opzioni interpersonaliste del sé fornite dalla psicologia sociale, come ad esempio la teoria del *looking-glass self* elaborata da Cooley e la stessa idea di *body image*¹¹⁵. Nei seguenti passaggi è possibile apprezzare la critica bourdieusiana alle posture che tendono a ridurre lo schema corporeo¹¹⁶ all'immagine corporea.

Dimensione fondamentale dell'*habitus* inseparabile da un rapporto con il linguaggio e con il tempo,

individui che occupano posizioni praticamente equivalenti negli spazi determinati da queste divisioni» (Bourdieu [1980] 2013, 109).

¹¹⁵ Bourdieu vede in questa «visione goffmaniana del mondo sociale, una specie di marginalismo sociale che riduce la realtà dell'ordine sociale alla somma delle immagini soggettive che gli attori si fanno delle rappresentazioni (teatrali) che ad essi offrono gli altri attori sociali» (Bourdieu [1979] 2001, 262, n. 20).

¹¹⁶ Alle origini di questa nozione si ritrova la neurologia di Head (1920). Per una comprensione avanzata e aggiornata si veda Haggard, Wolpert (2005).

il rapporto con il corpo non si riduce a una “immagine del corpo”, rappresentazione soggettiva (la psicologia parla quasi indifferentemente di *body image* o *body concept*) che sarebbe costituita essenzialmente a partire dalla rappresentazione del corpo prodotta e rinviata dagli altri: non si può seguire la psicologia sociale quando situa la dialettica dell’incorporazione al livello delle rappresentazioni, per cui l’immagine del corpo, feed-back descrittivo e normativo rimandato dal gruppo (parenti, pari, ecc.) genera l’immagine di sé (self-image o looking-glass self), cioè la rappresentazione che un agente ha dei suoi “effetti” sociali (seduzione, fascino, ecc.) e che implica un grado determinato di stima di sé (*self-esteem*) (Bourdieu [1980] 2013, 111).

Queste posizioni hanno il difetto di concepire il sé e il sé corporeo come una rappresentazione soggettiva e immediatamente cosciente derivata dallo sguardo e dal giudizio degli altri e da questi stessi rimandata. Per Bourdieu «ciò che viene appreso col corpo non è qualcosa che si ha, come un sapere che si può tenere davanti a sé, ma qualcosa che si è» (Bourdieu [1980] 2013, 111): questo sapere che si è ha origine con le prime manipolazioni (e i relativi carichi di significati sociali) di cui il corpo viene investito, con la fissazione di uno schema corporeo capace di spazializzazione dell’esperienza, e si perfeziona con l’acquisizione di schemi cognitivi (di lavoro) e di schemi sociali appresi attraverso un processo mimetico che non presuppone alcuno sforzo cosciente di riproduzione. In altre parole, gli schemi di percezione e di valutazione attraverso cui un gruppo si definisce non vengono a impattare sul corpo in un successivo momento, ma mediano sin dalla nascita in modo irriflessivo il rapporto tra un individuo biologico e il suo corpo¹¹⁷; e in secondo luogo, l’acquisizione degli schemi non prevede alcuna mimesi cosciente¹¹⁸. Si ritrova qui a un

¹¹⁷ «Finché il lavoro pedagogico non è istituito come pratica specifica e autonoma ed è tutto un gruppo e tutto un ambiente simbolicamente strutturato ad esercitare, senza agenti specializzati né momenti specifici, un’azione pedagogica anonima e diffusa, l’essenziale del modus operandi che definisce la competenza pratica si trasmette nella pratica, allo stato pratico, senza accedere al livello del discorso» (Bourdieu [1980] 2013, 112)

¹¹⁸ «Anzitutto, perché tutti gli schemi di percezione e di valutazione nei quali un gruppo pone le sue strutture fondamentali e gli schemi di espressione grazie ai quali assicura loro un inizio di oggettivazione e, quindi, un rafforzamento, si frappongono fin dall’origine tra l’individuo e il suo corpo: l’applicazione degli schemi fondamentali al corpo proprio, e in particolare alle parti del corpo più pertinenti dal punto di vista di questi schemi, è certo, a causa degli investimenti di cui il corpo è oggetto, una delle occasioni privilegiate dell’incorporazione degli schemi. Ma anche e soprattutto perché il processo di acquisizione, mimesis (o mimetismo) pratica che, in quanto fare finta, implicante un rapporto globale di identificazione, non ha nulla di un’imitazione che presuppone lo sforzo cosciente per riprodurre un atto, una parola o un oggetto esplicitamente costituito come modello, e il processo di riproduzione che, in quanto riattivazione pratica, si oppone tanto a un

tempo la struttura generativa e regolativa del concetto di schema, che sfugge l'alternativa comportamentistica tanto quanto quella introspezionistica: l'assimilazione degli schemi è qualcosa di diverso dall'apprendimento stimolo condizionante teorizzato nel comportamentismo. I comportamenti condizionati da stimoli hanno una fisionomia essenzialmente puntuale, legata allo specifico stimolo e alla situazione di apprendimento. Al contrario la natura sistematica degli schemi dell'*habitus* è emancipata dalla necessità della stimolazione puntuale perché analoga all'apprendimento di una serie numerica, che contiene in sé la ragione della sua progressione virtualmente infinita e dispensa dal ritenere nella memoria i singoli atti di derivazione matematica. Tra il *learning by acquaintance* e il *learning by description* derivabili da Russell, Bourdieu suggerisce un *learning by structural-training*, cioè un apprendimento mediato da *esercizi strutturali* che hanno il compito di inculcare pochi schemi generatori e trasferibili¹¹⁹, anche e soprattutto al di là delle relative condizioni di apprendimento e di applicazione.

L'*hexis* corporea parla immediatamente alla motricità, in quanto schema posturale che è ad un tempo singolare e sistematico, perché solidale con tutto un sistema di oggetti e caricato di una massa di significati e valori sociali. Ma il fatto che gli schemi possano andare dalla pratica alla pratica senza passare per il discorso e la coscienza non significa che l'acquisizione dell'*habitus* si riduca ad un apprendimento meccanico per tentativi ed errori. A differenza di un susseguirsi incoerente di cifre che può essere appreso solo per tentativi ripetuti, secondo un progresso continuo e prevedibile, una *serie numerica si acquisisce più facilmente perché racchiude una struttura che dispensa dal ricordare meccanicamente tutti i numeri uno per uno*: che si tratti di discorsi come detti, proverbi, poemi gnomici, canti o enigmi, di oggetti come gli utensili, la casa o il villaggio, o ancora di pratiche, giochi, gare d'onore, scambi di doni, riti, ecc., il materiale proposto all'apprendimento è il prodotto dell'applicazione sistematica di un numero ristretto di principi praticamente coerenti e, nella sua ridondanza infinita, esso rivela *la ragione di tutte le serie sensibili*, ragione di cui ci si appropria nella

ricordo quanto a un sapere, tendono a compiersi al di qua della coscienza e dell'espressione, dunque della distanza riflessiva che queste presuppongono. Il corpo crede in ciò che recita: piange se mima la tristezza. Esso non rappresenta ciò che recita, non memorizza il passato, esso agisce il passato, annullato così in quanto tale, lo rivive» (Bourdieu [1980] 2013, 111).

¹¹⁹«Tra l'apprendimento per semplice familiarizzazione, in cui l'apprendista acquisisce insensibilmente e inconsapevolmente i principi dell'"arte" e dell'arte di vivere, compresi quelli che non sono noti al produttore delle pratiche o delle opere imitate, e la trasmissione esplicita ed espressa con prescrizione e precetti, ogni società prevede degli esercizi strutturali tendenti a trasmettere questa o quella forma di competenza pratica» (Bourdieu [1980] 2013, 112).

forma di un principio generatore di pratiche organizzate secondo la stessa ragione (Bourdieu [1980] 2013, 111).

Sovente la teoria della pratica è stata accostata alla teoria della grammatica generativa di Noam Chomsky: l'accostamento risulta però valido in primo luogo a partire dalla tematica degli esercizi strutturali, i quali mediando pochi schemi generatori di pratiche virtualmente infinite ma ben formate¹²⁰, cioè sensate, sarebbero in qualche modo analoghi alle regole che consentono la generazione di infinite stringhe grammaticali recepibili come grammaticali da un parlante nativo della stessa lingua; in secondo luogo, in seguito alla rimozione del vincolo innatista che specifica la posizione chomskyana in favore di una modulabilità culturale e sociale degli schemi.

Tutti gli ordini sociali traggono vantaggio sistematicamente dalla disposizione del corpo e del linguaggio a funzionare come depositi di pensieri differiti, che potranno essere liberati a distanza e a tempo ritardato, semplicemente ricollocando il corpo in una postura globale capace di evocare i sentimenti e i pensieri che le sono associati, in uno di quegli stati induttori del corpo che, come fanno gli attori, fanno sorgere degli stati d'animo (Bourdieu [1980] 2013, 106).

Questa postura teorica, l'idea che esista una memoria subpersonale depositata in schemi cognitivi e corporei capace di attivarsi spontaneamente in presenza di contesti formali dotati di una forma simile a quella in cui si sono formati è di straordinario interesse, nella misura in cui, oltre a risentire ancora una volta della psicologia leibniziana della memoria evocata al paragrafo precedente, si avvicina curiosamente alla cosiddetta ipotesi del marcatore somatico proposta da Antonio Damasio (1994, 252ss.), in sede di teoria della decisione.

Un'ultima nota deve essere svolta a proposito della differenza di temporalità che intercorre tra la pratica e il discorso sulla pratica, inteso tanto come lavoro di costruzione scientifica, quanto come punto di vista esterno alla pratica assunto dall'agente che la realizza. La pratica, come cognizione e come azione, è rivolta al futuro, è proiettata all'anticipazione. Viceversa, la pratica scientifica punta alla *totalizzazione delle informazioni*, a maturare uno sguardo sinottico, «*uno intuitu e tota simul*», che se da un lato permette di vedere fatti altrimenti invisibili a partire dalla stretta successione pratica, dall'altro poiché l'analista è in condizione di ignorare le trasformazioni che impone all'informazioni che raccoglie e al

¹²⁰ Bourdieu menziona a titolo di esempio il 'metodo formulare' studiato da Lord (1960) negli studi sull'apprendimento dei bardi jugoslavi.

cambiamento di natura che impone alla pratica nel rendicontamento scientifico, lo rende incline a maturare una serie di errori metodologici, tra cui la dimenticanza che la specificità della pratica consiste esattamente nel non porre affatto il problema della totalizzazione dell'informazione. In poche parole, lo sguardo scientifico sincronizza il passato della pratica nel presente, dimenticando che la pratica si declina essenzialmente al futuro. L'analista tende a confondere così il punto di vista dell'attore con quello dello spettatore.

L'esplicitazione riflessiva converte una successione pratica in successione rappresentata, un'azione orientata in rapporto ad uno spazio oggettivamente costituito come struttura di esigenze (le cose "da fare") in operazione reversibile, effettuata in uno spazio continuo e omogeneo. Questa trasformazione inevitabile è inscritta nel fatto che gli agenti possono padroneggiare adeguatamente il *modus operandi* che permette loro di generare pratiche rituali correttamente formate solo facendole funzionare praticamente, in situazione, e in riferimento a delle funzioni pratiche (Bourdieu [1980] 2013, 139).

Nel ritorno riflessivo e discorsivo sulla pratica cambia di segno il fattore tempo: l'esplicitazione discorsiva ha infatti bisogno della successione logica con la successione logica si imprime una successione temporale che non riproduce mai esattamente la temporalità della logica pratica contenuta nella pratica stessa. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, esistono svariati casi sperimentali in cui la coscienza discorsiva manipola la successione temporale invertendo l'ordine tra cause ed effetti.

Ne risulta dunque un quadro cose davvero controintuitivo¹²¹.

L'idea di logica pratica, logica in sé, senza riflessione cosciente né controllo logico, è una contraddizione in termini, che sfida la logica logica. Questa logica paradossale è quella di ogni pratica, o meglio di ogni senso pratico: afferrata da ciò di cui si tratta, totalmente presente al presente e alle funzioni pratiche che essa vi scopre sotto forma di potenzialità oggettive, la pratica esclude il ritorno su di sé (cioè sul passato), ignorando i principi che la governano e le possibilità che essa racchiude e che non può scoprire se non agendoli, cioè dispiegandoli nel tempo (Bourdieu [1980] 2013, 141).

In altri termini, nel dominio del pratico,

¹²¹Margaret Archer è forse quella che ne è rimasta più turbata. Si veda Archer (2004, 151-2).

Tutto avviene infatti come se gli agenti avessero tantomeno necessità di dominare sul piano della coscienza i principi che permettono loro di percepire, concepire o agire secondo una logica determinata (quindi di capire in modo apparentemente immediato i prodotti, le opere o le pratiche, di principi simili a quelli che mettono in azione nelle loro pratiche) quanto più compiutamente essi dominano tali principi sul piano della pratica (Bourdieu [1972] 2003, 252).

Ci sono però delle circostanze, anche relativamente frequenti, entro cui è richiesto agli agenti assumere un punto di vista esterno rispetto alla propria pratica, di motivare o comunque di verbalizzare la propria condotta. Queste circostanze costringono l'agente ordinario a fuoriuscire dal terreno della pratica pratica e a collocarsi sul terreno di una pratica teorica e discorsiva che è analoga, anche se non identica, alla pratica dell'analista. Bourdieu nota come tutte le produzioni di spiegazioni discorsive circa la pratica esitino in delle razionalizzazioni, ovvero delle applicazioni di teorie pre-esistenti e socialmente validabili. Come conseguenza delle razionalizzazioni Bourdieu anticipa un risultato che è la spina dorsale degli attuali modelli di *self/other parity*: in altre parole, dire che non vi sarebbe una differenza sostanziale tra conoscenza di sé e conoscenza delle altre menti significa che i processi attraverso si consegue conoscenza di se stessi sono gli stessi attraverso cui si conoscono gli altri. Sono chiamati anche approcci *theory theory* perché appunto l'attribuzione paritaria e simmetrica di stati mentali a sé e agli altri avviene sulla base di teorie causali condivise¹²².

È solo ed esclusivamente nell'*opus operatum* che si rivela il *modus operandi*, disposizione coltivata che non può esser dominata attraverso un semplice ritorno riflessivo (*reflexive consciousness*): se gli agenti più che possedere l'*habitus* sono da esso posseduti, è in primo luogo perché essi lo possiedono solo in quanto agisce in essi come principio di organizzazione delle loro azioni, cioè secondo una modalità tale per cui essi ne sono al contempo spossessati sul piano simbolico. Ciò significa che *il privilegio assegnato tradizionalmente alla coscienza e alla conoscenza riflessiva è privo di fondamento e che nulla autorizza a stabilire una differenza di natura tra la conoscenza di sé e la conoscenza degli altri.* (Bourdieu [1972] 2003, 253, corsivi miei)

¹²² I modelli *theory theory* si inseriscono nel più ampio panorama della riflessione epistemologica e di filosofia della mente sul *mindreading*: per un'introduzione ai principali modelli di attribuzione intenzionale, cfr. Rainone (2008); per un inquadramento dei modelli *theory theory*, cfr. Carruthers, Smith (eds., 1996). I termini di articolazione dei modelli *theory theory* sono molteplici e includono, ad esempio, la questione relativa alla possibilità che si diano specifiche classi di atti cognitivi soggette a *self/other parity*. I principali esponenti di questa linea epistemologica sono Bem (1972), Nisbett, Wilson (1977), Nisbett, Ross (1980), Gopnik (1993), Gopnik, Meltzoff (1998) e più recentemente Carruthers (2011).

In altre parole, il senso pratico espresso dall'*habitus* non riesce mai ad affiorare a coscienza. Tale spossamento di ciò che pur si fa e si sceglie rivela che non sembra esserci un accesso introspettivo diretto privilegiato da parte della coscienza riflessiva. Tale assenza di un canale privilegiato per la conoscenza di sé porta direttamente all'idea che la professata conoscenza di sé in realtà si realizzi *con lo stesso calco* attraverso cui si conoscono le menti degli altri (attribuzione di credenze, emozioni, desideri). Questo sembrerebbe indicare che gli schemi che vengono appresi includono anche schemi di mentalizzazione.

Gli schemi dell'*habitus* definiscono un terreno di elaborazione cognitiva causalmente efficace che non è suscettibile di affiorare a coscienza, né all'esplicitazione discorsiva. Bourdieu fa talvolta riferimento alla categoria dell'inconscio e tuttavia tende a rifiutare il terreno dell'opposizione tra inconscio e coscienza. Una delle probabili ragioni è il fatto che all'epoca in cui egli scrive questa opposizione rinvia in modo diretto alla polarizzazione, che Bourdieu si sforzava di trascendere, tra le elaborazioni strutturalistiche da un lato e quelle fenomenologiche ed esistenzialiste, dall'altro: nel dibattito attuale la coppia inconscio/coscienza si connette a tutt'altri *milieux* culturali. Al di là dunque della comprensione storicamente determinata di Bourdieu della questione del rapporto tra inconscio e coscienza, sembra più che legittimo sostenere che la logica della pratica, il senso pratico e gli schemi dell'*habitus* per come essi sono qualificati nella teoria bourdieusiana si collochino su un terreno molto più prossimo a quello a cui attualmente ci si riferisce con l'espressione di 'inconscio cognitivo'. L'inconscio cognitivo a differenza di quello psicodinamico è costituito non da elaborazioni rimosse, ma da elaborazioni che non possono strutturalmente affiorare a coscienza. Aderire a una cornice di inconscio cognitivo induce un ribaltamento di prospettiva tale per cui la coscienza è un derivato anche molto parziale di una precedente e più pervasiva elaborazione inconscia, laddove nel quadro psicodinamico classico freudiano la coscienza è primitiva e in un momento successivo rimuove tutte quelle esperienze intollerabili e dolorose, che vengono così degradate allo stato inconscio o meglio preconscious (cfr. Jervis 2011, Marraffa 2011).

In generale, l'attuale filosofia della mente e le scienze cognitive tendono ad accettare l'idea che l'elaborazione delle informazioni avvenga a un alto grado di parallelismo (*Parallel Distributed Processing*), e che l'informazione sia elaborata perlopiù a livello subpersonale, entro un complesso di sistemi (di cui alcuni possono avere una struttura modulare, ad esempio, il circuito deputato al riconoscimento dei volti) che è detto inconscio *cognitivo* (Kihilstrom 1987), *computazionale* (Dennett 1991) o *adattativo* (Wilson 2002): le

informazioni competono tra loro (come avviene nel modello del Pandemonio, cfr. Marraffa 2008, 120-1) e solo una piccola selezione attraverso la funzione esecutiva dell'attenzione affiora al *Global Neuronal Workspace* (cfr. Dehaene 2014), l'architettura che gestisce la distribuzione cosciente dell'informazione.

L'idea di inconscio cognitivo riesce autenticamente a ribaltare in senso *bottom up* il quadro del rapporto tra inconscio e coscienza. Occorre tuttavia che, posti gli indubbi meriti di tale ribaltamento rispetto al quadro freudiano, il nuovo quadro rischia di perdere un'importante intuizione che qualificava l'immagine precedente dell'inconscio: il ruolo delle razionalizzazioni e il loro carattere ingannevole rispetto all'obiettività. In realtà come si vedrà nel paragrafo successivo, la tematica della razionalizzazione viene ampiamente ripresa nella tradizione della critica all'introspezione. Ma tornando alla questione della pratica, Bourdieu afferma come

La spiegazione che gli agenti possono fornire della propria pratica, al prezzo di un ritorno quasi teorico sulla propria pratica, dissimula ai loro occhi la verità della loro padronanza pratica come dotta ignoranza, cioè come modo di conoscenza pratico che non racchiude la conoscenza dei propri principi [...]. Ne consegue che questa dotta ignoranza può dar luogo solamente a un discorso di ingannatore ingannato, che ignora sia la verità oggettiva della propria padronanza pratica, in quanto ignoranza della propria verità, sia il vero principio della verità che racchiude. (Bourdieu [1972] 2003, 253-4).

In altre parole, il ritorno riflessivo sulla pratica porta a rimuovere che quella pratica non è in sé atto muto e non autosufficiente a se stesso sul piano delle ragioni, ma è una conoscenza pratica con un suo statuto particolare; pertanto tale atto di conoscenza esplicita e discorsiva risulta falsificante per due motivi: in primo luogo perché è destinato a non penetrare mai le ragioni e i meccanismi coinvolti nella pratica, in secondo luogo perché rimuove il carattere di conoscenza che è implicito nella pratica. I limiti del ritorno riflessivo sulla pratica sono l'argomento principale del prossimo paragrafo.

3.2.2 «*The converse is also true – that we sometimes tell more than we can know*»: l'opacità del mentale. I limiti della conoscenza esplicita e la confabulazione tra psicologia e sociologia.

A metà di un saggio del 1977 gli psicologi sociali Richard E. Nisbett e Timothy D. Wilson scrivevano:

Polanyi (1964) and others (Gross 1974) have argued persuasively that “we can know more than we can tell”, by which it is meant that people can perform skilled activities without being able to describe what they are doing and can make fine discriminations without being able to articulate their basis. The research described above suggests that *the converse is also true – that we sometimes tell more than we can know*. More formally, people sometimes make assertions about mental events to which they may have no access and these assertions may bear little resemblance to the actual events (Nisbett, Wilson 1977, 247, *italics mine*).

Questo articolo è il celeberrimo *Telling more than we can know. Verbal Reports on Mental Processes*, pietra miliare nella psicologia sociale e fonte di ispirazione e di contestazioni polemiche per molti decenni successivi tanto in psicologia quanto nelle discipline attigue. Anche se non è mai stato reso oggetto di approfondimenti dedicati, come suggerisce sia il passaggio riportato, sia il titolo stesso dell'articolo, le tesi qui proposte da Nisbett e Wilson costituiscono l'inverso speculare dei termini della tesi di Polanyi (1964, 1966): in poche parole, la tesi di Polanyi sulla feconda opacità discorsiva della conoscenza pratica sarebbe il rovescio complementare della loro tesi sulla opacità metacognitiva della conoscenza discorsiva. Tale opacità riguarderebbe in primo luogo l'attività introspettiva dei soggetti per come espressa discorsivamente nei loro report circa i processi mentali sottesi ad attività di scelta e di azione.

In questo testo, Nisbett e Wilson effettuano una rassegna analitica di letteratura sperimentale contenutisticamente anche molto eterogenea, e tuttavia sovrapponibile rispetto a un elemento di fondo: la messa in luce di elementi motivazionali che influiscono sulla prestazione e tuttavia non sono riconosciuti dai soggetti come fattori influenti. In sintesi,

there may be little or no direct access to higher cognitive processes. Subjects are sometimes (a) unaware of the existence of a stimulus that importantly influenced a response, (b) unaware of the existence of the response, and (c) unaware that the stimulus has affected the response. It is proposed

that when people attempt to report on their cognitive processes, that is, on the processes mediating the effects of a stimulus on a response, they do not do so on the basis of any true introspection. Instead, their reports are based on a priori, implicit causal theories, or judgements about the extent to which a particular stimulus is a plausible cause of a given response. This suggests that though people may be not able to observe directly their cognitive processes, they will sometimes be able to report accurately about them. Accurate reports will occur when influential stimuli are salient and are plausible causes of the responses they produce, and will not occur when stimuli are not salient or are not plausible causes (Nisbett, Wilson 1977, 231).

Non è qui possibile riportare in modo articolato i termini empirici di queste tesi, tuttavia se ne coglie bene il nerbo. Una delle evidenze sperimentali più sorprendenti ad esempio si ottiene nel celebre esperimento di Darley e Latané (1968), in cui i soggetti sperimentali, coinvolti in uno scenario in cui si testa la loro prontezza nel prestare soccorso, non ammettono che la presenza di altre persone possa contribuire al ritardo o all'indecisione nel prestare aiuto. L'esperimento ha dimostrato che nelle situazioni di emergenza esiste una correlazione inversa tra numerosità degli spettatori e prontezza di iniziativa nel prestare soccorso: eppure nessuno dei soggetti sperimentali era disposto ad ammettere che la diffusione della responsabilità procurata dalla pluralità dei soggetti interpellati dalla situazione di emergenza aveva influito sui processi soggettivi di deliberazione. Un altro esempio, dal format sperimentale assai più leggero, è quello condotto dagli stessi Nisbett e Wilson: in questo celebre esperimento veniva richiesto ai soggetti di giudicare quale tra le paia di calze di nylon proposte fosse migliore. Ignorando il fatto che si trattava di calze assolutamente identiche, una percentuale bulgara di soggetti indicava il paio più a destra nell'esposizione, adducendo spiegazioni come maggiore morbidezza, maggiore resistenza, miglior tessuto, fattura e così via. Il curioso fatto si spiega attraverso un banale bias di posizione (verso destra, in questo caso), la cui influenza però viene ignorata dai soggetti, che invocano piuttosto esperienze soggettive differenziali (il tastare e l'osservare le diverse merci) le quali sono prive però di una corrispondente base oggettiva differenziale (le calze sono qualitativamente identiche e solo numericamente diverse).

I soggetti sperimentali ignorano gli stimoli, ovvero i condizionamenti, che influiscono sulla produzione di risposte (in questo caso, per lo più report discorsivi, ma non solo), e quando il soggetto è invitato a riferire su operazioni mentali di ordine superiore (il perché, le ragioni di una scelta, di un comportamento o di un'azione) produce dei resoconti che non derivano da una consapevolezza introspettiva diretta. E anche quando sembra fornire delle

spiegazioni pertinenti in realtà attinge a teorie causali di cui si fa un uso pertinente e solo casualmente adeguato.

È interessante notare come gli autori intravedano le implicazioni metodologiche dei loro risultati anche in altre discipline, e come mettano in guardia gli scienziati sociali dai rischi delle confabulazioni che possono essere espresse in sede di intervista:

Though methodological implications are not our chief concern, we should note that the evidence indicates it may be quite misleading for social scientists to ask their subjects about the influence on their evaluations, choices, or behavior. The relevant research indicates that such reports, as well as predictions, may have little value except for whatever utility they may have in the study of the verbal explanations per se. More importantly, the evidence suggests that people's erroneous report about their cognitive processes are not capricious or haphazard, but instead are regular and systematic.

Addirittura, in questi risultati Nisbett e Wilson intravedono una caratteristica sistematica, cioè né incostante né casuale, dei resoconti verbali circa le motivazioni. Questo carattere di sistematica erroneità è davvero rilevante.

In questo solco teorico, si sono sedimentate altre evidenze in ambito neuropsicologico, che mettono in luce come in alcune condizioni cliniche (casi di disconnessione interemisferica, anosognosia, sindrome di Korsakoff) diano chiari segni di confabulazione (Gazzaniga, Sperry 1967; Gazzaniga 1991), cioè di fabbricazione di sana pianta di ragioni plausibili del proprio comportamento.

Esiste quindi un'ampia famiglia di situazioni sperimentali che mette in luce come i soggetti siano privi di un autentico accesso introspettivo alle ragioni per cui fanno quello che fanno: questa impossibilitazione alla corretta identificazione delle cause del proprio comportamento è compensata da una florida attività confabulatoria, ovvero di costruzione di storie e di spiegazioni verosimili. Il problema sarebbe dunque determinare se vi sia un *continuum* tra soggetti che confabulano su una base neuropatologica e soggetti che non presentano menomazioni cerebrali, se cioè tra i risultati di Gazzaniga e quelli di Nisbett e Wilson vi sia continuità. In effetti, vi sono dei tentativi di generalizzare questa condizione di impedimento alla conoscenza introspettiva all'intero funzionamento dell'esperienza e della condotta. In psicologia dello sviluppo, e in particolare negli studi sul *mindreading*, ha ormai piena cittadinanza l'idea che «dietro l'illusione dell'appropriazione introspettiva della mente si cela un'attività inferenziale fondata su teorie esplicative condivise» (Marraffa 2008, 23). In questa prospettiva autori come Gopnik e Meltzoff (1994, 168) ritengono che «anche se ci

sembra di percepire direttamente i nostri stati mentali, questa percezione diretta è un'illusione». Per questa linea di ricerca, la capacità di mentalizzazione, cioè di attribuzione di stati mentali intenzionali a sé e agli altri, poggerrebbe sul possesso di una teoria inferenziale condivisa. Fino ad arrivare alle note posizioni di Daniel Dennett (1991) per il quale l'intera attività di pensiero interno non sarebbe altro che un tentativo di rimotivazione *ex post facto* delle condotte.

Sempre nel solco di Nisbett e Wilson, si inseriscono anche più recenti esperimenti mettono in luce il curioso fenomeno della cecità alla scelta (*choice blindness*) (cfr. Johansson, Hall, Sikstrom, Olsson 2005; Hall, Johansson, Tarning, Sikstrom, Deutgen 2010). Attraverso l'assegnazione di compiti sperimentali a scelta semplice, si è verificato che a seguito della manipolazione da parte dello sperimentatore della scelta realmente effettuata dai soggetti, i soggetti motivano verbalmente la scelta che *non* hanno fatto. Questo scenario rilevato è particolarmente rilevante perché, differentemente dallo scenario delle calze di nylon, descrive stati di confabulazione volti a giustificare una scelta non compiuta: in altre parole, se nel caso della confabulazioni circa le calze i soggetti pur confabulando facevano riferimento a una (percepita e non fondata oggettivamente) esperienza soggettiva differenziale, in questo caso i soggetti confabulano a prescindere da un'esperienza soggettiva differenziale, che la manipolazione sperimentale ha appunto rimosso, cioè ricreano nella confabulazione un'esperienza soggettiva differenziale in assenza di una percezione differenziale effettiva, e rimuovendo la loro precedente preferenza dichiarata.

E ancora, in un solco diverso e tuttavia assai connesso, dagli anni '80 una folta schiera di letteratura sperimentale va indicando come le persone esprimano un'idea errata del rapporto causale e temporale tra scelte (volontà) e azioni (cfr. Libet *et al.* 1983; Soon, Brass, Heinze, Haynes 2008) fino ai modelli della causazione mentale apparente (cfr. Wegner, Weatherly 1999; Wegner 2002). Le ricerche di Libet, avvalendosi di tecniche relativamente datate come elettroencefalogramma e elettromiogramma, hanno dimostrato che il cervello è pronto a svolgere l'azione circa mezzo secondo prima che si palesi l'intenzione cosciente di svolgerla¹²³. I risultati di Libet si espongono a una molteplicità di interpretazioni che questa sede non è idonea a trattare. Basti in questa sede dire che l'eredità di Libet viene raccolta e

¹²³«Il cervello evidentemente decide di iniziare o almeno a predisporre l'inizio di un'azione prima che vi sia qualsiasi consapevolezza soggettiva e riferibile che tale decisione ha avuto luogo. Si può concludere che l'inizio cerebrale anche di un atto spontaneo e volontario [...] può iniziare e solitamente comincia inconsciamente» (Libet *et al.* 1983, 640).

perfezionata da Haynes. La riedizione dell'esperimento di Libet conduce a risultati analoghi anche attraverso il ricorso a tecniche più avanzate come la risonanza magnetica funzionale. Il modello della causazione mentale apparente di Wegner e Weathley radicalizza in un certo senso l'interpretazione illusionista dell'eredità di Libet, ma si avvale di altra letteratura sperimentale. La chiave di volta di questo approccio sta nel definire la volontà come risultante da un'interpretazione del legame che si dà tra stati mentali intenzionali e azioni. La volontà è un'inferenza causale apparente o immaginaria che giustifica post-dittivamente le azioni che hanno come base reale catene causali prettamente inconscie. In breve, l'elemento comune a tutta questa letteratura è che la conoscenza esplicita spesso esibisce una comprensione invertita del corretto rapporto causale tra stimoli e risposta, tra ragioni e azione e che, come conseguenza, «people may systematically overestimate the role that consciousness plays in their chosen behavior» (Bear, Bloom 2016, 1).

Riassumendo, attraverso il breve esame di queste letterature si vede come questi recenti e meno recenti sviluppi in psicologia sociale e del ragionamento, nelle scienze cognitive e nelle neuroscienze dimostrano che, in primo luogo, nei nostri resoconti verbali “diciamo più di quello che sappiamo” o addirittura che essi in alcuni casi sono afflitti da «cecità alla scelta»; e che, in secondo luogo, agiamo *prima* di essere coscienti di star agendo e che le nostre decisioni, forse addirittura l'intuizione di libero arbitrio, e forse l'intera attività di pensiero, non sono altro che illusioni *post*-dittive.

Entro questa eterogenea cornice empirica e teorica, una delle più rilevanti difficoltà filosofiche consiste nella corretta valutazione delle conseguenze pratiche e teoriche connesse a questa ridefinizione della scelta e dell'azione, dal momento che, al contrario, il senso comune e l'esperienza ordinaria non cessano di rilevare e attestare un *legame affidabile* tra la nostra volontà cosciente (qualunque cosa essa sia) e l'azione, la sua ragione e il suo prodotto. Alla luce di questo dato di ordine fenomenologico, questi risultati empirici e neuroscientifici riescono davvero a fornire un'adeguata rappresentazione dei contesti ordinari di scelta e decisione? O piuttosto è possibile che poggino su protocolli sperimentali che non sono sufficientemente rappresentativi? Molti autori hanno sostenuto che questi dati non provano alcuna opzione epifenomenistica sul libero arbitrio o sull'azione (Mele 2015), in quanto derivano da compiti sperimentali elementari e di scelta semplice che non possono in alcun modo essere rappresentativi di reali scenari di scelta, e che pertanto l'onere della prova spetta ai teorici della cecità alla scelta e a quelli della causazione mentale apparente.

In altri termini, il problema persiste: la tenace evidenza secondo cui la nostra esperienza individuale e sociale ordinaria esibisce una innegabile affidabilità contraddice l'evidenza

sperimentale che mostra come gli stati cerebrali guidino l'azione *prima* che occorra il corrispondente stato mentale conscio o che, in modo anche più radicale, sembra provare che non vi è accesso conscio alle azioni per le quali facciamo quello che facciamo. Come rendere conto di questa incompatibilità?

In questa sede si vuol suggerire che guardare alla teoria sociale come luogo di integrazione e di ricalibrazione dei corni del dilemma è potenzialmente utile per due ragioni. Attraverso un'opposizione tra approcci basati sulla priorità dell'*agency* dei soggetti, della scelta razionale o dell'ermeneutica da un lato, e approcci che dall'altro lato assegnano un ruolo cruciale all'influsso causale di entità non individuali, cioè sovraindividuali (come a esempio strutture, potere, ideologia, imperativi sociali), anche il dibattito sociologico classico affronta il problema della definizione dell'azione e della natura conscia o inconscia delle ragioni e delle cause dell'azione. In secondo luogo, la teoria sociale può dotare la psicologia sociale e le scienze cognitive esattamente con quegli scenari realistici di scelta non elementare che proprio le obiezioni filosofiche all'opzione di cecità alla scelta ponevano come requisito essenziale.

Allora si proverà a sostenere che la teoria della pratica bourdieusiana, di cui nei precedenti paragrafo abbiamo esaminato l'esatta congruenza al problema qui esaminato, da un lato costituisca un fertile terreno sul quale combinare quei due elementi incompatibili, affidabilità e ragionevolezza dell'azione e indisponibilità di un accesso conscio alle ragioni di un'azione; dall'altro, in stretta conseguenza, che essa provveda a dotare l'agente sociale di un'identità personale capace di combinare insieme tanto istanze di realismo, quanto istanze di costruttivismo.

Il pensiero filosofico ha spesso fatto riferimento alla dimensione dell'abitudine al fine di confrontarsi con gli aspetti meccanici e non riflessivi dell'azione umana: la posizione di Hume è senz'altro la più nota, ma una larga parte della filosofia moderna (Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel) assegna all'abitudine un ruolo cruciale nell'esperienza cognitiva e pratica animale e umana. Si è visto però come la nozione di *habitus* elaborata da Bourdieu non sia coestensiva né a quella di abitudine né a quella di proprietà accidentale – scaturente dall'etimo latino *habere*, avere, possedere una proprietà. Si è visto pure come essa ecceda la stessa eredità aristotelico-tomistica di dimensione di disposizione epistemica, pratica e morale acquisita e durevole: infatti l'*habitus* denota una forma di *essere acquisito*, piuttosto che una di *avere durevole* (cfr. Bourdieu [1972] 2003, 112). Il dato stimolante, ma allo stesso tempo impegnativo, che emerge dalla riflessione filosofica sull'abitudine è a oggi che la dimensione dell'abitudine non può più essere considerata solo come una mera fonte di

comportamenti e conoscenze meccaniche (cfr. Piazza 2016), ma deve anche essere considerate come la condizione di possibilità della continuità di ogni esperienza, sia essa cognitiva, epistemica o pratica. È utile notare che se la riabilitazione dell'abitudine più nota è senz'altro legata alla riflessione di James (1890), tuttavia la psicologia di Hegel già anticipava significativamente questa posizione (cfr. Enz III, 410).

Come abbiamo visto, Bourdieu si è ispirato esattamente a questa doppia natura dell'abitudine nel formulare la sua interpretazione delle pratiche individuali e sociali. Attraverso l'incrocio di interviste e dati relativi alle opportunità di accesso all'educazione e alle possibilità lavorative, oltre che alle scelte di consumo e di stili di vita di differenti gruppi sociali, Bourdieu negli studi compresi tra gli anni '60 e gli anni '90 dello scorso secolo ha osservato una regolare (tendenziale e complessiva) armonia tra aspettative soggettive e possibilità, tale per cui le intenzioni e le volontà degli agenti si conformano in una maniera quasi-naturale ai vincoli che insistono sulle loro posizioni sociali. Egli sostiene pertanto che, al fine di evitare gli opposti riduzionismi esplicativi, la teoria sociale dovrebbe porre e possibilmente risolvere il problema dell'integrazione sistematica del determinismo sociale e del potere causale delle rappresentazioni mentali soggettive. Con la nozione di *habitus* egli prova a definire una struttura di mediazione tra i due livelli di spiegazione. L'*habitus* è teorizzato infatti come un sistema radicalmente inconscio di schemi cognitivi e corporei entro cui un insieme preesistente di condizioni sociali è depresso e *convertito* in disposizioni individuali all'azione. Si è visto nel capitolo precedente come la nozione di schema abbia profonde radici nella riflessione epistemologica sulla struttura dell'esperienza (dallo schematismo kantiano alla psicologia cognitiva e sociale). All'interno di quest'ultima tradizione, gli schemi si riferiscono a rappresentazioni astratte dell'ambiente (sia esso un ambiente logico o spaziale) in grado di integrare l'esperienza futura nei tratti di quella passata: in questo senso gli schemi autorizzano processi di categorizzazione, di codificazione e selezione degli *stimuli*, di inferenza, e di produzione dell'output pratico. Gli schemi sarebbero dunque delle strutture di decodificazione e di produzione di esperienza.

In modo analogo, nel dominio sociologico, gli schemi dell'*habitus* sono in grado di anticipare la necessità oggettiva iscritta in un contesto di azione, attraverso una "computazione" inconscia delle possibilità di successo, nella misura in cui la situazione presente è isomorfa rispetto a una precedentemente esperita e stimola l'attivazione di schemi di ragionamento e di azioni pertinenti. Pertanto, il soggetto (sia pure nella forma costruita di sistema soggettivo di schemi) è restaurato come *explanans* causale dell'azione.

Ma, si potrebbe chiedere, in che misura la teoria dell'*habitus* si limita a trasferire il

determinismo sociale esterno alla struttura cognitiva del soggetto? Non si produce in questo modo l'indesiderabile conseguenza dell'illusione della libertà? La prima risposta per fugare il rischio di un determinismo rigido e totalmente soverchiante è, per così dire, metafisica. Gli schemi inconsci connessi all'habitus plasmano disposizioni percettive e pratiche, un senso pratico che inclina gli agenti verso una certa catena causale, senza strettamente necessitare le sue scelte (cfr. TH I, 141), analogamente a quel tipo di necessità morale (o *ex hypothesi*) che Leibniz immaginava distinto da una necessità propriamente metafisica¹²⁴.

¹²⁴ La distinzione tra necessità morale o *ex hypothesi* e necessità assoluta, già introdotta in TH (I, 132), viene particolarmente esplicitata nella *V Lettera a Clarke*: «si cerca spesso di imputarmi la necessità e la fatalità, benché nessuno abbia spiegato più a fondo di quanto io ho fatto [...] la vera differenza fra libertà, contingenza e spontaneità da una parte e necessità assoluta, caso e costrizione dall'altra [...]. Vi sono necessità che indubbiamente bisogna ammettere. Però bisogna distinguere fra necessità assoluta e necessità ipotetica. Bisogna inoltre distinguere fra una necessità che ha luogo perché l'opposto implica contraddizione e che si chiama necessità logica, metafisica e matematica ed una necessità morale, che fa sì che il saggio scelga il meglio e che ogni spirito segua l'inclinazione più forte. La necessità ipotetica è quella che la supposizione o ipotesi della previsione e della preordinazione di Dio impone al futuri contingenti. E bisogna ammetterla se non si nega a Dio, come fanno i Sociniani, la prescienza dei futuri contingenti e la provvidenza che regola e governa le cose in particolare. Ma né questa prescienza, né questa preordinazione deroga affatto alla libertà. Infatti Dio, guidato dalla suprema ragione a scegliere fra più serie di cose o di mondi possibili, quello nel quale le creature libere hanno preso le loro decisioni, benché non senza il suo concorso, ha reso con ciò ogni avvenimento certo e determinato una volta per sempre, senza derogare per altro alla libertà delle sue creature: questo semplice decreto di scelta non muta ma attualizza soltanto le loro nature libere che egli vedeva già nelle sue idee. E quanto alla necessità morale, neppur essa deroga alla libertà. Infatti, quando il saggio e, sopra tutti Dio (che è il saggio supremo), sceglie il meglio, non è perciò meno libero: al contrario, è la più perfetta libertà il non essere impedito ad agire secondo il meglio. E quando un altro sceglie, secondo il bene più apparente e più inclinante egli imita in ciò la libertà del saggio in proporzione della propria inclinazione: senza di ciò la scelta sarebbe un cieco caso. Ma il bene, tanto vero che apparente, in una parola, il motivo, *inclinare senza necessitare*, senza cioè imporre una necessità assoluta. Infatti, quando Dio, per esempio, sceglie il meglio, ciò che egli non sceglie e che è inferiore in perfezione, non cessa di essere possibile. Ma se ciò che Dio sceglie fosse necessario, ogni altro partito sarebbe possibile contro l'ipotesi, perché Dio sceglie fra i possibili, cioè fra partiti diversi, dei quali nessuno implica contraddizione. [...] Nella *Teodicea* ho dimostrato che questa necessità morale è propizia, conforme al gran principio delle esistenze, che è quello che postula una ragione sufficiente; mentre la necessità assoluta e metafisica dipende dall'altro grande principio dei nostri ragionamenti, che è quello delle essenze, cioè il principio di identità o di contraddizione [...]. Bisogna anche considerare che, a propriamente parlare, i motivi non agiscono sullo spirito come i pesi sulla bilancia, ma che è piuttosto lo spirito che agisce in virtù dei motivi, che sono disposizioni ad agire. Così pretendere come qui si pretende, che lo spirito a volte preferisca i motivi più deboli ai forti o che, perfino, sia indifferente ai motivi, significa separare lo spirito dai motivi, come se questi fossero fuori di quello, al modo dei pesi che sono distinti dalla bilancia e

Inoltre,

Le disposizioni non portano in maniera determinata a un'azione determinata: esse si rivelano e si compiono solo in circostanze appropriate e nel rapporto con una situazione. Può quindi capitare che restino allo stato virtuale, come il coraggio militare in tempo di pace. Ciascuna di esse può manifestarsi in pratiche diverse, addirittura opposte, secondo la situazione [...]. Detto questo, l'esistenza di una disposizione permette di prevedere che, in tutte le circostanze concepibili di una specie determinata, un insieme determinato di agenti si comporterà in modo determinato (Bourdieu [1997] 1998, 157).

Come quindi ricorda Bourdieu, una ontologia disposizionale include, oltre a diversi fattori necessari all'attualizzazione di una disposizione (condizioni di manifestazione, stimoli), anche una latenza strutturale delle disposizioni. Data tale latenza sono ugualmente possibili sia una attiva, ma deterministica attualizzazione della disposizione preesistente, sia una attiva opposizione di una nuova disposizione auto-determinata. Si potrebbe qui suggerire che gli schemi dell'*habitus* costituiscano il correlato sociologico dell'inconscio cognitivo, ma che le disposizioni all'azione che in essi sono implementate siano suscettibili di divenire coscienti attraverso un lavoro che Bourdieu chiama socioanalisi: lavoro che in prima istanza dovrebbe riguardare l'analista scientifico.

Una seconda risposta invece potrebbe essere che mentre la razionalità è situata al livello personale della mente, la dimensione subpersonale dell'*habitus* non è, come si potrebbe pensare, un sinonimo di irrazionalità, ma piuttosto uno specifico dominio di ragionevolezza.

In quest'ottica, come si è visto precedentemente esaminando la proposizione 26 e 28 della *Monadologia*¹²⁵, e come del resto aveva anticipato Platone in un celebre passo del *Menone* in cui distingue scienza e opinione corretta¹²⁶, il ragionevole "imita" il razionale, ma non è

come se nello spirito vi fossero, eccettuati i motivi, altre disposizioni per agire, in virtù delle quali lo spirito respingerebbe o accetterebbe i motivi. Nella realtà, invece, i motivi comprendono tutte le disposizioni che lo spirito può avere per agire volontariamente: essi, infatti, comprendono non soltanto le ragioni, ma anche le inclinazioni provenienti dalle passioni o da altre impressioni precedenti. Perciò, se lo spirito preferisse l'inclinazione debole alla forte agirebbe contro se stesso e in modo diverso da quello in cui è disposto ad agire» (CLC 524-7).

¹²⁵ Cfr. *infra*, par. 3.1.2, pp. 163-5.

¹²⁶ «SOCRATE. Te lo dirò. Se uno che sa la strada per Larissa, o per qualunque altro posto, ci andasse e facesse da guida agli altri, non li guiderebbe correttamente e bene? MENONE. Certamente. SOCRATE. E che dire di uno che opini correttamente su quale sia la strada, senza però esserci mai stato e senza conoscerla, non sarà una buona guida anche costui? MENONE. Certamente. SOCRATE. E fino a che abbia una opinione corretta sulle cose di cui l'altro ha conoscenza, in quanto presume cose vere non sarà una guida peggiore, anche se non le sa, di

a sua volta razionale, cioè mosso da ragione, cioè dall'insieme di operazioni logiche e massimizzanti l'utile o il vero di cui si suppone consista l'esercizio della ragione. Il ragionevole ha l'apparenza del razionale, perché vi si conforma nell'esito ed esibisce una adeguatezza pratica equivalente. La ragionevolezza di un'azione giace nella sua convenienza al contesto empirico abituale.

La concezione di Herbert Simon (1955) nota come razionalità limitata evidenzia come il concreto decisore economico compie scelte attraverso il criterio del *satisficing* e non attraverso quello dell'*optimizing* cioè quello di una conoscenza olimpica di ogni possibile catena di eventi connessi alle possibili scelte, come invece teorizzato dai sostenitori della teoria dell'azione razionale. Nella stessa linea teorica, programmi di ricerca come quello su euristiche e *biases* o l'approccio evolucionistico alla razionalità forniscono prove consistenti in favore sia dell'idea che la razionalità umana sia limitata a un livello cognitivo (cfr. Tversky, Kahneman 1974), sia dell'idea che i criteri di razionalità siano strumenti adattativi (cfr. Gigerenzer, Selten 2001) e forse non migliori di quei metodi specializzati di *problem solving* che i nostri antenati svilupparono al fine di risolvere affidabilmente problemi naturali adattativi (cfr. Cosmides, Tooby 1994)

Per riassumere, il paradigma dell'azione che si sta qui esaminando qualifica l'azione come razionalmente limitata o più esattamente come ragionevole, ma non consciamente diretta ad avere successo. Inoltre, l'azione entro la teoria dell'*habitus* ha un fondamento subpersonale espresso dal suo format schematico e disposizionale che eccede, ma non esclude l'appropriazione personale, cioè cosciente.

Tornando alla nozione di cecità alla scelta, è possibile rievocare l'obiezione sollevata contro il protocollo di un compito sperimentale a scelta semplice. Prendendo in considerazione scenari complessi di scelta ci si potrebbe chiedere se e come si dia confabulazione. In poche parole, le persone confabulano anche rispetto a scelte più serie e autointeressate? Qui si suggerirà una risposta affermativa, chiarendo però che in primo luogo tali confabulazioni non sono confabulazioni nel senso forte suggerito dalla *choice blindness* e che, in secondo luogo, queste contengono almeno potenzialmente le ragioni per cui gli

chi ha una conoscenza precisa. MENONE. No di certo. SOCRATE. Dunque l'opinione vera quanto a correttezza dell'azione, non è affatto una guida peggiore della saggezza; ed è questo che poco fa abbiamo trascurato quando indagavamo quale sia la virtù, e affermavamo che solo la saggezza guida l'agire corretto. Perché c'era anche l'opinione vera. MENONE. Almeno sembra. SOCRATE. Dunque anche l'opinione corretta [ὀρθὴ δόξα] non è affatto meno utile della conoscenza [ἐπιστήμη]» Men. 97a9-97c5. Per un'analisi accurata della distinzione platonica si vedano Centrone (2011) e Petrucci (2011).

agenti fanno quello che fanno. Ordinariamente tali ragioni non sono cosce, ma, nella misura in cui sono concepite come disposizioni, possono essere almeno in linea di principio essere portate a coscienza.

Dalle sue ricerche sociologiche e dalle interviste Bourdieu, che è sempre stato fortemente interessato a capire come il “senso del proprio posto” prende forma negli agenti sociali, estrapola due formati – reciprocamente complementari – di giustificazione complessiva dei percorsi biografici e delle scelte di vita in essi rilevanti:

i) L’ “*amor fati*”, e segnatamente la perfetta adesione delle aspettative soggettive alle possibilità effettive, l’illusoria libera scelta di qualcosa verso cui l’agente era comunque spinto. La distanza o la vicinanza alla necessità economica induce gli agenti a sviluppare un senso pratico che tende a includere o a escludere dalla fattibilità pratica tutte quelle possibilità logiche relative a stile di vita, carriera etc, che si addicono o meno alle condizioni di produzione dell’habitus. Questo senso pratico definisce il livello di aspirazione dei criteri di soddisfacimento, plasma le loro motivazioni, obiettivi, gusti e preferenze, evitando allo stesso tempo tutte quelle pratiche che potrebbero indurre una dissonanza cognitiva nell’impressione di libera e autodeterminata scelta di qualcosa. Possibilità logica e possibilità reale in questo caso coincidono. Ma, a un’analisi più approfondita, ciò che si rivela essere illusorio è la libertà di scelta e non l’*amor fati* e il gusto per quella scelta, che sono al contrario assolutamente reali. L’idea è che l’adesione personale degli agenti al fato sia in una certa misura postdittiva, ma solo perché una precedente e più effettiva adesione è svolta dagli schemi subpersonali dell’habitus. Allo stesso tempo, entrambe le adesioni hanno un fondamento soggettivo, anche se inconscio.

ii) Il “non fa per noi”, segnatamente il rifiuto soggettivo di qualcosa da cui l’agente era comunque escluso. Questo format è tipico per esempio delle giustificazioni dei membri della *working class* nel momento in cui vengono esposti a scelte di consumo non appropriate ai loro habitus (Bourdieu fa l’esempio di un operaio che si indigna di fronte a un orologio che costa due milioni). Questi rifiutano un certo stile di vita non solo perché, banalmente, non se lo possono permettere, ma in primo luogo perché non sono genuinamente in grado di decifrarlo, dal momento che possiedono un differente criterio di ragionevolezza, cioè un differente senso pratico che impedisce loro di percorrere qualsiasi pratica o scelta di consumo che non gli convenga. Questi individui nelle pratiche di preferenza e di consumo sistematicamente esercitano il rifiuto di qualsiasi profitto simbolico: per esempio perseguono

semplicità e durevolezza nel vestiario, praticità nell'arredamento, cibo nutriente e così via. Analogamente, i membri dell'*upper class* rifiutano le scelte di consumo popolare in quanto le considerano volgari, grossolane e inappropriate. In entrambi i casi la loro non preferenza ha un autentico fondamento anche se non percepito o mal concepito. In questo caso, possibilità logica e possibilità reale divergono completamente. Il rifiuto di ordine personale è in una certa misura postdittivo, come visto prima, perché un precedente e più effettivo rifiuto è svolto dagli schemi subpersonali dell'*habitus*.

Per riassumere, entrambi questi due format di giustificazione esprimono un'ambivalenza: essi indicano una scelta costretta, ma il cui carattere di costrizione non può essere riconosciuto dagli agenti, che invece percepiscono le loro scelte come "gustose". Qui si inizia a delineare una china estremamente delicata: la costruzione narrativa denota tanto dei meccanismi causalmente efficienti, che sottendono una connessione valida e genuina tra motivazione e azione, quanto una seria inconsistenza della trasparenza e dell'intelligenza di tale connessione. In condizioni normali, il ritorno riflessivo su scelte di vita mette in evidenza come i soggetti facciano riferimento a teorie inferenziali socialmente felici: la predestinazione, le affinità elettive, il gusto, il disgusto, il fare o non fare una follia.

Ma cosa si ottiene mettendo in relazione questi report sociologici con il quadro di problemi affrontato dalle scienze cognitive? La recente letteratura neuroscientifica sulla confabulazione (Hirtein 2005) distingue tre concetti fondamentali di confabulazione (indipendenti dalla concreta situazione organica):

i) secondo il concetto mnemonico, la confabulazione è una storia atta a coprire delle lacune nella memoria;

ii) secondo quello linguistico, le confabulazioni sono storie o proposizioni false (ma non tutte le storie e le proposizioni false sono confabulazioni);

iii) secondo quello epistemico, le confabulazioni sono asserti mal fondati che il confabulatore non riconosce come mal fondati: questo senso è quello più audace e critico, che caratterizza in modo quintessenziale la posizione di Dennett.

Provando a ridefinire l'*amor fati* e il 'non fa per noi' alla luce di questi tre concetti e attraverso l'ipotesi di lavoro che i report autobiografici siano forme deboli di confabulazione non patologica, si può ottenere il quadro seguente: nella misura in cui l'*habitus* attiene e fa capo a una memoria cognitiva e corporea di tipo procedurale e subpersonale che eccede la memoria dichiarativa e personale, i resoconti autobiografici sono confabulatori perché:

i) compensano l'indisponibilità della memoria implicita e subpersonale di cui l'*habitus* è

costituito;

ii) corrispondo a spiegazioni linguistiche di una preferenza o di un rifiuto che hanno un fondamento soggettivo, ma indisponibile;

iii) difettano in modo sistematico della conoscenza delle condizioni oggettive dell'azione di cui stanno rendendo conto.

La letteratura sulla confabulazione ammette che «potenti forze sociali militano contro il dubitare o il palesare ignoranza» (Hirstein 2005, 4) e che probabilmente la confabulazione «riflette il bisogno che gli agenti hanno» – sotto pressioni sociali o sperimentali – «di affermare il loro stato attuale e di agirci sopra velocemente senza fermarsi a considerare tutte le possibilità» (Hirstein 2005, 5-6; cfr. Ramachandran, Blakeslee 1998, 254) oltre che il bisogno di presentare se stessi come soggetti unificati, comprensibili e responsabili agli occhi delle altre persone, come ha sostenuto Daniel Dennett (1991).

L'idea che queste prospettive condividono con la sociologia dell'*habitus* è che un *milieu* sociale normale richiede sin dalla più tenera età agli agenti di fornire resoconti coerenti riguardo la propria consistenza soggettiva e la propria identità, e che questa condizione impedisca o addirittura renda superflua una più profonda riflessione e messa in questione della quota effettiva di soggettività, dall'altra stimola il ricorso sistematico a cornici inferenziali socialmente accettabili, che mettono capo a un modello condiviso di mentalizzazione. Questo ambito problematico suggerisce un legame profondo tra resoconti confabulatori non patologici e il tema dell'identità personale (cfr. 3.2.4).

3.2.3 Il “gusto” come commistione di determinazione oggettiva e preferenza soggettiva: sul “puzzle” della spontaneità e sul macro-tema della ‘seconda-natura’

Ma è in primo luogo opportuno sostare su un primo risultato controintuitivo e contraddittorio: il carattere, al contempo, obbligato e libero esibito dall'esercizio del gusto, inteso come principio regolativo delle scelte di consumo.

Nel capitolo 2 si erano delineati alcuni requisiti che – in riferimento all'azione – qualificavano una nozione di spontaneità non ingenua, capace da un lato di tener conto dell'endogenicità dell'azione, dall'altra del carattere eterodeterminato del contenuto agito (delle motivazioni a monte, dell'output pratico a valle) e per un altro verso ancora della non necessità dell'intelligenza.

Per Bourdieu il determinismo sociale che si insedia nelle strutture cognitive non è di per sé in grado di esistentificarsi: esso per essere efficace abbisogna di essere agito

spontaneamente, cioè di essere agito come se fosse legge propria, *lex insita*. È questo il caso della violenza simbolica, della riproduzione dell'arbitrario culturale, della stessa *dòxa*. Il determinismo ha bisogno di un sia pur minimale sigillo del soggettivo.

Talora, Bourdieu si riferisce alla categoria di complicità ontologica, depositata nella *dòxa*, tra habitus e campo pertinente; talora, parla di un'orchestrazione, che abbiamo visto essere significativamente in assonanza con il modello della concomitanza leibniziana, tra strutture cognitive e strutture sociali. Tra agenti e strutture sociali vi sarebbe una vera e propria collusione inintenzionale, cioè non legata alla forma paradossale della credenza decisoria, alla decisione di credere che p, decisione che deve necessariamente includere in se stessa la decisione di dimenticare di aver deciso di credere che p. Questa tematica, dell'interiorizzazione delle norme esterne e di un connesso oblio dell'interiorizzazione e del carattere costruito e fattizio di ciò che si interiorizza, è stata talvolta affrontata nella filosofia sotto la rubrica macrocategoriale della 'seconda natura'. Non è qui possibile procedere a una ricostruzione storico-filosofica e filologica adeguata di questo costruito, al contrario verrà privilegiato un'analisi formalistica del suo significato e del suo valore funzionale. Si può incidentalmente notare che nella tradizione di lingua latina la lezione «*secunda natura*» soppianta quella sinonima di «*altera natura*» (cfr. Cesa 2008).

Per tutto il corso del pensiero antico e medievale, laddove occorre, seconda natura è un'espressione connessa eminentemente alla dimensione della consuetudine, del diritto, della moralità, suscettibile di assumere un valore assiologico tanto positivo, quanto negativo. Solo successivamente il tema della seconda natura si interfaccia esplicitamente con la dimensione dell'abitudine colta tanto nel fondo di inerzia psicologico-procedurale, quanto poi nella dimensione di condizione epistemica fondamentale¹²⁷. È utile in questa sede limitarsi a enunciare brevemente l'elaborazione hegeliana della seconda natura dal momento che essa porta tale tematica a massimo compimento teorico. La seconda natura ha per Hegel quattro volti. Innanzitutto, essa si esprime in sede di spirito soggettivo nella doppia costituzione dell'abitudine. L'abitudine come seconda natura ha una funzione sia positiva, per cui essa è preconditione della continuità delle operazioni psichiche dei soggetti e fondamento della liberazione di nuove energie verso altri compiti psicologici (Enz III, 410-1), sia negativa dal momento che è il fondamento di quell'irriflessività che blocca i soggetti nella ripetizione meccanica impedendo la processualità dello Spirito (Enz III, 412). La seconda natura esprime un doppio volto anche in sede di spirito oggettivo: essa denota tanto

¹²⁷ Si vedano in proposito i recenti lavori: Piazza (2016), Sparrow, Hutchinson (eds., 2013).

quel processo di autonomizzazione delle istituzioni che è condizione sviluppo dei singoli (GPR §4), quanto allo stesso tempo il carattere alienato e non discutibile della realtà delle istituzioni stesse che si stagliano di fronte ai singoli (GPR 354-5). La formulazione di Hegel, depurata dalla logica del processo spirituale, è particolarmente rilevante perché autorizza la dislocazione del tema della seconda natura in quattro funzioni di fondo: soggettiva progressiva; soggettivo-meccanica; oggettiva-regolativa; oggettivo-alienata¹²⁸.

Accanto a questa fugace incursione storico-filosofica nelle funzioni della seconda natura secondo Hegel è opportuno fornirne un'analisi più marcatamente formale. La seconda natura è un sintagma che esprime un rapporto analogico: tale rapporto analogico si qualifica infatti rispetto a una *prima* natura. '*Prima*' è un termine ordinale e denota un *venir prima* e un *venir sotto*: 'prima natura' indica allora una priorità ontologica e in una cornice di naturalismo scientifico indica anche una priorità epistemologica. '*Seconda*' è anch'essa un termine ordinale: 'seconda' denota un *venir dopo*, ma anche, possibilmente, un *venir sopra*, rispetto a una natura data prima di questa seconda e, possibilmente, data sotto a questa seconda. Allora, 'seconda' allude a un'idea di successione e di sopravvenienza, dove tale idea di *sucedaneità diacronica* ma anche *sincronica* si riferisce all'idea di *natura*. Da un punto di vista filosofico, la natura è un'idea complessa, polisemica e multiforme, storicamente variabile. In primo luogo, esistono tante nature quante discipline (la natura nelle scienze, la natura in epistemologia, la natura in ontologia, la natura in estetica, etc.); in secondo luogo, esistono tante nature quante epoche filosofiche. Dovendo in questa sede specificarne dei tratti in comune purtroppo occorre procedere a inevitabili semplificazioni. Si potrebbe dire che natura è l'insieme delle cose che esistono indipendentemente dall'azione e dalla percezione umana, colto tanto nell'essere quanto nel divenire. La costituzione della natura e del suo divenire è definita da leggi, leggi di natura, che ne definiscono il funzionamento e i caratteri indipendentemente dall'agire e dal volere umano. Questa definizione della natura è sovrapponibile alla tesi base del *realismo*.

In epoca antica e medievale la natura è *upokeimenon*, *objectum* irregimentato dal fato o dal destino, o mondo creaturale che vive della divina provvidenza: se pensare la natura attraverso le categorie dell'antico significa collocarla su un terreno di recisa indipendenza dall'umano, di immodificabilità, significa anche pensare che le attività che definiscono l'umano sono essenzialmente attività contemplative e attività politiche. Solo con l'avvento della prima età moderna e l'emancipazione della riflessione scientifica da un fondo di

¹²⁸ Si veda anche Gregoratto, Ranchio (2013).

pensiero mitico-religioso¹²⁹, si pongono le condizioni per un profondo cambiamento nell'atteggiamento nei confronti della natura: con l'avvento del pensiero scientifico e di pari passo all'emersione della figura del soggetto conoscente, la natura si costituisce in risorsa misurabile, controllabile, prevedibile, dominabile, asservibile, sfruttabile (fatta salva, nella parentesi del Romanticismo, una breve fase di "revival" dell'idea di natura matrigna e vendicatrice, che rispristina i suoi ordini inintelligibili, e si autoregola, a cui l'uomo deve acconsentire e tutt'al più accordarsi. Si pensi, a titolo di esempio, allo *Zibaldone* di Leopardi).

Ma la questione della natura trova posto anche nel pensiero politico moderno: la natura come stato di natura costituirebbe uno stato più o meno mitico o immaginario che occorre postulare come antecedente all'avvio della civilizzazione, proprio al fine di spiegare la storia della civiltà e dei suoi istituti giuridico-sociali (è il caso di Hobbes e Rousseau). In questo solco problematico assume particolare rilevanza lo spinoso problema della natura umana: stabilire se ci siano ed eventualmente definire quali siano i tratti invariati e indipendenti che caratterizzano l'essere umano come tipo naturale, tratti preesistenti ai processi culturali, in poche parole, stabilire se alla natura umana pertengano determinate caratteristiche, autorizzerebbe o escluderebbe il perseguimento di determinate forme di vita associata. Come è immaginabile, si tratta di una posta in gioco particolarmente alta perché, se si dimostrasse che – data una natura umana identificabile – il corso della cultura e della storia ha penalizzato, depresso e violato oppure avallato dei presunti caratteri di naturalità, ciò potrebbe costituire un elemento per perseguire processi di ripristino e di restaurazione o di neutralizzazione della natura umana.

Questa breve discussione dell'idea di natura mette in luce e problematizza il rapporto con la cultura/storia. La cultura, come *continuum* dei residui del susseguirsi storico e dell'azione umana della storia, esibisce certo caratteri di persistenza e di cumulatività relative, ma è essenzialmente una dimensione fattizia. Nonostante tale natura fattizia, complici la relativa durevolezza e cumulatività, la cultura assume un'efficacia causale nella regolazione a distanza delle condotte e dei pensieri degli agenti che vi sono immersi o *embedded*: tale efficacia causale *fattizia* a livello di esperienza quotidiana immediata viene recepita come efficacia causale *naturale*.

¹²⁹Senza dimenticare che un notevole impulso alla costituzione della specificità del sapere e del metodo scientifico è stato impresso dagli ambienti del francescanesimo inglese con il contributo di autori come Roberto Grossatesta e Ruggero Bacono.

L'idea di seconda natura esprime l'esigenza di ridurre il divario dell'antinomia tra natura e cultura, o tra natura e storia, antinomia che diversamente risulterebbe intrattabile e immaneggiabile a partire dalla separatezza dei suoi termini (in effetti, le conclusioni più avvertite circa questo rapporto arrivano solamente ad ammettere che il confine tra le due è sfumato, labile, variabile¹³⁰) traducendo almeno alcuni tratti del portato storico-culturale in una struttura analogica alla natura prima, mirando a ritracciare una relazione espressiva, non esatta, non riduzionistica, ma intellegibile e oggettiva tra due ordini del reale, quello preesistente per sua costituzione dall'azione e dalla percezione umana e quello che viceversa è da esso interamente prodotto.

Con il ricorso al costrutto della seconda natura, le strutture della cultura divengono paragonabili commisurabili alle strutture naturali. Definire le strutture sociali e culturali come seconda natura significa infatti affermare che tali strutture si dotano di regolarità simili a quelle primo-naturali, di regolarità formalizzabili in quasi-leggi. Tuttavia, se la seconda natura non oblitera la prima, ma piuttosto vi si iscrive sopra, non risulta in alcun modo possibile spiegare o fondare queste regolarità sociali e culturali prodotte nella storia in termini di leggi naturali, le quali per se stesse sono valide da sempre e ovunque. Nell'ontogenesi la familiarizzazione a queste strutture preesistenti comporta un'introiezione massiccia di queste regolarità, che da un lato favorisce la loro surrettizia trasformazione in regole, norme pre-date, inquestionabili (reificazione), dall'altro stimola la formazione di disposizioni all'azione a esse adeguate, in grado di anticiparle.

Definire le strutture sociali e culturali come seconda natura significa inoltre affermare che tali strutture inducono un effetto di percezione simile a quello che induce la prima natura. Il soggetto di percezione avverte nella seconda natura (cioè in un insieme di trasformazioni e di costruzioni prodotte dalla storia della sua specie) l'inevitabilità, la fatalità e l'immodificabilità di cui si fa esperienza nel contatto con la prima natura e le sue leggi¹³¹. Le abitudini sociali, come i costumi, i riti e le tradizioni sono un saldo viatico di questo

¹³⁰ Cfr. Bonito Oliva, Cantillo (a cura di, 2000)

¹³¹ Si può forse avanzare la seguente tesi speculativa. Posti i due generali orientamenti cognitivi nei confronti della natura, quello antico e medievale caratterizzato da fatalismo e idea di provvidenza (il creato è di dio e non dell'uomo), e quello moderno manipolatore che con mediante la conoscenza della natura la piega e la mette a servizio della sua specie, si potrebbe dire che le originarie idee di fatalismo e di provvidenza nella seconda natura moderna si secolarizzano nel senso che entrano a far parte della componente inconscia del rapporto cognitivo tra soggetto e oggetto. L'effetto di seconda natura di cui si fa marcatamente esperienza nella vita delle società moderne sarebbe una sorta di secolarizzazione cognitiva del divino e del fato.

processo naturalizzazione¹³².

In breve, cos'è che della cultura e della storia si istituisce in seconda natura, si muove cioè secondo movimenti regolarità e leggi simili a quelle della prima natura, venendo percepito sotto la specie di fatti e realtà primo-naturali? Come la storia della filosofia e l'approccio storico filosofico alla seconda natura hanno ben messo in evidenza l'elenco è molto esteso: le consuetudini, il diritto, le istituzioni, le norme, le forme estetiche, gli atteggiamenti posturali, il semplice ordine delle cose e tutte le forme storiche di dominio sociale e simbolico.

Tuttavia, le riflessioni puramente storico-filosofiche sulla seconda natura – in virtù della matrice *consuetudo*-seconda natura – impediscono di mettere a fuoco un secondo terreno analitico rispetto a cui l'immagine della seconda natura si rivela proficua: la sua capacità di esprimere la problematica giuntura tra immagine scientifica e immagine manifesta. Gli studi di ispirazione *bottom-up* sulla coscienza costituiscono un terreno ideale per testare la validità di questo nesso espresso dall'idea di seconda natura. Questi studi iniziano infatti a mettere

¹³²Questa incursione nel passato prossimo dell'idea di seconda natura consente di problematizzare la nozione di naturalizzazione, fondamentale nel dibattito contemporaneo degli studi culturali e politici. Questa idea ha una pluralità di accezioni: i) giuridica: procedura giuridica che rende l'estraneo cittadino, cioè lo dota dei diritti e dei doveri della cittadinanza di cui per nascita (condizionamento naturale) non era dotato; essa rimuove gli ostacoli legati alla contingenza situata della nascita, esprimendo una spinta universalizzante e inclusiva delle differenze.

ii) metodologica-programmatica: espressione che origina in Quine e che denota l'intenzione progettuale di una riforma dell'epistemologia che miri a indagare tutti gli oggetti teorici, inclusi quelli metafisici, con i metodi delle scienze naturali, cioè con il metodo scientifico della formulazione di ipotesi e della falsificazione. La naturalizzazione programmatica costituisce il fondamento del naturalismo epistemologico contemporaneo.

iii) epistemologica-critica: denota una postura teorica (inclusa anche nel senso comune) che trasforma in *naturale* ciò che è un prodotto storico dell'azione trasformativa dell'uomo sull'ambiente (cultura, economia, società, oggetti sociali (denaro, file, etc.)). Quest'accezione è riconducibile agli effetti problematici e politicamente conservativi della Seconda natura. Infatti con il termine 'naturale' mi avvalgo di:

-un'accezione analogica, denotando con ciò il carattere di cornice ambientale abituale entro cui si dà e organizza la vita umana;

-un'accezione epistemologica, indicando con ciò un carattere epistemicamente primitivo, non problematico, inconcusso e percepito come non bisognoso di spiegazioni, cioè di riduzione ad altro;

-un'accezione ontologica, denotando con ciò il carattere sostanziale e originario attribuito alle entità che cadono sotto l'effetto della seconda natura.

in discussione la percezione della coscienza come fenomeno di prima persona unitario, primitivo, qualitativo, prospettico, personale, originariamente associato al sentimento del Sé e a quello più classico di autocoscienza, e a porlo piuttosto in termini di risultante di processi inconsci subpersonali, plurali, esprimibili nel linguaggio di terza persona e delle scienze fisiche. Ma d'altro lato, com'è possibile che il gioco del cervello ci dia esperienza del mondo in modi quasi naturali, laddove la sua base naturale di per se stessa non restituisce l'unitarietà di questa esperienza?

Questo processo di attacco alla posizione di privilegio a priori della dimensione cosciente e autocosciente ha riguardato anche il cuore più saldo della certezza personale, quello di essere un 'io' continuo nel tempo, trasparente e autodeterminantesi: una recente letteratura sull'identità personale punta infatti a concepire il self come costruito dinamico e processuale che sottende una funzione psicologica di continua rinegoziazione narrativa che è dotata di valore causale (cfr. Di Francesco, Marraffa, Paternoster 2016).

Allora esistono due livelli costitutivi dell'idea di seconda natura: in un primo ordine concettuale, essa esprime il correlato soggettivo (individuale e collettivo) di regolarità simili a quelle esperibili nell'oggettività della natura, dove tali regolarità e strutture di natura storica e culturale, quindi prodotte dal lavoro della specie umana, esibiscono nella loro durevolezza dei tratti percepiti come naturali: questa ritrovata naturalezza, che ha un fondamento artificiale e non naturale, fa sì che la seconda natura abbia un ruolo causale effettivo e paragonabile a quello esercitato dalla prima natura. La seconda natura non è un *dato*, ma è un *prodotto* che ha come prima caratteristica quella di non essere percepito come prodotto e quello di essere percepito come naturale, come dato, e come seconda caratteristica, in virtù dell'essere percepito come naturale, un'acquisita capacità di efficacia causale e regolativa.

Il secondo ordine entro cui il tema della seconda natura esibisce validità esplicativa si può delineare così: con il processo di demistificazione scientifica del primato idealistico della coscienza e dell'autocoscienza e con il conseguente ribaltamento di prospettiva che vede la coscienza come un fenomeno non primitivo, ma derivato sia filogeneticamente sia ontogeneticamente, si pongono le basi metodologiche per distinguere una prima natura della mente (che sarebbe coestensiva all'insieme dei meccanismi subpersonali di elaborazione delle informazioni, descrivibili con un vocabolario di terza persona, sia esso il vocabolario della neurobiologia, o quello funzionalistico del cognitivismo) e una seconda natura della mente che si connette a inestricabili rappresentazioni di prima persona quali l'autocoscienza riflessiva, il *self*, l'*agency*. Da questa prospettiva è apprezzabile quanto il tema della seconda

natura si radichi nelle pieghe più sottili e intime dell'esperienza personale e financo nel sacro tabernacolo delle rappresentazioni della cui consistenza non si può dubitare: il prossimo paragrafo sarò dedicato esattamente all'analisi di questa costituzione illusoriamente naturale e tuttavia efficace del sé¹³³.

Alla luce di questa rapida riflessione è possibile vedere come il gusto, come «principio non scelto di tutte le scelte», sia proprio un operatore costitutivo della seconda natura come condizione e come effetto percettivo, nei sensi che sono stati appena definiti. Il gusto funziona in un regime di spontaneità condizionata, che funziona a sua volta nei termini della fisionomia della seconda natura. Bourdieu per esprimere questa dinamica si dota di una formula efficacissima: «il più delle volte la necessità si realizza perché gli attori sociali sono portati a realizzarla, cioè perché prendono gusto per ciò a cui sono comunque condannati» (Bourdieu 2001, 186). Questa modalità dell'agire spontaneamente e dall'interno la determinazione che si riceve dall'esterno è una modalità che delinea una forma pur molto minimale e quasi impalpabile, di soggettività. Nota Bourdieu come

il vero principio delle differenze riscontrate nell'ambito del consumo è la contrapposizione tra gusti di lusso (o di libertà) e i gusti del necessario: i primi sono la peculiarità degli individui che sono il prodotto di condizioni materiali di esistenza definite dalla distanza dalla necessità, dalla libertà o dalla agiatezza, che assicura il fatto di possedere un capitale; i secondi esprimono, nel loro stesso adeguamento, le necessità di cui sono il risultato. È per questo che i gusti popolari per i cibi più nutrienti e più economici [...] possono venir dedotti dalla necessità di produrre la forza-lavoro al minor costo possibile, necessità che come indica la sua stessa definizione, s'impone al proletariato. L'idea stessa di gusto, che è tipicamente borghese, perché presuppone la libertà assoluta di scegliere, è così strettamente legata all'idea di libertà, che si fa fatica anche soltanto a concepire il paradosso di un gusto del necessario. E questo, sia quando lo si dimentica completamente, facendo della pratica un prodotto diretto della necessità (gli operai mangiano fagioli perché non possono permettersi nient'altro), trascurando il fatto che il più delle volte la necessità si realizza perché gli attori sociali sono portati a realizzarla, cioè perché prendono gusto per ciò a cui sono comunque condannati; sia che lo si tratti come un gusto di libertà, dimenticando i condizionamenti di cui è il risultato, e riducendolo così a una preferenza patologica e morbosa per le cose di (prima) necessità, una sorta di indigenza congenita, che funziona da pretesto per un razzismo di classe che accomuna il popolo al

¹³³La seconda natura come costrutto epistemologico transdisciplinare si qualifica come idea irrinunciabile per tutte le posizioni di realismo moderato, aperto cioè all'inclusione della conoscenza fornita dal senso comune. Si veda McDowell (1996).

crasso e al grasso; scarpe grosse, grandi fatiche, risate grossolane, scherzi grossolani, crasso buon senso, amenità grossolana, grassezza rubiconda (Bourdieu [1979] 2001, 185-186)

In questo quadro, tanto limpido quanto paradossale, gli habitus individuali e di classe si qualificerebbero come «un meccanismo di difesa contro la necessità che tende, paradossalmente, a sfuggire ai rigori della necessità anticipandola e contribuendo in tal modo alla sua efficacia» (Bourdieu [1997] 1998, 244).

3.2.4 **Su identità personale e narrazione autobiografica: il Sé come costruzione e come confabulazione causalmente efficaci**

L'identità personale è un tema di pressante attualità nelle scienze cognitive, e dalla tradizione filosofica densa e plurisecolare¹³⁴. In questa sede ci si atterrà a delineare i termini in cui si pone quella radicata illusione che Giovanni Jervis ha felicemente definito *autoinganno idealistico naturale* (Jervis 2011; Marraffa 2011) e che nel precedente paragrafo è stata delineata nei termini della seconda natura. Questa illusione spontanea e globale si manifesta come una «entificazione della vita psichica» che si manifesterebbe in uno spazio psichico sentito come reale governato da un'entità chiamata io. Congenite a questa macro-illusione ve ne sarebbero altre: per esempio il presupposto mentalistico che presuppone un evento mentale significativo e autotrasparente prima e alla base di ogni azione e l'idea che l'autocoscienza razionale adulta sia il fondamento della vita psichica. L'attacco a questa mitologia della coscienza è stato portato avanti su molteplici piani e in vari ambiti teorici: dalla demolizione della subordinazione della coscienza d'oggetto alla coscienza di soggetto (o autocoscienza) nella psicologia infantile, alla decostruzione dennettiana del mito del “teatro cartesiano” e la sua ridefinizione in termini di “macchina joyciana”¹³⁵.

In questa sede, risulta particolarmente utile soffermarsi in particolare su un recente modello dell'identità personale proposto da Di Francesco, Marraffa, Paternoster (2016) in *The Self and its defences*. Questo modello è interessante perché, analogamente alla sociologia dell'habitus, si pone in una posizione di mediazione tra coppie metodologiche,

¹³⁴Si vedano Siegel (2005), Piazza (2017).

¹³⁵ «In our brains there is a cobbled-together collection of specialist brain circuits, which, thanks to a family of habits inculcated partly by culture and partly by individual self-exploration, conspire together to produce a more or less orderly, more or less effective, more or less well-designed virtual machine» (Dennett, 1991, 228).

generalmente considerate come coppie di opzioni opposte e incompatibili, in questo caso funzionalismo-fenomenologia, scienze cognitive e tradizione psicodinamica, descrizione in terza persona-descrizione in prima persona. Questo modello esibisce i seguenti requisiti: è *bottom-up*, privilegia una natura processuale piuttosto che sostanziale dell'identità personale e contempera un duplice approccio all'identità personale, ovvero mira a delineare sia una componente genuinamente costruttivistica del sé, che connoterebbe il carattere sintetico e creativo dell'identità, sia una componente robustamente realista, che connoterebbe una funzione psicologica effettiva sotto la coltre delle narrazioni. Il sé in questo modello è, parafrasando la celebre espressione di Dennett, un centro *causale* di gravità narrativa. In effetti la differenza essenziale tra questo modello e quello di Dennett starebbe nel ruolo della genuina causalità del sé, carattere in cui è riposta l'attribuzione di realismo: questo modello sostiene che il *self* sia sì un centro di gravità narrativa come sostiene Dennett, ma, a differenza di quest'ultimo, sostiene anche che sia dotato di potere causale, cioè di una consistenza (la cui natura è sempre processuale, provvisoria) tale da essere capace di effettualità.

Ai fini di un'ipotesi di integrazione, il modello di teoria della società desiderato dovrebbe essere complementare e cioè imperniato a un'architettura *bottom-up*, ed essere al contempo sia costruttivistico (cioè legato al carattere narrativo personale e talvolta "autoingannante" delle autodescrizioni), sia robustamente realista (denotare una qualche struttura o processo che non dipenda almeno in alcuni suoi tratti salienti da alcuna costruzione narrativa).

Per qualificare la costruzione del *Self*, questo modello sottoscrive i capisaldi dell'architettura della "personalità" proposta da Dan McAdams (1996; 1997; 2015). In questa architettura multilivello, la personalità risulta dall'interrelazione dei seguenti livelli:

1 - tratti disposizionali connessi a e implicati dalla vita sociale. Questi tratti includono, ma non si esauriscono nei cosiddetti *Big Five*, del cui modello McAdams (1995) ha sempre criticato la parzialità e il punto di vista esteriore¹³⁶;

2 - adattamenti caratteristici dipendenti dal contesto, motivazioni.

3 - identità personale, sé narrativo.

Ora nel modello appare evidente come l'identità che emerge al livello 3 risulti da un processo di integrazione tra i livelli 1 e 2. È in questa cornice che prende corpo il processo di *selfing*, di cui il *Self* costituisce l'orizzonte sempre provvisorio. Da un punto di vista psicodinamico l'esigenza di integrazione scaturisce non da una presunta unità dell'io, ma da

¹³⁶ Vedi *infra*, p. 118, n. 75.

una disgregazione originaria che il *selfing* ha il preciso compito di fugare. Nell'ottica del modello qui esaminato l'architettura multistrato di McAdams consente di tracciare un utile criterio di demarcazione tra conoscenza di sé (quella conoscenza in cui il processo di integrazione avviene a un livello accettabile) e autoinganno: nei termini del modello le autoattribuzioni ingannanti derivano da una scarsa o malriuscita integrazione dei livelli.

Mirando però a tracciare un ponte con la teoria sociale, l'idea stessa di adattamento (fondamentale per il livello 2) attribuisce una consistenza e un'autonomia piuttosto forte a ciò che sta fuori (l'ambiente-il contesto) al soggetto che deve adattarsi, un'autonomia e una consistenza tali da indurre nel soggetto (che deve avere una struttura più plastica) un adattamento, un lavoro di ristrutturazione, di ridefinizione funzionale dell'elaborazione delle informazioni. È dunque ragionevolmente possibile supporre che il contesto o ambiente entro cui l'individuo è compreso contribuisca a definire gli adattamenti caratteristici di cui parla McAdams. Tuttavia, è importante qui richiamare uno dei risultati raggiunti nel capitolo 1: ricordare cioè che la nozione di ambiente o di contesto è un'astrazione destoricizzante densa di conseguenze epistemologiche. Si rende necessario richiamare dunque che l'ambiente o il contesto cui fa riferimento la psicologia, assume per mezzo della complicazione psicologica dei fondamentali caratteri storici, sociali ed economici che divengono inalienabili e psicologicamente efficienti.

Nell'ipotesi di una possibile integrazione di questo modello del sé come struttura processuale, tanto costruita quanto reale, mirante all'autointegrazione difensiva, nei termini di una teoria sociale dell'agente compatibile, tale modello di teoria sociale deve poter verificare i seguenti requisiti:

i) uno scenario di inconscio cognitivo entro cui ciò che è coscienza, accesso introspettivo, autocoscienza, spazio psicologico privato è esito derivato filogeneticamente e ontogeneticamente. L'agente sociale non può essere una realtà autotrasparente a se stessa, né le sue autorappresentazioni possono essere prime in ordine alla spiegazione dei comportamenti conseguiti dall'agente;

ii) una efficacia causale del *Self* (l'istanza realista del modello) deve poter essere preservata nel correlato sociologico del *Self*: il Me che sintetizza il processo dell'Io non è un epifenomeno, bensì un centro *causale* di gravità, di autoascrizione consistente, dalla fisionomia non sostanziale ma processuale;

iii) il carattere del *Self* come prodotto provvisorio dell'incessante processo di *selfing* deve poter essere preservato nella definizione del correlato sociologico del *Self*.

Inoltre, ammettendo che la personalità o l'identità personale non abbia solamente una

superficie interiore entro uno spazio psicologico, ma anche una superficie sociale – che amplia e amplifica in modo proprio, realista e attestabile, l'insieme delle connessioni con l'esterno che sono alla base del gioco tra i livelli (1) e (2) del modello di McAdams e anche del modello del sé difensivo – deve potersi verificare che l'esperienza sociale favorisca:

iv) un'esigenza di coerenza psicologica e orientamento teleologico dell'esistenza;

v) inconsistenza ontologica, alla base della funzione essenzialmente difensiva dell'ego.

Dove tale inconsistenza originaria, amplificata nella vita all'interno di società complesse (cfr. Giddens 1991), debba sempre essere scongiurata a prezzo di un lavoro psichico che succede alla pratica, nella forma di appropriazione conscia, di razionalizzazione, ma anche di significazione causale.

vi) auto-descrizioni interessate, e più radicalmente fenomeni strutturali di *self-deception*.

Deve cioè essere indagato se e in che modo l'esperienza sociale promuova o comunque induca favorisca strategie di coerenza e finalismo, favorendo così da un lato *l'integrazione* dei livelli di personalità, ma determinando anche dall'altro il carattere interessato di *self-deception*.

Cercando di applicare quanto appena discusso alla questione dei resoconti confabulatori, un buon punto di innesto può consistere nel rievocare due punti in particolare: per il primo, nella dimensione pratica, un costrutto come l'*habitus*, al netto dei report confabulatori dell'*amor fati* e del “non fa per noi” a cui dà luogo, esibisce innanzitutto e perlopiù una innegabile adeguatezza pratica; per il secondo, occorre ricordare che per Bourdieu la conoscenza di sé non è conoscenza di ordine privilegiato e non si può distinguere tecnicamente dalla conoscenza degli altri (questa tesi è quella degli approcci di *self/other parity*) e che inoltre tale conoscenza è rapsodica rispetto alla conoscenza pratica di cui tenta di appropriarsi.

A questo punto è possibile sollecitare l'importante riflessione che Bourdieu svolge a proposito della logica dell'autobiografia, interpretandola come una teoria del sé narrativo con un fondamento realista. In questa sede Bourdieu pone una stringata ma completa teoria dell'identità personale, che si avvale della relazione tra le due componenti cognitive dell'agente sociale, l'*habitus* come principio generatore (schematico) delle pratiche, nonché deposito denso e solido della loro continuità e coerenza, e un'attività ideologica di interpretazione delle connessioni tra una parte delle pratiche salienti che originano dall'*habitus*.

Come rispondere infatti, senza uscire dai limiti della sociologia, alla vecchia domanda

dell'empirismo circa l'esistenza di un io irriducibile alla rapsodia delle sensazioni singole? Nell'habitus, probabilmente, si può trovare il principio attivo, irriducibile alle percezioni passive, dell'unificazione delle pratiche e delle rappresentazioni (e cioè l'equivalente storicamente costituito e dunque situato di quell'io di cui, secondo Kant, è necessario postulare l'esistenza per dare conto della sintesi tra la diversità sensibile data nell'intuizione e il legarsi delle rappresentazioni in una coscienza). Ma questa identità pratica è accessibile all'intuizione solo nell'inesauribile e inafferrabile serie delle sue manifestazioni successive; così il solo modo per coglierla come tale consiste forse nel tentare di afferrarla nell'unità di un racconto totalizzante (Bourdieu [1994] 2009, 73-4).

L'habitus stando alle parole di Bourdieu costituirebbe il correlato sociologico dell'io che permette la continuità dell'esperienza e l'unificazione della molteplicità dei dati che essa unifica, conferendo persistenza all'agente sociale e costanza. Tuttavia l'habitus che costituisce un'infrastruttura che dà continuità pratica e, come si spera di aver contribuito a dimostrare, cognitiva all'agente, continuità vieppiù indipendente dalle condizioni della sua acquisizione, non è auto-accessibile da se stesso. L'identità personale o il sé sotteso a un habitus è anche il frutto di un'attività narrativo-interpretativa che l'agente rivolge alle proprie pratiche. Gli agenti infatti esibiscono una notevole «inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi in funzione di un'intenzione globale e istituendo fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificarne l'esistenza e a renderli coerenti, come quelle implicite nel porli come cause, o, più spesso, come fini» (Bourdieu [1994] 2009, 75). Tale attività è fortemente improntata all'arbitrarietà: la possibilità di invertire cause e fini ne è l'indicatore più eminente. Tale attività inevitabile è strettamente stimolata dalla vita sociale. Infatti, «il mondo sociale che tende a identificare la normalità con l'identità intesa come costanza rispetto a se stesso di un essere responsabile, ossia prevedibile o almeno intellegibile, nel senso in cui lo è una storia ben costruita [...] propone e dispone diverse istituzioni di totalizzazione e unificazione dell'io» (Bourdieu [1994] 2009, 74). Tra queste istituzioni di totalizzazione dell'informazione personale, analoga alla totalizzazione scientifica, il dispositivo per antonomasia è il nome proprio inteso secondo la formula di Kripke come designatore rigido, ma anche la firma (*signum authenticum*, che autentica l'identità e con essa la richiesta di essere integralmente e unitariamente responsabile cosciente e presente al momento della sua apposizione), il *curriculum vitae*, che funziona come rappresentazione dello schema di sé professionale, la scheda di stato

civile, la biografia ufficiale, le autocertificazioni etc.¹³⁷. In altre parole, il fatto che un individuo in quanto agente abbia una superficie sociale lo espone alla richiesta di validare e confermare continuamente la propria identità personale, corroborando così il lavoro di *selfing* che l'individuo svolge sul piano psicologico.

Ci si potrebbe domandare a questo punto da dove scaturisca l'esigenza di consistere socialmente e individualmente. Si è infatti accennato alla prospettiva secondo cui il *selfing* come processo inesauribile e sempre provvisorio di significazione e interpretazione non sarebbe altro che una funzione psicologica di difesa dall'autoinconsistenza ontologica originaria. Analogamente, l'autobiografia come processo di significazione e interpretazione delle pratiche a partire dalla sintesi oggettiva che è nell'*habitus* svolgerebbe una duplice funzione di difesa: in primo luogo, di difesa dall'autoinconsistenza sociologica, cioè di difesa dal rischio di smarrire le differenze – rischio che equivale allo smarrimento dell'esistenza (Bourdieu [1996] 2010) –, ma anche una funzione di difesa dalle necessità immanenti nel mondo sociale. In questa seconda accezione, l'*habitus* stesso come funzione di regolazione e unificazione della condotta nella sua semplice costituzione e funzionamento costituirebbe un grumo di attrito nel gioco dei determinismi, definisce cioè una funzione di difesa della spontaneità che per il suo semplice trattenere ed elaborare in formato schematico l'esperienza e convertirla in disposizioni, rallenterebbe il duro determinismo sociale, contribuendo o a diffonderlo o, in certi casi, a rifrangerlo¹³⁸. In poche parole, sembra che Bourdieu offra una teoria sociologica dell'identità personale che ben si presta a essere integrata con la prospettiva contenuta nel modello proposto, e che si differenzia sensibilmente da altre opzioni sociologiche sull'identità personale, come ad esempio la teoria del sé di Mead (1934) o quella delle strategie di presentazione del sé di Goffmann (1959).

¹³⁷In ultima istanza, il “serbatoio” del potere simbolico in grado di validare l'identità individuale è lo Stato. Cfr. Bourdieu [2012] 2013.

¹³⁸Non che manchi in Bourdieu una concezione di autoinconsistenza ontologica originaria: «senza indulgere all'esaltazione esistenziale del “Sein-zum-Tode”» vi è «un legame necessario tra tre fatti antropologici indissolubili: l'uomo è e si sa mortale, il pensiero di essere destinato a morire gli è insopportabile o impossibile e, votato alla morte, [...] egli è essere senza ragion d'essere, abilitato dal bisogno di giustificazione, di legittimazione, di riconoscimento. [...] In questa ricerca di giustificazioni alla propria esistenza, ciò che egli chiama ‘mondo’ o la ‘società’ è la sola istanza a far concorrenza al ricorso di Dio» (Bourdieu [1997] 1998, 251). *L'illusio* esprime esattamente questa tendenza alla fuga dall'assenza di un fondamento.

3.3 Efficacia e problemi delle spiegazioni che postulano un livello radicalmente inconscio di elaborazione e il metaproblema scettico

Volgendo questa indagine a conclusione, resterebbe ancora da domandarsi se l'affidabilità dell'azione, il paradossale profilo del gusto, la pur minima consistenza oggettiva del sé aggiungano o modifichino qualcosa nella cornice pessimistica che si dipanava a partire dalla generalizzazione di fenomeni di *choice blindness* all'inezienza delle funzioni cognitive e pratiche. Qui si suggerisce una risposta affermativa: le confabulazioni rilevate nelle inchieste di tipo sociologico non esprimono affatto una "cecità alla scelta", ma semmai una sorta di "vista cieca" della scelta. Come il paziente affetto da *blind sight* non ha coscienza fenomenica, ma ha una qualche capacità di elaborare gli stimoli ambientali attraverso la coscienza di accesso, similmente gli agenti non hanno una piena coscienza delle ragioni delle loro azioni, ma ne hanno, rifacendosi a una nota espressione di Platone, una *opinione retta*¹³⁹. Queste loro "opinioni rette" hanno un fondamento schematico, che non può neanche in linea di principio essere portato a coscienza ed esplicitato, e un fondamento disposizionale, che può in linea di principio e sotto certe condizioni, assumere tratti riconoscibili e codificabili esplicitamente¹⁴⁰.

In conclusione, una spiegazione disposizionale dell'azione implica certamente alcune problematiche assunzioni metafisiche. Ciononostante essa merita attenzione, nella misura in cui permette di formulare una cornice teorica che rende conto al contempo sia di un scenario deterministico, dove disposizioni preesistenti incontrano lo spontaneo e inconscio tacito assenso, cioè l'irriflessività pratica dell'agente, sia di uno scenario possibile, tratteggiato nel modello del sé delineato al precedente paragrafo, dove le disposizioni precedenti incontrano l'opposizione e la negoziazione riflessive dell'agente giocandosi sul terreno di uno spazio psicologico privato che mira all'autointegrazione, all'autocoerenza e alla difesa. In quest'ultimo scenario, l'agente può scegliere di rifiutare o di integrare ciò che prima lo determinava e gli restituiva l'illusione complessiva di agire come se fosse autodeterminato: l'agente può cioè diventare capace di rimuovere quel *come se*, e con ciò di autodeterminare se stesso come capace di determinare ciò che precedentemente lo determinava.

¹³⁹ Cfr. *infra*, p. 202, n. 126.

¹⁴⁰ Nella prospettiva di Bourdieu: solo se la coscienza non è più quella dell'agente nell'atto stesso dell'azione, ma una coscienza approssimata a quella del teorico, che dovrebbe essere a sua volta emendata da tutta la serie degli *idola* baconiani.

Certamente questo tipo di approccio rischia di apparire circolare: dovrebbe essere postulata una specifica disposizione che autorizza l'agente a diventare cosciente delle sue disposizioni inconsce? Come si dovrebbe spiegare la formazione di una simile "disposizione illuminista"?

Bourdieu fornisce una risposta per un verso evasiva e per un altro insidiosa proprio facendo riferimento alle scienze cognitive e in particolare al lavoro di Jean-Pierre Changeaux:

Non ignoro la critica ritualistica, quindi tale da produrre grandi profitti simbolici con poca spesa di riflessione, dei concetti 'disposizionali'. Ma, nel caso particolare dell'antropologia, non vedo come sarebbe possibile senza negare l'evidenza dei fatti, evitare di ricorrere a nozioni del genere: parlare di disposizioni significa semplicemente prendere atto di una predisposizione naturale dei corpi umani, la sola, secondo Hume [...], che un'antropologia rigorosa sia autorizzata a presupporre, la *condizionabilità* come capacità naturale di acquisire capacità non naturali, arbitrarie. Negare l'esistenza di disposizioni acquisite, quando si ha a che fare con esseri viventi, equivale a negare l'esistenza dell'apprendimento come trasformazione selettiva e durevole del corpo che si opera per rafforzamento o indebolimento delle connessioni sinaptiche (Bourdieu [1997] 1998, 143).

Questo genere di risposta alle obiezioni anti-disposizionaliste ha per altro il merito di ridefinire radicalmente i limiti dell'antropologia filosofica: essa può avere uno e un solo presupposto: la condizionabilità¹⁴¹.

Tuttavia, a ben guardare, il problema della scaturigine della coscienza del carattere determinato delle proprie disposizioni, non è legato solamente a questa specifica prospettiva, ma ha a che vedere in via esclusiva con lo stesso rapporto che è *necessario* postulare tra strutture e stadi inconsci dell'elaborazione di informazione e dominio cosciente-riflessivo. Questo problema, di un'"interfaccia" problematica e che purtuttavia sembra necessario ammettere tra queste due dimensioni per non rinunciare né agli avanzamenti delle scienze cognitive, né alla teoria della pratica, né a quelle intuizioni di agentività di cui sembra impossibile fare a meno praticamente (cfr. Di Francesco, Marraffa 2016), assume la stessa forma dilemmatica e aporetica tanto nella filosofia della mente, quanto nella tradizione psicodinamica teorica e terapeutica, nella neuroetica e nelle teorie sociali di ispirazione critica e, forse, non sarebbe indegno di essere indagato tenendo presenti e avvalendosi degli specifici apporti analitici provenienti da ciascuna di queste discipline.

¹⁴¹Questa ferrea limitazione dell'antropologia filosofica si scontra ad esempio con la notevole quota di impegno ontologico contratta dalle varie prospettive sociologiche e filosofiche che fondano la tessitura antropologica a partire dal 'riconoscimento' (cfr. Honneth 1992), o da 'norme universali di comunicazione' (cfr. Habermas 1986).

La stagione del post-*Ignorabimus* ha squadernato in una forma scientificamente matura il cosiddetto ‘problema difficile’ della coscienza, ovvero quel *gap* esplicativo che il naturalismo scientifico incontra nel tentare di ricondurre il fenomeno della coscienza alla conoscenza dei meccanismi neurofisiologici indagabili con i metodi della fisica, chimica e biologia, e nella fattispecie la specifica impossibilità di spiegare in termini fisico-chimici esperienze che sembrano inestricabilmente connesse alla coscienzialità: dolore, piacere e le qualità sensorialmente attingibili. E anche se nel corso del XX secolo filosofia della mente e scienze cognitive hanno privilegiato perlopiù l’indagine di specifiche funzioni della mente (memoria, percezione, attenzione, etc.), negli ultimi decenni importanti progressi in campo neuroscientifico e la formulazione di architetture avanzate della coscienza hanno riaccessato stabilmente l’attenzione dei filosofi della mente sulla coscienza e sul suo “problema difficile”. Parallelamente, dopo la freudiana stagione di gloria, il concetto di inconscio ha iniziato ad attraversare una progressiva fase di crisi. Da un lato, la centralità della pulsione sessuale che contrappuntava l’inconscio e i suoi processi di rimozione è stata profondamente ridimensionata già dai teorici dell’attaccamento, dall’altro, lo stesso concetto di rimozione è stato profondamente riformato e riqualficato in senso ‘debole’ come “selezione interessata”. Al contrario, il tema freudiano dell’autoinganno si costituisce di grande attualità, in quanto precursore di una consistente letteratura sperimentale che ha per oggetto la ‘fabbricazione’ di spiegazioni delle condotte e che punta a dimostrare che la confabulazione dei soggetti è una strategia di razionalizzazione, legata all’inaccessibilità da parte del dominio cosciente ai livelli di elaborazione delle informazioni che sono i responsabili causali delle azioni. A patto dunque di rinunciare al residuo coscienzialistico freudiano, in ordine al quale l’inconscio risulta concepito sempre per difetto rispetto al conscio, il concetto riformato di rimozione e il tema dell’autoinganno costituiscono dei perni concettuali quasi irrinunciabili per una filosofia della mente che aspiri a emancipare il livello subpersonale da quello personale e a coglierne i rapporti solo a partire da una simile operazione di emancipazione. L’inconscio cognitivo sembra costituire il correlato di un livello di elaborazione del rapporto mente-ambiente di tipo subpersonale, di cui sembra difficile fare a meno dal punto di vista metodologico ed esplicativo, dal momento che molte evidenze empiriche in campo psicologico, neuropsicologico e neuropsicopatologico sollecitano a postulare un livello processuale di elaborazione dell’informazione che a) è dotato di efficacia causale, b) non ha alcuna possibilità di pervenire a coscienza.

Questa radicale riformulazione dell’inconscio in senso cognitivo si inserisce con decisione in una tradizione metodologica di ascendenza darwiniana, in ordine alla quale l’attenzione

alla continuità tra forme di vita animali ed esseri umani si traduce metodologicamente, sul piano dell'indagine della vita mentale, in un approccio *bottom up*, che parta dunque da funzioni mentali più elementari, quelle animali e infantili, per arrivare alle funzioni mentali della mente autocosciente adulta. In questa cornice metodologica, la coscienza è un *esito* epistemologico oltre che evolutivo: essa è dunque un fenomeno da spiegare, un *explanandum*, e non il fondamento della realtà mentale, un *explanans*, come ha invece sostenuto John Searle. Searle (1992) attribuendo alla coscienza una realtà coordinata *ab origine* al livello meramente neurobiologico, abbraccia l'approccio contrario. Inoltre, escludendo recisamente l'esistenza di livelli intermedi e subpersonali di elaborazione dei dati e confortandosi del 'Principio di connessione' per eliminarne la concepibilità logica, produce una concezione della coscienza coestensiva al mentale incapace di fuoriuscire dall'ontologia di prima persona e dalla vecchia tradizione coscienzialista e idealista.

Tuttavia la partita non si chiude affatto con la confutazione di Searle. Questo modo di impostare le condizioni di conoscibilità dei fenomeni cognitivi, psicologici e sociali deve scontare un alto tasso di controintuitività. Tale controintuitività è distillata al massimo grado nella formulazione del cosiddetto 'dilemma dell'interfaccia' (Bermúdez 2005; Gabbani (ed.) 2006) per il quale o si abbracciano le intuizioni del senso comune (coscienza, volontà, io trasparente) rinunciando però alle acquisizioni delle scienze cognitive (e della teoria della pratica) oppure si prendono sul serio queste ultime senza riuscire a riassociarvi perspicuamente le prime. La questione del dilemma dell'interfaccia può così portare a ricadere in una antica difficoltà scettica: perché queste conoscenze (tanto quelle del senso comune, dell'autoinganno idealistico naturale, quanto quelle portate da un'immagine scientifica dei meccanismi della coscienza, dell'azione, e della pratica sociale) dovrebbero avere valore di verità, tanto più che non risultano connesse tra loro?

CONCLUSIONI

Il lavoro qui presentato, dunque, si chiude sollecitando una (almeno provvisoria) aporia. Attraverso il percorso proposto, siamo pervenuti a identificare una comune condizione cui sono soggetti domini disciplinari tra loro lontani – la sociologia di orizzonte critico e la filosofia delle scienze cognitive – ovvero il problema della relazione tra stati di elaborazione dell'esperienza radicalmente inconsci e le esperienze soggettive di prima persona. Tale relazione sembrerebbe compromessa proprio dall'ammissione di un formato radicalmente impersonale dell'esperienza (sia esso definito in termini di meccanismi neurocomputazionali ad alto parallelismo o in termini di schemi cognitivi e corporei di percezione, di valutazione, d'azione non introspettibili).

Se nel campo della filosofia delle scienze cognitive la ricerca di possibili soluzioni a questo problema impegna ancora oggi menti assai più brillanti di quella qui all'opera, in questa sede, più modestamente, ci si accontenta di aver provato a mostrare due aspetti: come il pensiero di Bourdieu, se sottoposto a opportune specificazioni, sia, in primo luogo, suscettibile di partecipare e di dialogare con una molteplicità di temi e problemi propri della filosofia delle scienze cognitive e dell'epistemologia della psicologia sociale e sia, in secondo luogo, potenzialmente utile nel contribuire a ri-orientare il sapere psicologico-sociale verso una pienamente dispiegata articolazione del proprio oggetto di indagine. Come abbiamo provato a mostrare, il contributo della teoria della pratica all'epistemologia della psicologia sociale consiste, in particolar modo, nel fondare una stabile connessione tra livello ideologico e livello di elaborazione individuale dell'esperienza, connessione che si alimenta attraverso l'esperienza sociale concreta, storicamente determinata e articolata nei due livelli intermedi a cui si configura l'oggetto psicosociale, dunque il livello dell'orchestrazione delle pratiche di individui e gruppi e il livello definito dal campo delle forze che insistono sulle posizioni sociali.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Men. = Platone, *Menone*, Bonazzi, M. (a cura di), Einaudi, Torino 2010.

Enn. = Plotino, *Enneadi*, Casaglia, M., Guidelli, C., Linguiti, A., Moriani, F. (a cura di), 2 voll., Torino, 1997.

QSI = Leibniz, G.W. (1678), *Quod sit idea*; tr. it. *Cosa è l'idea?*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000, 241-2.

ALC = Leibniz, G.W. (1686-1690), *Corrispondenza Arnauld-Leibniz*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000.

NEEH = Leibniz, G.W. (1705), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*; tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, vol. 2, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000.

TH = Leibniz, G.W. (1710), *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; tr. it. *Saggi di teodicea*, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000, 19-285.

M = Leibniz, G.W. (1714), *Monadologie*, tr. it. *Monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000, 453-468.

CLC = Leibniz, G.W. (1715-1716), *Corrispondenza Clarke-Leibniz*, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Mugnai, M., Pasini, E. (a cura di), UTET, Torino 2000, 487-556.

KrV = Kant, I. (1781/84), *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. *Critica della ragion pura*, Esposito, C. (a cura di), Bompiani, Milano 2004..

Enz. = Hegel, G.W.F. (1817), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1994.

GPR = Hegel, G.W.F. (1820), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N. (1971), *Dizionario di filosofia*, Torino: UTET.
- Adorno, T.W. (1972), *Soziologische Schriften. I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; tr. it. 1976, *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi.
- Adorno, T.W. (1969), *Einleitung*, in Adorno, T.W., et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin: Herman Luchterhand Verlag; tr. it. 1972, *Introduzione*, in Adorno, T.W., et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino: Einaudi.
- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, E.N. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York: Harper; tr. it. 1973, *La personalità autoritaria*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Allport, F. (1924), *Social Psychology*, Boston: Houghton Mifflin.
- Althusser, L. (1967), *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti.
- Althusser, L. (1997), *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma: Editori Riuniti.
- Amerio, P. (1973), *Fondamenti teorici della psicologia sociale*, Torino: Giappichelli.
- Amerio, P. (1982), *Teorie in psicologia sociale*, Bologna: il Mulino.
- Amerio, P. (2007), *Fondamenti di psicologia sociale*, Bologna: il Mulino.
- Arbib, M. (1992), *Schema Theory*, in Shapiro, S.C. (ed), *The Encyclopedia of Artificial Intelligence* Wiley-Interscience.
- Archer, M. (2004), *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archibald, W.P. (1977), *Misplaced Concreteness or Misplaced Abstractness? Some Reflections on the State of Sociological Social Psychology*, «The American Sociologist», 12 (1): 8-12.
- Aristotele (2000), *Etica nicomachea*, Milano: Bompiani.
- Ash, S. (1952), *Social Psychology*, New York: Prentice Hall; tr. it. *Psicologia sociale*, Torino: SEI, 1989.
- Bartlett, F. (1932), *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bear, A., Bloom, P. (2016), *A Simple Task Uncovers a Postdictive Illusion of Choice*, «Psychological Science», 1-9.
- Belvedere, C. (2013), *The Habitus Made Me Do It: Bourdieu's Key Concept as a Substruction of the Monad*, «Philosophy Study», 12 (3): 1094-1108.
- Bem, D.J. (1972), *Self-Perception Theory*, in Berkowitz, L. (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, New York: Academic Press, 1-62.
- Bermúdez, J. L. (2005), *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, London: Routledge.
- Bonito Oliva, R., Cantillo, G. (a cura di) (2000), *Natura e cultura*, Napoli: Guida.
- Bonolis, M. (2001), *Le trappole del cognitivismo in sociologia*, «Quaderni di Sociologia», 25: 93-108.

Bourdieu, E. (1998), *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Seuil; tr. it. 2003, *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Bourdieu, P. (1974), *Avenir de classe et causalité du probable*, «Revue française de sociologie», 15 (1), 3-42.

Bourdieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit; tr. it. 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: il Mulino.

Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. 2003, *Il senso pratico*, Roma: Armando Editore.

Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris; tr. it. 1988, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Napoli: Guida.

Bourdieu, P. (1987), *Choses dites*, Paris: Les Éditions de Minuit; tr. it. 2013, *Cose dette*, Napoli-Salerno: Orthotes.

Bourdieu, P. (1984), *Homo academicus*, Paris : Les Éditions de Minuit; tr. it. 2013, *Homo Academicus*, Bari: Edizioni Dedalo.

Bourdieu, P. (éd.) (1993), *La misère du monde*, Paris: Seuil; tr. it. 2015, *La miseria del mondo*, Milano: Mimesis Edizioni.

Bourdieu, P. (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil; tr.it. 2009, *Ragioni pratiche*, Bologna: il Mulino.

Bourdieu, P. (1996), *Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique*, «Cahiers de recherche du Groupe de recherche sur la socialisation», 15 (2); tr. it. 2010, *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma: Armando.

Bourdieu, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil; tr. it. 1998, *Meditazioni pascaliane*, Torino: Feltrinelli.

Bourdieu, P. (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil; tr. it. 2004, *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste: Asterios.

Bourdieu, P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris: Seuil; tr. it. 2003, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Torino: Feltrinelli.

Bourdieu, P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir; tr. it. 2005, *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Torino: Feltrinelli.

Bourdieu, P. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris: Raisons d'agir/ Seuil; tr. it., *Sullo stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Torino: Feltrinelli.

Bourdieu P., Chamboredon, J.-C., Passeron, J.-C. (1968), *Le métier de sociologue. Préalables épistemologiques*, Paris: Mouton-Bordas; tr. it. 1976, *Il mestiere di sociologo*, Rimini-Firenze: Guaraldi.

Bourdieu P., Passeron, J.-C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit; tr. it. 1972, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi d'insegnamento*, Rimini: Guaraldi.

Bourdieu, P., Wacquant, L. (1992), *Réponses*, Paris: Seuil; tr. it. 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri.

Bracaletti, S. (2017), *La teoria della scelta razionale. Applicazioni e problematiche*, «Consecutio rerum», 1 (2): 197-212.

Carruthers, P., Smith, P.K. (eds.)(1996), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (2011), *The Opacity of Mind: an Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Cartwright, D. (1979), *Contemporary Social Psychology in Historical Perspective*, «Social Psychology Quarterly», 42 (1): 82-93.

Cassirer, E. (1902), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: N.G. Elwert'schen Verlagsbuchhandlung; tr. it. (1986), *Cartesio e Leibniz*, Bari: Laterza.

Centrone, B. (2011), *Episteme, doxa e anamnesi nel Menone di Platone*, in Palumbo, L. (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli: Loffredo, 411-422

Cesa, C. (2008), *La "seconda natura" tra Kant e Hegel*, in Giovannozzi, D., Veneziani, M (a cura di), *Natura. XII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, (Roma, 4-6 gennaio 2007), Firenze: Leo S. Olschki, 485-502.

Chevallier, S., Chauviré, C. (éds.) (2010), *Dictionnaire Bourdieu*, Paris: Éditions Ellipses.

Chiaradonna, R. (2012), *Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense-Perception and Discursive Thought*, in Marmodoro, A. (ed.), *The Powers of the Mind: Contemporary Problems – Ancient Answers*, «Topoi», 31, 191-207.

Chiaradonna, R. (2015), *Dualismo metafisico e teoria dell'azione in Plotino*, in Canone, E. (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Cicourel A.V. (1974), *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Harmondsworth-London: Penguin.

Claparede, E. (1933), *La genèse de l'hypothèse. Étude expérimentale*, «Archives de psychologie», t. XXIV, n. 93-94; tr. it. 1972, *La genesi dell'ipotesi. Uno studio sperimentale dei processi di pensiero*, Firenze: Giunti Barbera.

Cosmides, L., Tooby, J. (1994), *Better than Rational: Evolutionary Psychology and the Invisible Hand*, «AEA Papers and proceedings», 84 (2): 327-332.

Damasio, A. (1994), *Descartes' Error. Emotion, Reason and Human Brain*, New York; Avon Books; tr. it. 1995, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi.

Darley, J.M., Latané, B. (1968), *Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility*, «Journal of Personality and Social Psychology», 8: 377-383.

Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

De Caro, M. (2004), *Il libero arbitrio*, Bari-Roma: Laterza.

De Caro, M., Lavazza, A., Sartori, G. (a cura di) (2013), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze, società*, Torino: Codice Edizioni.

Dehaene, S. (2014), *Consciousness and the Brain*, New York: Viking.

Dell'Utri, M. (a cura di)(2002), *Olismo*, Macerata: Quodlibet.

Delsaut, Y., Rivière, M.C. (2002), *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu: suivi d'un entretien entre Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut sur l'esprit de la recherche*, Montreuil : Le Temps Des Cerises.

Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown.

Desan, M.H. (2013), *Bourdieu, Marx and Capital: A Critique of the Extension Model*, in «Sociological Theory», 31: 318-42.

Di Francesco, M., Marraffa, M. (2016), *Psicologia del senso comune, psicoanalisi e scienze cognitive*, in Lavazza A., Marraffa M. (eds) (2016), *La Guerra dei mondi. Scienza e senso comune*, Torino: Codice Edizioni, 203-230.

Di Francesco, M., Marraffa, M., Paternoster, A. (2016), *The Self and its Defences. From Psychodynamics to Cognitive Science*, London: Palgrave-McMillan.

DiMaggio, P. (1979), *Review Essay on Pierre Bourdieu*, «American Journal of Sociology», 6: 1460-74.

Doise 1980), *Levels of Explanation in the European Journal of Social Psychology*, «European Journal of Social Psychology», 10: 213-231.

Ducret, J.-J. (2011), *Notions*, in J.-J. Ducret & G. Cellérier (Ed.), *Présentation de l'oeuvre de Jean Piaget*, Genève : Fondation Jean Piaget, <http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/oeuvre/index.php>.

Durkheim, E. (1897), *Le suicide. Étude sociologique*, Paris: Alcan; tr. it. *Il suicidio*, Torino : UTET, 1969.

Durkheim, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan; tr. it. 1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano: Edizioni di Comunità.

Düsing, K. (1993), *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, «Studi kantiani», 6, 23-46.

Ellis, A. (2017), *The Case for Absolute Spontaneity in Kant's Critique of Pure Reason*, «Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy», [S.l.], 6, 138-164.

Elster, J. (1983), *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press; tr. it.(1978), *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano: Franco Angeli.

Fichant, M. (2005), *La costituzione del concetto di monade*, in Montano, A., Piro, F. (a cura di), *Monadi e monadologie Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl. Atti del convegno Internazionale di Studi [Salerno, 10-12 giugno 2004]*, Catanzaro: Rubbettino, 59-82.

Fisher, H. (2017), *Schema Re-schematized. A Space for Prospective Thought*, New York: Palgrave MacMillan.

Fiske, S.T. (2004), *Social Beings: a Core Motives Approach to Social Psychology*, New York: Wiley; tr.it. 2006, *La cognizione sociale*, Bologna: il Mulino.

Fogle, N., Theiner, G. (forthcoming), *The "Ontological Complicity" of Habitus and Field: Bourdieu as an Externalist*, in Pritchard, D. et al. (forthcoming), *Socially Extended Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

Frankish, K., Evans, J. (2009), *The Duality of Mind: An Historical Perspective*, in Frankish, K., Evans, J. (eds.), *In Two Minds: Dual Processes and beyond*, Oxford: Oxford University Press, 1-29.

Freud, S. (1940-1952), *Gesammelte Werke*, 18 voll, London: Imago; tr. it. 1967-1980, *Opere complete*, Torino: Bollati Boringhieri.

Fromm, E. (1936), *Introduzione*, in Horkheimer, M. (ed.) (1976), *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino: UTET.

Gabbani, C. (ed.), *Symposium on Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction by José Luis Bermúdez*, SWIF Philosophy of Mind Review, 5, 3.

Gallino, L. (1993), *Dizionario di sociologia*, Torino: UTET.

Gartman, D. (2013), *Culture, Class, and Critical Theory. Between Bourdieu and the Frankfurt School*, New York-London: Routledge.

Gazzaniga, M.S., Sperry, R.W. (1967), *Language after section of the cerebral commissures*, «Brain», 90: 131-148.

Gazzaniga, M.S. (1991), *La plasticità del sistema nervoso centrale e il ruolo dell'interprete*, in Giorello, P., Strata, P. (a cura di), *L'automa spirituale*, Roma-Bari: Laterza, 137-50.

Gebauer, G., Krais, B. (2009), *Habitus*, Roma: Armando Editore.

Gensini, S. (2008), *Una mente simbolica? Il linguistic turn di G.W. Leibniz*, in Gensini, S., Rainone, A. (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma: Carocci.

Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A., (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge; tr. it. 2001, *Identità e società moderna*, Santa Maria Capua Vetere: Ipermedium Libri.

Gigerenzer, G., Selten, R. (2001), *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*, Cambridge (MA): MIT Press.

Goffman, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh: University of Edinburgh.

Gopnik, A. (1993), *How We Read Our Own Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality*, «Behavioral and Brain Sciences», 16: 1-14.

Gopnik, A., Meltzoff, A.N. (1994), *Minds, Bodies and Persons: Young Children's Understandings of Self and Others as a Reflected in Imitation and "Theory of Mind" Research*, in Parker, S., Mitchell, R., Boccia, M.L. (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge: Cambridge University Press, 166-86.

Gopnik, A., Meltzoff, A.N. (1998), *Words, Thoughts and Theories*, Cambridge: The MIT Press.

Graumann, C.F. (1991), *Introduzione a una storia della psicologia sociale*, in Hewstone, M. Stroebe, W., Codol, J.-P., Stephenson, G.M. (eds.) (1991), *Introduzione alla psicologia sociale*, Bologna: il Mulino.

Greenwood, J.D. (2004), *The Disappearance of the Social in American Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Gregoratto, F., Ranchio, F. (2013), *Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler*, «La Società Degli Individui», 46: 155-168.
- Grenfell, M. (ed.) (2008), *Pierre Bourdieu. Key-Concepts*, Stockswell: Acumen.
- Habermas, J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: il Mulino.
- Haggard, P., Wolpert, D.M. (2005), *Disorders of Body Schema*, in Freund, H.J., Jeannerod, M., Hallett, M., Leiguarda, R. (eds.), *Higher-Order Motor Disorders: from Neuroanatomy and Neurobiology to Clinical Neurology*, Oxford: Oxford University Press, 261-271
- Hall, L., Johansson, P., Tarning, B., Sikstrom, S., Deutgen, T. (2010), *Magic at the Marketplace: Choice Blindness for the Taste of Jam and the Smell of Tea*, «Cognition», 117: 54-61.
- Hamilton, W. (1860), *Lectures on Metaphysics and Logic*, 2 vols, Boston, Mass: Gould and Lincoln.
- Head, H. (1920), *Studies in Neurology*, 2 vols. London: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. (1978), *Scienza della logica*, Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1929), *Vom Wesen des Grundes*, tr. it. 1987, *Sull'essenza del fondamento*, in Segnavia, Milano: Adelphi.
- Hirstein, W. (2005), *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*, Cambridge (MA): MIT Press.
- Holzkamp, K. (1972), *Kritische Psychologie, Vorbereitende Arbeiten*, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag; tr. it. 1974, *Psicologia critica*, Milano: Mazzotta Editore.
- Honneth, A. (1992), *Lotta per il riconoscimento*, Milano: il Saggiatore.
- Horkheimer, M. (1932), *Geschichte und Psychologie*, in *Kritische Theorie, Eine Documentation*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968; tr. it. (2014), *Storia e psicologia*, in *Teoria critica*, Milano: Mimesis.
- House, J.S. (1977), *The Three Faces of Social Psychology*, «Sociometry», 40 (2): 161-177.
- Ignatow, G. (2009), *Why the Sociology of Morality Needs Bourdieu's Habitus*. *Sociological Inquiry*, 79: 98-114.
- James, W. (1890), *Principles of Psychology*, New York: Holt.
- Jaspars J. (1980), *The Coming of Age of Social Psychology in Europe*, «European Journal of Social Psychology», 10: 421-428.
- Jaspars, J. (1986), *Forum and Focus: A personal view of European Social Psychology*, «European Journal of Social Psychology», 16: 3-15.
- Jenkins, R. (1992), *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Jervis, G. (1973), *Introduzione*, in Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, E.N., *La personalità autoritaria*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Jervis, G. (2011), *Il mito dell'interiorità*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Johansson, P., Hall, L., Sikstrom, S., Olsson, A. (2005), *Failure to Detect Mismatches between Intention and Outcome in a Simple Decision Task*, «Science», 310: 116–119.

Jones, E.E. (1985), *Major Developments in Five Decades of Social Psychology*, in Gilbert, D.T., Fiske, S.T., Lindzey, G. (eds.), *Handbook of Social Psychology*, New York: McGraw-Hill.

Kahneman, D., Frederick, S. (2002), *Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgement*, in Gilovich, T., Griffin, D., Kahneman, D. (eds.), *Heuristics and Biases: the Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 49-81.

Kahneman, D., Tversky, A. (1974), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, «Science», 185: 1124-1131.

Kahneman, D., Tversky, A. (1982), *On the Study of Statistical Intuitions*, *Cognition*, 11, 123-141.

Kihlstrom, J.F. (1987), *The Cognitive Unconscious*, «Science», 237, 4821, 1445-52

Kohn, M.L. (1989), *Social Structure and Personality: A Quintessentially Sociological Approach to Social Psychology*, «Social Forces», 68 (1): 26-33.

Kretch, D., Crutchfield, R.S., E.L. Ballachey (1962), *Individual in Society: A Textbook of Social Psychology*, New York: McGraw-Hill; tr. it. 1970, *Individuo e società*, Firenze: Giunti Barbera.

Labinaz, P. (2013), *La razionalità*, Roma: Carocci.

La Boétie (de), E. (1576), *Discours sur la servitude volontaire*, in *Oeuvres Completes de La Boetie*, Bordeaux: Paul Bonnefon, 1892; tr. it. 1979, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano: Jaca Book.

Lavazza, A., De Caro, M. (2013), *Neuroetica: la nascita di un nuovo tipo di antropologia?*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 4 (3): 252-263.

Le Bon, G. (1895), *Psychologie des foules*, Paris: Alcan; tr. it. *Psicologia delle folle*, Milano: Longanesi, 1927.

Leibniz, G.W. (1992), *Confessio philosophi*, Napoli: Cronopio.

Leroux, G. (1996), *Human Freedom in the Thought of Plotinus*, in Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 292-314.

Levi-Strauss, C. (1964), *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris; tr. it. 2009, *Antropologia strutturale*, Milano: il Saggiatore.

Lewin, K. (1951), *Field Theory in Social Science*, New York, Harper & Row; tr. it. (1972), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Bologna: il Mulino.

Libet, B. (2007), *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Libet, B. et al. (1983), *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, «Brain», 106: 623-642.

LiPuma, E., Postone, M. (eds.) (1993), *Pierre Bourdieu Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press.

Liska, A.E. (1977), *The Dissipation of Sociological Social Psychology*, «American Sociologist», 12: 2-8.

Lizardo, O. (2004), *The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 34: 375-401.

- Lizardo et al. (2016), *What Are Dual Process Models? Implications for Cultural Analysis in Sociology*, «Sociological Theory», 34 (4): 287-310.
- Lord, A.B. (1960), *The Singer of the Tales*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lukács, G. (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin; tr. it. 1967, *Storia e coscienza di classe*, Milano: SugarCo.
- Markus, H. (1977), *Self-Schemata and processing information about the self*, «Journal of personality and social psychology», 35: 63-78.
- Marraffa, M. (2008), *La mente in bilico. Le basi filosofiche della scienza cognitiva*, Roma: Carocci.
- Marraffa, M. (2011), *Giovanni Jervis e la genealogia nascosta della coscienza umana*, in Jervis, G., *Il mito dell'interiorità*, Torino: Bollati Boringhieri.
- McAdams, D.P. (1995), *What Do We Know When We Know a Person?*, «Journal of Personality», 63 (3): 365–396.
- McAdams, D. P. (1996), *Personality, Modernity, and the Storied Self: a Contemporary Framework for Studying Persons*, «Psychological Inquiry», 7: 295-321.
- McAdams, D. P. (1997), *The Case for Unity in the (Post)Modern Self: a Modest Proposal*, in Ashmore, R.D., Jussim, L. (eds.), *Self and identity. Fundamental issues*, New York: Oxford University Press, 46-78.
- McAdams, D. P. (2015), *Tracing Three Lines of Personality Development*, «Research in Human Development», 12: 224-8.
- McDougall, W. (1908), *Introduction to Social Psychology*, Boston: Luce.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mead, G.H. (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mecacci, L. (2009), *Storia della psicologia del Novecento*, Milano: Il Sole 24 Ore.
- Mele, A. (2015), *Liberi! Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio*, Roma: Carocci.
- Mill, J.S. (1843), *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, London: Longman; tr. it. *Sistema di logica*, Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1968.
- Minsky, M. (1975), *A Framework for Representing Knowledge*, in P.H. Winston (ed.), *The Psychology of Computer Vision*, New York: McGraw-Hill.
- Morabito, C. (2004), *La mente nel cervello. Un'introduzione storica alla neuropsicologia cognitiva*, Roma-Bari: Laterza.
- Morganti, M. (2010), *Che cos'è un oggetto*, Roma: Carocci.
- Moscovici, S. (1970), *Préface*, in Jodelet, D., Viet, J., Besnard, P., *La psychologie sociale. Une discipline en mouvement*, Paris: Mouton.
- Neisser, U. (1976), *Cognition and Reality: Principles and Implications of Cognitive Psychology*, New York: Freeman.
- Neisser, U. (1978), *Perceiving, Anticipating, and Imagining*, in *Perception and Cognition. Issues in the Foundations of Psychology*, «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», Vol. 9, 89-105.
- Nisbett, R. E., Wilson, T. D. (1977), *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, «Psychological Review», 84: 231-59.

- Nisbett, R. E., Ross, L. (1980), *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Nye, J. (2005), *Soft Power*, Torino: Einaudi.
- Paolucci, G. (2009), *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in Ghisleni, M., Privitera, W. (a cura di), *Sociologie contemporanee*, Torino: UTET, 77-115.
- Paolucci, G. (2011), *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari: Laterza.
- Paolucci, G. (a cura di) (2010), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino: UTET.
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, Oxon: Routledge.
- Partlett, M. (1991), *Reflections on Field Theory*, «The British Gestalt Journal», 1: 68-91.
- Paunonen, S.V., Jackson, D.N. (2000), *What Is Beyond the Big Five? Plenty!*, «Journal of Personality», 68: 821–835.
- Paunonen, S.V., Haddock, G., Forsterling, F., Keinonen, M. (2003), *Broad versus Narrow Personality Measures and the Prediction of Behaviour Across Cultures*, «European Journal of Personality», 17 (6): 413–433.
- Petrucci, F.M. (2011), *Opinione corretta, conoscenza, virtù: su «Menone» 96d1-98b9*, «Elenchos», 32 (2), 229-261.
- Piaget, J. (1947), *La psychologie de l'intelligence*, Paris: Armand Colin, 2012.
- Piaget, J. (1957), *Études d'épistémologie génétique*, vol. 2, Paris: PUF, 27-117.
- Piaget, J. (1961), *Études d'épistémologie génétique*, vol. XIV, Paris: PUF, 241-276.
- Piaget, J. (1966), *La psychologie de l'enfant*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Piaget, J. (1968), *Le structuralisme*, Paris: PUF; tr. it. 1969, *Lo strutturalismo*, Milano: Mondadori.
- Piazza, M. (2015), *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano: Mimesis.
- Piazza, M. (2017), *Strategie e aporie dell'identità. Tra Agostino e Proust*, in Marraffa, M. (a cura di), *L'identità personale*, Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici.
- Pickel, A. (2005), *The Habitus Process: A Biopsychosocial Conception*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 35: 437-461.
- Pippin, R. (1987), *Kant on the Spontaneity of the Mind*, «Canadian Journal of Philosophy», 17 (2), 449–475.
- Piro, F. (2002), *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma: Storia e letteratura.
- Polanyi, M. (1966), *The Tacit Dimension*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rainone, A. (2008), *Mindreading. Modelli di attribuzione intenzionale*, in Gensini, S., Rainone, A. (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma: Carocci.
- Ramachandran, V.S., Blakeslee, S. (1998), *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York: William Morrow.
- Reay, D. (2015), *Habitus and the Psychosocial: Bourdieu with Feelings*, Cambridge «Journal of Education», 45 (1): 9-23.

Reber, A.S. (1993), *Implicit Learning and Tacit Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Reich, W. (1933), *Die Massenpsychologie des Fascismus*; tr. it. 2009, *Psicologia di massa del fascismo*, Torino: Einaudi.

Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library.

Ross, E.A. (1908), *Social Psychology*, New York: McMillan.

Rumelhart, D.E. (1991), *Schemi e conoscenza*, in Corno, D., Pozzo, G. (a cura di), *Mente, linguaggio, apprendimento, l'apporto delle scienze cognitive all'educazione*, Firenze: La Nuova Italia, 25-58.

Rumelhart, D.E., Ortony, A., (1977), *The Representation of Knowledge in Memory*, in Anderson, R.C., Spiro, R., Montague, W.E. (eds.), *Schooling and the Acquisition of Knowledge*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Rumelhart, D.E. (1980), *Schemata: the Building Blocks of Cognition*, in Spiro, R.J. et al. (eds.), *Theoretical Issues in Reading Comprehension*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Santoro, M. (2010), «*Con Marx, senza Marx*». *Sul capitale di Bourdieu*, in Paolucci, G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino: UTET, 145-172.

Santoro, M. (2016), *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, in Bourdieu, P., *Forme di capitale*, Roma: Armando Editore, 8-78.

Schank, R.C., Abelson R.P. (1975), *Scripts, Plans, and Knowledge*, Advance Papers of the Fourth International Joint Conference on Artificial Intelligence, Tbilisi, Georgia, USSR.

Schank, R.C., Abelson R.P. (1977), *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Schusterman, R. (ed.) (1999), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.

Searle, J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA): MIT Press.

Sewell, W.H. (1989), *Some Reflections on the Golden Age of Interdisciplinary Social Psychology*, «*Social Psychology Quarterly*», 52 (2): 88-97.

Sgarbi, M. (2012), *Kant on Spontaneity*, New York: Bloomsbury.

Sherif, M. (1967), *Social Interaction, Process and Products*, Chicago: Aldine; tr. it. 1972, *L'interazione sociale*, Bologna: Il Mulino.

Siegel, J.E. (2005), *The Idea of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

Simon, H. (1981), *Otto Selz and Information-Processing Psychology*, in Frijda, N.H., deGroot, A. (Eds.), *Otto Selz. His Contribution to Psychology*, The Hague: Mouton Publisher, 147-163.

Simon, H. (1972), *Theories of Bounded Rationality*, in C. B. McGuire, C.B., Radner, R. (eds.), *Decision and Organization*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Simon, H. (1955), *A Behavioral Model of Rational Choice*, «*Quarterly Journal of Economics*», 69: 99–118

Soon, C.S, Brass M., Heinze, H.-J., Haynes, J.D. (2008), *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, «*Nature Neuroscience*», 11: 543-5.

Sparrow, T., Hutchinson, A., (eds.) (2013), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth, UK: Lexington Books.

- Stanovich, K.E. (1999), *Who is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahway, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Susen, S., Turner, B.S. (eds.) (2013), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London: Anthem Press.
- Tajfel, H. (1970), *Experiments in Intergroup Discrimination*, «Scientific American», 223: 96-102.
- Tarde, G. (1890), *Le lois de l'imitation*, Paris: Alcan; tr. it. *Scritti sociologici*, Torino: UTET.
- Tarde, G. (1898), *Étude de psychologie sociale*, Paris: Giard e Brière.
- Ter Hark, M. (2010), *Popper, Otto Selz, and the Rise of Evolutionary Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vaisey, S. (2009), *Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action*, «American Journal of Sociology», 114 (6): 1675–1715.
- Van Fraassen, B.C. (1980), *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.
- Wason, P. C. (1968), *Reasoning About a Rule*, «Quarterly Journal of Experimental Psychology», 20 (3): 273–281.
- Wegner, D.M. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (MA): MIT Press.
- Wegner, D.M., Weathley, T. (1999), *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, «American Psychologist», 54 (7): 480-492.
- Weik, E. (2010), *Research Note. Bourdieu-Leibniz: a Mediated Dualism*, «The Sociological Review», 58(3): 486-96.
- Wilberding, J. (2008), *Automatic Action in Plotinus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34, pp. 373-407
- Wilson, D.W., Schafer, R.B. (1978), *Is Social Psychology Interdisciplinary?*, «Personality and Social Psychology Bulletin», 4: 548-552.
- Wilson, T. D. (2002), *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Wundt, W. (1912), *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag; tr. it. 1929, *Elementi di psicologia dei popoli*, Torino: Fratelli Bocca Editori.

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro, pur con tutti i suoi limiti, non sarebbe stato possibile se non avessi potuto contare sulla fiducia, sull'ascolto e sulla presenza di molte altre persone.

Desidero allora ringraziare – in primo luogo – Massimo Marraffa, per l'incondizionata fiducia e l'insostituibile supporto, per avermi stimolato, orientato e contenuto ogni volta che mi sono fermata o persa. Ringrazio Roberto Finelli, per avermi accompagnata in questi anni senza mai farmi mancare la sua stima e l'incoraggiamento a «essere». Ringrazio i due revisori, Gabriella Paolucci e Simone Pollo, che con le loro osservazioni puntuali e attente mi hanno permesso di migliorare sensibilmente il presente lavoro. Ringrazio anche Melvin Kohn, Federica Giardini, Mario De Caro, Francesco Toto, Mariannina Failla, Raimondo Michetti e Manfredi Merluzzi per le utili occasioni di confronto e per gli stimoli che hanno disseminato sulla mia strada.

Ringrazio, infine, i familiari, gli amici e i colleghi che con il loro affetto, consiglio e supporto hanno – secondo i casi, secondo i loro talenti e le loro sensibilità – accompagnato questo percorso, alleggerendolo, arricchendolo, ma soprattutto arricchendomi: Luca Micaloni – per il decisivo aiuto formale, ma soprattutto per avermi aiutato, ieri come oggi, a “tenere insieme” e a saldare i miei “pezzi”; i miei genitori, fratelli, familiari (naturali o acquisiti, non conta) – loro sanno perché; Elisa Garganese e Pierluigi Marinucci – per esserci *sempre* stati; Marta Libertà De Bastiani – per questa nuova preziosa amicizia; Mariaflavia Cascelli – per l'amicizia brillante e per aver condiviso con me esperienze radicali e “liceali”; Luca Cianca – per la statura umana e per la magia con cui esegue alla chitarra *The Carpet Crawlers* (stimmt so!); Isabella Lepore – per avermi regalato risate a crepapelle e visioni pazzesche; Marco Costantini – per la sua rara sensibilità e il suo supporto discreto; Alessio Bucci – per la tempestiva consulenza sull'indice di questa tesi; Andrea Aiello – per avermi fornito, in una fresca sera di aprile 2018 e con una battuta indimenticabile, la “motivazione definitiva”; gli amici e le amiche ritrovati o trovati lungo la strada – Martina, Laura, Emanuela, Gianpaolo e tanti altri – siete stati anche voi preziosi.

Un ultimo pensiero va a Giovanni Battista Sorrentino – compositore, intellettuale e nonno, che perfino dal suo letto d'ospedale ci ha fatto cantare in mi minore. Questo lavoro è dedicato a lui.