

Quaderni di Bérénice

Rivista fondata a Roma nel 1980 da Gabriel-Aldo Bertozzi

n. 15

Vilfredo Pareto
e le
Trasformazioni della democrazia

El Doctor Sax
Beit & Boote

Bérénice

RIVISTA SEMESTRALE DI STUDI COMPARATI
E RICERCHE SULLE AVANGUARDIE

Fondata a Roma nel 1980 da Gabriel-Aldo Bertozzi

Diretta da Gabriel-Aldo Bertozzi e Gabriella Giansante

Comitato Scientifico

Carmine Catenacci (direttore Dip. di Lettere, Arti e Scienze sociali), Nerina Clerici Balmas, Graziano Benelli, Pierre Brunel, Matteo D'Ambrosio, José Manuel Losada, Carolina Diglio, Giovanni Fontana, Louis Forestier, Marie-Thérèse Jacquet, Pierluigi Ligas, Andrea Lombardinilo, Gisella Maiello, Stella Mangiapane, Marilia Marchetti, Marco Modenesi, Liana Nissim, Novella Novelli, Rosa Maria Palermo, Manuela Raccanello, Danielle Risterucci-Roudnicky, Vasile Robciuc, David W. Seaman, Neli Maria Vieira, Claudio Vinti, Maria Teresa Zanola.

Direzione e Redazione c/o Prof.ssa Gabriella
Giansante Dipartimento di Lettere, Arti e
Scienze sociali
Università degli Studi "G. d'Annunzio"
Campus Madonna delle Piane
66100 – Chieti

E-mail

gabertozzi@gmail.com
inigaby@gmail.com

Sito internet

www.reviewberenice.com

Direttore responsabile

Gabriele Nero

El Doctor Sax

Beat & Books
Calle Quart, 21
46001 – Valencia (Spain)

Grafica e impaginazione

Pamela Vargas

Rivista semestrale

N. S.⁴, anno XXVI, n. 61 – 2021

Codice ISBN: 9798411058413

ISSN (Paris): 1128-7047

Per abbonamenti scrivere a:

eldoctorsax@gmail.com
costo per fascicolo 12 € per 4
numeri 36 €

gli abbonati possono acquistare con
uno sconto del 50% i *Quaderni di
Bérénice* e con lo sconto del 30% i
volumi della collana «ini init» con-
sultare:
www.eldoctorsax.blogspot.com
www.review-berenice.com

Quaderni di Bérénice

N. 15

Vilfredo Pareto
e le
Trasformazioni della democrazia

SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	7
Fabio D'Andrea <i>A nostra insaputa. Un'altra prospettiva sulla teoria dell'azione di Pareto</i>	9
Piergiorgio Della Pelle <i>Appunti sulla incidenza del materialismo storico crociano nella prima idea di «scienza sociale» in Pareto</i>	27
Andrea Lombardinilo <i>Narrare per approssimazioni: Pareto e l'interpretazione dei fatti sociali</i>	39
Francesco Marchianò <i>Logica e società: Pareto e Marx</i>	67

ISSN (Paris): 1128-7047
ISBN: 9798411058413

A NOSTRA INSAPUTA. UN'ALTRA PROSPETTIVA SULLA TEORIA DELL'AZIONE DI PARETO

di FABIO D'ANDREA

In this essay I put forward the hypothesis that Pareto's theory of action should be understood as an unintentional, pioneering study on the complexity of humanity rather than an attempt to explain and correct non-logical behaviours. Through a critical reading of Pareto's vocabulary and unspoken convictions, it will be shown that he went well beyond his own intentions highlighting a fundamental – though unacknowledged and stigmatized – dynamics of human interaction and organization. Building on Pareto's evidence of the importance of non-logical action, it is possible to free humanity from the normative obligation to be rational and begin to understand the actual complexity of interaction and culture creation, taking into account heuristic spheres that rationalization has banned from awareness, but are still crucial, unbeknownst to us: corporeity, emotions, symbolic-imaginal thinking.

L'incontro con Pareto è stato sin da subito segnato da una forte tensione emotiva e contraddittoria. Non provo simpatia per il positivismo sia recente che d'annata, come risulterà chiaro alla fine del saggio, né per alcuna forma di determinismo, quindi non mi aspettavo granché da un ex-ingegnere, poi economista, poi scienziato del sociale dedito ai dati e alle spiegazioni causali:

Poiché la scienza sperimentale poco si è sempre usata e poco seguita ad usarsi nelle materie sociali, ad essa si sostituiscono, per dare l'ambita risposta, pseudo scienze che interpretano i fatti col sentimento, coi desideri, coi pregiudizi, con l'opera, spesso inconsapevole, degli interessi, e in tanti altri modi, tutti estranei alla scienza logico-sperimentale¹.

Eppure, già il *tono* dell'argomento – in questo come in numerosi altri passaggi – smentisce la pretesa alla sovrumana astrazione e serenità scientifica che dovrebbe discendere dalla frequentazione del dato ogget-

¹ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, Roma, Castelvecchi, 2016, p. 19.

tivo e della sua sobrietà. Si sente, in Pareto, il ribollire delle passioni: lo sdegno per la scarsa ricezione del suo ragionare, il sincero bisogno di comprendere, la ricerca del confronto acceso. In particolare l'ansia di capire mi ha colpito, a una considerazione un filo cinica della sua carriera: chi, al colmo della notorietà nella disciplina-chiave dell'epoca, è disposto a rinunciare al prestigio e alla posizione che questo comporta in nome della conoscenza è – già solo per questo – degno di rispetto e merita più di un brusco congedo. E poi c'era la questione delle *derivazioni*: in una teoria dell'azione intitolata formalmente a una tipologia eurocentrica ed economica, con l'osservatore esterno assiso in cattedra a giudicare dei fatti e misfatti altrui, questa strana idea di autoillusione, elaborata per tentare di comprendere azioni di second'ordine, stimolava la mia curiosità.

Mi mancavano al tempo molti tasselli del quadro che intendo qui proporre, ma la sensazione che quello strumento potesse trovare impieghi diversi e acquistare tutt'altra dignità euristica era già viva, tanto che mi misi a studiare un testo di Valade² di grande interesse, intenzionato ad approfondire la questione. Senza che ne fossi consapevole, tuttavia, dovevo aver già aderito a una delle dinamiche che ho poi messo alla base del mio metodo di ricerca, di recente esplicitato³: la sincronicità, correlazione non causale eppure significativa tra avvenimenti. In qualche modo, da un atteggiamento di apertura al mondo discendono conseguenze rilevanti senza averne l'aria che influiscono sulle decisioni e i successivi sviluppi: nel mio caso si è trattato di un gesto di disattenzione che mi ha fatto perdere, dimenticandola su un marciapiede, una valigia in cui c'era il libro di Valade e il mio blocco, irto di appunti, più un'ampia rappresentanza dei miei oggetti preferiti di allora; il costo emotivo della perdita, unito alla rabbia per la mia sbadataggine, mi ha spinto a lasciare da parte Pareto e le sue possibili rivisitazioni.

Probabilmente non era il momento giusto per quello studio, cosa di cui oggi, col senno di poi, sono convinto.

Dopo qualche anno e parecchi altri incontri, la teoria dell'azione pareiana mi appare come un prezioso esempio di derivazione essa stessa, luogo d'attrito tra esigenze razionali e convinzioni profonde che cercano una difficile convivenza in un quadro rappresentativo troppo rigido per consentire adattamenti efficaci. Lo sforzo di Pareto, la necessità che lo porta al sacrificio della convenienza personale pur di ottenere risposte, si

² B. Valade, *Pareto: la nascita d'una altra sociologie*, Paris, PUF, 1990.

³ F. D'Andrea, *Universo come processo. Eraclito e la crisi ambientale*, in *Im@go*, IX, 15 (2020), pp. 223-225.

configura come un potente tentativo di superare il divario tra imperativo razionalistico e natura umana che, pur essendo orientato dal primo, rivela piuttosto – com'è prassi ironica dell'Illuminismo⁴ – l'imprescindibilità dalla seconda. Per illustrare questa lettura inizierò con alcune osservazioni sulle azioni non-logiche, eccellente palestra di analisi del linguaggio, per poi ampliarne la cornice di comprensione in un processo immaginale di lungo periodo e trarne alcuni spunti di ragionamento in relazione al progetto di elaborazione di un modello complesso di comprensione dell'essere umano.

1. Il grumo oscuro dei residui

Uno degli aspetti più interessanti della sociologia contemporanea sta nella rivisitazione di autori fondamentali, spesso riconosciuti padri della disciplina, secondo prospettive che li liberano da interpretazioni ortodosse infine percepite come soffocanti; ciò che colpisce e diverte è il fatto che questa esigenza di rinnovamento conviva senza difficoltà con la riaffermazione rituale dei fondamenti ottocenteschi di rigore, scientificità e avalutatività che quelle interpretazioni ispiravano, resi semmai ancora più cogenti dalla rigogliosa quantofrenia che la reazione a quella stessa esigenza suscita e nutre. Gran parte del dibattito corrente sembra, in altre parole, condividere quanto si metterà in luce dell'apparato concettuale paretiano, cioè una *schizofrenia a bassa intensità* che segnala una crescente perdita di controllo sui processi sui quali si è fondata la Modernità. Che ci si rivolga a Durand, con la preminenza delle «strutture schizomorfe» nella *Weltanschauung* occidentale⁵, o si segua Latour nell'attenta ricostruzione della doppia Costituzione moderna – il cui punto essenziale è la «capacità di rendere invisibile, impensabile, irrappresentabile l'opera di mediazione che assembla gli ibridi» senza però che questa cessi, perché se dovesse interrompersi «il mondo moderno smetterebbe subito di funzionare dato che vive di mescolanza come tutti gli altri collettivi»⁶ – quel che si trova è un divario crescente tra ciò che si dice e ciò che si fa, che va ben oltre una temporanea incongruenza e si rivela consustanziale all'impresa culturale, rendendola fino a un certo punto impermeabile alle sue stesse contraddizioni.

⁴ Cf. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010.

⁵ Cf. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 1991, pp. 179-190.

⁶ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera, 2009, p. 54.

«Bisogna ammettere che si tratta di una bellissima costruzione, che consente di fare tutto senza essere limitati da niente,»⁷ o perlomeno ne dà la sensazione, finché i nodi non vengono al pettine. Il tema dell'illimitatezza è dei più importanti nella tessitura della sinfonia moderna⁸ ed è un buon esempio della capacità di fare affermazioni sprovviste di fondamento, che entrano però nel senso comune con la viva forza dell'immaginazione che le ha generate e ne richiede l'avverarsi. Pochi esseri viventi sono altrettanto dipendenti dell'essere umano, nessun altro finge con tanta veemenza di non esserlo affatto: di non dover disporre con pressante continuità di aria da respirare e cibo e acqua con cui nutrirsi; di non aver bisogno di relazioni di qualità su cui fondare la propria stabilità; di non necessitare di legioni di oggetti per sopravvivere, tanto che Morin ha definito l'uomo un «sistema aperto»⁹ che esiste soltanto nella relazione e non ha quindi la possibilità (o il lusso) di decidere se prendervi parte o meno.

Allo stesso modo in cui l'uomo moderno si proclama libero e autonomo contro ogni evidenza, perché desidererebbe ardentemente esserlo, così si definisce essenzialmente razionale. La teoria dell'azione di Pareto illustra questo punto sin dall'apparato definitorio: impostata su una tradizionale dicotomia, distingue le azioni in logiche e non-logiche dando già, con questo semplice gesto, una chiara idea dell'ordine di importanza e di valore delle alternative. Definire una cosa attraverso il suo non essere un'altra è un modo efficace per sancirne la subalternità, come quando si dice di qualcuno che è non umano, sia esso un uomo che fa orrore o dal quale ci si vuole separare con una condanna radicale. In astratto la strategia paretiana non sembra però esemplificare il processo descritto poco sopra: presenta una situazione in cui un certo tipo d'azione è positivamente valorizzato e molto più importante dell'altro, che si deduce essere secondario. Le cose si fanno meno evidenti quando si considera che quest'altro tipo è il motivo per cui Pareto ha rinunciato all'economia e ai suoi vantaggi, ritenendola incapace di dar conto della gran parte di ciò che avviene nella società, dove le azioni non-logiche sono la schiacciante

⁷ Ivi, p. 51.

⁸ Cf. F. D'Andrea, *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, Milano, FrancoAngeli, 2005; Id., *Antenati ingombranti. I limiti della rappresentazione dell'umano*, in *Il limite come canone interpretativo. Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto*, a cura di D. Pacelli, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 36-50.

⁹ Cf. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993; Id., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.

maggioranza: a spanne esse costituiscono il novanta per cento dell'osservabile, mentre le "perfette" azioni logiche si attestano attorno al dieci per cento. Si dice una cosa, se ne vede un'altra.

Il positivista fustigatore delle «pseudo scienze che interpretano i fatti col sentimento, coi desideri, coi pregiudizi» incappa così, senza accorgersene, nella stessa fallacia di cui accusa gli altri. Non c'è dubbio che egli auspichi uno stato di cose inverso, in cui uomini e donne si comportino secondo ragione, e che la sua ricerca aspiri a facilitarne l'avvento; questo desiderio si sovrappone però all'invocata realtà fattuale, non conformandosi a ciò che è e sostituendolo con ciò che (secondo lui) dovrebbe essere. In questo Pareto è molto simile agli autori cui mi riferivo all'inizio del paragrafo: il suo acume e la sua intelligenza lo spingono ad andare oltre se stesso e i limiti paradigmatici all'interno dei quali opera, anche se lui stesso non riesce ad ammetterlo o non se ne accorge. Così, nel confronto con la vita religiosa, Durkheim non può non aprire uno spiraglio verso il non razionale (ed ecco un altro caso di definizione malandrina!), discorrendo di mana e di effervescenza sociale; così Weber, il più lungimirante della schiera, pur profondamente partecipe della prospettiva moderna, ne mina la stabilità con le idee che oggi lo rendono prezioso: il carisma, il disincanto, il politeismo dei valori, dove le pretese razionalistiche si inabissano nella rivelazione della complessità dell'umano.

Mentre le azioni logiche sono solo un'altra versione delle azioni economiche, aggiungendo poco alla loro comprensione, le azioni non-logiche sono il vero oggetto della ricerca paretoiana, occupando di fatto quasi tutto il *Trattato*¹⁰. Il loro studio è, a mio modesto parere, il contributo più importante di Pareto al pensiero sociologico, perché nel suo quadro egli intuisce e inizia a descrivere una dinamica che potrebbe rivelarsi molto significativa. Anche qui, comunque, la terminologia è semanticamente spessa: com'è noto le azioni non-logiche originano da un fondo oscuro e costante di emozioni, desideri e appetiti definiti, con scelta singolare, *residui*. Una rapida ricerca informa che Google, ad esempio, propone per la parola il significato «La rimanenza, più o meno utilizzabile, di una quantità o di un'operazione», mentre il Treccani si limita a «Ciò che avanza, che resta»¹¹: in entrambi i casi si ha a che fare con qualcosa di infimo valore, con uno scarto inutile, impressione che costella armonicamente col senso di censura già rilevato a proposito della defi-

¹⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, 2 voll., Firenze, Barbera, 1916.

¹¹ <https://www.treccani.it/vocabolario/residuo/02/10/21>.

nizione della tipologia di azione nel cui contesto i residui si collocano¹². Vale quindi anche per essi quanto si è già osservato: non ci sarebbe nulla da ridire se da essi traesse origine una frazione insignificante dell'agire umano; dato che invece sembrano essere responsabili della sua quasi totalità, il divario tra realtà e pretesa definitoria è persino più marcato: un qualunque processo che lasciasse come residuo il novanta per cento del materiale utilizzato verrebbe abbandonato come non economico. Di nuovo Pareto lascia che le sue convinzioni e idiosincrasie colorino a tinte forti l'oggettività del suo dire. C'è qui però qualcos'altro: il riferimento implicito a un processo, dal quale i residui appunto derivano. Nella scelta terminologica non c'è soltanto il tono negativo della scoria, del rifiuto; c'è anche l'eco di un *quantum* positivo che un qualche trattamento ha ricavato da un materiale originario, lasciandosi alle spalle questo grumo inerte.

Ho sempre amato le parole, la ricchezza contraddittoriale del loro significato che permane testarda nonostante l'usura causata dai *media* e dall'attuale comunicazione compulsiva, e ho continuato a pensare a questo registro negli anni, mentre altri temi occupavano la scena interiore: in particolare la strana, lunga coerenza immaginale della nostra cultura che si snoda da Platone a san Tommaso e oltre, fino a culminare nella sistemazione cartesiana che ha dominato i nostri cieli fino a tempi recenti e solo ora accenna al tramonto. Tra la prigionia di carne dell'Auriga, la *res extensa* di Cartesio e i residui oscuri di Pareto c'è una continuità che può sfuggire a uno sguardo troppo convinto della sua propria razionalità e della coerenza monolitica del suo sapere, ma che si rivela a chi non sia un sostenitore dell'eccezionalismo cognitivo e lo consideri piuttosto un incidente della conoscenza. Col suo corredo di iperspecializzazione e incapacità relazionale, esso fa sì che sia difficile rendersi conto del fatto che gli steccati disciplinari non sempre sono in grado di trattenere, tenendolo a bada, il sapere che scaturisce al loro interno, così che questo a volte sfugge e diventa, in modi che Durkheim chiamerebbe probabilmente "bastardi", patrimonio condiviso nella *Weltanschauung* della cultura. In

¹² Fa poca differenza, ed è anzi un altro bell'esempio di derivazione che, come osserva Jedlowski, «i residui sono ciò che Pareto scorge di *fondamentale* nell'uomo. "Residuo" nella sua terminologia significa infatti ciò che rimane una volta che si sia scomposto il comportamento degli uomini nelle sue componenti elementari» (P. Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci, 2020, p. 165). Non a caso lo stesso Jedlowski introduce la definizione chiosando: «Per quanto a uno studente possa apparire controintuitivo»: non solo a uno studente, ma anche a chi ponga attenzione al livello immaginale, profondo, delle scelte terminologiche.

special modo se, come credo sia accaduto per Cartesio, questo sapere aiuta ad affrontare dubbi profondi e a dare risposta a domande sottovalutate con troppa fretta, gli uni e le altre molto più diffusi di quanto il discorso pubblico voglia o possa ammettere. Non è un caso se il “cogito ergo sum” continua a essere l’etichetta preferita di ogni iniziativa di divulgazione filosofica che compare in edicola o in libreria: al di là dell’asserto criticabile e criticato, esso fornisce una strategia apparentemente semplice di risposta all’interrogativo su *cosa voglia dire essere umani*¹³.

Per questa ragione – e per la capacità magistrale di dare una formulazione elegante del paradigma occidentale e dei suoi tratti disgiuntivi – Cartesio ha avuto un’influenza molto significativa sulla cultura moderna, contribuendo alla creazione di un “ovvio” cui molti hanno poi fatto riferimento più o meno consapevolmente: l’omologia immaginale tra *res extensa* e residui ne è un buon esempio e inserisce Pareto in un contesto culturale più ampio, caratterizzato dal disprezzo per il corpo e dalla passione dicotomica. Continua però a non spiegare la parte processuale del campo semantico del residuo. Per scovare l’anello mancante occorreva che mi venisse nuovamente in aiuto la sincronicità, giocando sulla curiosità suscitata da un testo menzionato più volte da altre mie letture: *L’errore di Cartesio*, lavoro di un neurologo portoghese, Antonio Damasio¹⁴, che unisce brillantemente neuroscienze, filosofia e sociologia in una critica di quelle conseguenze non evidenti del cartesianesimo di cui mi stavo occupando. Leggerlo ha fatto venire in superficie l’intuizione che mi sfuggiva così che potessi darle forma, perché il sociologo dell’immaginario e «del profondo deve saper nuotare tra le onde ma anche immergersi nelle correnti del profondo, deve essere nocchiero e palombaro»¹⁵ e riuscire a mettere in parole ciò che scorge spesso richiede un’arte umile e aperta al consiglio e all’aiuto. Quel che cercavo era il grande processo dell’*evoluzione*, punto di molte svolte nella cultura moderna e anch’esso sfuggito alla tutela specialistica per farsi senso comune, in gran parte sfortunatamente attraverso adattamenti e interpretazioni in linea col paradigma immaginale così ben espresso da Cartesio. Sarebbe tempo di rivisitare anche il lavoro di Darwin che, a furia di semplifica-

¹³ Cf. F. D’Andrea, *Being Human. A few Remarks about Descartes’ Cogito ergo sum*, *Studi di Sociologia*, 2 (2017), pp. 135-146.

¹⁴ A. Damasio, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 2007.

¹⁵ D. Secondulfo, *Prefazione. Per una sociologia dell’immaginario e del profondo*, in *Le vie sociali dell’immaginario. Per una sociologia del profondo*, a cura di P.L. Marzo e L. Mori, Milano, Mimesis, 2019, p. 8.

zioni e sterzate, è diventato qualcosa che lo stesso Darwin faticherebbe probabilmente a riconoscere, mentre sarebbe fecondo di spunti per un'altra visione del mondo di cui si avverte l'urgenza: se da una parte, infatti, da *L'origine delle specie* (1859) deriva il darwinismo sociale di Spencer e successori, che si sposa alla grande opera di razionalizzazione moderna aprendo la via ai deliri che hanno segnato indelebilmente il secolo scorso; dall'altra Haeckel, nel 1866, ne trae ispirazione per la nascita dell'ecologia che designa, nelle sue parole, «la totalità delle scienze delle relazioni dell'organismo con l'ambiente, comprendendo nell'accezione più ampia tutte le condizioni di esistenza»: una scienza complessa e collaborativa da subito attenta all'interdipendenza e alla co-evoluzione, dinamiche che vanno riaffermate con forza oggi contro ogni eccesso di settorializzazione.

La prospettiva evoluzionistica in chiave moderna dà conto della scelta terminologica paretiana: il lavoro millenario sulla materia bruta della *res extensa* fa scaturire con fatica la fiamma brillante della *res cogitans*, il tratto distintivo e nobilitante del genere umano il cui perfezionamento non può che essere lo scopo ultimo dell'evoluzione stessa. È un'opera lenta e costosa, vista la mole di residui che si lascia alle spalle, ma che vale senz'altro la pena, per le ragioni che si sono indicate. Si traccia così un percorso immaginale che porta verso l'ultrasocializzazione degli anni Settanta del XX secolo e poi all'attuale riduzionismo cognitivista, che identifica l'uomo col suo cervello e ne progetta poi il superamento a favore di supporti coscienziali più affidabili: in questo senso la coppia *hardware/software* è l'edizione aggiornata della dicotomia cartesiana, sulla base della quale si spendono milioni di dollari alla ricerca dell'immortalità digitale¹⁶. Pareto è tra gli artefici del processo di messa in forma del reale che Weber chiamerà razionalizzazione, intuendone gli esiti problematici nella figura della «gabbia d'acciaio»; e anch'egli, come Weber, vi contribuisce in modo contraddittorio, consolidandolo su un piano e minandone le fondamenta su un altro, più profondo e indistinto.

2. La necessità delle derivazioni

Dai residui scaturiscono le azioni non-logiche che sono tuttavia inaccettabili all'uomo in quanto tali e devono essere in qualche modo trasformate, nella rappresentazione a posteriori, nel loro opposto. Di quest'alchimia si occupano le *derivazioni*, interpretazioni successive mi-

¹⁶ Cf. F. D'Andrea, *I tempi dell'evoluzione. Prospettive sul futuro*, in *Futuri*, 14 (2020), pp. 39-49.

rate a conservare la coerenza razionale dell'agente. Non sembra esservi nulla di strano in quest'affermazione: come osserva Marchianò, «pur compiendo prevalentemente azioni non-logiche, l'uomo è un essere razziocinante e per questo motivo sente il bisogno di trovare una giustificazione alle sue azioni non-logiche»¹⁷. Vorrei tuttavia richiamare l'attenzione su alcuni aspetti problematici di questa ovvia constatazione: non è chiaro – sin da Pareto, come si è visto – come si possa conciliare la definizione di essere logico o razziocinante con la preponderanza riconosciuta delle azioni non-logiche; di nuovo, se si dovesse restar fedeli all'osservazione, si dovrebbe sostenere che l'essere umano è principalmente non-logico, anche se a volte riesce a comportarsi come Pareto e molti altri vorrebbero. Non è poi chiaro, quand'anche si accettasse la definizione in questione, il motivo per cui un essere logico debba *sempre* esserlo, tanto da non saper accettare alcun suo comportamento difforme senza sentire l'esigenza di reinterpretarlo in una prospettiva razionale: sembra piuttosto che, così facendo, egli risponda a un'imposizione *normativa*, che in qualche modo lo obbliga a essere razionale. Vi è infine la questione, centrale, di come egli possa essere soddisfatto del *maquillage* razionalizzante cui sottopone il suo stesso agire: essendo un essere logico dovrebbe rendersi ben conto del suo operato e sapere quindi di starsi auto-ingannando, il che porta alla sconcertante alternativa tra la malafede continua, di cui non si capisce il senso, e la schizofrenia cui si è già fatto cenno, a intensità neanche troppo bassa...

Credo che l'apparente impasse possa risolversi riconoscendo che questa pretesa di razionalità a tutti i costi, che diventa razionalismo, non è nient'altro che questo: una pretesa deformante della complessità umana dalla quale sarebbe opportuno iniziare a liberarsi, come si stanno liberando i padri della sociologia dalle vesti troppo strette che quella stessa pretesa ha cucito loro addosso. Questa formulazione, tuttavia, pecca dello stesso eccesso di semplificazione che mira a criticare: il processo che porta al potente dispositivo di cui si discorre è tutt'altro che semplice e si dispiega su registri molteplici, dei quali si cercherà ora di dare una prima idea.

Si è detto della normatività della richiesta di razionalità generalizzata che viene rivolta più o meno esplicitamente a chi faccia parte della nostra cultura e del suo rigido configurarsi in un'alternativa aut/aut, in conformità con uno dei tratti paradigmatici cruciali, la scelta della disgiunzione

¹⁷ F. Marchianò, *Introduzione*, in V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, Op. cit., p. 6.

come operazione logica dominante: «È il paradigma che accorda il privilegio ad alcune operazioni logiche a discapito di altre, per esempio la disgiunzione a danno della congiunzione»¹⁸. Questo privilegio fa sì che, in seno al paradigma, la modalità disgiuntiva sia ritenuta “naturale” e informi il ragionare a ogni livello, cosicché non ci siano altre opzioni se non “razionale” o “irrazionale”, con la valorizzazione positiva del primo termine della dicotomia, effetto non evidente dell’impostazione dicotomica stessa che ne falsa la pretesa simmetria a favore di uno dei termini, come accade ad esempio nell’onnipresente e abusata alternativa amico/nemico, noi/loro; se a questo si aggiunge la sovradeterminazione cartesiana della razionalità come unico indicatore affidabile dell’umanità del soggetto, si comincia a capire perché restituire l’idea della multidimensionalità dell’umano sia un compito molto impegnativo.

Come la gran parte delle grandi domande, quella sull’umanità del soggetto è stata affrettatamente messa da parte da una Modernità tesa alla conquista del mondo attraverso un intervento di correzione e miglioramento sempre più incisivo: la *hybris* che deriva dall’alleanza tra scienza e tecnologia accentua un’estroversione già presente e causa la perdita di consapevolezza per le dimensioni interiori e il declino dei saperi ad esse riconducibili. Le questioni che le riguardano vengono liquidate come cascami di vecchie concezioni ormai superate e prive di legittimità, il che non vuol dire, tuttavia, che smettano come per incanto di essere importanti: c’è di nuovo uno scarto tra ciò che si afferma (si vorrebbe) e ciò che è. In effetti chi non vorrebbe il grado ancestrale di rassicurazione che discenderebbe dalla certezza di essere umani? Non più tesi tra bestia e divino, tra angelo e demone, tra Jekyll e Hyde; non più esseri mediani in equilibrio instabile¹⁹, ma finalmente solidi, assolti da ogni sospetto. Ed ecco quindi il proclama magico che, con la forza del desiderio e del nuovo potere, abolisce il dubbio e ne sancisce il superamento: basta perder tempo con stupide domande su quello che è ormai un dato di fatto, ci si dedichi piuttosto alla messa in forma del mondo secondo i nuovi criteri!

Ancora una volta, tuttavia, desiderare non basta e la strategia di affermazione/rimozione sortisce l’effetto di sottrarre il tema alla luce dei discorsi condivisi e accettati, lasciando ognuno a farvi i conti da sé, nella solitudine intimorita del proprio cuore. Beck registra una situazione simile in relazione all’altra grande affermazione costitutiva del mito moderno

¹⁸ E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Op. cit., p. 24.

¹⁹ Cf. F. D’Andrea, *L’uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, Op. cit.

– quel controllo del mondo attraverso la tecnologia e il calcolo che avrebbe dovuto rendere obsoleta la domanda sull’umanità – e ne fa discendere una condizione sulla quale si tende “stranamente” a sorvolare: «I sociologi parlano e studiano molto sull’insicurezza, ma perlopiù si riferiscono all’insicurezza sociale, senza accorgersi del drammatico regresso della sicurezza ontologica di fronte alla quale si trovano oggi i mondi della vita, anche negli angoli più pacifici del mondo»²⁰. Anche qui si trova una promessa disattesa, delle aspettative alimentate oltre ogni ragionevolezza che si trasformano nel loro opposto, tanto più difficili da gestire e sopportare quanto più viva e sincera era la fiducia che le ha precedute e contro di esse si infrange. Eppure si stenta ancora a parlarne, tanto profondo, inconsapevole e cruciale è il legame tra quelle promesse e la consistenza della propria materia soggettiva, tanto il destino delle une è legato a quello dell’altra.

È qui un aspetto particolare di questa dinamica che sfugge alle diverse letture che pure hanno individuato il potere distorsivo del paradigma e la sua spinta alla conformità, come le sociologie del conflitto o i vari costruttivismi sociali: non si tratta di un’imposizione strumentale o di un rapporto contrattuale, per quanto sbilanciato. Questa prospettiva, per quanto parzialmente corretta, pecca dell’assolutizzazione della sua parzialità e riduce una relazione molteplice alla sola chiave razionalistico-strumentale, che prevede il derivare delle proprie azioni e scelte da un calcolo massimizzante dei profitti. Qui invece, più che nelle precedenti occasioni, si tratta del fatto che la Modernità ha fondato il suo successo non tanto sul potere di trasformazione del mondo (ostentato), quanto sulla promessa (implicita ed esplicitamente smentita, con la maestria paradossale descritta da Latour) di liberare gli uomini dai loro terrori primordiali e segreti: l’esposizione inerme ai capricci del fato; la malattia e la morte; il dubbio sul senso del mondo e di sé. L’adesione alla sua visione ha una componente salvifica, che in parte compensa il depotenziarsi della prospettiva religiosa e sfrutta il conseguente errare della religiosità di forma in forma²¹ per intestarsene clandestinamente il fascino; in parte si radica nel dubbio che sostiene di aver fugato e diviene la sola garanzia (non-detta) contro il suo ritorno. Il paradigma rende così molto costosa ogni critica nei suoi confronti, poiché chi la formula indebolisce contem-

²⁰ U. Beck, *Conditio humana. Il rischio nell’età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 77.

²¹ Cf. F. D’Andrea, *La seduzione del sacro: una lettura del fenomeno religioso postmoderno*, in *La fabbrica degli dèi. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, a cura di C. Mongardini e M.C. Marchetti, Roma, Bulzoni, 2013, pp. 111-132.

poraneamente se stesso, destabilizzando i propri equilibri interiori ed è spinto, nella gran parte dei casi, a preservare il quadro di rappresentazione persino contro l'evidenza contraria.

Il *cogito* cartesiano diviene nel tempo il sigillo di un patto che libera uomini e donne dalle inquietudini notturne cantate dai Supertramp in *The Logical Song* (1979), al prezzo dell'accettazione del mondo monodimensionale della ragione economica. Si tratta di un processo di lungo periodo che rimane largamente impercepito, poiché bilanciato da altri aspetti di una cultura comunque variegata e contraddittoriale e dalla testarda sopravvivenza dei tratti olistici delle culture tradizionali precedenti attraverso le *rappresentazioni-ponte* individuate da Dumont²², in una dinamica dove i *checks and balances* operano principalmente nella zona grigia che prospera appena sotto il livello della retorica dominante: nei comportamenti quotidiani che sfuggono all'occhiuta regolamentazione, negli interstizi tra le norme, nell'interiorità che diviene sempre più *residuale*. Le riserve di flessibilità e gli spazi altri, tuttavia, diminuiscono man mano che il processo di razionalizzazione prosegue e occupa i mondi di vita che erano ancora al di fuori della sua portata, creando la «gabbia d'acciaio» denunciata da Weber. A quest'occupazione si associa il restringersi della definizione di ciò che è razionale, che tende a coincidere col vecchio modello astratto dell'*homo oeconomicus*, divenuto intanto «fedele» rappresentazione dell'intero *homo*, e la sinergia rende sempre più difficile rispettare i termini dell'equazione razionale=umano. È questa tensione inespressa e pervasiva che rende *necessarie* le derivazioni, che si rivelano l'unico strumento a disposizione dei soggetti per far quadrare il cerchio di aspettative tanto divaricate dalla realtà da essere inarriabili e rimangono la sola strategia per far fronte all'antico dubbio che ritorna: la torsione della razionalità in razionalizzazione spinge infatti, volente o nolente, a interrogarsi su cosa si sia e rivela la falsità dell'assunto iniziale, «l'errore di Cartesio», *la riduzione indebita e ormai insopportabile dell'umano al solo razionale*.

Per questo l'uomo vuole mostrarsi razionale: per essere riconosciuto e riconoscersi come umano. Le odierne teorie sul riconoscimento prendono le mosse – come la gran parte delle scienze umane – dall'«ovvia» affermazione a priori dell'umanità dell'umano e da lì proseguono nel discutere cosa debba essere riconosciuto, in che misura, perché e via specifican-

²² Cf. L. Dumont, *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

do, secondo il modello ormai collaudato²³. Non riconoscono alcun grado precedente di riconoscimento, delegando sue eventuali dimensioni identitarie alla psicologia, che a sua volta monopolizza tutto ciò che non è razionale, tentando a suo modo – specialmente negli ultimi anni – di realizzarne la trasformazione alchemica sognata da Pareto, da residuo a insieme di cifre e parametri a suon di modelli e algoritmi. Quasi nessuno sembra accorgersi che nel frattempo le arti, nelle loro diverse forme, non fanno che chiedersi cosa significhi essere umani. Dalla fiction di *Westworld* alle canzoni dei Muse, passando per una miriade di performance e libri, la questione centrale, riemersa da sotto al tappeto, è: come riconosco qualcuno (me stesso) come umano? Ed è qualcosa che trascende radicalmente la dimensione strumental-normativa della titolarità di diritti e privilegi per andare a toccare le corde ancestrali dell'appartenenza, la «potenza sotterranea» che fonda i gruppi di cui parla Maffesoli²⁴ richiamandosi al «divino sociale» di Durkheim, i legami di carne e sangue con l'Altro. Non a caso sono domande che trovano voce quando un uomo o una donna umiliano, feriscono o uccidono altri uomini e donne; quando si lascia che centinaia di migliaia muoiano di stenti, di malattia, di fame, mentre si stilano elenchi patinati di un pugno di miliardari; quando li si lasciano affogare in mare o spegnersi in campi profughi rimossi dagli occhi e dalle coscienze. Non a caso oggi la retorica non regge più contro l'evidenza deflagrante degli abissi in cui ignorare questa interrogazione essenziale può gettare le società occidentali e non sorprende che uno dei libri più potenti su questo tema, *Modernità e Olocausto*, sia raramente tra quelli citati di Bauman²⁵. Legando la sua stabilità a tutto questo, la Modernità ha fatto una scommessa rischiosa sulla capacità di tenere sotto controllo il magma ctonio cui allude la voce della Treccani dedicata a Pareto:

Con le sue debordanti e alquanto artificiose classificazioni dei residui e delle derivazioni il *Trattato* appare come un masso erratico in un paesaggio la cui superficie è cartografata con l'acribia dello scientismo positivista ma il cui sottosuolo ribolle di un magma che attira gli indagatori

²³ Cf. tuttavia, per una posizione più vicina a quanto qui si sostiene, I. Corvino, *Appartenersi. Verso un modello complesso di interpretazione del riconoscimento*, Milano, Meltemi, 2021.

²⁴ Cf. M. Maffesoli, *La trasfigurazione del politico. L'effervescenza dell'immaginario postmoderno*, Milano-Roma, Bevivino, 2009.

²⁵ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 1992.

dell'inconscio. Alla matematica del *Manuale di economia politica* è subentrata qui la speleologia dell'irrazionale²⁶.

Gran parte di ciò di cui si sta discutendo ruota attorno alla valutazione di quest'azzardo, perché mi pare probabile che esso non sia neanche stato riconosciuto come tale. L'abilità umana (della quale sarebbe opportuno tener conto ove si volessero formulare nuovi criteri di identificabilità) di ignorare idee e circostanze scomode oppure di riformularle, se inadattabili ai propri schemi, è impressionante, come anche la disponibilità a convincersi degli esiti di questi processi, e le derivazioni ne sono un esempio lampante. Credo però che non sia più sufficiente, per darsene conto, l'approccio sotterraneo della citazione qui sopra – peraltro perfettamente coerente con ciò che ci si aspetterebbe da un immaginario diurno, a sentire Durand – oppure la linea dell'autoinganno preferita da Pareto, che fa rientrare le derivazioni tra i «modi coi quali gli uomini mirano a dissimulare, mutare, spiegare i caratteri che propriamente hanno certi loro modi di operare»²⁷. Si è già visto che la “spiegazione” dei motivi che dovrebbero spingere gli uomini a prendersi tanto disturbo lascia a desiderare e il ricorso all'inconscio irrazionale non è molto diverso; ciò che queste strategie mostrano è però un utile punto di partenza: entrambe si rifanno alla prospettiva dicotomica cartesiana, la presuppongono e la applicano senza dubbi. La sola cosa che può giustificare un comportamento non conforme alle aspettative è lo zampino dell'irrazionale – che è ancora più spregiativo di “non razionale” ed è comunque un'altra categoria residuale che unisce in sé sfere diverse – oppure la renitenza dell'animale umano ad adeguarsi a ciò che detta la sua parte migliore: compare qui anche un tocco di pessimismo antropologico che costella con lo sconforto di chi non può che registrare l'indebita preponderanza di gesti insensati nel farsi del sociale.

Se si cambiasse prospettiva, invece, le cose prenderebbero un altro aspetto, molto meno negativo per il povero essere umano. Rinunciando agli opposti cartesiani e integrando nel discorso il portato di nuove scoperte, ci si troverebbe di fronte a un essere complesso che miscela, nell'agire, l'intera gamma delle strategie cui ha fatto ricorso lungo il vertiginoso cammino che l'ha portato all'oggi, man mano che l'evoluzione gli metteva a disposizione mezzi più raffinati di comprensione e messa in

²⁶ https://www.treccani.it/enciclopedia/vilfredo-pareto_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/02/10/21.

²⁷ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Op. cit., vol. II, p. 1.

forma del mondo: la *corporeità*, il primo registro dal quale si sono poi dispiegati i successivi; la *sfera emozionale*, che l'etologia mostra essere anche alla base dei comportamenti sociali di numerose altre specie²⁸ e che gioca ancora un ruolo cruciale nel tessuto relazionale della convivenza²⁹ e nell'attività razionale³⁰; il *sapere simbolico-immaginale*, che Durand ancora, seguendo la scuola riflessologica di Betcherev, alle «dominanti riflesse [...], i più primitivi insiemi senso-motori che costituiscono i sistemi “d'accomodamento” più originari nell'ontogenesi»³¹ e che precede di millenni la comparsa del linguaggio; e infine la *ragione*, l'autoconsapevolezza, il pensiero astratto, ciò che riteniamo ci distingua irrevocabilmente dal resto del vivente. Si tratta di un modello complesso e inclusivo, che non mira in alcun modo a negare l'importanza della componente razionale, quanto a reintegrarla nell'insieme dei processi e delle dinamiche da cui ha avuto origine ed è ancora fortemente influenzata.

Recuperare la significatività del processo evolutivo, le sue tappe e la loro cronologia, permette di decostruire il racconto che ne sovrastima una a scapito delle altre, con costi esistenziali e conoscitivi sempre più alti. Come osserva Humphrey,

il progresso della civiltà, anziché rendere l'uomo più consapevole di chi e di che cosa è, ha sostanzialmente prodotto l'effetto opposto. Da un certo punto di vista il mondo è meglio amministrato e scientificamente spiegato di quanto non lo fosse prima, e gli stessi esseri umani sono più che mai accessibili fra loro. Eppure molti hanno perso fiducia nelle proprie possibilità, mentre pochi riescono ancora a *percepire* in sé la capacità di orientarsi nella loro vita quotidiana³².

Accettando l'idea della complessità dell'umano, lo si assolve dal “peccato” di non essere all'altezza delle aspettative impossibili che non ammettono altra soluzione che le derivazioni e si apre la via al recupero della «fiducia nelle proprie possibilità» e dell'autostima, minate dalla perenne sensazione di insufficienza che accompagna la (leggera) schizofrenia cartesiana. Accettando la possibilità di parziale consapevolezza che ne consegue, ci si mette in condizione di iniziare a comprendere gran parte di ciò che finora è sfuggito all'attenzione o è stato liquidato con eti-

²⁸ Cf. N. Humphrey, *L'occhio della mente*, Torino, Instar Libri, 1992.

²⁹ Cf. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù*, Roma, Armando, 1988.

³⁰ Cf. A. Damasio, *Op. cit.*

³¹ G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, *Op. cit.*, p. 38.

³² N. Humphrey, *Op. cit.*, p. 184.

chette colorite come “effetti perversi” o “inintenzionali” dell’agire, anch’esse derivate da una visione dicotomica che non ammette altro che “conscio” o “inconscio”. Eppure, come si è mostrato nel caso di Pareto, questa brutale alternativa non permette di dar conto di molto di ciò che avviene in noi e attorno a noi, mentre ammettere una polifonia di moventi – alcuni dei quali “sentiti” più che compresi, intuiti più che spiegati – potrebbe portare a una diversa sensibilità per l’azione umana e a nuovi quadri di comprensione.

Per questi territori mancano parole e strumenti perché il sapere moderno li ha forse scorti, ma si è ben guardato dall’addentrarvisi, preferendo erigere muri di contenimento – triste attività che passa facilmente dal metaforico al reale – che tracciare sentieri. Questo saggio è un primo passo in questa direzione, sebbene il cammino verso la loro elaborazione porti con sé la vertigine di cui parlava Kafka: «Ho un’esperienza e non scherzo dicendo che è un mal di mare in terra ferma»³³, come conseguenza della rinuncia ai propri comodi schemi, e la difficoltà di esporre le proprie proposte in un linguaggio condiviso. È tuttavia un rinnovamento di cui si inizia da più parti a sentire il bisogno, come mostra bene Beck, spesso critico verso quella che chiama sociologia *mainstream*, accusata nel volume postumo, *La metamorfosi del mondo*, di continuare a parlare di cambiamento sociale senza scorgere la diversa dimensione degli avvenimenti contemporanei:

Il “cambiamento” concentra l’attenzione su una caratteristica del futuro nella modernità – la trasformazione permanente –, mentre i concetti di base, e le certezze su cui poggiano, rimangono costanti. La metamorfosi, invece, destabilizza proprio queste certezze. Sposta l’attenzione sull’“essere nel mondo” e sul “vedere il mondo”: su eventi e processi non intenzionali, che passano generalmente inosservati e si affermano, al di là della sfera della politica e della democrazia, come effetti collaterali di una radicale modernizzazione tecnica ed economica³⁴.

L’idea di metamorfosi esprime la stessa esigenza di affrancamento da un apparato concettuale e rappresentativo non più adeguato alla comprensione di un mondo dove i processi sono andati ben oltre le capacità di controllo e gestione che li hanno originati e dove quelle stesse pretese di controllo e gestione mostrano le loro carenze e le distorsioni che hanno causato. Nella riflessione di Beck sono diversi i fattori responsabili di

³³ F. Kafka, cit. in F. Rella, *Miti e figure del moderno*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 24.

³⁴ U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. XIII.

questo stato di cose, che formano anche la cornice all'interno della quale si inserisce la lettura qui proposta della teoria paretiana: i *limiti della conoscenza scientifica*, dimenticati da molti dei suoi specialisti e quasi assenti nella percezione diffusa nel senso comune, che portano a uno scarto crescente tra aspettative e risultati e a una crisi generalizzata di fiducia; la *scala* delle imprese perseguite sulla base di questa versione priva di limiti del sapere; l'*inerzia paradigmatica* e la *resistenza al cambiamento*, di cui si è già detto, che fanno sì che «le sfide all'inizio del XXI secolo [siano] affrontate con concetti e ricette tratti dalla vecchia società industriale del XIX e degli inizi del XX secolo. I pericoli ai quali siamo esposti appartengono a un secolo diverso da quello a cui appartengono le promesse di sicurezza che cercano di domarli»³⁵.

La mia prospettiva condivide una delle convinzioni più originali di Beck, che cioè il superamento della Modernità sia dovuto in larga misura ai suoi *successi*, ne sia in qualche modo un “effetto inintenzionale” (non credo sfugga la vena ironica di questa affermazione), anche se è di più lungo periodo. La portata di molte scoperte ha ripercussioni e conseguenze che sfuggono a ogni previsione e innescano processi che portano al sovvertimento delle condizioni che li hanno generati. Così, le nuove evidenze sulla durata e la scansione del processo evolutivo umano rendono insostenibile la visione tradizionale della comparsa di un *homo sapiens* praticamente uguale a noi, capace sin da subito di pensiero e parola e quindi caratterizzato essenzialmente dalla ragione; rendono questa l'esito più recente e affascinante di un percorso vertiginoso, ma restituiscono al tempo stesso importanza e attualità alle altre componenti che il predominio della *res cogitans* ha rimosso dall'attenzione e dalla consapevolezza diffuse.

Avviandomi alla conclusione, credo importante sottolineare la centralità, anche nella prospettiva di Beck, di processi ed effetti «non intenzionali». Grazie a una sua intuizione, è il momento di contemplare la possibilità che questi non siano necessariamente negativi, che possano esserci, accanto agli «effetti secondari negativi dei beni, [...] gli effetti secondari positivi dei mali»³⁶; che, in altre parole, anche la dicotomia bene/male richieda un approccio meno drastico e vada rimodulata nei diversi contesti. D'altronde, il giudizio negativo sull'inintenzionale trae anch'esso senso dalla pretesa di controllo e prevedibilità assoluti della Modernità, dove tutto ciò che non è pianificato e progettato è per definizione disfun-

³⁵ U. Beck, *Conditio humana*, Op. cit., p. 48.

³⁶ U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Op. cit., p. 122.

zionale³⁷. Può darsi invece che *la convivenza e il benessere poggino anche sul dispiegarsi inosservato di dinamiche collaterali della nostra vita consapevole*, dinamiche che un eccesso di razionalizzazione potrebbe ostacolare o addirittura impedire.

Dopo una lunga disamina di casi in cui ottime ragioni hanno portato a pessimi risultati e viceversa, Pareto osserva: «In questi ed in molti altri casi simili, se l'opera compiuta si stima utile alla società, si può dire che ad essa giovarono coloro che, mirando ad un fine ideale, percorsero inconsapevolmente una via in cui non si sarebbero messi se avessero saputo dove conduceva»³⁸. Certo, nella sua prospettiva improntata all'«attento studio dei fatti»³⁹, si tratta di fortunate occorrenze che confermano uno dei suoi presupposti più acuti, ossia che «i fini ideali possono essere ad un tempo assurdi ed utilissimi per la società; e ciò dovremo qui spesso ricordare, perché facilmente si trascura»⁴⁰. Lo scarto, tuttavia, tra le fantasiose derivazioni e il «movimento reale»⁴¹ della società permane, come anche il giudizio che ne discende, non scalfito dalla possibilità che proprio nella ricaduta impreveduta dell'ideale desiderato sia da identificare una delle dinamiche *creative* più importanti dell'impresa umana. L'imprevisto, per le considerazioni finora svolte, non è per la Modernità il momento in cui «un dio apre la via»⁴², come scriveva millenni orsono Euripide, bensì l'ostacolo infido che mina le radiose certezze e dev'essere esorcizzato con l'estenuante ricerca di colpevoli e la riaffermazione rituale dell'inadeguatezza dell'essere umano. Ribaltando la prospettiva, potrebbe essere opportuno chiedersi se la progressiva riduzione del processo sociale al prevedibile-amministrabile non vada eliminando le dinamiche inavvertite che per lungo tempo hanno consentito all'illusione burocratica di dichiararsi vincente: man mano che l'*homo rationalis* si lascia alle spalle gli uomini e le donne del XXI secolo, cosa ne sarà del funzionamento accuratamente normato e prescritto delle istituzioni moderne, costruite su di lui e non su di loro? Potrebbe essere, questa, un'utile traccia di riflessione per interrogarsi sulle trasformazioni della democrazia.

³⁷ Sarebbe interessante, in questa prospettiva, avviare una riflessione sulle intenzioni e gli orientamenti all'agire in altri maestri del pensiero sociologico, come ad esempio Weber e Parsons.

³⁸ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, Op. cit., p. 26.

³⁹ Ivi, p. 23.

⁴⁰ Ivi, p. 20.

⁴¹ Ivi, p. 26.

⁴² E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Op. cit., p. 14.