UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

FACULTÉ DES LETTRES

LES FONCTIONS DU LANGAGE SELON PARETO

THÈSE

presentée à la Faculté des lettres de
l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

FRANCESCO AQUECI

Peter Lang
1991

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Jean-Blaise Grize, professeur honoraire à l'Université de Neuchâtel, Giovani Busino, professeur à l'Université de Lausanne et Franco Lo Piparo, directeur de l'Institut de Théorie et Histoire des Idées, Université de Palerme, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Francesco Aqueci, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 26 juin 1990 — Le doyen: Bernard Py

Cette thèse a paru aux Editions Peter Lang S.A.,
Berne, sous le titre *„Le funzioni del linguaggio secondo Pareto"*, dans la collection
„Publications Universitaires Européennes",
série 21, volume 98.

© Editions Peter Lang S.A., Berne 1991
Successeur des Editions
Herbert Lang & Cie SA, Berne

Tous droits réservés.
Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,
notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset, etc.

Impression: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt (RFA)

Les fonctions du langage selon Pareto

Premessa

Ringrazio i professori Jean-Blaise Grize, Giovanni Busino e Franco Lo Piparo per aver voluto seguire con pazienza e generosità l'elaborazione di questa tesi. A Grize in particolare e ai suoi collaboratori del Centre de Recherches Sémiologiques dell'Università di Neuchâtel, da lui fondato e diretto per tanti anni, desidero esprimere la mia gratitudine per la cortesia e la disponibilità con cui mi hanno sempre accolto presso di loro. A Denis Apothèloz sono particolarmente grato, oltre che per il prezioso aiuto offertomi nel reperimento di materiale bibliografico attinente a questa tesi, anche per le amichevoli ed illuminanti discussioni sui tanti problemi della ricerca al Centre de Recherches Sémiologiques.

Questa tesi, grazie al parere favorevole dell'Università di Neuchâtel, viene pubblicata con un contributo del Département de l'Instruction Publique della Repubblica e del Cantone di Neuchâtel. Queste istituzioni trovino qui l'espressione della mia riconoscenza.

F.A.

Introduzione

Pareto e il linguaggio

Fra coloro che R. Aron chiama i «sociologues-philosophes» (Aron, 1973: 29), Pareto è senza dubbio quello che maggiormente è segnato da un pervasivo e multiforme interesse per il linguaggio. In Comte e Spencer, in Marx, Durkheim o Weber non mancano riferimenti, indicazioni e ragionamenti più o meno episodici ed occasionali intorno ai fenomeni linguistici, ma ciò che distingue Pareto dagli altri 'eletti' dell'Olimpo sociologico è il carattere teoricamente costitutivo della sua riflessione sulla realtà verbale. A scanso di equivoci, l'ambito di questa riflessione va certamente ben circoscritto e caratterizzato. Innanzitutto, Pareto non è né un sociologo del linguaggio, né un sociolinguista *ante litteram;* come cercherò di mostrare nel corso di questo lavoro, Pareto è stato condotto dallo studio e dall'osservazione del comportamento sociale a costruire una vasta teorizzazione intorno al ragionamento e al discorso sociali che anticipa originalmente linee di ricerca oggi largamente perseguite in discipline come la teoria dell'argomentazione, la pragmalinguistica, l'analisi del discorso, l'analisi del contenuto. In verità, più che di discipline rigorosamente distinte, si tratta di ambiti di ricerca sfrangiati, spesso sovrapposti, con fitti richiami reciproci, in continua espansione, originati da prospettive ed approcci eterogenei. Così, la teoria dell'argomentazione, che nelle prime analisi di Perelman, negli anni cinquanta, appariva abbastanza delimitata, si è via via allargata in un arcipelago dove confluiscono ricerche come quelle di «logica informale» o di analisi del «pensiero critico» o di «logica naturale». Grazie ad apporti tanto dal versante logico-formale che linguistico, tale arcipelago tende poi a comprendere le ricerche di pragmalinguistica, le quali, a loro volta, a seconda dei contesti geografici e delle tradizioni culturali, sfumano e si trasformano in ricerche sui meccanismi enunciativi del discorso, le interazioni comunicative, ecc.

(teoria dell'enunciazione, analisi del discorso, atti linguistici, ecc.). Di questo lavorìo, manca ancora un bilancio critico non solo dei risultati raggiunti, ma anche dei differenti, ed a volte irriducibili, presupposti teorici dei vari indirizzi di ricerca[1], i quali, però, sembrano accomunati da un'opzione *dialogica*, intendendo la nozione di dialogo secondo una varietà di sfumature che va da un'accezione empirica e, per così dire, 'fredda', nella quale hanno larga eco elaborazioni di origine giuridica sociologica cibernetica ecc., ad un'accezione normativa e 'calda', dove vengono riprese e tecnicizzate tematiche più propriamente filosofiche. Ciò che sin da ora si può anticipare è che, in riferimento a tale generale opzione dialogica, l'orientamento di Pareto è in radicale contro-tendenza. La sua, è una teoria *anti-dialogica* del discorso. Tale anti-dialogismo si sostanzia di una presa di distanza critica da ciò che Pareto chiama linguaggio «volgare» o «comune». Da una tale presa di distanza nasce la sua riflessione sulle modalità del linguaggio della scienza, che, a sua volta, diventa il punto di riferimento per la sua analisi della natura della comunicazione sociale. La dimensione della riflessione di Pareto sul linguaggio è insomma quella della critica del discorso, sia nei suoi risvolti epistemologici che in quelli sociologici. In questa direzione principale che orienta la sua ricerca sociologica confluiscono però, alimentandola e contribuendo a definirla in maniera rilevante, altri interessi 'linguistici': quello veramente singolare per i «metodi» delle «scienze del linguaggio», considerati come un modello ideale di scientificità cui la sociologia deve ispirarsi; un interesse, infine, minore ma non meno evidente, per gli aspetti propriamente grammaticali del linguaggio. Circola insomma nelle sue opere, e soprattutto nel *Trattato di sociologia generale*[2], una cultura glottologica funzionale ora alla ricerca di modelli per la costruzione della teoria sociologica, ora a possibili esemplificazioni di teoremi sociologici generali. Del primo aspetto mi occuperò nel I capitolo di questo lavoro. Qui invece voglio soffermarmi sul problema del linguaggio della scienza in Pareto, e sulle osservazioni linguistiche rinvenibili nel *Trattato* quali esemplificazioni di problematiche sociologiche generali.

---

[1] Un'utile sintesi bibliografica sulle ricerche di logica informale e di analisi del pensiero critico, in Paul, 1989. Per la pragmalinguitica o pragmatica, la sua storia e i suoi problemi, cfr. Schlieben Lange, 1975, Récanati, 1979, Nerlich, 1986. Per l'analisi del discorso, benché non più recente, utile è Courtine, 1981. Per gli atti linguistici, una recente ripresa in Sbisà, 1989. Altre indicazioni verrano date in seguito nel corso di questo lavoro.

[2] D'ora in poi citerò quest'opera con la sigla TSG, indicando — salvo rari casi in cui saranno necessari riferimenti supplementari — il volume (numero romano) e il paragrafo (numero arabo).

I. Una scienza linguisticamente acettica

L'interesse epistemologico per il linguaggio della scienza risale a ben oltre il progetto di sociologia scientifica perseguito con il *Trattato*. Il Pareto economista, oltre che creatore egli stesso di neologismi scientifici (si pensi al termine *ofelimità* contrapposto ad *utilità*), è pieno di riserve, attenzioni, precauzioni nei confronti del linguaggio comune, che esprimono una generale ripulsa per il ragionamento puramente verbale.

Già nel *Manuel d'Economie politique* egli constatava che «toutes les sciences naturelles sont maintenant arrivées au point où les faits sont étudiés directement» (cap. I, §17, p. 14), e con soddisfazione aggiungeva che «l'économie politique y est arrivée elle aussi, en grande partie du moins». Purtroppo, ciò non era il caso delle altre scienze sociali, dove «on s'obstine encore à raisonner sur des mots». Se si vogliono far progredire queste scienze, concludeva Pareto, «il faut se débarrasser de cette méthode» (*ibid.*).

Queste constatazioni e propositi non passarono inosservati. Benedetto Croce, che era in rapporti epistolari con Pareto e che all'inizio del secolo aveva pubblicamente dibattuto con questi sulla natura del fatto economico[3], recensendo il *Manuel* [4], riconosceva l'ingegno e la competenza dell'autore nella sua materia, ma non nascondeva il suo dissenso circa la svalutazione che Pareto operava delle parole e dei concetti. Lo stesso *Manuel* di Pareto, si chiedeva ironicamente Croce, non era forse «tessuto» di parole e di concetti (1910: 244)? E gli sembrava impossibile sottrarsi all'evidenza che «l'uomo pensa per concetti ed esprime i concetti nei vocaboli» (1910: 244-5). Pareto, che teneva molto alla considerazione di Croce, in una lettera privata gli replicava che la differenza tra le loro concezioni risiedeva in ciò, che per Croce le parole erano delle «entità» che finivano per avere più importanza delle «cose», mentre per lui le parole erano solo «segni per indicare delle cose reali» (*Corr:* 564). In quest'occasione, però, Pareto non andò oltre il ribadire una posizione di realismo scientifico anti-metafisico contro quella che gli sembrava essere una posizione di verbalismo sostan-

[3] La corrispondenza Croce-Pareto è pubblicata in Pareto, *Correspondance, 1890-1923*. I vari interventi di Pareto e Croce sono pubblicati rispettivamente in Pareto, 1966 e 1982, e in Croce, 1910. Per una ricostruzione di questo dibattito, cfr. Busino, 1983: 77-120.

[4] Originariamente in *La critica*, IV, 1906, pp. 129-134, ripubblicato poi in Croce, 1910: 241-250.

zialistico[5]. In apertura del *Trattato*, invece, fissando i canoni metodologici dell'opera, sono proprio i presupposti teorici di questa posizione che vengono messi in luce e dichiarati.

«I fatti in mezzo ai quali viviamo — osserva qui Pareto — operano su di noi, e quindi la nostra mente toglie un certo abito che con essi non può troppo contrastare, e quest'abito poi dà modi e forme al linguaggio» (TSG: I, § 108). Il linguaggio comune possiede dunque una sua certa adeguatezza alla realtà, ma questo riflesso dei fatti nella nostra mente, questa intuizione sensibile della realtà che si deposita nelle sue forme, può essere paragonata alla «fotografia» di un luogo fatta male, talvolta molto male; in certi casi addirittura il riflesso è così labile che si ha una «figura interamente fantastica» (TSG: I, § 108, nota 1). Dunque, i segni del linguaggio comune indicano immagini indeterminate od anche del tutto fantastiche che si formano nella nostra mente, e queste ultime sono a loro volta segni sensibili («abiti») dei «fatti in mezzo ai quali viviamo». L'indeterminatezza di questo rapporto gnoseologico-semantico non sembra nuocere alla vita pratica, dove anzi si tende a dare una grande importanza ai vocaboli (TSG: I, § 113). Così, «il legislatore fa uso dei termini nel senso che hanno usualmente presso il popolo al quale dà leggi. Egli non ha bisogno di aspettare che gli scienziati siano d'accordo sulla definizione del termine *religione*, per dettare leggi sulle offese alla religione, sulla libertà religiosa, ecc.» (*ibid.*). Per la vita pratica insomma è sufficiente la conoscenza, anche se così dubbiamente ottenuta, che si cristallizza nelle parole del linguaggio volgare. D'altra parte, a ciò si accompagna, quale riflesso nella coscienza dei parlanti, la convinzione spontanea che le nozioni, e quindi le parole, siano naturalmente adeguate alle cose (TSG: I, § 109). Da qui la tendenza, così ti-

[5] Questo contrasto con Croce e, in generale, l'apparente cordiale sordità che contraddistinse tutto il loro rapporto sia pubblico che privato, per molti aspetti è solo un'increspatura superficiale di un accordo di fondo che è possibile ritrovare nei presupposti delle loro concezioni. Come cercherò di mostrare nel corso di questo lavoro, vi è in Pareto una sistematica negazione o indifferenza di fronte alla positiva fattualità dei sistemi normativi — essi stessi prodotti sociali — che governano concretamente le interazioni sociali, prime fra tutte quelle comunicative. Ora, è degno di nota il fatto che, come mostrò T. De Mauro in pagine ancora attuali (De Mauro, 1966: 114-126; 176-180), la filosofia dell'espressione che all'inizio del secolo Croce veniva elaborando si fondava proprio sulla neccessità di negare che la lingua, quale «tipica struttura interindividuale», «esistesse come condizione concreta del parlare» (pp. 176-77). Il parlare, per Croce, benché elevato a «onnipresente universale storico» (p. 124), era un evento irriducibilmente individuale, e la comunicazione si compiva per vie non razionali o, come avrebbe detto Pareto, non-logiche. È probabile che una ricerca più accurata rivelerebbe altre consonanze fra le concezioni dei due autori. Del resto, Pareto stesso avvertiva il fatto quando, in una lettera a Pansini, scriveva che Croce, soprattutto nelle sue opere storiche, «esprime in una forma metafisica dei concetti che sono espressi nella *Sociologia* sotto forme sperimentali» (*Carteggi*: 158).

pica delle fasi pre-scientifiche di ogni scienza, ad indugiare nelle «indagini circa alle espressioni del linguaggio», nell'«etimologia» (*ibid.*).

Ora, è proprio quella convinzione spontanea che la scienza rifiuta, consapevole com'è dell'inadeguatezza della conoscenza intuitivo-sensibile e della necessità di fondarsi «soltanto sull'osservazione oggettiva» (TSG: I, § 108). Le ricerche di scienza sperimentale[6], scrive Pareto ribadendo il punto di vista del *Manuel*, mirano «in modo esclusivo alle cose» (TSG: I, § 114), e solo dopo fissano convenzionalmente i vocaboli con i quali ad esse riferirsi (TSG: *Indice degli Argomenti*, sez. III-n). Da qui la costituzione di un «linguaggio tecnico speciale», e ciò sia creando nuovi vocaboli, sia conservando i vocaboli del linguaggio volgare, ma dando ad essi uno speciale significato (TSG: I, §§ 108, 115). Ma come arrivare direttamente alle «cose»? Come superare la barriera dei «concetti che si esprimono nei vocaboli», oltre la quale Croce vedeva solo altri «concetti che si esprimono nei vocaboli»? Ovvero, con un esempio: per conoscere le proprietà dell'anidride solforosa basta «avere il *concetto* dello zolfo, o anche dell'ossigeno», oppure «occorre ricorrere all'esperienza» (TSG: I, § 95)? Quale ottima esemplificazione della mentalità sperimentale, vale la pena di riportare per intero la risposta di Pareto a questa domanda.

> «(...) Per avere il *concetto* dell'anidride solforosa, non basta avere solo i *concetti* dello zolfo e dell'ossigeno, e meditarci sopra; si potrebbe fare ciò per secoli e secoli senza acquistare *concetti* dell'anidride solforosa che vadano d'accordo coi *concetti* delle esperienze chimiche. Credettero gli antichi filosofi di potere così supplire all'osservazione ed all'esperienza, ma s'ingannarono completamente. La chimica s'impara nei laboratori, e non colle meditazioni filosofiche (...).
> Per avere il *concetto*, o i *concetti* dell'anidride solforosa, occorre avere i molti *concetti* che si acquistano col *concetto* che chiamasi in altro modo *esperienza*, facendo bruciare lo zolfo nell'ossigeno o nell'aria, col *concetto* di un vaso di vetro in cui si raccoglierà il *concetto* dell'anidride solforosa, e via di seguito, unendo tutti i *concetti* dai quali verrà poi fuori quello delle proprietà di tale anidride solforosa» (TSG: I, § 95).

Sebbene indirettamente e, com'è tipico del suo stile, polemicamente, Pareto finisce per riconoscere che dalla rete dei concetti-vocaboli noi non usciamo mai, ma lo fa in un modo che cambia profondamente il senso di quel rapporto semantico, rispetto a come lo intendeva Croce. Contro l'istanza, per così dire, onnisemantica di quest'ultimo, egli fa qui valere, in-

---

[6] È da notare che con il termine «sperimentale» Pareto si riferisce tanto ad esperienza quanto ad osservazione. I due termini sono esplicitamente dichiarati sinonimi (TSG: I, § 6). Quanto alla sua pratica sperimentale effettiva, è evidente che si tratta di semplice osservazione, e non di esperienza nel senso odierno di pratica di laboratorio. Sui caratteri e l'oggetto dell'osservazione sociologica praticata da Pareto, mi soffermo più oltre, cap. I, §§ 2, 2.1.

fatti, la nuova dimensione dell'*operare* scientifico. I concetti della scienza si costituiscono — dice in sostanza Pareto — nella continua interazione «logico-sperimentale» con gli oggetti che formano il dominio della realtà indagato. Ma se ciò è chiaro per le scienze che richiedono la manipolazione diretta degli oggetti, che dire di quelle per le quali non è possibile far ricorso all'esperimento? Nelle scienze dell'osservazione, Pareto affida la rottura con il verbalismo della conoscenza pre-scientifica oltre che all'astrazione isolatrice[7], anche alla matematizzazione del ragionamento, sul modello di scienze come l'astronomia o l'economia pura[8]. È questa, secondo Pareto, una «mèta ideale» (TSG: III, § 1732) che la sociologia deve assegnarsi se, nella trattazione di determinati problemi come, ad es., l'interdipendenza dei fenomeni sociali, vuole raggiungere il rigore e la precisione di quelle scienze.

In conclusione, alle «cose» è possibile arrivare tramite l'"occhio' astratto-operatorio del metodo sperimentale, al quale il pensiero verbale — per così dire, de-entificato e ridotto a mero strumento di denominazione — assicura i segni-etichette che permettono di indicare univocamente gli oggetti, o le parti di esse, che tramite l'esperienza e l'osservazione si individuano[9]. Muovendo da queste posizioni gnoseologico-semantiche, la scienza può quindi rompere con la conoscenza intuitivo-sensibile e con la correlata concezione spontanea della naturale adeguatezza del linguaggio alle cose, e costruirsi un linguaggio convenzionale, la cui oggettività è garantita dall'applicazione del metodo sperimentale.

---

[7] Cioè, «l'analisi (...) delle varie parti del fenomeno concreto, seguita dalla sintesi, per tornare dalla teoria al concreto» (TSG: I, § 32). In economia politica si hanno, ad es., le teorie dell'economia pura o matematica che studiano «l'interdipendenza dei fenomeni economici», e le teorie dell'economia applicata (ivi: § 35). La visione scientifica del fenomeno concreto viene così, per «approssimazioni successive» (ivi: § 69), dall'«aggiunta» di queste varie parti (ivi: §§ 36-37).

[8] Quanto alla matematica, sebbene essa sia una scienza «già pure tanto perfetta e precisa», da Pareto è considerata soggetta, come le altre scienze, al «continuo divenire» delle «approssimazioni successive» richieste dal bisogno autoriflessivo di coerenza e di precisione (TSG: I, § 69, nota 4). Le «approssimazioni successive» sono dunque sia un metodo sincronico di studio dei fenomeni concreti, sia un portato del divenire cumulativo della scienza.

[9] Ma sui limiti della relazione di denominazione come mezzo semantico di indagine scientifica, cfr. Carnap, 1947: 157 sgg.

II. Una sociologia linguisticamente curioaa

Come si vede, l'interesse epistemologico di Pareto per il linguaggio è costruito intorno ad una posizione di deciso scetticismo nei confronti del linguaggio comune o volgare. Il linguaggio volgare costituisce per la scienza un ostacolo alla 'presa diretta' sulle «cose». All'incerto rapporto semiotico segno-immagine-cosa, fondato sull'appercezione sensibile della realtà, bisogna sostituire l'altro costituito dal rapporto segno-concetto-cosa, la cui garanzia di corrispondenza con la realtà sta nella costruzione astratto-operatoria del rapporto concetto-cosa. Il segno verbale che lì era l'elemento principale, qui è l'accessorio. In prospettiva ideale, esso va addirittura superato e sostituito con il ragionamento matematico.

A far da contrappunto a questo scetticismo linguistico epistemologico è, però, una viva — anche se, è bene ripeterlo, minore — curiosità da parte di Pareto per gli aspetti grammaticali del linguaggio volgare, considerati come schemi tipici di comportamento sociale. Le sue osservazioni in merito sono disseminate, spesso nelle note, qua e là nel *Trattato*, in funzione delle sue teorizzazioni sociologiche. Non costituiscono perciò né una trattazione glottologica né una sociologia del linguaggio o una sociolinguistica organiche. Esse però lasciano intravvedere in modo interessante la conoscenza che egli aveva dei risultati cui erano giunti le scienze linguistiche del suo tempo, e testimoniano, oltre che della sua curiosità intellettuale, anche del modo in cui tra la fine del secolo scorso e l'inizio del XX secolo opzioni scientifiche simili si riproponevano entro differenti recinti disciplinari. Due sono soprattutto i punti, collegati fra loro, su cui vertono le sue osservazioni: il carattere non cosciente dei fenomeni linguistici, e il cambiamento linguistico.

Quanto al primo punto, le moderne scienze del linguaggio, osserva Pareto, sanno bene «che il linguaggio è un organismo che si è sviluppato colle leggi proprie, che non è stato creato artificialmente; solo pochi termini tecnici, come *ossigeno, metro, termometro*, ecc., sono il prodotto dell'attività logica dei dotti» (TSG: II, § 883). La maggior parte delle parole nasce insomma spontaneamente, senza quella convenzionale adeguatezza allo scopo che è propria dei termini tecnici. Le citazioni che egli fa in nota al § 158 del *Trattato*, mostrano il modo in cui assiste alle discussioni che si svolgono su questo punto nella letteratura linguistica del suo tempo, in rapporto al suo interesse a definire e classificare in maniera soddisfacente i vari tipi di azioni umane.

In particolare, egli cita un passo tratto da A. Dauzat, *La langue française d'aujourd'hui*, (1908: 238-239), nel quale si afferma che «un principe auquel se rallient aujourd'hui la grande majorité des linguistes, domine toute

la matière: c'est l'inconscience des phénomenes linguistiques». Accettato ormai universalmente nel dominio della fonetica, questo principio — constata ancora Dauzat nel passo citato da Pareto — incontra delle resistenze in quello della semantica, dove «M. Bréal fait intervenir très nettement la volonté dans l'évolution sémantique»[10]. Ma questa posizione, continua Dauzat, comincia ad essere sempre più abbandonata a favore di quell'altra compendiata da V. Henry nel principio secondo il quale «toute explication d'un phénomène linguistique qui présuppose, à un dégré quelconque, l'exercise de l'activité consciente d'un sujet parlant, doit a priori être écartée et tenue comme non avenue»[11].

Nel quadro schizzato da Dauzat, si intravvedono le grandi questioni che tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si dibattevano in linguistica: da un lato, il determinismo che escludeva l'intervento di qualsiasi elemento intellettuale nel cambiamento fonetico, e che i semantici traducevano nel loro campo dando la priorità al meccanismo dell'associazione di idee rispetto all'analogia; dall'altro, l'intellettualismo di chi, come Bréal, vedeva all'opera nel cambiamento semantico una «intelligence» o «volonté» che pur non essendo quella riflessiva dello scienziato (Bréal, 1897: 307), non per questo poteva ridursi al puro istinto (ivi: 6). Da qui il ruolo dell'analogia — concepita da Bréal come una struttura logica comune al bambino e alla folla (ivi: 233) — come principio di creazione semantica. Nella raffigurazione di Dauzat, però, la posizione di Bréal è insufficientemente rappresentata. Ciò si può vedere bene se si va a rileggere la parte che Pareto salta del passo citato, quella in cui Dauzat scrive che «il est vrai qu'il [Bréal] se réclame parfois d'une "volonté obscure" qui est bien près de l'inconscient. Quand on parle, dit-il, on a un but, c'est d'être compris: donc, pour atteindre ce but, chacun, individuellement, modifie consciemment son langage pour le rapprocher de la perfection» (Dauzat, 1908: 238). Ora, non si può negare che Bréal colleghi l'intervento della volontà nel linguaggio con «le but d'être compris» (Bréal, 1897: 7), dando così l'impressione di voler affermare il carattere di consapevolezza delle modificazioni linguistiche (nel senso più ampio) apportate dal parlante alle sue produzioni verbali allo scopo di essere ben capito. Questo, tuttavia, è l'aspetto più superficiale del suo discorso. In realtà, egli cerca una psicologia meno semplicistica di quella che oppone schematicamente istinto e volontà razionale (Bréal, 1897: 6), una psicologia capace di dar conto di quella «volonté obscure» che il Dauzat non sembra molto apprezzare, finendo per confonderla proprio con

[10] Il riferimento è evidentemente all'*Essai de sémantique*.

[11] Dauzat trae questa citazione dall'opera di V. Henry, *Antinomies linguistiques*, Paris, 1896: 78.

quella spontaneità cieca e meccanica che il Bréal intende rigettare (ivi: 307). L'intellettualismo di Bréal è dunque ben lungi dall'essere un ingenuo razionalismo linguistico, anzi, con il suo appello all'intelligenza non riflessiva, alla logica analogica propria del linguaggio, legittima l'esistenza di una logica 'altra' che richiama molto da vicino quel pensiero non-logico che, come vedremo nel corso di questo lavoro, costituisce l'oggetto — peraltro, a sua volta, da esplicitare e ricostruire — della sociologia di Pareto. Preso nel filtro del resoconto di Dauzat, il non-razionalismo linguistico di Bréal finisce per scorrere parallelo al non-logicismo sociologico di Pareto, senza che le due posizioni si incontrino. Pareto così si limita a prendere atto che, in generale, il principio dell'incoscienza dei fenomeni linguistici corrisponde bene alla sua idea della istintiva adeguatezza allo scopo di determinati comportamenti umani, fra i quali appunto il linguaggio (TSG: I, § 158, nota 1). Il metodo — del quale più in là (cap. I) vedremo ulteriori sviluppi — è insomma quello della traduzione interdisciplinare, allo scopo di corroborare i risultati che egli andava ottenendo in sociologia, scienza più 'giovane' della linguistica. Ciò non gli impedisce però di intervenire per attenuare quelle che, nel campo della stessa linguistica, gli sembrano delle esagerazioni. Infatti, al categorico principio dell'incoscienza dei fenomeni linguistici richiamato da Dauzat nella formulazione di V. Henry, obbietta e ribadisce che «la terminologia scientifica è quasi sempre l'effetto dell'attività cosciente», ed anche termini del linguaggio comune possono avere la stessa origine, senza contare che, egli aggiunge, «l'obiezione del Bréal non impedisce che un gran numero di fenomeni siano coscienti solo in apparenza». Purtroppo, Pareto non si sofferma a discutere oltre questo punto. Due passi di A. Darmesteter, *La vie des mots* [12], (1887: 86 e 133), citati immediatamente dopo, sembrano però avere la funzione di spiegare il suo pensiero. Nel primo, Darmesteter afferma che nel cambiamento del senso delle parole si ritrovano sempre «deux éléments intellectuels coexistants: l'un principal, l'autre accessoire». Ora, a lungo andare, «par un détour inconscient, l'esprit perd de vue le premier, et ne considère que le second»; così, «sous le couvert d'un même fait physiologique — le mot — l'esprit passe d'une idéé à une autre». In altri termini, il cambiamento di senso che si realizza con il passaggio dal significato principale a quello accessorio, è un movimento incosciente che si effettua dietro lo schermo della permanenza del fatto fisiologico della parola, che coincide con lo scopo fis-

[12] È il caso di ricordare che la discussione di quest'opera costituisce uno dei capitoli più interessanti dell'*Essai de sémantique* di Bréal, quello in cui non solo si discute in termini psico-logici del cambiamento linguistico, ma si pongono le basi (1897: 285 sgg.) per gli sviluppi sociolinguistici della semantica, ad opera di Antoine Meillet (1906: 230-271).

sato coscientemente. Ciò fa sì che, in termini paretiani, «il fenomeno sia cosciente solo in apparenza». Nel secondo passo, Darmesteter ricorda che nonostante «les liens de famille que le développement de la langue peut établir entre les mots, le plus souvent ils vivent chacun de leur vie propre, et suivent isolément leur déstinée, parce que les hommes en parlant *ne font point d'étymologie* ». Un principio, questo, che Pareto approva incondizionatamente («nulla di più vero»), ricordando come sia proprio questa separazione della parola dalle sue condizioni di produzione che rende tanto precario il metodo etimologico, sia in linguistica, sia in quei casi in cui «si pretende di ricostruire, per mezzo dell'etimologia, la storia sconosciuta d'un lontano passato» (TSG: I, 158, nota 1).

In un quadro differente, sebbene collegato a quello dell'interesse per i risultati delle ricerche linguistiche, può iscriversi l'attenzione di Pareto per un altro aspetto del carattere inconscio dei fenomeni linguistici, cioè l'istintiva logicità della struttura grammaticale del linguaggio. Qui è Pareto stesso in prima persona che, nell'ambito della sua teoria generale dell'azione sociale, sulla quale mi soffermerò nel I capitolo di questo lavoro, osserva il linguaggio al fine di comprenderne la natura come tipica azione umana.

> «La formazione del linguaggio umano — egli scrive — non è meno meravigliosa delle azioni istintive degli insetti. Sarebbe assurdo pretendere che la teoria grammaticale abbia preceduto la pratica del linguaggio, mentre l'ha certamente seguita, ed è senza avere contezza che gli uomini hanno creato sottili teorie grammaticali. (...) Presso gli Attici, abbiamo l'aumento, che è il segno del passato dei tempi storici, e, per una sfumatura delicatissima, oltre l'aumento sillabico, l'aumento temporale, che consiste nell'allungamento della vocale iniziale. La concezione dell'aoristo e il suo ufficio nella sintassi logica sono un'invenzione che farebbe onore al logico più esperto. Il gran numero di forme del verbo, la precisione del loro ufficio nella sintassi, costituiscono un tutto ammirabile» (TSG: I, § 158).

Come si vede, per Pareto, il linguaggio, nel suo aspetto grammaticale, è un comportamento *istintivo* che dà vita a strutture logiche paragonabili, per la loro ingegnosità e sottigliezza, a quelle che il logico — «il dotto» — costruisce *riflessivamente* sul piano del pensiero astratto — un tema, questo della «logica naturale» del linguaggio, che, tra tentativi riduzionistici (Chomsky, Lakoff) e istanze di specificazione delle peculiari caratteristiche logiche del linguaggio (Culioli, De Mauro, Grize), ha continuato ad impegnare le ricerche linguistiche del Novecento[13]. Pareto non fa di questo tema un oggetto privilegiato della sua sua riflessione; tuttavia, con il suo paralle-

[13] Per una concisa e densa discussione teorica di questo tema, cfr. Hagège, 1985: 137 sgg.

lismo, ci indica che l'attitudine logica inscritta nel linguaggio è di origine e di natura differente da quella astratta del logico formale, e molto più vicina a quella concreta di tipo tecnico e strumentale. È compito del grammatico, allora, portare alla luce le «regole latenti»[14] di questa abilità naturale, che si manifestano solo nell'uso[15], e delle quali i parlanti non hanno alcuna padronanza teorica[16]. Come vedremo meglio nel I capitolo, Pareto assumerà che quel compito ricostruttivo fosse ben assolto dall'approccio teorico e dalle metodologie di ricerca sorte nell'ambito della linguistica storica, che, ai suoi occhi, segnavano il passaggio delle scienze del linguaggio dalla fase pre-scientifica delle speculazioni etimologiche e del normativismo grammaticale a quella delle ricerche propriamente sperimentali.

Con il tema del normativismo grammaticale, veniamo al punto del cambiamento linguistico, che Pareto visibilmente concepisce all'interno della sua teoria della «forma» e del «fondo» dei fenomeni sociali[17]. Con la forma egli si riferisce alla loro parte più variabile, cioè miti, culti, istituzioni, ideologie, ecc. Con il fondo intende invece la parte più costante, cioè il complesso dei comportamenti sociali istintivi o «sentimenti», alla cui analisi, nei loro aspetti cognitivi ed affettivi, saranno dedicati i capitoli II e III di questo lavoro.

Ora, il cambiamento linguistico è un caso particolare di questa teoria generale del cambiamento sociale. Ciò si può evincere indirettamente ma chiaramente da quanto Pareto dice a proposito del purismo e del normativismo grammaticale.

> «Nel pedantismo dei grammatici — egli scrive — che vogliono imporre ai loro contemporanei e alle generazioni future l'uso esclusivo delle forme del linguaggio servite alle generazioni passate, c'è, come premessa implicita, l'idea che i sentimenti non sono cambiati, non cambieranno al punto di essere necessarie nuove forme di linguaggio per esprimerli. Il fondo della lingua muta, ma lentissimamente; neologismi s'impongono, ma

[14] R. von Jhering, *L'esprit du droit romain*, vol. I, p. 30, cit. in TSG: I, § 802, nota 1, che ne parla in riferimento al diritto, ma evidenziandone l'analogia con le «leggi del linguaggio».

[15] «Non si può ammettere che, un giorno, i Greci si sieno riuniti per decretare quale dovesse essere la coniugazione dei loro verbi; è soltanto l'uso che ne ha fatto un capolavoro» (TSG: I, § 158)

[16] «Una donna analfabeta delle montagne pistoiesi conosce benissimo, per pratica, la coniugazione di parecchi verbi italiani, molto meglio di certe persone colte, ma non ha nessuno anche lontanissimo concetto delle norme delle derivazioni, mercè le quali, dalle radici, si ottengono queste coniugazioni» (TSG: II, § 886). Il tema della lingua come struttura non riflessiva ed esterna alla volontà e alla coscienza del parlante sarà poi ripreso da Lévi-Strauss per mostrare l'analogo funzionamento del mito (cfr. Lévi-Strauss, 1962: 274).

[17] Sui concetti di forma e fondo in Pareto, hanno richiamato l'attenzione Aron, 1973 e Busino, 1975: 397-398.

in piccolo numero; le forme grammaticali si modificano, ma la sostanza persiste nei secoli» (TSG: III, § 1719 bis).

Nel linguaggio, dunque, come in altri fenomeni sociali, vi è un «fondo», costituito dai «sentimenti» che con esso vengono espressi, e una «forma», cioè l'apparato fonetico, morfosintattico e lessicale. Benché Pareto si riferisca esplicitamente solo al lessico, le sue osservazioni possono valere per tutti gli aspetti del linguaggio. Nel dinamismo del mutamento linguistico bisogna allora considerare il cambiamento «lentissimo» del fondo, e quello più veloce della forma. Il fondo muta abbastanza da poter mettere in crisi il normativismo dei grammatici, ma non sufficientemente perché ci possa essere una corrispondenza meccanica con il dinamismo della forma. Ciò significa che i rivolgimenti politico-istituzionali non provocano 'salti', 'rotture' in grado di spazzare via interi sistemi linguistici e di sostituirli con dei nuovi; si ha invece un'evoluzione «lentissima» del fondo che costituisce un limite 'esterno' al dinamismo autonomo che Pareto sembra assegnare alla forma. Ciò significa anche che il cambiamento linguistico non è governabile. Infatti, l'irreggimentazione dell'uso in modelli grammaticali astratti è continuamente sconvolta dall'evoluzione concreta delle lingue (TSG: I, 469). La realtà verbale è ineliminabilmente plurilinguistica:

«Per molto tempo — egli scrive — *la* grammatica ed *il* vocabolario latino furono per noi quelli di Cicerone e di Cesare. Negli altri autori si osservano *deviazioni*, se pure non dicevansi errori. L'italiano era la lingua degli autori della Crusca, e chi altrimenti parlava, cadeva in *errore*. Ora finalmente si è riconosciuto che non vi è *una* grammatica latina, *un* vocabolario latino, ma che ve ne sono molti; e che se Plauto e Tacito scrivono diversamente di Cicerone, è alquanto ridicolo che noi ci impanchiamo a correggerli, come se fossero scolaretti che non hanno saputo scrivere bene il compito dato loro dal maestro» (TSG: I, § 469).

Il metodo sperimentale in linguistica si è affermato solo quando si è preso atto di questa 'evidenza', solo quando cioè la linguistica ha smesso di badare «alla lingua dei "buoni autori"» ed ha cominciato ad «occuparsi dei dialetti» (TSG: II, § 896). Ma, di nuovo, il plurilinguismo della forma, l'incessante divenire delle lingue non intacca la sostanziale invarianza del fondo. Con un esempio che sposta il discorso dall'ambito strettamente linguistico a quello più generale della comunicazione culturale, Pareto si riferisce all'immutata emozione che l'antica letteratura greco-latina suscita ancora nel lettore moderno.

«Una lunga schiera di letterati — egli scrive — ha imitato gli antichi autori; alcuni pedanti hanno magari voluto prescrivere questa imitazione. Non si comprenderebbe tutto ciò, se tali persone e coloro a cui si rivolgevano le loro opere non avessero avuto sentimenti molto simili a quelli espressi dagli antichi. Del resto, fatta astrazione di ogni imita-

zione, come potremmo ancora gustare le poesie omeriche, le elegie, le tragedie, le commedie greche e latine, se non trovassimo espressi sentimenti che, almeno in gran parte, dividiamo? Eschilo, Sofocle, Euripide, Aristofane, Plauto, Terenzio, Virgilio, Orazio e molti altri dell'antichità greco-latina, sono forse per noi stranieri che non comprendiamo più? Non troviamo forse in Tucidide, in Polibio, in Tacito e in altri storici antichi, la descrizione di fenomeni che, sotto una forma differente, talora anche molto differente, ci rivelano un fondo di sentimenti umani identici a quelli che adesso osserviamo?» (TSG: III, 1719 bis).

Si tratta, come si vede, degli stessi interrogativi che Marx, verso la metà del secolo scorso, si poneva in chiusura della sua famosa *Introduzione* a *Per la critica dell'economia politica*. La ben nota risposta di Marx era che il fascino di quei prodotti artistici consisteva nella ingenuità fanciullesca, nella verità naturale che essi rivelavano all'uomo moderno-industriale, e della quale questi si compiaceva, mirando a riprodurla ad un livello più alto. La risposta di Pareto è ben lontana dall'implicita 'filosofia delle età' che sta nella risposta di Marx, e dall'altrettanto implicito giudizio di valore su quei prodotti artistici. La verità che in essi si esprime non è né più fanciullesca né più naturale di quella che i prodotti artistici moderni ci manifestano. Il fatto che il circuito della comunicazione e della comprensione fra gli antichi e i moderni non si sia spezzato dipende dal permanere nel tempo di quel «fondo di sentimenti umani» che i prodotti artistici dell'antichità manifestano e che si ritrovano alla base di quelli moderni. Si tratta allora di capire di che natura sono quei «sentimenti» che compongono il fondo secolare della comunicazione sociale, e che la forma varia e rivaria in una incessante parafrasi.

Capitolo I

La filologia, un modello epistemologico della sociologia di Pareto

1. Teoria e fonti dell'azione non-logica

L'azione sociale, che è il primo grande tema sociologico con cui si apre il *Trattato*, è definita da Pareto secondo due criteri: 1) la logicità del fine in vista del quale un'azione è compiuta; 2) la coincidenza tra fine oggettivo e fine soggettivo. Un fine è logico quando un soggetto opera consapevolmente un calcolo dei mezzi per raggiungere il fine perseguito. Un fine è oggettivo quando la relazione mezzi-fine è intersoggettivamente controllabile attraverso l'esperienza e l'osservazione.

In base a queste definizioni, un'azione è logica non solo quando il soggetto pone in essere una relazione mezzi-fine, ma anche quando questa relazione è intersoggettivemente controllabile secondo criteri logico-empirici. «Per i marinai greci — osserva Pareto — , i sacrifizi a Posidone e l'azione di remare erano mezzi ugualmente logici per navigare» (TSG: 1, § 150). Ma i primi erano un'azione solo soggettivamente logica; la seconda, invece, un'azione soggettivamente ed oggettivamente logica[1]. Esempi di

[1] Pareto osserva anche che «se un giorno si venisse a scoprire che noi c'inganniamo e che i sacrifizi a Posidone sono utilissimi per ottenere una navigazione favorevole, bisognerebbe collocare di nuovo questi sacrifizi con le altre azioni che hanno tale carattere» (TSG: I, § 149). In altri termini, la classificazione delle azioni in logiche e non-logiche dipende dalle «cognizioni» (*ibid.*) possedute da colui che la stabilisce. Variando queste, varia anche la classificazione. Le cognizioni cui fa riferimento Pareto sono evidentemente cognizioni scientifiche, e siccome per Pareto la scienza è un «perpetuo divenire» di scoperte che modificano le teorie già stabilite (TSG: III, § 1531), si deve supporre che lo stato delle cognizioni assunte come fondamento della classificazione sia quello convenzionale di un certo

quest'ultimo tipo di azioni sono, secondo Pareto, «le operazioni delle arti e delle scienze», «le azioni studiate dall'economia politica», «un certo numero di operazioni militari, politiche, giuridiche, ecc.» (TSG: I, § 152).

Un'azione è non-logica, invece, quando:

1° genere — non v'è fine logico né oggettivamente né soggettivamente. Esempi di questo genere sono alcuni precetti di Esiodo, citati da Pareto, che prescrivono atti rituali come quelli di non orinare alla foce di un fiume, oppure di pregare e di lavarsi le mani prima di attraversare un fiume;

2° genere — v'è fine logico soggettivamente, ma non oggettivamente. Un esempio può essere il precetto, che costruisco liberamente, «Non attraversare la foce di un fiume senza lavarti le mani, altrimenti Dio ti punirà». Il fine (evitare la punizione degli dei) in vista del quale degli atti rituali sono compiuti è consapevolmente posto ('calcolato') dal soggetto, ma esso è «immaginario» (TSG: I, § 151), non corrispondendo ad una realtà logico-sperimentale;

3° genere — v'è fine logico oggettivamente, ma non soggettivamente. Sempre Esiodo, prescrive di non insozzare con le proprie feci le fontane. Si prescrive qui un'azione che ha un fine oggettivo, quello di non propagare certe malattie, del quale però Esiodo mostra di non avere alcuna cognizione teorica (assenza di fine soggettivo);

4° genere — v'è fine logico sia oggettivamente che soggettivamente, ma il soggetto non ha una cognizione adeguata del fine perseguito. Come sappiamo, le operazioni delle arti e delle scienze fanno parte delle azioni logiche. Però, gli esecutori materiali di queste operazioni, i quali «non fanno che eseguire gli ordini dei loro capi» (TSG: I, § 152), compiono azioni non-logiche del genere in questione. Si tratta, come si vede, della competenza pratica implicata nello svolgimento di mansioni tecniche. In questo genere Pareto classifica anche certi comportamenti politici ed economici oggettivamente logici, ma posti in essere con cognizioni soggettive inadeguate[2]. Un'eventuale 'presa di coscienza' del fine oggettivo (ciò che vale

---

accordo che si esprime nel paradigma dominante nel momento in cui la classificazione viene fatta.

[2] Ad esempio, azioni economiche come quelle eseguite dagli imprenditori in regime di libera concorrenza, fanno parte di questo genere di azioni non-logiche. Infatti, gli imprenditori si sforzano di ridurre i prezzi di costo, ma, senza volerlo, ottengono di ridurre il prezzo di vendita. In altri termini, le azioni logiche individuali di ridurre il prezzo di costo sfociano nell'azione non-logica 'collettiva' (un tema, questo, che Pareto non tratta mai esplicitamente) di favorire i consumatori (TSG: I, § 159 e nota 2). Se però la libera concorrenza cede il posto ad un regime di monopolio, l'azione degli imprenditori — come si può facilmente intuire — diventa logica (*ibid.*). Per i comportamenti politici, cfr. TSG: I, §§ 159-160.

anche per il genere precedente) potrebbe condurre il soggetto a modificare o a perseverare nel proprio comportamento.

Ritenendo solo quanto qui è utile del quadro sinottico della classificazione delle azioni che Pareto dà nel § 151 del *Trattato*, possiamo riassumere tutto quanto sopra nel seguente schema:

Le azioni hanno un fine logico?

	OGGETTIVAMENTE	SOGGETTIVAMENTE
Azioni non-logiche (non coincidenza di fine oggettivo e soggettivo)		
1° genere	No	No
2° "	No	Sì
3° "	Sì	No
4° "	Sì	Sì
Azioni logiche (coincidenza di fine oggettivo e soggettivo)		
	Sì	Sì

Come si vede, tra l'ultimo genere di azioni non-logiche e le azioni logiche c'è una notevole somiglianza strutturale (logicità oggettiva e soggettiva del fine), ciò che spiega la permeabilità esistente da questo lato fra le due classi di azioni, evidenziata dalla possibilità della presa di coscienza dell'adeguatezza logico-empirica del fine. Nel corso di questo lavoro avremo modo di valutare ulteriormente questo punto. Intanto, ciò che si può osservare è che tutto lo schema dell'azione sociale è giocato sul complesso rapporto tra il comportamento e ciò che si potrebbe chiamare l'elemento rappresentazionale connesso al comportamento stesso, cioè il pensiero riflesso o astratto o simbolico attraverso cui il soggetto accompagna, dirige, si rappresenta, giustifica il proprio comportamento. L'analisi dell'azione logica è fondata sulla concezione minimale, propria del senso comune, di scelta, attraverso «il ragionamento» (TSG: I, § 161), dei mezzi più appropriati per raggiungere un dato fine. Non ci si interessa ai casi in cui la scelta è tra *fini* alternativi, e non più tra *mezzi* alternativi per ottenere un dato *fine*. Né ci si interessa al fatto che la scelta avvenga in condizioni di certezza, di rischio, di incertezza o in situazioni di gioco, tutti temi, questi, che via via — dal consolidarsi del paradigma economico matematico in poi,

al quale Pareto ha contribuito in maniera decisiva — sono divenuti tipici dell'analisi del comportamento razionale (Harsanyi, 1977:12 sgg.). L'assenza di tali sviluppi analitici dimostra che l'azione logica non è l'oggetto principale delle preoccupazioni di Pareto, ma solo un concetto operativo per un accesso immediato all'azione non-logica. Come si è visto dagli esempi, quest'ultima sembra comprendere, oltre all'agire tecnico e quello non ben orientato da una chiara consapevolezza del fine oggettivo perseguito, anche l'agire ritualistico e quello istintivo.

Alla nozione di istinto Pareto assegna una grande importanza nella costruzione della teoria dell'azione sociale. Le azioni istintive, infatti, rappresentano «il tipo puro delle azioni non-logiche» (TSG: I, § 155), e hanno un'identità di struttura tanto negli uomini quanto negli animali. Per mostrare ciò, Pareto si serve di abbondanti citazioni dai *Souvenirs Entomologiques* di Jean-Henri Fabre (1823-1915) che, con vasta risonanza scientifica e di pubblico, studiò il comportamento di quasi tutti gli ordini di insetti. Visibilmente, però, negli scritti di questo naturalista Pareto non ricerca solo esempi ed analogie, ma anche principi teorici. Fa molto credito, infatti, ai suoi presupposti scientifici, come si vede nel saggio *Le azioni non-logiche* (1910), una sorta di pre-pubblicazione del capitolo I del *Trattato*, dove i concetti di «istinto» e di «intelligenza» animali utilizzati dal Fabre vengono giudicati adeguati a descrivere i fenomeni del comportamento sociale umano, al punto da essere apertamente adottati[3].

Vi sono buoni motivi, dunque, per ritenere che la sua teoria dell'azione non-logica sia modellata sui principi teorici e sui risultati della biologia del suo tempo[4]. Vi sono, però, altre fonti di ispirazione, che trovano riscontri

[3] «Dans la psychique de l'insecte — sostiene il Fabre, in uno dei passi citati da Pareto — , deux domaines, fort différents, sont à distinguer. L'un est l'instinct proprement dit, l'impulsion inconsciente qui préside à ce que l'animal accomplit de plus merveilleux dans son industrie. C'est lui et rien que lui qui fait construire pour une famille ignorée de la mère, qui conseille des provisions destinées à l'inconnu, qui dirige le dard vers le centre nerveux de la proie en vue de la bonne conservation des vivres... Mais avec sa rigide science qui s'ignore, l'instinct pur, s'il était seul, laisserait l'insecte désarmé, dans le pérpetuel conflit des circonstances... un guide est nécessaire pour rechercher, accepter, refuser, choisir, préférer ceci, ne faire cas de cela, tirer enfin partie de ce que l'occasion peut offrir d'utilisable. Ce guide l'insecte le possède certes, à un degré même très évident. C'est le second domaine de sa psychique. Là il est conscient et perfectible par l'expérience. N'osant appeler cette aptitude rudimentaire intelligence, titre trop élevé pour elle, je l'appelerai discernement» (*Souv. ent.*: 63-67). «I fenomeni — commenta Pareto — sono press'a poco gli stessi, qualitativamente, per l'uomo; ma, quantitativamente, il campo delle azioni logiche, estremamente ristretto nell'animale, diviene vastissimo nell'uomo» (Pareto, 1910: 406).

[4] D'altra parte, nell'opera di Pareto non mancano indizi che testimoniano della sua ottima conoscenza della biologia del tempo. Sia nel *Cours d'Economie politique* (§§ 623-653) che nel *Manuel* (cap. II, §§ 76 sgg.) vi sono, infatti, ampi riferimenti alla teoria

sia in testimonianze biografiche, che in precisi riferimenti nel *Trattato,* la cui importanza non può essere misconosciuta se si vuol rendere tutta la ricchezza di motivi della sociologia di Pareto.

Quanto alle testimonianze biografiche, G.-H. Bousquet, che fu in stretti rapporti personali ed epistolari con il vecchio Pareto, scrive che, fra le sue fonti culturali,

> «il faut citer encore le nom de Bayle, dont le dictionnaire [cioè, il *Dictionnaire historique et critique*] semble avoir été le livre de chevet de Pareto: de nombreuses notes laissées par lui montrent qu'il avait attaché à sa lecture un importance extraordinaire» (1928: 205).

Ora, non si sa se il Bousquet si riferisca a note inedite di Pareto. Fatto è che, nel *Trattato,* esistono luoghi ove Pareto, in riferimento al concetto di azione non-logica, apertamente rivendica il suo legame con il Bayle. Precisamente, nei §§ 358 sgg. del capitolo III, che è dedicato all'analisi del modo in cui sono state studiate le azioni non-logiche nella storia del pensiero politico-filosofico, egli cita e commenta numerosi brani tratti dall'altra fondamentale opera del Bayle, cioè i *Pensieri sulla Cometa.* In questa, ma, in generale, nelle opere del Bayle, scrive Pareto, «si trovano implicite parecchie teorie delle azioni non-logiche, e desta sorpresa il leggere in quest'autore verità che ancora oggi sono disconosciute» (TSG: I, § 358). In particolare, la «verità ancora oggi disconosciuta» sul quale maggiormente converge l'interesse di Pareto, è quella secondo la quale le norme morali e le credenze religiose non costituiscono regole di condotta efficaci per le azioni degli uomini, essendo appunto queste ultime determinate dal loro «temperamento naturale», ovvero da ciò che un «fervente credente nel metodo sperimentale» (Bobbio, 1971: 56) qual è Pareto, chiamerebbe i loro istinti.

Riporto, qui di seguito, uno dei brani che Pareto cita dai *Pensieri sulla Cometa,* con i commenti che vi interpola fra parentesi quadre.

> «Osserva ancora il Bayle: "Qu'on ne peut pas dire que ceux qui ne vivent pas selon les maximes de leur religion, ne croient pas qu'il y ait un Dieu". Egli insiste su ciò: "Que l'homme n'agit pas selon ses principes. — Que l'homme soit une créature raisonnable tant qu'il vous plaira; il n'en est pas moins vrai qu'il n'agit presque jamais consequemment à ses principes [cioé le sue azioni non sono logiche]. Il a bien la force dans les choses de speculation, de ne point tirer de mauvaises consequences, car dans cette sorte de matieres il peche beaucoup plus par la facilité qu'il a de recevoir de faux principes, que

---

evoluzionistica. E già sin dal *Cours* egli mostra di avere nozioni precise riguardo alla struttura ed evoluzione delle società animali (§§ 623-624), ciò che gli consentirà nel *Trattato* di operare continue analogie tra comportamento animale e comportamento umano. Tutto ciò suffraga quanto sostenuto da Lopreato (1980, 1983, 1984) circa l'influenza del paradigma biologico sulla sociologia di Pareto, e la sua contiguità con la sociobiologia contemporanea.

par les fausses conclusions qu'il en infere. Mais c'est tout autre chose quand il est question des bonnes moeurs [ciò che dice l'autore di questo caso particolare è vero in generale]. Ne donnant presque jamais dans des faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il conclut néammoins toujours à l'avantage de ses desirs dereglez [questa è la solita fraseologia poco precisa, ma la sostanza è d'accordo coi fatti] .... le veritable principe des actions de l'homme... n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le desir de plaire a quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui resulte du fond de notre nature, en quelque païs que l'on naisse [ciò contradice quanto precede e deve essere soppresso], et de quelques connaissances que l'on nous remplisse l'esprit?» (TSG: I, § 359).

Queste osservazioni del Bayle, conclude Pareto, si accostano talmente ai fatti, che basterebbe dar loro una maggiore precisione terminologica, e una forma più generale ai principi ad esse sottese, per avere una teoria completa delle azioni non-logiche (TSG: I, §§ 358, 359, 362, 365, 366).

Ora, con ciò non si vuole certo sostenere che la teoria dell'azione non-logica di Pareto costituisca meccanicamente una tale precisazione e generalizzazione dei principi contenuti nelle osservazioni del Bayle. La genesi di quella teoria è certamente più complessa, e, come abbiamo visto prima, vi partecipano ampiamente le suggestioni provenienti dalle ricerche biologiche del tempo. Tuttavia, non pare azzardato sostenere che la riflessione sull'opera del Bayle sia servita a Pareto a concettualizzare un campo di problemi, concernenti i caratteri morali dell'individuo sociale e il rapporto tra discorso ed azione, la cui rilevanza gli si rivelava proprio analizzando la natura dell'azione non-logica[5]. Né pare azzardato sostenere che questa concettualizzazione si sia concretizzata nella teoria dei residui e delle derivazioni, che forse costituisce il principale, e certamente il più originale, contrafforte teorico di tutto il *Trattato*[6]. Anticipando un po' su quanto si cercherà di mostrare nel corso di questo lavoro, si può dire, infatti, che nei residui e nelle derivazioni esiste una precisa concezione dei rapporti tra comportamento morale, discorso ed azione. Dall'esame che se ne farà, si

[5] A proposito del rapporto Bayle-Pareto, è stato osservato che «l'interesse di Pareto per scrittori del Sei-Settecento tipo Bayle, Voltaire, Fontenelle e prima di essi Montaigne è molto più vivo che per le opere dei sociologhi suoi contemporanei, [...] non tanto perché egli condividesse il loro astratto razionalismo (che, in effetti, considerava come una vera e propria metafisica) ma per l'immenso materiale di azioni non logiche che essi gli fornivano» (Fiorot, 1969: 164). Ora, non si vede in che cosa possa consistere l'«astratto razionalismo» di Bayle, quando invece è assodato che il suo pensiero ha esiti radicalmente non-razionalisti (su questo punto, cfr. Lévy-Bruhl [1927]). Né, d'altra parte, è vero che Bayle si limita a fornire a Pareto del semplice «materiale», cioè esempi di azioni non-logiche. Infatti, come abbiamo visto prima, e come vedremo ancora meglio nel corso di questo lavoro, Bayle fornisce a Pareto veri e propri spunti teorici in direzione di una teoria del comportamento sociale non-logico.

[6] Su questo punto ha insistito con argomenti convincenti Bobbio (1971: 75-77) .

potrà vedere che su questi aspetti le posizioni di Pareto sono così prossime a quelle di Bayle, da far ritenere più che verosimile l'ipotesi di una sua decisiva influenza[7].

2. I «fatti sperimentali» discorsivi

Quanto abbiamo visto sin qui lascia intuire che Pareto non è interessato allo studio diretto dell'istinto o, più generalmente, dello «stato psichico» (TSG: I, § 162), da cui origina l'azione, ma piuttosto al modo in cui esso si manifesta, e in particolare alle «manifestazioni» discorsive cui esso dà luogo. Tanto negli animali, quanto negli uomini, infatti, l'istinto dà luogo a degli «atti» (TSG: I, § 162), cioè a delle coordinazioni motorie più o meno complesse ed estese nello spazio e nel tempo, che permettono appunto il perseguimento dello scopo in vista del quale l'azione è stata intrapresa. È peculiare degli uomini, però, che agli atti si accompagnino «espressioni di sentimenti» concernenti in qualche modo gli atti stessi (*ibid.*). Negli uomini, quindi, un comune stato psichico A dà luogo tanto ad atti B, quanto ad espressioni di sentimenti C.

Vi sono tre modi di concepire questa relazione, che sono altrettanti modi di concepire il rapporto tra credenze ed azioni. Il primo consiste nell'affermare che gli uomini, mossi da uno stato psichico A, credono in C, e dunque fanno B. Con il secondo si afferma che gli uomini, mossi da uno stato psichico A, fanno B, e quindi credono in C. Con il terzo, infine, si dice che gli uomini, mossi da uno stato psichico A, fanno B e credono in C (TSG: I, §§ 166; 267-268). Come si vede, con il primo modo, si pone un rapporto di causa ed effetto tra le credenze e le azioni: queste sono effetto di quelle. Con il secondo, si inverte quel rapporto: le credenze sono effetto delle azioni. Con il terzo, infine, si esprime un semplice rapporto di coesistenza tra le credenze e le azioni. Quest'ultimo modo, secondo Pareto, è

[7] D'altra parte, la considerazione della successione cronologica delle opere di Pareto sembra suffragare quest'ipotesi. Il *Cours*, nel quale egli mostra di conoscere bene Darwin e la biologia del suo tempo, è del 1896-97. L'articolo sulle azioni non-logiche, con le citazioni dal Fabre, è del 1910. Entrambi non contengono alcuna citazione di Bayle. Il nome di quest'ultimo ricorre invece nel *Mito Virtuista*, (1910), ma ancora senza alcun rilievo teorico. Lo stesso si può dire dei *Sistemi Socialisti* (1901-2) e del *Manuel* (1906). D'altra parte, in nessuna di queste opere, neanche nel capitolo II del *Manuel*, che pure contiene molte delle intuizioni sociologiche che saranno poi pienamente sviluppate nel *Trattato*, Pareto fa cenno alla teoria dei residui e delle derivazioni. Indubbiamente, quindi, le suggestioni naturalistico-biologiche sembrano primarie nella genesi della teoria dell'azione non-logica, ma i suoi sviluppi teorici in termini di residui e derivazioni sembrano legate alla riflessione su Bayle.

quello che più si avvicina alla realtà sperimentale: «le credenze e le azioni — egli scrive — non sono, è vero, indipendenti: ma la loro dipendenza consiste nell'essere come due rami di uno stesso albero» (TSG: 1, § 166. Cfr. anche III, § 1690). L'affermazione di una dipendenza delle credenze dalle azioni è anch'essa assai prossima al vero, benché «troppo assoluta» (TSG: 1, § 166). Il primo modo, infine, è quasi sempre falso (*ibid.*). Nonostante ciò, gli uomini sono inclinati a crederlo il più frequente ed il più vero, e non vogliono tenere in nessun conto gli altri due modi: «la tendenza spiccatissima - scrive Pareto - che hanno gli uomini a volere trasformare le azioni non logiche, in azioni logiche, li induce a credere che B [gli atti] sia un effetto della causa C [le credenze]» (TSG: I, § 162). Ora, questa tendenza spontanea alla spiegazione razionalizzante è di grande importanza sociologica, poiché da essa trae origine quel complesso di «teorie morali, religiose, e simili» (TSG: 1, § 162), il cui studio, scrive Pareto sin dall'esordio del *Trattato,* «è molto utile per la Sociologia, perché in gran parte (...) di queste teorie sta l'immagine dell'attività sociale, ed anzi è spesso solo mercé loro che possiamo avere contezza delle forze che operano sulla società, cioè delle disposizioni e delle inclinazioni degli uomini» (TSG: I, § 8). Lo studio sperimentale di questi ragionamenti intorno all'azione è reso possibile dalla loro natura verbale; le parole, spiega infatti Pareto, «manifestano anche stati psichici che sono *cose* per chi li osserva dall'esterno» (TSG: III, § 2372). Naturalmente, vi sono parole e parole. La parola *socraticità* esprime solo un'astrazione artificiale; la parola *giustizia,* invece, indica stati psichici di enorme importanza sociale. Guidato da questi presupposti intuitivi, il sociologo paretiano si appresta dunque ad analizzare quei discorsi nei quali, tramite i significati, è possibile avere accesso alle forze che modellano la società[8].

[8] Come si vede, la teoria dell'azione sociale, secondo un modo di procedere comune anche ad altri sociologi (Bubner, 1976: 52), serve a Pareto per 'ritagliarsi' la problematica non solo dell'elemento linguistico-discorsivo connesso con l'azione non-logica, così come notò genericamente Parsons (1937: 239), ma più particolarmente di tutti quei discorsi sociali che mirano a esprimere credenze, suggerire od imporre comportamenti, giustificare valori e norme d'azione, ecc. È per questo che, di volta in volta, si è potuto parlare della sua sociologia come di «una teoria e una critica delle ideologie» (Bobbio, 1971), una «doxanalisi» (Monnerot, 1978; Faye, 1981), una «sociologia della conoscenza» (Eisermann, 1973; Belohradsky, 1973). Quanto a quest'ultima interpretazione, ha giustamente osservato Rossetti (1978: 80-81) che Pareto «non si chiede a quale classe o ceto sociale corrisponda o questa o l'altra dottrina», così come si farebbe nel «tradizionale *approach* della sociologia della conoscenza», ma tenta di «classificare le forme del pensiero e le loro interrelazioni». Questa obiezione è condivisibile, ma resta generica sino a quando non si indica come e dove Pareto descrive le «forme del pensiero». E ciò è quanto ci si ripromette di fare in questo lavoro.

Si pongono a questo punto due problemi. Innanzitutto, poiché Pareto non fa riferimento a motivi specifici per preferire l'analisi dei discorsi a quella dei comportamenti, ci si potrebbe chiedere perché studiare i primi e non direttamente i secondi, visto che entrambi originano da uno stesso stato psichico. In secondo luogo, una volta accertato che Pareto studia discorsi e non comportamenti, si tratta di identificare la sua tecnica d'analisi discorsiva.

Consideriamo nell'ordine questi due problemi.

2.1. Che cos'è un testo, ovvero degli osservabili sociologici

T. Parsons (1937: 237) si è chiesto come mai Pareto analizzi discorsi e non comportamenti, e ha supposto che alla base di questa scelta vi sia l'idea che il «rapporto di influenza reciproca» fra le espressioni di sentimenti e lo stato psichico sia minore di quello tra gli atti e lo stato psichico stesso. Ciò in ragione del fatto che «gli atti manifesti degli uomini sono più influenzati dalle esigenze particolari della loro situazione immediata che non dalle loro espressioni linguistiche» (*ibid.*, nota 43). In altri termini, io bevo non perché dico «Ho sete», ma perché ho sete. Ora, a causa della maggiore lontananza dell'elemento linguistico-discorsivo dall'impulso ad agire, le sue variazioni indicheranno in maniera più precisa le variazioni dello stato psichico.

La spiegazione di Parsons non è molto perspicua. Non dovrebbe essere, infatti, la maggiore prossimità a garantire una migliore osservazione delle variazioni dello stato psichico? In altri termini, non ci si dovrebbe fidare più degli atti che delle parole? Tuttavia, non voglio qui tanto soffermarmi sulla spiegazione di Parsons, quanto piuttosto evidenziare gli elementi che il testo stesso di Pareto offre per chiarire questo punto. Se si tiene conto, infatti, di quanto egli afferma nell'*Indice degli Argomenti* del *Trattato*, e cioè che tutta la sua sociologia «è una ricerca della realtà che si cela sotto le derivazioni [cioè, le espressioni di sentimenti] *che ci sono fatte note dai documenti*» (sez. IV, corsivo mio), si può arguire che si tratta, almeno in parte, di una scelta dettata dalla natura dell'osservazione sociologica (almeno, così come la praticava Pareto), dove è più facile analizzare direttamente testi piuttosto che comportamenti. Ciò si comprende ancora meglio, se si legge quanto egli scrive nel § 542:

> «i fatti della manifestazione del pensiero sono, in certi casi, più facili a conoscersi con certezza (con grandissima probabilità) che i fatti di azioni. È vero che ci può essere dubbio sulla correttezza del testo che è a nostra disposizione, ma, tolto questo dubbio,

abbiamo sott'occhio il fatto stesso di cui vogliamo occuparci, e non ne ragioniamo solo per quanto altri ci riferisce. È assai più probabile la nostra conoscenza di ciò che, nei testi, Cicerone dice di Catilina, che la nostra conoscenza di molte azioni di Catilina» (TSG: I, § 542).

Ma, ammesso che il testo di Cicerone tramandatoci sia autentico, che prove abbiamo della veridicità, rispetto ai fatti, di ciò che egli ci riferisce di Catilina? Per Pareto, la veridicità di un testo non è l'unico e neanche il più importante criterio per la sua analisi.

«Suppongasi — egli scrive — di avere un testo o più testi di un autore; si possono considerare sotto tre aspetti, cioè: 1) Come la pensava l'autore, il suo stato psichico, e come è stato determinato. 2) Ciò che ha voluto dire in un passo determinato. 3) Ciò che hanno capito gli uomini di una determinata collettività, in un tempo determinato» (TSG: I, § 541).

Ora, del secondo aspetto si occupa la critica storico-filologica. Il primo aspetto è sociologicamente importante perché «il modo di pensare di un autore è in relazione coi sentimenti esistenti nella collettività in cui vive, e perciò si può, entro certi limiti, da quello dedurre questi» (*ibid.*), anche se si deve tener conto, però, che «tale operazione dà miglior frutto per autori comuni di poco ingegno, che per autori eminenti, di grande ingegno; perché questi, appunto per le qualità loro emergono, si distaccano dal volgo, e quindi meno bene ne riflettono i pensamenti, le credenze, i sentimenti» (*ibid.*). Quanto al terzo punto, non sappiamo se, ad esempio, il discorso che Tucidide fa pronunziare a Pericle, in elogio degli Ateniesi morti in guerra, corrisponda alle parole effettivamente dette da Pericle. Ma al fine di studiare i costumi ateniesi, questo problema non è molto importante:

«è manifesto che Tucidide deve, secondo ogni probabilità, aver composto tale discorso in corrispondenza a quei costumi, di cui era buono conoscitore. Meraviglia sarebbe che, anche se lo ha inventato di sana pianta, lo avesse composto in modo da urtare i costumi, che, come a lui, così a tutti coloro che l'opera sua leggevano, erano ben noti» (*ibid.*).

In altri termini, la critica storico-filologica con un'adeguata critica delle fonti si occupa tanto di stabilire l'autenticità del testo (il testo tramandatoci corrisponde veramente a quello dettato da Cicerone?), quanto di verificare la rispondenza delle affermazioni in esso contenute con i fatti accaduti (i fatti di cui ci narra Cicerone, corrispondono alle effettive azioni di Catilina?). Differentemente, nel modello sociologico di Pareto, il testo è solo un indice dei «sentimenti» della collettività in cui è stato prodotto (a quali sentimenti corrisponde la *rappresentazione* che Cicerone ci offre dei fatti dei quali fu protagonista Catilina?). Il presupposto è, quindi, che l'autore non può che 'emettere' ciò che la collettività, di cui egli fa parte, può 'ricevere', e ciò tanto più, quanto più si tratta di un autore «medio» o

«minore». La comunicazione sociale è insomma normalmente circolare e coatta, e in essa ha più peso il destinatario che non il mittente, poiché le attese del primo determinano le intenzioni comunicative del secondo. Fondandosi su ciò, il sociologo può dedurre dai sentimenti espressi da un testo quelli esistenti nella collettività in cui quel testo è stato prodotto.

2.2. «Che la Sociologia progrediaca e procuri di giungere al livello al quale già trovasi la Filologia»

Il secondo problema che dobbiamo affrontare è di vedere se esiste nella sociologia di Pareto una tecnica d'analisi dei discorsi sociali dai quali può ricavarsi l'immagine dell'attività sociale. Ma dove e come cercare? Un fatto che colpisce, non solo nella lettura del *Trattato,* ma anche di altre opere di Pareto, è il suo continuo riferimento a ciò che egli chiama la «filologia». Questi riferimenti sono sufficentemente numerosi e ricorrono in luoghi teorici tali, da rendere legittima una certa curiosità circa la loro funzione nell'argomentazione scientifica di Pareto. Credo che soddisfare questa curiosità possa contribuire a identificare e ricostruire quella tecnica d'analisi dei discorsi sociali che andiamo cercando.

Nei *Sistemi Socialisti*, Pareto aveva chiarito bene quale fosse il suo ideale scientifico, osservando che «una proposizione è vera o falsa; non può inoltre adempiere a un'altra condizione come quella di essere liberale o socialista» (SS: 126). La sociologia del suo tempo, almeno per l'idea che egli se ne era fatto, gli appariva invece continuamente compromessa con punti di vista che ne alteravano la capacità di stabilire proposizioni delle quali poter predicare, appunto, solo la verità o la falsità. Si hanno in abbondanza, egli notava, sociologie «umanitarie», né difettano quelle «metafisiche»; quanto a quelle «positiviste», non ci si deve far ingannare dal nome, poiché esse sono esposte dogmaticamente come tutte le altre. Così, la sociologia del Comte, benché definita dal suo autore *positiva* , non è meno dogmatica del *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet: «sono religioni diverse, ma pur sempre religioni» (TSG: I, § 6).

La commistione di fatti e valori non era il solo difetto della sociologia. Un altro, altrettanto grave, era il risolvere la ricerca sociologica nella ricerca dell'*origine* dei fenomeni sociali, partendo dal presupposto più o meno implicito che «il semplice avesse dovuto precedere il composto» (TSG: II, § 885), laddove per «semplice» si intende la ricerca delle prime tracce cronologiche del fenomeno studiato. Così, «quando Herbert Spencer

mette nella deificazione degli uomini l'origine cronologica della religione, egli crede avere trovato (...) il fenomeno semplice dal quale sono derivati i fenomeni complessi che oggi si osservano» (*ibid.*). Ma, obbietta Pareto, quale garanzia che la conoscenza del semplice sia cronologicamente anteriore a quella del composto (TSG: II, § 886)? Una scienza naturale come la chimica insegna che, pur essendovi composti che sono stati conosciuti dopo i corpi semplici dai quali hanno origine, «altri molti sono stati conosciuti prima» (*ibid.*). E, inoltre, quale utilità vi è a ricercare l'origine di un fenomeno, quando spesso è quasi impossibile procurarsi i documenti che servano d'appoggio alle speculazioni ed ipotesi del ricercatore (*ibid.*)? Insomma, la strada da battere era proprio l'opposto: anziché ricercare l'origine dell'ignoto, bisognava cercare, così come fanno le scienze naturali, la struttura del noto, da dove poi dedurre «i fatti meno noti» (*ibid.*). Prendendo ironicamente congedo dalla compagnia di queste teorie prescientifiche, egli perciò scriveva: «ci sia concesso, senza voler far torto a tutte queste Sociologie, di esporne qui [nel *Trattato*] una esclusivamente sperimentale, come la chimica, la fisica, ed altre simili scienze» (TSG: I, § 6).

Questo preambolo sarebbe poco interessante se Pareto, fra le scienze sperimentali prese a modello, non includesse oltre alla «chimica, la fisica, ed altre simili scienze», anche la filologia. È tanta, infatti, la considerazione del livello scientifico cui questa scienza è giunta, che Pareto si sente di poter prescrivere: «è tempo oramai che la Sociologia progredisca e procuri di giungere al livello al quale già trovasi la Filologia» (TSG: II, § 883)[9]. E non si tratta di una marginale affermazione del *Trattato,* né di un auspicio isolato nel contesto dell'intera produzione paretiana. Quell'affermazione non è marginale perché viene fatta all'inizio della trattazione dei residui, in un luogo teorico, perciò, decisivo del *Trattato*, quando egli vorrà mostrare com'è costruito teoricamente il concetto di residuo. Non è isolata nel contesto dell'intera produzione paretiana perché, oltre che in altri luoghi del

[9] Qualche paragrafo più in là, Pareto ribadirà il suo richiamo, e l'occasione gli è offerta dalla discussione che, esponendo la teoria dei residui, egli fa dell'episodio, narrato da P. du Chaillu, di alcuni indigeni che gli chiesero l'estremità della coda di un leopardo che questi aveva ucciso, poiché rappresentava per loro un amuleto erotico. «Può sembrare ridicolo - commenta Pareto, conscio della singolarità della cosa - il darsi pensiero di un racconto circa alla coda di un leopardo, quando si vogliono indagare i modi dei grandi avvenimenti sociali. (...) Così un tempo, la filologia sdegnava di occuparsi dei dialetti, e solo badava alla lingua dei "buoni autori"; ma oramai quel tempo è trascorso per la filologia, e deve pure trascorrere per la Sociologia» (TSG: II, § 896).

Trattato[10], è possibile osservare anche in altri suoi scritti come egli associ sempre, nella ricerca di un modello di scientificità per la sociologia, scienze naturali e filologia. Nell'*Epilogo* di *Fatti e teorie,* ad esempio, egli scrive:

> «Fra le manifestazioni dell'attività umana ci sono le lingue. Ora che la Filologia è diventata, per la massima parte, una scienza sperimentale, giova chiedere ad essa analogie e modelli che ci giovano per lo studio delle altre manifestazioni dell'attività umane, al quale attende la Sociologia. Ciò largamente abbiamo fatto» (1920: 875).

E un anno prima della morte, in una lettera a G.-H. Bousquet, osserverà come

> «l'étude des sciences naturelles par laquelle j'ai commencé, se résume dans la recherche des parties constantes des phénomènes variables. Idem pour la philologie. Impossible d'étudier le grec sans le radicaux, les racines. — *Sans m'en rendre compte* d'abord, j'ai porté cette habitude dans l'étude des écrits de l'économie et de la sociologie» (*Corr.:* 1092. Corsivo dell'autore).

Di fronte ad una convinzione così radicata ed insistente, viene fatto di chiedersi perché Pareto assegni un così alto grado di scientificità alla filologia; quali siano i «modelli e le analogie» che egli vi cerca per trasportarli nella sociologia; e perché, nel *Trattato,* per introdurre il concetto di residuo, si diffonda a parlare delle ricerche delle radici e delle derivazioni, proprie della filologia.

2.2.1. Le ragioni di un appello

Abbiamo visto come per Pareto il passaggio dal pre-scientifico allo scientifico si attui, da un lato, smettendo le speculazioni metafisiche che si sottraggono al controllo dei fatti e adottando come guida l'esperienza e l'osservazione; dall'altro, superando l'incertissimo metodo di spiegare il noto con l'ignoto, abbandonando cioè ogni speculazione sulle «*origini* » dei fenomeni.

Ora, a suo parere, la filologia possiede entrambi questi fondamentali requisiti. L'abbandono della speculazione metafisica per il metodo sperimentale si ha, nella filologia, quando essa smette il metodo dell'etimologia non

---

[10] «La filologia scientifica è scienza moderna, rimasta ignorata per secoli e secoli, da uomini anche di molto ingegno, e che nacque e prosperò in grazia dell'uso del metodo sperimentale» (TSG: I, § 469, nota 3).

scientifica, fondata su somiglianze fonetico-semantiche superficiali, e si affida al rigore delle leggi fonetiche.

> «Gli antichi — nota Pareto — ricavavano le loro etimologie da somiglianze spesso assai superficiali dei termini, e sbagliavano quasi sempre. I moderni non accettano alcuna etimologia, cioè rifiutano di percorrere a ritroso la via percorsa, se non hanno la prova del percorso in via diretta» (TSG: I, § 659).

Di conseguenza, perde ogni rilevanza qualsiasi ricerca sulle «*origini*» dei vocaboli e, in generale, delle lingue:

> «si sono fatti studi sull' "origine" delle lingue (...) — scrive Pareto — ma sin ora questi a nulla hanno giovato né alla grammatica né al vocabolario, che invece hanno avuto giovamento dalla conoscenza delle radici. Ad esempio, nella lingua greca, grammatica e vocabolario si fermano alle radici, e non avrebbero potuto essere ancora scientificamente costituiti, se, per far ciò, si avesse voluto aspettare di conoscere le "origini"» (TSG: III, § 1690, nota 1).

La filologia, dunque, come le scienze naturali, si era sottoposta, a giudizio di Pareto, al dominio dei fatti (linguistici) dotandosi di una metodologia — quella della ricerca delle radici e delle derivazioni dei vocaboli, basata sulle oggettive leggi fonetiche — che le permetteva di sfuggire all'arbitrarietà delle speculazioni etimologiche, perseguite al di fuori delle leggi fonetiche.

Ciò potrebbe anche, da solo, spiegare l'insistenza con cui Pareto associa la filologia alle scienze naturali, e, soprattutto, l'insistenza con cui la propone alla sociologia come modello di scientificità, ma sarebbe un motivo del tutto estrinseco, e non varrebbe la pena di prestarvi granché attenzione. È ragionevole, invece, pensare che vi sia un qualche motivo più intrinseco.

Vi sono dei passi del *Trattato* che sono stati sempre considerati inutili digressioni, e perciò su di essi quasi mai si è fermata l'attenzione degli studiosi di Pareto. Eppure, la loro importanza teorica è tutt'altro che marginale. Ad esempio, nel lungo paragrafo 469 Pareto si sofferma sui rapporti esistenti tra scrittura, lingua, religione, diritto, morale. Una delle affermazioni più interessanti di questo trascurato paragrafo è che la lingua e le altre istituzioni umane come il diritto, la morale, la religione, sono «prodotti simili dell'attività umana» che si sono sviluppati «in modo analogo».

Scrive Pareto:

> «la lingua è un organismo vivente, anche ora nelle contrade nostre, in cui si cerca di irrigidirla in forme precise, che essa rompe ogni tanto, come le radici delle piante spezzano il macigno nelle fessure del quale nascono. In tempi remoti nasceva liberamente come le piante di una foresta vergine. Non vi è nessun motivo che ci conceda di credere che diversamente accade e sia accaduto per i prodotti simili dell'attività umana che hanno nome

diritto, morale, religione, all'incontro, fatti numerosissimi ci costringono a tenere per fermo che in modo analogo a quello della lingua si siano sviluppati» (TSG: I, § 469).

Qual è questo «modo analogo»? Il diritto, la morale, la religione, continua Pareto,

«in tempi remoti, si confondevano in una massa unica, come le parole che nelle antiche iscrizioni greche sono scritte senza essere separate, e nelle quali il contatto modifica l'ultima lettera e la prima di due parole che si separano. L'operazione analitica tanto semplice di separare una parola dall'altra, rimasta incompiuta nel sanscrito, si compie nel greco in un tempo non tanto lontano, e lascia traccia dell'antica unione sino alla letteratura classica. Similmente l'operazione analitica che separa il diritto, la morale, la religione, accennata fortemente pur non essendo compiuta, presso i popoli moderni, rimane ancora da compiersi presso i Barbari. Le iscrizioni greche come la storia delle origini greco-latine, ci mostrano lingua, diritto, morale, religione, come una specie di protoplasma, da cui, per scissione, nascono parti che poi crescono, divengono distinte, si separano» (*ibid.*).

Prenderò in considerazione nel secondo capitolo la teoria filogenetica dell'astrazione che viene qui abbozzata. Il punto su cui voglio attirare l'attenzione è un altro. Possiamo considerare il diritto, la morale e la religione, in Pareto, come quel complesso di «teorie» che riflettono «l'immagine dell'attività sociale» (TSG: I, § 8), e che ci permettono d'«avere contezza (...) delle disposizioni e delle inclinazioni degli uomini» (*ibid.*). Come ci ha mostrato lo studio della teoria dell'azione sociale, Pareto ne fa l'oggetto della sua ricerca. Ed ecco il punto: dal passo che ho citato, appare che la sociologia che si vuole scientifica, e la filologia, si interessano a fenomeni che nascono e si sviluppano in maniera omologa, che sono geneticamente affini.

In conclusione: la filologia moderna presenta chiari requisiti scientifici; essa, inoltre, in comune con la sociologia, ha anche lo studio di «prodotti simili dell'attività umana». Già ora vi sono buone ragioni per considerare non immotivato l'appello di Pareto alla sociologia perché finalmente giunga al livello cui è pervenuta la filologia. Ma esso appare ancora più significativo se si considera quanto Pareto afferma circa i metodi di ricerca della filologia e della nuova sociologia scientifica che egli intende fondare.

Il primo capitolo del *Trattato* è di carattere protocollare. Pareto vi dichiara i canoni metodologici cui si atterrà nel corso dell'opera. Nei capitoli seguenti introduce i concetti di azione logica e non-logica, esamina come le azioni non-logiche sono state considerate nella storia del pensiero filosofico-politico, analizza le teorie che trascendono l'esperienza e le teorie pseudo-scientifiche. Al capitolo sesto finalmente, comincia a introdurre la nozione di residuo. È qui che Pareto avverte il lettore:

«giunto a questo punto, il lettore si sarà forse già avveduto che le indagini che stiamo facendo hanno analogia con altre che sono solite in Filologia, cioè quelle dirette ad investigare le radici e le derivazioni dalle quali hanno origine i vocaboli di una lingua» (TSG: tt, § 879).

Pareto è ben cosciente del ruolo dell'analogia nella scienza, tanto che avverte che dalle analogie «nessuna dimostrazione può trarsi, e che le dimostrazioni devono sorgere esclusivamente dallo studio diretto dei fatti. Pessimo è il metodo che chiede dimostrazioni alle analogie» (TSG: II, § 884). Tuttavia, l'analogia tra le ricerche sui residui e le derivazioni e quelle sulle radici e le derivazioni delle parole, «non è artificiale», poiché «nasce dall'esservi in un caso e nell'altro prodotti dell'attività della mente umana, i quali hanno comunanza di procedimenti» (TSG: II, § 879). È evidente che qui, Pareto sta riprendendo il ragionamento svolto nel lungo e lontano paragrafo 469, sull'affinità genetica tra lingua, religione, morale e diritto. Fondandosi su questo presupposto teorico, egli può affermare il carattere «non-artificiale» dell'analogia tra il metodo di ricerca della filologia e quello della sociologia.

In che consiste questa «analogia non artificiale» fra le ricerche sui residui e le derivazioni e quelle sulle radici e le derivazioni dei vocaboli?

2.3. Residui e derivazioni: una grammatica dei discorsi sociali

Già qualche paragrafo prima, Pareto ha introdotto i concetti di residuo, derivazione e derivata. Ma avvertito com'è dei rischi che l'ambiguità del linguaggio comporta nella scienza, li indica ancora con le lettere (*a*), (*b*), (*c*).

«L'elemento (*a*) — egli scrive — corrisponde forse a certi istinti dell'uomo, o diciamo meglio degli uomini, perché (*a*) non ha esistenza oggettiva ed è diversa secondo i diversi uomini, ed è probabilmente perché corrisponde a questi istinti che è quasi costante nei fenomeni. L'elemento (*b*) corrisponde al lavoro della mente per rendere ragione dell'elemento (*a*), ed è perciò che è molto variabile, poiché riflette il lavoro della fantasia» (TSG: II, § 850).

Le derivate, ovvero (c), sono infine le innumerevoli teorie esistenti. Esse possono essere paragonate alle famiglie dei vocaboli studiate dalla filologia. Vediamo come procede la filologia.

«Togliamo ad esempio la lingua greca. I vocaboli di questa lingua possono disporsi in famiglie aventi ciascuna la propria radice. Così i vocaboli che significano: àncora (ánkūra), amo (ànkistron), un oggetto curvo (ankàle), un braccio curvo (ankalis), la

piegatura del braccio (ankùle), il gomito (ankòn), ecc. , curvo (ankùlos), a forma di rampino (ankistrotòs, -e, -on), pescare coll'amo (ankistreùo), curvare (ankūlo), ecc. ecc., hanno tutti la stessa radice (residuo), cioè *ank* , che ha per origine e manifesta il concetto, alquanto indeterminato, di qualche cosa curva, adunca, uncinata. Con derivazioni, che hanno le loro regole, si traggono i vocaboli da queste radici come le derivate (c) dai residui. Così l'aggettivo "che morde all'amo" (ankistrofàgos) ha per radici *ank* e *fag* , corrispondente a qualche cosa di indeterminatamente uncinato, e la seconda al mangiare» (TSG: II, § 879).

Il fenomeno che il filologo analizza è la formazione dei vocaboli. I concetti con cui egli opera sono quelli di radice e di derivazione. La radice, in quanto elemento in cui il senso comune ad una famiglia di vocaboli «si manifesta» nella sua massima generalità, può considerarsi come un principio d'ordine dei significati. Le derivazioni, a loro volta, come delle regole la cui corretta applicazione permette di ottenere dei vocaboli.

La *démarche* della sociologia nell'analisi delle derivate (c) è analoga.

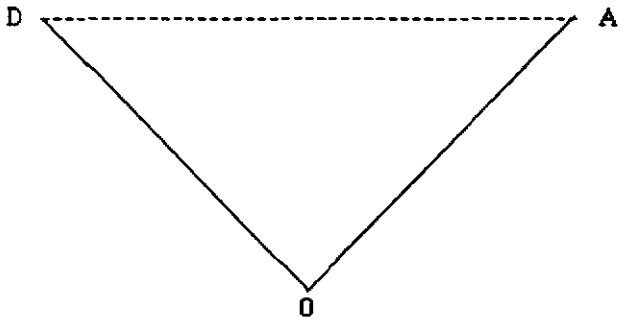
«Vi sono — dice Pareto — delle derivazioni molto usuali, in greco; per esempio il suffisso *mat*, il quale, unito alle radici, dà un gran numero di vocaboli significanti l'effetto dell'azione indicata dalle radici. Vi sono del pari, nei fatti sociali, derivazioni molto usuali, come ad esempio, il volere della divinità, che serve a giustificare infinite prescrizioni. Così quel volere unito al residuo dell'amore pei genitori, dà il precetto: "onora tuo padre e tua madre, perché ciò Dio ordina"» (TSG: II, § 879).

Il fenomeno che il sociologo analizza è la produzione di precetti, teorie, discorsi religiosi, morali, ecc., cioè le derivate. I concetti con cui egli opera sono quelli di residuo e di derivazione. Come le radici, anche il residuo appare essere un significato generale, ma non di famiglie di vocaboli, bensì di discorsi: in altri termini, un principio d'ordine di significati discorsivi. Quanto alle derivazioni, dall'esempio di Pareto si può intuire che si tratta di classi di argomenti che, usati alla bisogna, servono a giustificare, spiegare, ecc., il residuo. In quanto strumento di indagine sociologica, la funzione di residui e derivazioni sembra essere quella di rintracciare, attraverso l'analisi della enorme massa di derivate prodotta dall'individuo in società, significati generali e classi d'argomenti che, applicati ai significati generali, danno luogo alle derivate. La teoria dei residui e delle derivazioni, modellata sul metodo della filologia, si configura così, a prima vista, come una grammatica dei discorsi sociali, e la partizione in classi, dei residui e delle derivazioni, con cui Pareto presenta questa teoria[11], fa pensare ad una classificazione di significati discorsivi generali e di classi di argomenti.

---

[11] Come è noto, con tutto il materiale raccolto, Pareto forma sei grandi classi di residui (I:*Istinto delle combinazioni;* II: *Persistenza degli aggregati;* III: *Bisogno di manifestare con atti esterni i sentimenti;* IV: *Residui in relazione con la socialità;* V: *Integrità dell'individuo e delle sue dipendenze;* VI: *Residuo sessuale*), e quattro di derivazioni (I: *Affermazione;* II:

La concezione del sociologo come grammatico dei discorsi sociali è ancor meglio delineata in una lunga nota del paragrafo 1690, alla quale egli attribuisce evidentemente molta importanza melodologica[12]. Qui, facendo riferimento al seguente schema:



egli riprende il ragionamento svolto, trattando dell'azione sociale, circa i rapporti tra i detti D, gli atti A e lo stato psichico O. Come sappiamo, la sola relazione «che suppongono coloro i quali ogni fenomeno sociale riducono ad azioni logiche», è quella diretta DA, mentre, invece, la relazione tra D ed A è solo «di una comune origine O dei detti e degli atti», che viene indicata con termini vaghi, come «sentimento», «stato psichico», ma della quale non abbiamo alcuna conoscenza precisa (TSG: III, § 1690, nota 2, pp. 1548-1551).

Lo stesso ragionamento si può ripetere per i residui e le derivazioni. Se con il vertice D si indicano i residui, e con il vertice A le derivazioni, si può porre che essi «hanno una comune origine O che ci è ignota. Per trovare i residui abbiamo stabilito — dice Pareto — allo stesso modo la relazione DA; ma la relazione effettiva è OD, OA» (*ibid.*).

Autorità; III: *Accordo con sentimenti* o *con principi;* IV: *Prove verbali*), suddivise, al loro interno, in generi e sottogeneri. Nei prossimi capitoli, esaminerò dettagliatamente le varie classi.

12 Nell'edizione francese e nella seconda edizione italiana del *Trattato* egli infatti aggiungerà questa precisazione: «se si fosse seguita la via deduttiva, la materia trattata in questa nota, avrebbe dovuto far parte del testo ed essere collocata al principio dell'opera. Ma in tal posto, difficilmente essa sarebbe stata compresa, per la sua novità. La via deduttiva conviene specialmente alle dottrine già in parte volgarizzate e conosciute. Quando si tratta di soggetti nuovi del tutto, solo la via induttiva permette di preparare il lettore ad afferrarli bene e comprenderli» (TSG: III, § 1690, nota 2).

Ora, le «analogie della lingua cogli altri fatti sociali», mostrano che identiche sono le operazioni del filologo. Supponiamo che D siano le radici e A i vocaboli della lingua.

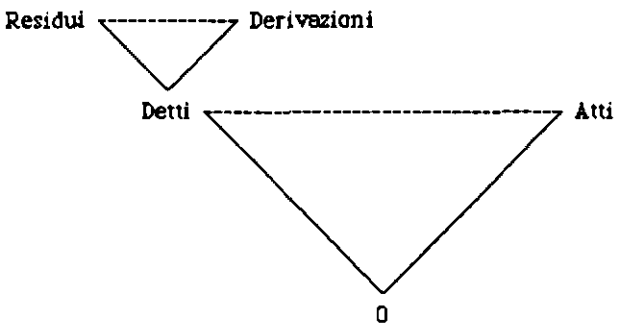
> «Il filologo — nota Pareto — similmente a quanto è stato detto per i residui e le derivazioni, pone teoricamente una relazione AD, deducendo le radici dai vocaboli, poi, allo stesso modo, una relazione DA, deducendo dalle radici i vocaboli. Ma in pratica, le lingue non sono state costituite col dedurre dalle radici i vocaboli, sebbene, quando sono costituite, possa ciò seguire poche volte per opera di grammatici o di scienziati. In generale, i vocaboli sono nati spontaneamente nel popolo, e quella stessa forza che li produceva dava ad un tempo origine alle radici, cioè si aveva effettivamente la relazione OA, OD. Talvolta, come nel caso delle onomatopeie, ci riesce di avere un qualche concetto dell'origine O di una famiglia di vocaboli A e della sua radice D, ma nel maggior numero dei casi, tale origine ci è perfettamente ignota: conosciamo solo la famiglia di vocaboli, ed i filologi ne ricavano la radice. Si sono fatti studi sull' "origine" delle lingue, i quali quindi miravano a scoprire O; ma sin ora questi a nulla hanno giovato né alla grammatica né al vocabolario, che invece hanno avuto giovamento dalla conoscenza delle radici. Ad esempio, nella lingua greca, grammatica e vocabolario si fermano alle radici, e non avrebbero potuto essere ancora scientificamente costituiti se, per fare ciò, si avesse voluto aspettare di conoscere le "origini"» (*ibid.*).

In questo passo, assieme al filologo che istituisce le sue ricerche sulle radici delle famiglie di vocaboli, compare il «popolo», cioè la massa dei parlanti, nel cui seno nascono «spontaneamente», cioè in maniera «inconscia» o «istintiva» o «non-logica», tanto i vocaboli quanto le radici. Il filologo, poi, con le sue operazioni analitiche, ricostruisce la 'logica' dell'attività linguistica spontanea dei parlanti, a partire dai prodotti verbali cui essa dà luogo.

Ora, analogamente al filologo, il sociologo cerca, con i suoi costrutti teorici di residuo e di derivazione, di ricostruire la 'logica' dell'attività discorsiva spontanea con la quale gli individui producono le loro «teorie religiose, morali, politiche, e simili». Vi possono essere, certo, dei casi di «onomatopeie» sociologiche, quando, cioè, si ha «conoscenza, sia pure lontana ed imperfetta, dell'origine O tanto dei residui D quanto delle derivazioni, oppure degli atti A» (TSG: III, § 1690, nota 2 cit.). Ma nella maggior parte dei casi le conoscenze del sociologo «sono simili a quelle del filologo», cioè: si conoscono «solo le derivazioni, o gli atti A»; per via d'analisi, se ne ricavano i residui D; dai residui D, si deducono, poi, derivazioni ed atti A (*ibid.*). In questo modo, Pareto pensa di poter ricostruire «sperimentalmente» le «regole latenti» dell'attività discorsiva spontanea.

Per inciso, notiamo che Pareto usa, qui, lo stesso schema grafico e la stessa analogia per illustrare due problemi differenti, sebbene collegati, e cioè: 1) il rapporto tra l'elemento rappresentazionale dell'azione non-logica con gli atti manifesti e lo stato psichico, e 2) il rapporto residui-derivazioni.

Per non ingenerare confusione, lo schema, a mio avviso, andrebbe corretto in questo modo:



così da far apparire chiaro che lo stato psichico è alla base di tutto, ma che ci si interessa solo al residuo che viene ricostruito analizzando i detti.

In conclusione, seguendo passo per passo i riferimenti di Pareto alla filologia, abbiamo visto che, forte della convinzione che fra le due discipline vi sia un'analogia «non artificiale» di oggetto e di metodi, egli se ne serve come modello per costruire la sua teoria dei residui e delle derivazioni: filologia e sociologia, entrambe hanno a che fare con prodotti verbali, ma la prima li studia per ricostruire la 'logica' dell'attività linguistica; la seconda, per ricostruire la 'logica' dell'attività discorsiva. Radici e derivazioni linguistiche, e residui e derivazioni discorsive sono le tecniche d'analisi di queste operazioni di ricostruzione.

La supposizione che la sociologia di Pareto contenga, fra i suoi componenti, una tecnica d'analisi dei discorsi sociali sembra avere un suo fondamento. Per quanto riguarda le derivazioni, grazie a N. Bobbio vi è un certo accordo nel considerarle come un «abbozzo di un trattato dell'argomentazione»[13]. Si tratta naturalmente di vedere le caratteristiche di questo «trattato dell'argomentazione», ciò che farò nel cap. IV. Per quanto concerne i residui[14], resta da stabilire il modo in cui funzionano come si-

[13] «Pareto e la teoria dell'argomentazione», in «Revue internationale de philosophie», 1961, 58: 376-399, poi in Bobbio 1971: 123-145.

[14] Sui residui e sulla classificazione propostane da Pareto, «nessun critico è riuscito sinora a dire una parola chiara», osservava Bobbio nel 1973 (Bobbio 1973: 21). Negli anni

gnificati discorsivi generali. A questo scopo, nel prossimo paragrafo utilizzerò, ampliandola e sistematizzandola liberamente, la tecnica d'analisi discorsiva che Pareto modella sul metodo della filologia. Comincerò con alcuni esempi che egli stesso dà per mostrare come si ottengono i residui. Esaminerò poi in che rapporto stanno i risultati ottenuti con le classi effettivamente stabilite da Pareto.

2.3.1. - I fondamenti cognitivi ed affettivi della comunicazione sociale

Nel paragrafo 879 del *Trattato*, che abbiamo già avuto modo di esaminare, Pareto, come si ricorderà, scrive fra l'altro:

> «ci sono dei pari, nei fatti sociali, derivazioni molto usuali, come, ad esempio, il volere della divinità, che serve a giustificare infinite prescrizioni. Così quel volere unito al residuo dell'amore pei genitori, dà il precetto: "onora tuo padre e tua madre, perché Dio ciò ordina"» (TSG: II, § 879).

Tralasciamo per ora la derivazione "perché Dio ciò ordina". Soffermiamoci sull'enunciato "onora tuo padre e tua madre". Esso, nei termini stessi di Pareto, può essere considerato come la «derivata» del «residuo dell'amore pei genitori», che ci permette di osservare così l'esistenza di un certo stato psichico; detto altrimenti, esso può considerarsi come la «manifestazione» di un certo «sentimento» o «stato psichico» che è osservabile attraverso il «residuo dell'amore pei genitori»[15].

---

seguenti vari tentativi di interpretazione si sono succeduti (senza pretese di completezza segnalo Samuels, 1974; Bokszanski, 1981; Lopreato, 1980, 1983, 1984; Lapointe, 1986; Powers, 1987), che hanno contribuito a elucidare questo o quell'aspetto di questa teoria. Rispetto a queste interpretazioni, in questo lavoro analizzo la classificazione dei residui esclusivamente in riferimento al problema del discorso e della comunicazione sociale.

[15] «Occorre badare bene di non confondere i residui (a) coi sentimenti o cogli istinti, ai quali corrispondono. Quelli sono la manifestazione di questi, come l'alzarsi del mercurio nel tubo del termometro è la manifestazione del crescere della temperatura. Solo ellitticamente, per fare più breve il discorso, diciamo, ad esempio, che i residui, oltre agli appetiti, agli interessi, ecc., hanno parte principale nel determinare l'equilibrio sociale; come diciamo che l'acqua bolle a 100°. Le proposizioni complete sarebbero: "i sentimenti od istinti che corrispondono ai residui, oltre a quelli che corrispondono agli appetiti, agli interessi, ecc., hanno parte principale nel determinare l'equilibrio sociale. L'acqua bolle quando lo stato calorifico raggiunge una temperatura indicata da 100° del termometro centigrado» (TSG: II, § 875). In altri termini, Pareto ha ragionato così: le «forze sociali» (cioè i sentimenti) non sono direttamente percepibili: bisogna perciò costruire degli indici per percepirli; i residui

C'è da supporre sensatamente che tale residuo non si manifesti solo con il precetto "onora tuo padre e tua madre". Per rendere più comodo il discorso, conveniamo di stabilire una notazione, per la quale le lettere X, Y, Z, ..., N indicano stati psichici potenzialmente manifestabili, ed r un'operazione discorsiva generale che li attualizza. Conveniamo anche di indicare l'enunciato "onora tuo padre e tua madre", con il simbolo e_1. Molto banalmente, la sua generazione può rappresentarsi così:

$$r(X) \rightarrow e_1$$

Poniamo ora che un'altra operazione r sullo stesso stato psichico generi l'enunciato "Enea fuggendo da Troia in fiamme, prese il vecchio padre Anchise sulle spalle, e ciò a rischio della vita". Indichiamo questo enunciato con e_2. Poniamo infine che l'operazione r, reiterata sullo stesso stato psichico, generi una famiglia di enunciati rapportabili allo stesso «residuo dell'amore pei genitori». Potremo rappresentare tutto ciò in questo modo:

$$r(X) \rightarrow \{e_1, e_2, \ldots, e_n\} = \text{AMORE FILIALE.}$$

Conveniamo anche, per brevità, di sottintendere la rappresentazione simbolica degli enunciati generati, e di scrivere direttamente:

$$r(X) \rightarrow \text{AMORE FILIALE.}$$

Diciamo allora, che AMORE FILIALE è un significato discorsivo generale — un residuo, di cui "onora tuo padre e tua madre" è una variazione parafrastica — una derivata.

Di tutto quanto sopra, ci interessa il fatto che la categoria che otteniamo è effettivamente qualcosa che può essere considerato come un significato discorsivo generale, ovvero un «tema»[16] attualizzato da molteplici discorsi, enunciati e 'ricevuti' da differenti locutori ed interlocutori, in differenti

sono questi indici. L'analogia con la filologia è il procedimento tecnico attraverso cui sono stati costruiti questi indici.

[16] Nel senso in cui si intende questo termine, per esempio, in analisi del contenuto (Bardin, 1977: 76-81; 104-105).

tempi e luoghi. Come si vede, le intuizioni di Pareto si prestano a costruire un modello assai semplice di analisi *tematica* del contenuto dei discorsi sociali normativi.

La considerazione di un altro esempio conferma questo fatto.

> «L'essere previdente, od imprevidente — scrive Pareto — , dipende da certi istinti e da certi gusti, e sotto tale aspetto non si troverebbe nelle cose (*a*) [cioè, nei residui]; ma l'imprevidenza ha dato luogo, specialmente negli Stati Uniti d'America, ad una teoria, colla quale si predica alla gente che deve spendere tutto ciò che guadagna; e quindi se esaminiamo tale teoria ci troveremo una cosa (*a*) [cioè, un residuo], che sarà l'imprevidenza» (TSG: II, § 853).

Servendoci della nostra notazione, possiamo scrivere:

$$r\,(Y) \rightarrow \text{ESSERE IMPREVIDENTE}$$

e, anche qui, possiamo considerare la «teoria, colla quale si predica alla gente che deve spendere tutto ciò che guadagna», come una variazione parafrastica (una derivata) del residuo o «tema», ESSERE IMPREVIDENTE.

Vediamo ora se le categorie che abbiamo ottenuto sono omogenee con quelle che formano la classificazione dei residui effettivamente stabilita da Pareto.

Un genere dei residui dell'istinto delle combinazioni (I classe) è denominato *Bisogno di unire i residui.* Pareto dice che «è una manifestazione della inclinazione sintetica, la quale è indispensabile nella pratica» (TSG: II, § 966). Per la definizione stessa di residuo — istinto, appetito, inclinazione che è manifestato discorsivamente — , e in base alla nostra notazione, possiamo scrivere:

$$r\,(J) \rightarrow \text{INCLINAZIONE SINTETICA}$$

dove *r* rappresenta tutti i potenziali ragionamenti che manifestano l'inclinazione sintetica. Ciò che otteniamo è, allora, una categoria non certo «tematica», ma piuttosto, psico-logica. Notiamo che, nei pochi paragrafi dedicati a questo residuo, le unità d'analisi testuale prese in considerazione da Pareto sono soprattutto termini del linguaggio ordinario (*buono, bene, altruismo, solidarietà,* ecc.), che vengono perciò considerati come indici di una certa struttura cognitiva, soggiacente al discorso morale, politico, ecc.

Proviamo a verificare se vi sono altre 'stranezze' del genere, esaminando il comportamento di altri residui.

Un altro genere dei residui dell'istinto delle combinazioni è denominato *Bisogno di sviluppi logici*. Si tratta del «bisogno di ragionamento», «di logica», «di cercare cause purchessia, reali o immaginarie delle cose» (TSG: II, §§ 972-974).

Sempre secondo la definizione di residuo, possiamo scrivere:

$$r(W) \rightarrow \text{CAUSALISMO.}$$

Abbiamo così una categoria logica, e non semantica. Pareto fa notare che da questo residuo «trae origine la parte dei fenomeni che abbiamo indicato con (*b*) e che costituisce le derivazioni» (TSG: II: § 995). Se è vero che le derivazioni servono a fornire le *ragioni* di certe affermazioni, precetti, ecc., allora si può dire che le considerazioni teoriche di cui essenzialmente constano i quattro paragrafi dedicati a questo residuo, sono una teoria dell'unità d'analisi *meta-testuale* PERCHÉ.

Un residuo della seconda classe (persistenza degli aggregati) è denominato *Sentimenti trasformati in realtà oggettive*. In un unico, breve paragrafo, Pareto lo caratterizza così:

> «Questi residui sono oltremodo numerosi, tanto che mancano rare volte in un discorso che non sia fatto con rigore scientifico. Essi sono il fondamento delle dimostrazioni soggettive, ottenute per mezzo dei sentimenti; operano con efficacia sui motivi pei quali si producono e si accolgono le teorie. L'auto-osservazione dei metafisici, l'*esperienza del cristiano* ed altre simili operazioni trasformano appunto i sentimenti in realtà oggettive» (TSG: II, § 1069).

Con la nostra notazione, possiamo scrivere:

$$r(Z) \rightarrow \text{REIFICAZIONISMO.}$$

dove *r* rappresenta i discorsi fatti senza rigore scientifico che manifestano «operazioni» cognitive come l'auto-osservazione dei metafisici, ecc. Anche qui, il discorso viene assunto come indice di strutture cognitive soggiacenti. Il residuo è perciò una categoria logica, e non semantica.

Un sottogenere della classe IV dei residui (Residui in relazione con la socialità), è denominato *Pietà di sé riflessa su altrui*, e così descritto:

«Gente che si sente infelice, che è inclinata ad accusare dei suoi mali l'ambiente in cui vive, la *società*, si sente tratta a ben volere tutti coloro che soffrono. Non è un ragionamento logico, bensì un seguito di sensazioni; se lo vogliamo esprimere sotto forma di ragionamento, togliamo ciò che per l'appunto dà ad esse forza e vigore, cioè l'indeterminazione. Tenuto conto di tale osservazione, ecco all'incirca il ragionamento che corrisponde a tali sensazioni: "Io sono infelice, è colpa della *società*. Il tale è infelice, deve quindi essere pure colpa della *società*; siamo compagni di sventura, e pel compagno ho l'indulgenza che avrei per me stesso: egli mi muove a pietà. Alcunché di simile si trova nell'*umanitarismo* dei tempi nostri» (TSG: II, §§ 1138-1139).

Qui, l'operazione *r* su uno stato psichico *J* ci farebbe ottenere una categoria affettivo-morale, della quale l'«umanitarismo» è una delle possibili manifestazioni discorsive. E lo stesso avverrebbe per molti altri residui delle classi IV, V e VI. Ma è inutile continuare ad esemplificare: quanto abbiamo visto basta per trarre qualche conclusione.

Volevamo verificare in che senso i residui sono una classificazione di significati discorsivi generali, così come ci aveva fatto intendere il modo in cui Pareto costruisce questo concetto. Effettivamente, qualche esempio, dato da Pareto stesso, va nel senso di un modello, assai semplice, di analisi tematica del contenuto dei discorsi sociali normativi, tramite il quale possono ottenersi significati discorsivi generali. Ma analizzando direttamente alcune classi di residui stabilite da Pareto, si vede come il residuo è o una categoria cognitiva, o una categoria affettivo-morale. Come identificare, allora, il terreno sul quale Pareto è stato condotto dall'analogia con il metodo della filologia?

Mi pare che sia possibile avvicinare la tecnica d'analisi abbozzata da Pareto, a quell'indirizzo di ricerche, manifestatosi proprio agli inizi del '900, e denominato poi «analisi del contenuto»[17]. In comune con quest'indirizzo, Pareto ha, oltre che una certa concezione del testo[18], anche la forma classificatoria della sua teoria (i residui e le derivazioni sono le caselle in cui è possibile rubricare la 'realtà seconda', oltre il significato lette-

[17] Per la storia, i problemi e le metodologie di questo indirizzo di ricerche, cfr. il già citato Bardin, 1977.

[18] Nel paragrafo 2.1. abbiamo visto che Pareto, fondandosi sul presupposto del carattere circolare e coatto della comunicazione sociale, concepisce il testo come un mezzo per identificare i «sentimenti» del destinatario, cioè della collettività in cui è prodotto. Analogamente, in analisi del contenuto, partendo dal presupposto che il messaggio si dirige verso un individuo o un insieme di individui per agire o per adattarsi ad essi, si studiano testi per avere informazioni sul ricevente o sul pubblico: «ainsi, un roman de Balzac nous informe sur Balzac, mais aussi sur les lecteurs de Balzac. Les discours de distribution des prix éclairent, au fil des années, sur les orateurs et les institutions les englobant, mais aussi sur les élèves des lycées auxquels s'adressaient ces discours. Et les messages publicitaires, parce qu'ils essaient de cerner une "cible" afin de mieux agir sur elle, donnent des indications sur les publicitaires, mais aussi et surtout sur les consommateurs» (Bardin, 1977: 137).

rale, che i testi rivelano), che si ritrova in ogni ricerca di analisi del contenuto (Bardin, *cit.*: 118-135), e che Pareto desume autonomamente dalla filologia. Rispetto a quest'indirizzo di ricerche, Pareto mantiene però una fisionomia sua propria che si distingue, oltre che per lo scopo ultimo al quale la metodologia messa a punto doveva servire[19], anche per la 'realtà seconda' che attraverso il testo intende raggiungere. La classificazione dei residui, infatti, non è, o non è interamente, un'analisi del contenuto mirante a stabilire i «temi» o «nuclei di senso» più stabili della comunicazione sociale normativa, ma appare come una categorizzazione di strutture cognitive ed affettivo-morali, manifestate dal discorso sociale, a tutti i livelli delle sue possibili unità d'analisi (dal termine singolo alla formazione discorsiva). Si tratta allora di ricostruire il profilo che da questa categorizzazione viene fuori della «mentalità» dell'individuo sociale, nei suoi aspetti cognitivi (ad essi sarà dedicato il prossimo capitolo, nel quale analizzerò i residui della I, II e III classe) ed affettivo-morali (v. capitolo successivo, nel quale analizzerò i residui della IV, V e VI classe).

[19] Non bisogna infatti dimenticare che lo studio della 'realtà seconda' era finalizzata alla conoscenza delle cause del comportamento sociale per costruire, poi, un modello dell'equilibrio sociale. Nel piano originario di Pareto, quindi, la teoria dei residui e delle derivazione è certamente secondaria, perché deve condurre all'obiettivo prioritario dell'equilibrio sociale. Ciò non toglie, però, che nonostante questo carattere strumentale, la teoria dei residui e delle derivazioni abbia acquistato nel concreto svolgimento del *Trattato* una sua autonomia teorica, quella stessa che ha poi così vivamente interessato gli studiosi dei fenomeni ideologici, discorsivi, rappresentazionali, ecc.

Capitolo II

Il pensiero sociale

3. Il meccanismo generatore della tendenza combinatoria (classe I)

Non si è mancato di rimproverare a Pareto l'arbitrarietà con cui ha proceduto nel formare le sue classi di residui, nonché l'eterogeneità che caratterizza il materiale da lui raccolto e classificato[1]. Eppure, almeno per la I classe dei residui, quella dell'«istinto delle combinazioni», già a primo sguardo, è possibile raggruppare omogeneamente i vari generi che la compongono[2]. I primi tre generi (**a**, **b**, **c**) sono infatti altrettanti modi di «combinazioni», ed i restanti tre (**d**, **e**, **f**) sembrano essere meccanismi generali di funzionamento della classe. Cominciamo dall'esame dei primi tre.

Per ottenere le sue categorie, Pareto passa in rassegna pratiche magiche, riti, culti, superstizioni, credenze, tratte ora dalla letteratura greco-romana, ora da testimonianze etnologiche, ora dalla cronaca di giornali europei (italiani, francesi, svizzeri) dell'epoca.

Notiamo subito l'allargamento del piano d'analisi. Nel capitolo precedente, abbiamo visto come Pareto progressivamente si restringesse

---

[1] Tale è la critica che gli muove, ad es., Piaget, ES: 42.

[2] La sua struttura è la seguente: a) *Combinazioni in generale;* **b**) *Combinazioni di cose simili od opposte;* b1) *Somiglianza od opposizione in generale;* b2) *Cose rare ed avvenimenti eccezionali;* b3) *Cose ed avvenimenti terribili;* b4) *Stato felice unito e cose buone; stato infelice, a cattive;* b5) *Cose assimilate producenti effetti simili all'indole propria, rare volte opposti;* **c**) *Operazione misteriosa di certe cose e di certi atti;* c1) *Operazioni misteriose in generale;* c2) *Nomi vincolati misteriosamente alle cose;* **d**) *Bisogno di unire i residui;* **e**) *Bisogno di sviluppi logici;* **f**) *Fede nell'efficacia delle combinazioni.*

all'elemento rappresentazionale discorsivo dell'azione non-logica. Qui, invece, egli comprende anche l'altro elemento dell'azione non-logica, cioè gli «atti B». Il suo procedere può sembrare incoerente, tuttavia è fecondo, poiché, come vedremo a proposito della classe III dei residui, gli permetterà di tener conto del rapporto tra base motoria e rappresentazione simbolica dell'azione non-logica.

Ma torniamo alle combinazioni. I modi di combinazione che risultano dall'esame del materiale preso in considerazione da Pareto, sono i seguenti: 1) combinazioni «generiche» o arbitrarie, per le quali è impossibile trovare una spiegazione qualsiasi; 2) combinazioni «speciali», determinate «dalla somiglianza o discordanza delle cose» (TSG: II, § 910); 3) combinazioni determinate dalla credenza nel potere occulto di cose ed atti. Qualche esempio varrà a chiarire la natura di queste distinzioni.

Migliaia e migliaia di individui, nota Pareto, giocano al lotto, assegnando un numero a certe cose che hanno sognato, o a certi avvenimenti sui quali hanno fermato la mente (TSG: II, § 892). È comprensibile perché al sole sia stato assegnato il numero 1: il sole è unico, e dunque si accorda bene col numero 1 (*ibid.*). Ma perché assegnare alla luna il numero 6, ad un paio di forbici il numero 7, alla gatta bianca il 31, ecc. (*ibid.*)? Sono, queste, tutte combinazioni «generiche» o arbitrarie.

Quanto alle combinazioni «speciali», nel paragrafo 895, Pareto riporta la testimonianza del viaggiatore P. Du Chaillu, già ricordata nel precedente capitolo: avendo ucciso un leopardo, egli si vide richiedere dagli indigeni, fra l'altro, il cervello dell'animale ucciso, perché serviva loro «per avere coraggio ed essere fortunati alla caccia». Gli fu chiesto anche di distruggerne il fiele, «perché era un veleno». Per Pareto, la prima combinazione è una combinazione «speciale», cioè logicamente motivata, ma «inefficace»: il leopardo è buon cacciatore; l'indigeno, impossessandosi del suo cervello, crede di acquisire — si potrebbe dire, con Lévy-Bruhl, per «partecipazione mistica»[3] — le particolari qualità di coraggio e di abilità che contraddistinguono il leopardo nella caccia. La seconda combinazione è casuale, ma «efficace»: la distruzione del fiele può infatti impedire le «ptomanie che hanno origine dalla putrefazione».

Quanto al terzo modo di combinazione, si tratta delle combinazioni implicate nell'agire rituale: giuramenti, atti di magia, venerazione di reliquie, ecc. Al suo interno, si riproduce poi la distinzione formale tra logicamente arbitrario e logicamente motivato. Ciò si vede soprattutto nel sottogenere *Nomi vincolati misteriosamente alle cose* — sul quale ritornerò più in là —

[3] Su questo concetto, ritornerò ancora nel corso di questo capitolo.

dove Pareto distingue tra un modo «misterioso» di «vincolare» i nomi alle cose, e un modo determinato da «certe proprietà sperimentali, od anche imaginarie, delle cose» (TSG: II, § 958).

In conclusione, la struttura generale di una combinazione è data da una base (la caccia), da un modificatore (il cervello del leopardo), e da un'operazione che collega il modificatore alla base (la credenza che il cervello del leopardo renda più abili alla caccia). Questa struttura generale si differenzia, poi, oltre che per la natura dell'azione (ritualistica, pratica) in cui è inserita, anche per il suo grado di motivazione logica e di efficacia empirica: le combinazioni «generiche» sono logicamente arbitrarie, ed empiricamente inefficaci; le combinazioni «speciali» sono logicamente motivate, ma empiricamente inefficaci. Vi sono, inoltre, combinazioni empiricamente efficaci (la distruzione del fiele), ma fatte spesso «a caso», o secondo «analogie per lo più fantastiche, puerili, assurde» (TSG: II, § 889). A tutte queste combinazioni, si oppongono, infine, le combinazioni fatte sapendo «prima ciò che si vuol trovare» (*ibid.*), e che si ottengono «mediante il ragionamento» (*ibid.*), fissando «certe norme, certe vedute, certe ipotesi» (*ibid.*). Vi sono, perciò, due grandi ambiti di combinazioni: le combinazioni non-logiche, e le combinazioni logiche o scientifiche. Appare evidente, anche, che l'operazione che congiunge un modificatore ad un base, è un'operazione cognitiva, ma, nell'ambito delle combinazioni non-logiche, largamente dipendente dalla motricità (combinazioni rituali) o dall'affettività (sentimenti di «partecipazione mistica»).

Come si vede, sottintesi a questa teoria delle combinazioni logiche e non-logiche di Pareto, ci sono i concetti di caso e di causalità, e il loro differente ruolo giuocato nel pensiero logico e nel pensiero non-logico. Il pensiero logico stabilisce legami fra gli elementi sulla base di rapporti causali obbiettivi, ciò che permette non solo di fare ipotesi e di raggiungere scopi prefissati, ma anche di spiegare dati nuovi, non previsti originariamente. È in questo senso che si può intendere l'affermazione di Pareto secondo la quale «lo scienziato, nel suo laboratorio», combina certe cose «qualche volta anche a caso» (TSG: II, § 889): il «ragionamento» non può prevedere tutto, ma quando il dato nuovo si presenta, è in grado di spiegarlo. In questo modo, il caso non viene eliminato, ma piuttosto 'irregimentato'. In altri termini, in questo tipo di pensiero, il caso è un concetto positivo, e quando, nel corso di un'esperienza, si manifesta, il «ragionamento» può ricondurlo entro un quadro di conoscenze prestabilite che subiscono, così, una riorganizzazione e un allargamento.

All'opposto vanno le cose nel pensiero non-logico, dove le combinazioni sono il risultato di una disposizione «generale», «indistinta» (TSG: II, § 890), a stabilire legami tra elementi qualsiasi, in vista di scopi che solo

all'occhio di un osservatore esterno scientifico appaiono ora pratici (intelligenza tecnica), ora pratico-simbolici (magia), ora simbolici (ritualismo), costituendo, invece, per chi li stabilisce, un tutto indistinto. In questo tipo di pensiero, i rapporti causali obbiettivi sono sostituiti da legami analogici soggettivi. Qui il caso non è il prodotto residuale del «ragionamento», ma una potenza assoluta che signoreggia il pensiero; ogni elemento è combinato casualmente con un altro, dando luogo a combinazioni indifferentemente efficaci ed inefficaci, senza che mai si formi un quadro di conoscenze staccato dall'azione immediata e in grado di spiegare gli effettivi rapporti causali.

La ricostruzione che ho sin qui operato pone il problema di identificare la natura della struttura di pensiero presupposta dalle combinazioni nonlogiche. A questo scopo, ritengo sia utile evidenziare le analogie che questa struttura di pensiero presenta con alcuni aspetti del pensiero pre-operatorio del bambino, così come è stato descritto da J. Piaget[4]. Come vedremo, questa analogia non solo si rivelerà particolarmente adatta ad esplicitare il fondamento teorico dei restanti tre generi di questa I classe di residui, ma, più in generale, ci fornirà un quadro teorico consistente al quale fare riferimento per interpretare altri aspetti della teoria dei residui e delle derivazioni di Pareto, dal punto di vista retorico-semiologico che è quello qui adottato.

---

[4] Le ricerche di Jean Piaget sullo sviluppo mentale del bambino (Flavell, 1963; Flavell, Elkind, 1969; Hartup, 1982; Maury, 1984; Kagan, 1985), oltre ad aver dato vita ad un'indirizzo di studi fra i più consistenti del paradigma cognitivista (De Mey, 1982; Andler, 1986), costituiscono un lascito di enormi potenzialità per le scienze umane (vari aspetti, dalla sociologia all'epistemologia alla logica alle scienze del linguaggio, vengono già analizzati in RESS 1974 e 1976, e più recentemente in Bocchi *et al.*, 1983. In una letteratura ormai vastissima, da segnalare anche Turner, 1973; Gebauer, 1977; Mohanty, 1979; Piattelli Palmarini, 1979; Forman, 1982; Furth, 1983; Bocchi, Ceruti, 1983; Quadranti, 1984; Seltman, Seltman, 1985). Nel contesto di questo lavoro, terrò conto soprattutto del Piaget degli anni venti, quando non è ancora avvenuta la rottura con le rappresentazioni verbali dei soggetti analizzati. Ciò nella duplice convinzione, da un lato, che le acquisizioni di quegli anni in termini di pensiero pre-operatorio non sono state mai rinnegate successivamente, ma solo inglobate in una visione più ampia; dall'altro, che tale approccio al livello delle rappresentazioni verbali per scorgerne la sottostante struttura di pensiero, presenta un'evidente analogia con la *démarche* di Pareto. D'altro canto, che Pareto mirasse a studiare la struttura di pensiero dell'individuo sociale, era già stato notato da Evans-Pritchard, 1936, che proponeva un parallelo con L. Lévy-Bruhl. Tenuto conto che quest'ultimo è la fonte diretta da cui Piaget trae la nozione di pensiero pre-logico — riformulata poi nella più elaborata nozione di pensiero pre-operatorio — mi pare opportuno proporre direttamente un confronto Pareto-Piaget. Una critica ormai classica della teoria pre-logica, in Lévi-Strauss, 1962, *passim* e 1967: 144 sgg., ma con argomentazioni poco persuasive, come dimostrano i rilievi di Chomsky, 1968: 216 sgg. e Hallpike, 1979: 39 sgg. Una sintesi della *querelle* sul parallelismo tra pensiero primitivo e pensiero infantile, in Mancini, 1989.

Studiando le «*funzioni logiche*» contenute nelle domande di un bambino di sei anni (LP: cap. VI), Piaget arriva a due conclusioni: 1) la causalità nel bambino non è né spiegazione causale né giustificazione logica, ma motivazione psicologica. Al mondo delle cose e dei rapporti sociali, il bambino presta delle intenzioni piuttosto che ricercarne la struttura causale obbiettiva. Da qui, ad es., il suo antropomorfismo (LP: 220); 2) per il bambino, l'idea di fortuito non esiste. «L'idea di caso — spiega Piaget — è sempre derivata: è la nostra impotenza a spiegare che ci costringe a concludere così» (LP: 231). Il caso è una «sorta di agnosticismo della vita corrente» (*ibid.*). Ora, precisamente, il bambino non è agnostico ma realista. Egli parte dal presupposto che se qualcosa accade, deve esserci sempre un motivo. «Il bambino — scrive Piaget — non attribuisce al caso nessuna funzione nella concatenazione dei fatti, e cerca invece una ragione a tutto» (LP: 214). Così, accanto a domande che hanno un senso («perché i maggiolini hanno le antenne?»), egli ne porrà altre che non ne hanno affatto («perché un piccione è come un'aquila?») (LP: 215); infatti, senza la nozione del fortuito egli non avrà motivo di fare una scelta nelle domande (*ibid.*).

Se ritorniamo ora a Pareto, vediamo che il meccanismo generatore delle combinazioni non-logiche è analogo al meccanismo generatore delle domande infantili: una causalità soggettivistica e la correlativa mancanza dell'idea di caso sono all'origine tanto delle domande sensate ed insensate del bambino, quanto delle combinazioni efficaci ed inefficaci dell'individuo sociale.

Ora, Piaget ha mostrato (GR: 207 sgg.) che questo nesso, congiunto ad altri aspetti quali la pre-causalità, l'incapacità all'analisi, il bisogno di giustificazione ad ogni costo, caratterizza il sincretismo del pensiero infantile. Da questo punto di vista, l'analogia che si è potuta stabilire tra generazione delle combinazioni non-logiche e generazione delle domande infantili, è un indizio interessante che il pensiero non-logico che sta descrivendo Pareto è anch'esso una forma di pensiero sincretico. Per porre, però, quest'ipotesi su un terreno più solido, è necessario trovare gli altri elementi tipici del sincretismo. Vediamo se è possibile identificarli negli ultimi tre generi della classe dei residui che stiamo analizzando, e cioè il *Bisogno di unire i residui*, il *Bisogno di sviluppi logici*, la *Fede nell'efficacia delle combinazioni*.

Iniziamo con l'esaminare proprio quest'ultimo.

3.1. La causalità sostanzialistica

Il residuo della *Fede nell'efficacia delle combinazioni* si può considerare come un abbozzo della causalità nel pensiero non-logico, avendo come punto di riferimento contrastivo la causalità nel pensiero logico. In proposito, la concezione di Pareto si può riassumere nei seguenti punti:

1) Nel pensiero logico, l'affermazione che da *A* segue *B*, è determinata, congiuntamente, da procedure sperimentali, che stabiliscono l'effettiva realtà di quel rapporto, e da ragionamenti probabilistici, che stabiliscono la frequenza relativa di quella classe, specie o qualità di eventi (TSG: I, § 556). È vero che nella ricerca e nell'invenzione, l'uomo sperimentale «si lascia guidare da supposizioni, da preconcetti, forse anche da pregiudizi» (TSG: II, § 977), ma ciò non causa inconvenienti poiché, poi, quelle procedure di controllo logico-sperimentali intervengono per correggere quanto di errato vi è nell'intuizione (*ibid.*).

2) Nel pensiero non-logico, l'affermazione che da *A* segue *B*, esprime la credenza («un atto di fede» [TSG: II, § 976]) in un rapporto «necessario» (*ibid.*) tra i due elementi, indipendentemente da ogni verifica sperimentale, che non viene ricercata (TSG: II, § 978); anzi, qualora l'esperienza smentisca la credenza, vengono escogitate spiegazioni *ad hoc* per salvaguardarla (TSG: II, § 981). Dunque, è la rinuncia allo spirito di credenza e la 'permeabilità' all'esperienza che distingue il pensiero logico dal pensiero non-logico.

3) Nel pensiero non-logico, la stabilità del legame tra *A* e *B*, tra l'antecedente e il conseguente, tra la causa e l'effetto, è rafforzata dai «residui della persistenza degli aggregati» (TSG: II, § 985), cioè dai residui della II classe. Anticipando sull'argomento, ciò si può parafrasare dicendo che la credenza nel legame necessario tra la causa e l'effetto è rafforzato dall'abitudine.

La teoria della causalità che emerge da queste affermazioni richiama, a prima vista, assai da vicino una concezione che possiamo far risalire a Hume. Come Hume, anche Pareto assegna, infatti, lo stesso ruolo all'esperienza nella produzione delle nostre conoscenze. «Si può credere che *A* è necessariamente congiunto con *B* », scrive Pareto, e «tale credenza può nascere dall'esperienza, cioè dall'aver sempre osservato che *A* è congiunto con *B*» (TSG: II, § 976). E Hume: «(...) la conoscenza di questa relazione [di causa ed effetto] (...) nasce (...) dall'esperienza quando troviamo che certi particolari oggetti sono costantemente congiunti tra loro» (*Ricerche* : 40-41).

Entrambi, inoltre, si richiamano all'abitudine, come forza che stabilizza le inferenze tratte dall'esperienza. «La credenza, dice Pareto, che *A* debba necessariamente essere congiunto con *B* si rafforza e diventa stabile mercé i residui della persistenza degli aggregati» (TSG: II, § 985). E Hume: «tutte le inferenze dall'esperienza (...) sono effetti di consuetudine, non di ragionamento» (*Ricerche*: 60).

Come per Hume, infine, anche per Pareto il pensiero sembra governato dal principio di associazione di idee, e dalle operazioni che lo definiscono. Le relazioni di rassomiglianza, contiguità e causazione «sono — afferma Hume — gli unici legami che stringono insieme i pensieri e producono quel corso regolare di riflessione e di discorso che, in grado maggiore o minore, si riscontra in tutti gli uomini» (*Ricerche*: 68). E Pareto ammette che «i ragionamenti non-logici sono spesso ragionamenti per associazione d'idee» (TSG: II, § 910).

Pareto sembrerebbe rientrare così a pieno titolo nell'empirismo associazionista classico, di cui Hume è il capostipite, così come vuole Perrin, il quale, specificatamente per la questa I classe di residui che stiamo esaminando, sostiene che essa «est manifestamente conçue sur le modèle du mécanisme de l'association. Les genres de la première classe reproduisent fidèlement les formes classiques de l'association par ressemblance, contraste et contiguïté, abbondamment illustrées par l'exemple de combinaisons de choses semblables ou contraires et par l'existence de liaisons entre choses rares et événements exceptionnels» (Perrin, 1966: 128). Ritengo però che una riduzione di Pareto all'associazionismo empirista classico non renda completamente la direzione del suo pensiero. Proprio le operazioni del «mécanisme de l'association» pongono in questo senso qualche problema, e mi riferisco soprattutto al rapporto di causa-effetto.

La definizione della relazione di causa che Hume dà, è la seguente:

> «un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo son posti in relazioni simili di precedenza e contiguità con quegli oggetti che somigliano al secondo» (*Trattato:* 184).

Una tale relazione, che non ha nulla di razionalmente necessario e che si stabilisce solo per abitudine (ivi: 185), è il solo modo universale ed istintivo della mente di apprendere l'esperienza. «È certo — scrive Hume — che i contadini più ignoranti ed ottusi, e perfino i bambini e perfino gli animali irragionevoli, progrediscono per mezzo dell'esperienza ed imparano a conoscere le qualità degli oggetti di natura, osservando gli effetti che da essi derivano. Quando un bambino ha provato la sensazione di dolore a toccare la fiamma d'una candela, egli starà attento a non accostare la mano a qual-

che candela; ma si aspetterà un effetto simile da una causa che è simile nelle sue qualità sensibili e nell'apparenza» (*Ricerche* : 54).

Ritorniamo a Pareto. Innanzitutto, in Pareto, la relazione di causa ed effetto è differente, secondo che venga stabilita in un contesto di pensiero scientifico o no. Tuttavia, questa opposizione tra scientifico e non-scientifico, tra logico e non-logico, potrebbe essere considerata come una superficiale riformulazione indotta dal positivismo che seguì dalla metà del secolo XIX in poi, e in cui Pareto si formò. Ci troveremmo perciò semplicemente di fronte ad un empirista che ha vissuto i fasti positivistici della scienza, e che concepisce il pensiero non-logico in termini di errore o di non-senso. La posizione di Pareto è, tuttavia, diversa.

Abbiamo visto che nel pensiero logico la relazione di causa ed effetto è un'ipotesi che, quando sia stata sperimentalmente stabilita, ha valore di probabilità statistica. Differentemente, nel pensiero non-logico, essa è concepita come «necessaria», nel senso di una relazione assoluta e universale, inerente cioè alla natura stessa delle cose.

Ora, il punto è che questo sostanzialismo causale fa da battistrada ad operazioni di pensiero che vanno dalle più infime combinazioni non-logiche di tutti i giorni, alle istituzioni propriamente sociali della magia e della divinazione. Qualunque sia, dice Pareto, l'origine della credenza che *A* è congiunta con *B*, quando essa esiste ed è resa stabile dall'abitudine, opera fortemente sui sentimenti e sulle azioni; e ciò sia in un senso passivo — si ha la «scienza della divinazione»; sia in un senso attivo — si ha così la «scienza della magia» (TSG: II, §§ 987-989) [5]. Insomma, la credenza, impermeabile all'esperienza, nella «necessità» del rapporto causale, apre la strada ad una mentalità e ad un 'sapere' di tipo magico-divinatorio, a differenza di quanto accade nel pensiero logico, dove, il probabilismo e il verificazionismo fondano il 'sapere' della scienza logico-sperimentale.

Queste posizioni di Pareto potrebbero essere intese come una più o meno autonoma riformulazione di una concezione già espressa da J. Frazer[6], per il quale, come è noto, la magia è un'«errata» applicazione dei principi di somiglianza e contiguità. «Non c'è dubbio - scrive Frazer - che i principii associazionisti siano in sè eccellenti ed assolutamente necessari all'esplicazione della mente umana. Se legittimamente applicati, conducono alla scienza, se illegittimamente, conducono alla magia, la sorella bastarda

---

[5] La magia, infatti, è qualcosa di più del «semplice concetto dell'unione» di causa ed effetto (TSG: II, § 990), poiché comporta anche «il concetto dell'efficacia» della causa per provocare l'effetto (*ibid.*). Per altre osservazioni sulla magia in Pareto, cfr. *infra*, n. 23.

[6] Che Pareto conoscesse Frazer, è provato, infatti, dalle numerose citazioni del *Ramo d'oro* (oltre che del *Totemismo*) nel *Trattato*.

della scienza» (Frazer, 1911 in De Martino, 1976: 61). Nonostante le apparenze, però, la concezione di Pareto è assai differente da quella di Frazer. Indubbiamente, la categoria del non-logico, essendo stata coniata nel confronto con i criteri di verità ed adeguatezza del ragionamento logico-sperimentale, comprende l'errore, ed interpreti accreditati di Pareto hanno rilevato ciò[7]. Ma non si può ridurre il non-logico all'errore, poiché esso comprende — lo si è visto analizzando i tipi di azione non-logica — oltre all'inadeguatezza e all'errore, anche il simbolismo tipico dell'agire rituale e dell'agire determinato, come direbbe R. Aron, dalle «illusioni ideologiche». Ora, la novità di Pareto sta proprio in ciò, che, pur partendo dall'opposizione positivistica di scientifico e non-scientifico, finisce per riconoscere la positività di queste forme di pensiero, e ne studia, sebbene spesso sotto una pesante scorza polemica, la logica loro propria. Ciò è tanto vero che, giunto alla fine dell'esposizione dei residui, egli riassumerà tutta la materia presentata, parlando di una «logica dei sentimenti» come della logica speciale propria al pensiero non-logico (TSG: III, § 1416), retta non dal principio di non-contraddizione, ma da un 'principio di giustificazione' che fa sì che proposizioni contraddittorie vengano «accettate ad un tempo dallo stesso individuo, mercé interpretazioni e distinzioni, che valgano a giustificare la contradizione» (*ibid.*).

In conclusione, la novità di Pareto rispetto all'associazionismo classico e ai suoi sviluppi positivistici consiste in una riformulazione dell'opposizione tra pensiero logico e pensiero non-logico, che attribuisce a quest'ultimo caratteristiche sue proprie, fra le quali una causalità sostanzialistica, che apre la via a forme più o meno istituzionalizzate di pensiero magico. Se per certi lati, dunque, Pareto è ancorato ad una concezione empirista della mente — ed è per questo forse che Perrin è stato indotto ad inscriverlo nell'associazionismo classico — per altri aspetti egli decisamente se ne stacca, muovendo verso direzioni che vanno identificate e teoricamente ricostruite. A tale scopo, lo studio condotto da Piaget sulla genesi della causalità nel bambino, può tornare assai utile.

Come è noto, Piaget distingue tre grandi periodi nello sviluppo della causalità infantile. Nel primo periodo (sino a 4-5 anni), tutte le spiegazioni sono psicologiche, fenomenistiche, finaliste o magiche. Nel secondo periodo

---

[7] Mi riferisco, in particolare, a Parsons (1937: 253, 257, 258, 303) e ad Aron (1967: 407-409), i quali, al di là di differenze di dettaglio, concordano sul fatto che l'errore è solo una porzione limitata del non-logico paretiano, e che l'importanza di questo concetto sta nell'implicita positività che finisce per assegnare alle forme di pensiero simbolico, ideologico, mitico, ecc. Insomma, siamo qui ben lontani dal rigido schematismo di un Frazer, che anzi si dissolve sotto la spinta dell'esigenza di spiegare quelle forme di pensiero.

(sino a 7-8 anni), a questi tipi si aggiungono le spiegazioni artificialiste, animiste e dinamiche, mentre declinano quelle magiche. Nel terzo periodo (dai 7-8 anni ai 12-13 anni), «les formes précédentes d'explication - scrive Piaget - disparaissent progressivement au profit des formes rationnelles» (Piaget, 1927: 301), i primi due periodi sono denominati da Piaget con il termine di «précausalité», intendendo con ciò «la confusion des liaisons de type psychologique ou biologiques en général avec les liaisons de type mécanique» (*ibid.*). Il terzo periodo è invece quello della «causalité stricte» (*ibid.*).

Per quanto riguarda il periodo della pre-causalità, che è quello che maggiormente qui interessa, una importanza speciale riveste la causalità fenomenistica, che Piaget definisce così:

> «deux faits donnés ensemble à la perception et tels qu'il n'y a aucun rapport entre eux sinon un rapport de contiguïte dans l'espace ou dans le temps, sont considérés comme soutenant entre eux un rapport de causalité» (Piaget, 1927: 293).

La cosa rilevante è che essa è la forma di causalità che Hume pone a fondamento universale della mente umana: l'esperienza ripetuta, cioè, della contiguità spazio-temporale di due fenomeni. Piaget stesso lo nota quando scrive che «on ne peut pas considérer la causalité phénoméniste comme la forme originelle unique de la causalité chez l'enfant, ainsi que le voulait Hume» (*ibid.*). La ragione di ciò sta nel fatto che, secondo Piaget, non esiste un puro fenomenismo, cioè un pensiero immediatamente a contatto e completamente determinato dall'esperienza. La realtà, cioè, non si imprime tale e quale nella mente del bambino, al contrario, egli la percepisce attraverso schemi di origine interna, e, d'altra parte, i fenomeni interni (il pensiero, la parola, il sogno, la memoria, ecc.) sono concepiti attraverso schemi derivati dall'esperienza esterna (Piaget, 1927: 288-289). È così che, ad esempio, il bambino concepisce il movimento come la manifestazione di un'attività sostanziale e vivente: le nuvole, gli astri, l'acqua, le macchine, si muovono per virtù loro propria. D'altra parte, egli crede che si pensi con la bocca, che il pensiero consista nell'articolazione di parole e che le parole facciano parte delle cose stesse (RM: 43 sgg.)[8].

---

[8] Questa concezione anti-humeana della causalità, va nel senso di quanto osserva Cassirer, quando scrive che «un difetto fondamentale nella concezione psicologica di Hume e nella sua critica psicologica del concetto di causalità è che ivi [la] funzione a n a l i t i c a, insita nel concetto di causalità, non viene riconosciuta e apprezzata come si sarebbe dovuto fare» (Cassirer 1923: 65). In altri termini, Piaget non solo riconosce la funzione analitica, ma ne descrive il processo di formazione, dai primi schemi pre-logici alle forme di astrazione che Cassirer stesso chiamerebbe kantianamente «isolatrice» (ivi: 66). Tuttavia, contro

Ora, questo modo di conoscenza che reifica i fenomeni interni e presta vita e coscienza ai fenomeni esterni, è ciò che Piaget chiama *realismo intellettuale*. Esso comporta tre atteggiamenti:

1) Il *soggettivismo*. Il soggetto è incapace di distinguere ciò che proviene dal proprio io e ciò che fa parte della realtà esterna. Vi è confusione protoplasmatica tra io e mondo esterno, e il soggetto attribuisce alla realtà esterna oggetti e caratteristiche che sono in realtà soggettivi (Piaget, 1927: 273 sgg.).

2) L'*assolutizzazione del proprio punto di vista*. La confusione tra io e mondo esterno comporta l'ignoranza del carattere personale del proprio punto di vista, che si crede invece sia comune a tutti e assoluto (ivi: 279 sgg.). È ciò che Piaget ha chiamato altrove (LP: 76 sgg.) «egocentrismo intellettuale», che non è «un ricondurre tutto (...) a un io cosciente di sé», ma «la indifferenziazione del proprio punto di vista e di quello degli altri, o dell'attività propria e delle trasformazioni dell'oggetto» (LP: 77, nota 1). In altri termini, posto che la conoscenza razionale comporta un «decentramento» e una «dissociazione» del soggetto dall'oggetto, in modo da potersi collocare «nel complesso delle prospettive possibili» per potere così «stabilire tra le cose, le persone e il (...) proprio io un sistema di relazioni comuni e reciproche» (LP: 80) — posto ciò, allora l'egocentrismo designa una soggettività incosciente di sé e fusa protoplasmaticamente con la realtà esterna e la soggettività altrui, ciò che comporta «una sorta di *centrazione* primaria del pensiero, una "innocenza dello spirito" nel senso di una assenza di ogni relatività intellettuale e di ogni sistema razionale di riferimento» (ivi: 79).

3) Il *sostanzialismo*. Gli oggetti, o i caratteri degli oggetti, vengono concepiti come sostanze, o attributi, assoluti ed indipendenti dall'ambiente circostante (Piaget, 1927: 282 sgg.). Abbiamo visto l'esempio del movimento, che è considerato come la manifestazione di un'attività sostanziale e vivente. Un altro esempio è quello del peso, che è considerato come una qualità che hanno certi corpi (un oggetto galleggia perché, essendo pesante, ha la forza di sostenersi da sé) e non un rapporto tra volumi proporzionali.

Ritornando ora al problema della causalità, è solo la progressiva evoluzione di questa prospettiva realistica verso l'oggettività, la reciprocità e la relatività - l'opposto, cioè, dei tre atteggiamenti realistici - che farà emergere le forme di causalità razionale[9]. Sino a quando l'apprensione

un'interpretazione puramente abitudinaria della concezione della causalità in Hume, da segnalare Della Volpe (1933: 164).

[9] L'emergenza della causalità razionale comporta per Piaget: 1) l'oggettivazione delle sequenze causali; 2) la costituzione progressiva di serie di intermediari, ordinati nel tempo,

dell'esperienza si svolge in maniera realistica, la causalità fenomenistica resta, scrive Piaget, «essentiellement instable: sitôt etablie, une liaison phénoméniste se transforme en liaison animiste, dynamique, magique, etc.» (Piaget, 1927: 293). Così, se all'osservazione bruta del bambino si presenta il fatto che la luna pare seguirci, da questa «association purement phénoméniste» egli è condotto a dire che «la lune avance parce que je avance» (ivi: 287), ma contemporaneamente egli interpreta questo legame «d'une manière qui dépasse le pur phénoménisme. Jusque vers 4-5 ans, il croit qu'il "force" la lune d'avancer: la liaison prend ainsi un aspect de participation dynamique ou de magie. Entre 5 et 8 ans, il croit plutôt que la lune cherche à le suivre: la liaison est animiste» (ivi: 293-294). «La liaison phénoméniste — conclude Piaget — est ainsi essentiellement vicariante: elle fraye la route, mais laisse le passage libre aux formes de liaisons dynamiques, etc., qui lui succèdent aussitôt» (ivi: 294)[10].

Come si vede, ritroviamo in Piaget una analisi parallela a quella operata da Pareto per il pensiero non-logico dell'individudo sociale, e ciò almeno per due importanti aspetti. Innanzitutto, anche qui si distingue in un pensiero logico e in un pensiero non-logico, ed a quest'ultimo è attribuito un funzionamento proprio, non riducibile all'errore. Lo scopo principale di Piaget, è vero, è quello di descrivere lo sviluppo della facoltà di astrazione dal pre-logico al logico, mentre questo aspetto genetico manca in Pareto. Ma, non solo, come vedremo fra poco, anche in Pareto esiste una problematica genetica della facoltà d'astrazione, benché solo nella dimensione filogenetica; il fatto, poi, del differente piano analitico — genetico (Piaget), sincronico-strutturale (Pareto) — non toglie valore alla corrispondenza che

---

tra la causa e l'effetto; 3) la progressiva reversibilità delle sequenze causali (Piaget, 1927: 302-306). I fattori 2) e 3) richiamano la continuità spazio-temporale e la dipendenza reciproca che permettono a E. Mach di sostituire il concetto di causa, «primitivo e provvisorio», con il concetto matematico di funzione. Cfr. Mach, 1896: 101 sgg. Da notare anche che una critica epistemologica del «realismo» implicato dal fenomenismo pre-scientifico è stata condotta da Bachelard, 1938, in modi che richiamano assai da vicino quelli di Piaget.

[10] L'esempio di associazione fenomenistica dato da Hume (il bambino che collega il dolore con il contatto della fiamma della candela) è certamente diverso di quello dato da Piaget (spiegazione di un fatto di natura: il moto della luna). In particolare, l'esempio di Hume è particolarmente indicativo di come si forma la nostra esperienza quotidiana. Ma quanto sostiene Piaget mi pare mantenere il suo valore, poiché, in questa esperienza quotidiana, benchè spesso efficace e perciò atta a garantirci la sopravvivenza, è implicato proprio un modo di conoscenza sostanzialistico, costituito di 'assoluti'. Insomma, l'efficacia non elimina il problema della verità della conoscenza. Che nel suo scetticismo Hume finisca per travolgere la barriera di questa distinzione, è riconosciuto da Kolakowski quando osserva che «in definitiva, per Hume non esiste una conoscenza razionale del mondo; è quanto viene espresso nella sua affermazione secondo cui noi riteniamo che il fuoco riscaldi e l'acqua raffreddi solo perché la convinzione contraria ci sarebbe dannosa» (Kolakowski, 1966: 39).

è possibile instaurare tra di loro. Ne esce, infatti, identificata, ed è quello che qui interessa, la tendenza dell'originario empirio-positivismo di Pareto verso posizioni ed interessi di tipo psicogenetico.

Quanto poi alla forma di causalità analizzata da Hume, abitudinaria e non-analitica, vediamo che sia Pareto che Piaget la riconnettono al modo speciale di funzionamento del pensiero non-logico (o pre-logico), sebbene ciò avvenga esplicitamente in Piaget, che la ribattezza causalità fenomenistica, e solo implicitamente e, per così dire, frammentariamente in Pareto[11]. Quella che, in Pareto, ho chiamato la causalità sostanzialistica, può ben essere considerata come l'analogo della pre-causalità di Piaget: la «necessità» del legame causale di cui parla Pareto — cioè, il fatto che due rappresentazioni, una volta percepite come contigue, vengano poi sempre connesse in un rapporto di causa ed effetto, impermeabile all'esperienza e concepito come inerente alla loro natura stessa — , è alla base di tutte le forme di pre-causalità esaminate da Piaget, e che si caratterizzano per un insufficiente sviluppo dell'astrazione. Inoltre, entrambi gli autori rilevano il fatto che la causalità fenomenistica si 'disperde' e confonde con legami causali riconducibili a forme di pensiero non-razionale (magico, animistico, ecc.)[12].

A questo punto, il problema che il parallelismo Pareto-Piaget pone, è di vedere se esiste anche in Pareto il riconoscimento dei fattori che generano ciò che Piaget chiama la pre-causalità; in altri termini, se esiste un'analisi, per il pensiero non-logico dell'individuo sociale, dei fattori che generano quella particolare prospettiva della conoscenza che Piaget chiama *realismo intellettuale*.

Cominciamo con l'esaminare il residuo denominato *Bisogno di unire i residui*.

---

[11] È stato osservato che, se è vero che il pensiero non-logico è incapace di «astrazione isolatrice», e funziona per schemi 'globalistici' e abitudinari, allora «ne risulta il fatto curioso che Hume, mentre in apparenza analizzava il giudizio causale della scienza, ha scoperto invece una radice di tutte le spiegazioni mitiche [cioè, in termini paretiani, non-logiche] circa il mondo» (Cassirer, 1923: 67). Se si tiene conto di questo giudizio, si può dire che Pareto e, molto più esplicitamente, Piaget, riportano, per così dire, le cose al loro posto, riconoscendo nella causalità fenomenistica la causalità tipica del pensiero non-logico.

[12] Naturalmente, queste analogie strutturali tra il pensiero infantile ed il pensiero sociale non significano un'identità di natura tra bambino ed individuo sociale. Il bambino è un organismo plastico in fase di maturazione, mentre il comportamento dell'individuo sociale di una qualsiasi collettività, determinato com'è da tradizioni, istituzioni, ruoli sociali, spesso permane pressoché immutato nel tempo. Per contro, nelle società più differenziate e mobili, a differenza del bambino, nell'individuo sociale coesistono forme di conoscenza realistica e scientifica, e il passaggio dall'una all'altra è sempre possibile per uno o per più settori dell'esperienza.

3.2. L'inclinazione sintetica e la facoltà di astrazione

Nella definizione di questo residuo Pareto sottolinea come «spesso l'uomo prova il bisogno di unire certi residui che stanno nella sua mente» (TSG: II, § 966), e che questo bisogno «è una manifestazione della inclinazione sintetica, la quale è indispensabile nella pratica» (*ibid.*). Disgiungere i residui «mediante l'analisi», egli aggiunge, « è operazione scientifica, di cui pochi uomini sono capaci» (*ibid.*). Per verificare ciò, suggerisce Pareto, basta chiedere «a persona che non ha dimestichezza col ragionamento scientifico — e talvolta anche a chi ha, o dovrebbe avere tale dimestichezza — di risolvere il quesito "A è B?" e tu vedrai che quasi irresistibilmente sarà tratta a considerare ad un tempo, senza menomamente separarli, altri quesiti come: "È utile che A sia B? È utile che si creda che A sia B? È d'accordo col sentimento di certe persone che A sia B? Oppure: ciò urta qualche sentimento? ecc.» (*ibid.*).

Con questa definizione Pareto riprende un tema che è presente dappertutto nel *Trattato*, ma anche in altre sue opere come, ad es., il *Manuel d'Economie Politique*, e cioè il tema dell'«inclinazione sintetica», che è tipica del pensiero non-logico, in contrapposizione all'«astrazione» e all'«analisi» del pensiero logico. Le numerose e sparse osservazioni di Pareto in proposito si possono raggruppare in tre punti.

1) La «facoltà di astrazione» si sviluppa con la civiltà, mentre l'«inclinazione sintetica» è propria delle sue prime fasi.

Questo nesso è posto, una prima volta, in un contesto polemico, quando Pareto intende mostrare come, nello studio del pensiero mitologico, sia errato spiegare il rito (il concreto) facendolo derivare dal mito (l'astratto). «Innumerevoli prove — egli osserva — dimostrano che gli uomini procedono generalmente dal concreto all'astratto, e non dall'astratto al concreto. La facoltà di astrazione si sviluppa colla civiltà ed è molto debole presso i popoli barbari; le teorie che la suppongono sviluppata alle origini della società sono gravemente sospette di errore» (TSG: I, § 177). In particolare, Pareto polemizza contro il Marquardt, *Le culte chez les Romains* (Paris, 1890), del quale riporta l'affermazione secondo la quale le divinità dei Romani «n'étaient que des abstractions: ils adoraient en elles ces forces de la nature, dans la dépendence desquelles l'homme se sent à chaque instant, mais qu'il peut s'assujétir en observant ponctuellemnt les prescriptions d'ordre tout extérieur établis par l'Etat, pour honorer les

dieux» (cit. in TSG: I, § 177, nota 1). «È necessario invertire i termini — obietta Pareto — . I Romani, per riuscire nelle loro imprese, osservavano esattamente talune regole, che da prima spontanee, furono in seguito usate dallo Stato. Quando più tardi si volle spiegare queste regole, s'immaginò di vedervi un'adorazione delle forze della natura». Vengono insomma prima gli «atti materiali» del rito, e dopo le «astrazioni» religiose, teologiche, metafisiche, ecc. Più in là, ritornerò ulteriormente su questo punto, e vedremo che una prova dell'originaria mancanza della facoltà di astrazione presso gli antichi Romani, è data, per Pareto, da certe caratteristiche della loro lingua. Per intanto, continuiamo a raccogliere le sue sparse affermazioni sul tema della facoltà d'astrazione.

L'accenno, nel contesto polemico precedentemente ricordato, al nesso tra facoltà di astrazione e sviluppo della civiltà, diventa, nel già citato paragrafo 469, un abbozzo di teoria filogenetica dell'astrazione.

> «La lingua è un organismo vivente, anche ora nelle contrade nostre, in cui si cerca di irrigidirla in forme precise, che essa rompe, come le radici delle piante spezzano il macigno nelle fessure del quale crescono. In tempi remoti cresceva liberamente come le piante di una foresta vergine. Non vi è nessun motivo che ci conceda di credere che diversamente accade e sia accaduto per i prodotti simili dell'attività umana che hanno nome diritto, morale, religione, all'incontro, fatti numerosissimi ci costringono a tenere per fermo che in modo analogo a quella della lingua si siano sviluppati. Essi in tempi remoti, si confondevano in una massa unica, come le parole che nelle antiche iscrizioni greche sono scritte senza essere separate, e nelle quali il contatto modifica l'ultima lettera e la prima di due parole che si seguono. L'operazione analitica tanto semplice di separare una parola dall'altra, rimasta incompiuta nel sanscrito, si compie nel greco in un tempo non tanto lontano, e lascia traccia dell'antica unione sino alla letteratura classica. Similmente l'operazione analitica che separa il diritto, la morale, la religione, accennata fortemente pur non essendo compiuta, presso i popoli civili moderni, rimane ancora da compiersi presso i Barbari. Le iscrizioni greche come la storia delle origini greco-latine, ci mostrano lingua, diritto, morale, religione, come una specie di protoplasma, da cui, per scissione, nascono parti che poi crescono, diventano distinte, si separano» (TSG: I, § 469).

Come si vede, la facoltà di astrazione coincide qui con l'evoluzione sociale stessa. Dal suo espandersi dipende l'esistenza di tutte le istituzioni sociali: scrittura, lingua, diritto, morale, religione, e ciò attraverso quell'«operazione analitica» che separa le parti dal tutto originario e «protoplasmatico». Il suo livello di sviluppo serve a classificare le nazioni (civilizzate/barbare), ma anche gli strati sociali (masse/élites), come si comprende da alcuni passi del capitolo secondo del *Manuel*, di argomento sociologico, che stanno in questa stessa linea di pensiero, e che possono considerarsi come il complemento sincronico della teoria filogenentica dell'astrazione abbozzata sopra.

La facoltà d'astrazione, nota qui Pareto, «va en augmentant de bas en haut» (*Manuel*, cap. II, § 47, p. 74), ed è solo negli strati («couches») sociali superiori che si possono trovare, distinti l'uno dall'altro, «les principes généraux», religiosi, morali, giuridici, ecc. «qui résument les divers genres d'actions». Negli strati inferiori queste classi di azioni sono fuse indistintamente insieme. Ciò spiega il fatto che quando una di queste classi subisce una variazione, è tutto l'insieme ad essere modificato (ivi, cap. II, § 53, p. 84): così un aumento di fede religiosa si accompagna ad un maggior rigore morale. Questa indistinzione spiega anche perché «le raisonnement», cioè le teologie, i sistemi di morale, le teorizzazioni giuridiche, ecc., abbiano più presa sugli strati superiori che non su quelli inferiori: la distinzione dei vari generi d'azione è, infatti, la pre-condizione socio-cognitiva per il manifestarsi del ragionamento intorno all'azione. Il ragionamento ha, poi, una sua peculiare 'circolazione sociale':

> «D'ordinaire — nota Pareto — les sentiments sont battus en brèche et affaiblis par le raisonnement dans les classes supérieures, et ce n'est qu'indirectement que, plus tardivement, ce mouvement s'étend aux classes inférieures. Il change souvent alors de caractère et de forme: le raisonnement sceptique des classes supérieures peut, dans les classe inférieures, être l'origine d'une foi nouvelle. Inversement, les sentiments des classes inférieures agissent sur l'esprit des classes supérieures, qui les transforment en raisonnements pseudo-scientifiques» (ivi, cap. II, § 55, p. 85).

I presupposti di questo passo sono due. Il primo è che il ragionamento si manifesta nella misura in cui ci si allontana dalle condizioni immediate dell'azione, determinate dalla forza dei sentimenti. Così, lo sviluppo della facoltà d'astrazione favorisce, ad un tempo, il sorgere del ragionamento e l'indebolirsi delle motivazioni ad agire. Da ciò consegue, anche, che se la facoltà d'astrazione si estendesse uniformemente per tutto il corpo sociale, la società si dissolverebbe.

Il secondo presupposto è che la circolazione sociale del ragionamento avviene su una base di incomprensione comunicativa tra l' 'alto' e il 'basso' sociale; infatti, l'indistinzione dei vari generi d'azione favorisce una ricezione, per così dire, non-referenziale delle teorizzazioni delle classi superiori, che vengono così 'rifuse' ed utilizzate per la creazione di nuove credenze. D'altra parte, i comportamenti fideistici delle classi inferiori, con il loro bisogno di essere interpretati, alimentano il ragionamento nelle classi superiori, indebolendo, a loro volta, le motivazioni ad agire, e creando così i presupposti per una nuova spinta dal basso.

Su questi due presupposti si basa ciò che appare un modello del rinnovamento dei contenuti della comunicazione sociale. Esso è assicurato dal contrasto di due forze antagoniste: l'impulso ad agire — che abbisogna di credenze, e la capacità analitica — che consiste di ragionamenti. Esse im-

primono un moto ascendente e discendente ai contenuti della comunicazione, che vengono così scomposti e ricomposti nel filtro dell'opacità cognitiva che si frappone fra l' 'alto' e il 'basso' sociale.

La maggiore distinzione dei differenti principi d'azione, indotta dallo sviluppo della facoltà d'astrazione, è all'origine anche della percezione sociale della contraddizione. Sino a quando i sentimenti sono indistinti, possono, ad esempio, convivere assieme certe credenze religiose con certe credenze morali. Così, «dans l'esprit des anciens Grecs se mêlaient, sans se heurter, les aventures scandaleuses de leurs dieux et des principes de morale assez purs. Dans une même intelligence, se trouvaient la croyance que Kronos avait, avec une faux dentelée, coupé les parties viriles de son père Uranus, et la croyance que les dieux repoussaient l'homme qui avait insulté son vieux père» (*Manuel*, cap. II, § 48, p. 75). Ma quando, muovendo dal basso verso l'alto, i differenti principi acquistano maggiore indipendenza, allora questa coesistenza diventa «déplaisante, douloureuse, et l'homme cherche à la faire disparaître, en supprimant ces contradictions, qu'il découvre seulement alors» (*ibid.*). Così, al tempo di Platone, «le contraste était devenu aigu, et l'une de ces croyances était sur le point de chasser l'autre» (*ibid.*).

Quanto abbiamo visto sin qui, permette di comprendere facilmente che, per Pareto, il motore della società è il suo sviluppo cognitivo, che procede, spontaneamente e sovra-individualmente, dal sintetico all'analitico, dal tutto alle parti. In una parola, per Pareto la società è, propriamente parlando, un organismo cognitivo.

Si può notare, a questo punto, la corrispondenza tra questa teoria dell'astrazione, e la teoria ontogenetica di Piaget che mette al suo centro la progressiva dissociazione di contenuti cui procede il pensiero dalla primitiva indistinzione in cui esso si trova. Questa corrispondenza è così profonda che entrambi gli autori usano la stessa immagine dell'indifferenziazione protoplasmatica originaria. «Le iscrizioni greche come la storia delle origini greco-latine, ci mostrano — scrive, come abbiamo visto, Pareto — lingua, diritto, morale, religione come una specie di protoplasma, da cui, per scissione, nascono parti che poi crescono, divengno distinte, si separano». E, a sua volta, per l'ontogenesi del pensiero, Piaget scrive che «al punto di partenza della vita del pensiero troviamo una coscienza protoplasmatica che non distingue in nulla io e cose» (RM: 239). Insomma, per piani analitici diversi ma complementari, entrambi gli autori condividono la concezione secondo la quale l'evoluzione del pensiero avviene non per associazione di parti già costituite, ma per dissociazione da un tutto originario di parti che progressivamente si costituiscono.

Ora, sappiamo che dall'originaria indistinzione protoplasmatica di io e mondo esterno deriva quel realismo intellettuale infantile che porta, da un lato, all'assolutizzazione del proprio punto di vista, dovuto all'incoscienza della propria prospettiva; dall'altro, al sostanzialismo, per cui le cose e i fenomeni vengono concepiti come entità assolute, e il conoscerle comporta la ricerca della loro «essenza», della loro «causa» ultima. Cerchiamo se, sul piano sincronico-strutturale che è quello che particolarmente Pareto analizza, è possibile ritrovare l'equivalente di questi due fattori del realismo intellettuale che Piaget ritrova sul piano ontogenetico. Veniamo così al secondo punto della teoria dell'astrazione in Pareto, della quale stiamo raccogliendo gli sparsi elementi.

2) L'«inclinazione sintetica» è la caratteristica del pensiero e del linguaggio «volgare».

Già all'inizio del *Trattato*, anticipando quanto abbiamo letto nel paragrafo 966, Pareto nota che

> «la mente dell'uomo è sintetica, e solo l'abitudine del ragionamento scientifico concede a poche persone di separare, coll'analisi, le parti di un tutto. Le donne specialmente e, tra gli uomini, i meno colti, provano spesso un'invincibile difficoltà di considerare indipendentemente l'uno dall'altro i diversi aspetti di una cosa. Chi se ne voglia persuadere, può fare una prova semplicissima. Legga, in una società, un fatto di cronaca di un giornale e poi provi a discorrere dei vari aspetti sotto i quali può essere considerato, dicendone uno per volta. Vedrà che non è seguito da coloro che l'ascoltano, e che tornano ognora a considerare tutti gli aspetti ad un tempo» (TSG: I, § 30).

L'opposizione che qui è posta tra ragionamento analitico e inclinazione sintetica richiama assai da vicino quella tra spirito analitico e sincretismo del ragionamento che Piaget stabilisce per la mentalità infantile. «La sintesi obbiettiva — scrive Piaget — presuppone l'analisi» (LP: 179). E Pareto: «nelle scienze naturali si è finito coll'intendere la necessità dell'analisi per lo studio delle varie parti del fenomeno concreto, seguita dalla sintesi, per tornare dalla teoria al concreto» (TSG: 1, § 32). Questa necessità non è compresa ancora nelle scienze sociali, dove domina l'inclinazione sintetica (*ibid.*), analogamente a quanto accade nel pensiero «volgare».

Quanto al sincretismo del ragionamento, esso è, scrive Piaget, «una "sintesi soggettiva"» (LP: 179) che procede per «schemi globali», i quali o creano implicazioni arbitrarie fra le parti di un tutto, o deformano le parti in funzione dello schema di origine soggettiva (LP: 177). Le combinazioni non-logiche di Pareto possono ben essere considerate come degli schemi globali soggettivi, e l'inclinazione sintetica come quella tendenza originaria e spontanea che porta a creare implicazioni arbitrarie o a deformare i rapporti tra le parti di un tutto.

Ora, l'inclinazione sintetica, da un lato, dipende dal «pregiudizio che, per conoscere una cosa, occorre conoscerne l'*essenza*» (TSG: I, § 23): «notiamo solo di sfuggita — scrive Pareto — il pregiudizio che, per conoscere una cosa, occorre conoscerne l'*essenza*. All'opposto, la scienza sperimentale muove dalla conoscenza delle cose per salire, se non all'*essenza*, che per essa è un'entità ignota, almeno ai principi generali» (TSG: I, § 23). In altri termini, l'inclinazione sintetica genera il sostanzialismo, così come lo si è sopra definito. D'altro lato, l'inclinazione sintetica è legata a ciò che, in analogia con quanto stabilisce Piaget per il pensiero infantile, potremmo chiamare l'assolutizzazione del punto di vista dell'individuo sociale:

> «Il credente — osserva Pareto — ricerca soltanto se la proposizione è *vera*, o non è *vera*. Che cosa significhi precisamente questo termine *vero*, nessuno lo sa e il credente meno di altri. All'ingrosso, il significato di esso termine pare essere quello di un accordo coi sentimenti del credente; ma ciò pare solo a chi giudica la credenza dal di fuori, a chi ad essa è estraneo, non già al credente, che solitamente rifiuta ed ha quasi come offesa tale carattere soggettivo di una credenza che egli invece stima *vera* assolutamente. Ed è anche per ciò che rifiuta di distogliere il termine *vero* dal senso che ad esso dà, e che facilmente discorre di una *verità* diversa dalla *verità sperimentale*, e ad essa superiore» (TSG: I, § 26).

Se il nesso tra l'inclinazione sintetica e l'assolutizzazione del proprio punto di vista è abbastanza evidente, quello tra la stessa inclinazione sintetica e il sostanzialismo merita di essere ulteriormente analizzato. Arriviamo così al terzo punto di questa sparsa teoria dell'astrazione di Pareto.

3) La scienza è il prodotto di operazioni di precisazione analitica.

Nel capitolo precedente abbiamo visto che il residuo, per definizione, è la manifestazione discorsiva di certi stati psichici degli uomini. Quest'idea è variamente declinata da Pareto: il residuo ora appare molto semplicemente come ciò che i linguisti chiamerebbero un significato del linguaggio comune; ora come un «tema»; ora — e ciò appare l'intenzione più stabile di Pareto — come un'operazione cognitiva. L'idea del residuo come significato del linguaggio comune si ritrova nel seguente passo, coniugata all'analogia tra giudizi atomici della conoscenza comune e giudizi atomici della conoscenza scientifica:

> «I residui — scrive Pareto — corrispondono a certi istinti degli uomini, e perciò difetta in essi solitamente la precisione, la limitazione rigorosa. Anzi questo carattere potrebbe quasi sempre servire a distinguerli dai fatti o principii scientifici (*A*), i quali hanno con essi qualche somiglianza. Molte volte gli (*A*) sono nati dagli (*a*) [i residui] mediante un'operazione che agli (*a*) ha dato precisione. Così il termine *caldo* è indeterminato, ed usandolo si è potuto dire che l'acqua dei pozzi è *calda* d'inverno e fredda d'estate. Ma il termine fisico di *caldo* corrispondente a gradi di calore, misurati con un termometro, è determinato, e si è potuto vedere che l'acqua dei pozzi non è, in questo senso, maggiormente calda d'inverno che d'estate, poiché un termometro messo in quell'acqua segna

all'incirca gli stessi gradi, oppure segna minor temperatura l'inverno che l'estate» (TSG: II, § 870).

Qui si vede chiaramente qual è la differenza tra un giudizio fondato sulla percezione immediata e un giudizio costruito secondo una procedura logico-sperimentale: il primo si basa su 'assoluti' , il secondo stabilisce relazioni, e il risultato finale è che il giudizio logico-sperimentale finisce per ribaltare l'evidenza fenomenica, che, a prima vista, è quella *vera*. L'«operazione di precisazione» linguistica che fa passare dal residuo al fatto scientifico poggia su una prospettiva di conoscenza non fenomenistica. D'altra parte, quest'operazione di precisazione è visibilmente l'analogo dell'«operazione analitica» che separa l'una lettera dall'altra, e che dà vita alle varie istituzioni sociali (lingua, diritto, morale, religione). Infatti, tanto sul piano della genesi delle istituzioni sociali, quanto sul piano della genesi dei concetti scientifici, ci troviamo di fronte ad un'indistinzione protoplasmatica da cui poi muove l'analisi. In definitiva, l'«operazione di precisazione» del paragrafo 870 e l'«operazione analitica» del paragrafo 469 sono i due aspetti, epistemologico e filogenetico, della stessa facoltà di astrazione. Si può comprendere meglio ora perché la conoscenza delle cose, nel pensiero non-logico, consista nella ricerca della loro «essenza». Riferendosi in particolare ai termini etici, Pareto osserva che «i termini *giusto*, *equo*, *morale*, *umano*, *solidale*, e simili, che oggi usansi nelle scienze sociali sono della stessa natura dei termini *caldo* (§ 871), *freddo*, *pesante*, *leggero*, ecc., che, in altri tempi, usavansi nelle scienze naturali. Sono essi che spesso traviano la mente e lasciano credere che un ragionamento fantastico sia un ragionamento sperimentale» (TSG: I, § 506). In altre parole, i termini delle scienze sociali e quelli del linguaggio «volgare» (cfr. § 969) si riferiscono a contenuti di pensiero non-analizzati, ed è ciò che fa sì che gli oggetti e i loro attributi vengano concepiti come degli assoluti, cioè in maniera sostanzialistica. Donde la ricerca dell'«essenza» del bene, della giustizia, della *vera* morale, ecc.[13].

[13] L. S. Vygotskij e A. R. Lurja osservano che «i Tasmaniani non hanno parole per indicare le qualità come dolce, caldo, duro, freddo, lungo, breve, tondo. Al posto di duro essi dicono: come pietra; di alto: gambe lunghe; di tondo: come la palla, come la luna, ed aggiungono il gesto che chiarisce il concetto. Anche nell'arcipelago di Bismarck è assente qualsiasi indicazione per i colori. I colori sono indicati nello stesso modo, cioè con il nome degli oggetti ai quali assomigliano» (1930: 94). Vi è perciò una linea evolutiva del nesso facoltà di astrazione-lessico, che ha tre momenti: 1) il momento della concretezza, secondo gli esempi di Vygotskij-Lurja; 2) quello della lessicalizzazione delle nozioni, che vengono però concepite in maniera assoluta e sostanzialistica, secondo gli esempi di Pareto dei termini caldo, freddo, ecc.; delle scienze naturali, giusto, buono, ecc. delle scienze sociali; 3) quello, infine, in cui vengono costruiti concetti (ad es., quello di temperatura) che relativiz-

In conclusione, è possibile ritrovare in questa teoria dell'astrazione di Pareto, gli elementi che producono quella particolare prospettiva della conoscenza che Piaget chiama *realismo intellettuale*. Da questo punto di vista, la teoria del realismo intellettuale di Piaget può essere considerata come la fondazione teorica dell'analisi che Pareto fa del pensiero non-logico sociale.

3.3. Il sincretismo e l'azione non-logica.

L'ultimo residuo che resta da esaminare è quello denominato *Bisogno di sviluppi logici*. Pareto lo presenta brevemente in quattro paragrafi (972-975) che possono così riassumersi:

1) l'uomo è mosso da un bisogno prepotente di logica che può essere soddisfatto o da una «logica rigorosa» o da una «pseudo-logica» (TSG: II, § 972);

2) quando questo bisogno è soddisfatto da una logica rigorosa, si ha la scienza. Quando è soddisfatto da una pseudo-logica, si hanno «(...) le varie teologie, le metafisiche, le divagazioni sulla creazione del mondo, sul *fine* dell'uomo ed altre simili» (*ibid.*);

3) dal punto di vista delle teologie, metafisiche, ecc., la scienza è un fallimento, poiché essa «non può appagare il bisogno infinito di sviluppi pseudo-logici che prova l'uomo» (TSG: II, § 973). Tutto ciò che può fare la scienza è di «porre in relazione un fatto con un altro, e c'è quindi sempre un fatto a cui si ferma» (*ibid.*). La «pseudo-logica», di cui le varie metafisiche, teologie, ecc., sono il prodotto, vuole invece «andare oltre, vuole ragionare anche su quest'ultimo fatto, vuole conoscere la 'causa', e se non ne trova una reale ne inventa una imaginaria» (*ibid.*);

4) il «bisogno di cercare cause purchessieno, reali o imaginarie» (TSG: II, § 974) è la comune radice della scienza sperimentale, della teologia, della metafisica: «probabilmente, questi tre generi di attività sono la manifestazione di un certo stato psichico, tolto il quale sparirebbero insieme» (*ibid.*).

È evidente il giudizio di valore su cui poggiano queste affermazioni di Pareto, e che lo portano a parlare di «pseudo-logica», «elucubrazioni metafisiche», ecc. Ma se si va oltre l'involucro polemico che le avvolge, non è

---

zano la sostanza concettuale dei termini. Qui i termini riferiscono a contenuti di pensiero analizzati, in opposizione alla fase precedente dove domina la «sintesi soggettiva» e quindi il sostanzialismo.

difficile individuare i fenomeni che egli vuol descrivere. E, in effetti, nel bisogno prepotente di logica è agevole intravvedere il bisogno di spiegazione che l'uomo prova, una volta che si sottrae al puro impulso istintivo ad agire, e si interroga sulla natura, la società, se stesso, il proprio corpo, la morte, ecc.

E. Cassirer, nella sua analisi del pensiero mitico, ha descritto molto bene questo processo quando scrive che «nei suoi riti magici, nelle sue cerimonie religiose, l'uomo agisce sotto la pressione di profondi desideri individuali e di violenti impulsi sociali. Egli compie queste azioni senza saperne i motivi; esse sono interamente inconscie. Ma, se questi riti vengono trasformati in miti, appare un nuovo elemento. L'uomo non si accontenta più di fare certe cose, solleva la questione di ciò che queste cose "significhino", domanda perché e a qual fine, cerca di capire da dove siano venute e a quale scopo tendano. La risposta che egli dà a tutte queste domande, può sembrare incongrua ed assurda; ma ciò che importa qui non è tanto la risposta, quanto la domanda stessa. Non appena l'uomo comincia a domandarsi la ragione dei propri atti, ciò vuol dire che egli ha fatto un nuovo passo decisivo: si è avviato per una nuova strada, che, alla fine, lo condurrà ben lontano dalla sua vita inconscia e istintiva» (1946: 92-93).

Ma a differenza di Cassirer, che è interessato alla domanda in sé, al fatto cioè dell'emergenza del bisogno di spiegazione, Pareto si interessa alla struttura logica della spiegazione stessa, donde la distinzione tra la «logica rigorosa» della scienza e la «pseudo-logica» della spiegazione mitica (in senso lato). Il termine «pseudo-logica» è certamente un termine polemico, ma è evidente la realtà cognitiva cui si riferisce: si tratta di quel pensiero pre-scientifico o non-logico, che non ammette l'idea di caso e per il quale tutto può e deve essere spiegato. Da ciò derivano due caratteristiche del pensiero non-logico: da un lato, la cascata di «perché» che investe anche l'ultimo fatto della catena causale; dall'altro, l'insoddisfazione per la riduzione, operata dalla scienza, delle cause all'insieme degli effetti. Per il pensiero non-logico, invece, la «causa» è distinta dall'insieme dei suoi effetti, sta in una dimensione più profonda e recondita che deve essere scoperta.

Se si tiene conto di questa realtà cognitiva sottostante al termine «pseudo-logica», la domanda che, a questo proposito, Norberto Bobbio ha giustamente posto, e cioè «come si spiega che il bisogno di logica possa essere soddisfatta da una pseudo-logica?» (1971: 143), diventa meno drammatica, poiché si comprende che Pareto con quel termine implicitamente si riferisce ad una struttura di pensiero che ha caratteristiche cognitive proprie. Pareto, nota Bobbio, si infila in una serie di antinomie quando «(...) parte dalla concezione dell'uomo come animale sociale e irrazionale» (1971: 142), che è determinato da un bisogno di logica soddisfatto da una

pseudo-logica. A mio avviso, queste antinomie si dissolvono se nell'uomo descrittoci da Pareto si vede un essere sociale determinato da una forma di pensiero né razionale né irrazionale ma non-logica, cioè sincretica. Che cosa lega, infatti, il residuo del *Bisogno di sviluppi logici* alle caratteristiche del pensiero non-logico che abbiamo esaminato?

Come si ricorderà, siamo partiti dall'ipotesi che le combinazioni non-logiche, per l'assenza dell'idea di caso che rivelavano, erano un indizio della natura sincretica del pensiero non-logico. Ci eravamo prefissi di trovare le altre caratteristiche tipiche del sincretismo, ed effettivamente nello studio dei residui della presente classe abbiamo potuto riconoscere fattori come la causalità sostanzialistica (o pre-causalità) e l'indifferenza o incapacità all'analisi. Se ora leggiamo la definizione di sincretismo data da Piaget, possiamo comprendere da dove deriva il bisogno di spiegazione dell'individuo sociale. «Il sincretismo — scrive Piaget — è la tendenza spontanea dei bambini a percepire per visioni globali, invece di discernere i dettagli, a trovare immediatamente delle analogie, senza analisi, tra gli oggetti, o le parole estranee le une dalle altre, a legare tra di loro fenomeni naturali eterogenei, a trovare una ragione ad ogni evento, anche fortuito; in breve è la tendenza a legare tutto a tutto» (GR: 6). Insomma, l'insoddisfazione per la 'finitezza' della spiegazione scientifica, e la 'fantasia creatrice' che spinge a cercare spiegazioni purchessieno dei fenomeni, sono il naturale portato di un pensiero non-analitico e privo dell'idea di caso. Lo sviluppo dell'astrazione conduce ad una metamorfosi di questo 'stato psichico' magico-metafisico, convogliandone l'energia verso le forme dell'indagine scientifica.

Se quest'interpretazione è corretta, esce allora confermata l'ipotesi che ho posto a guida dell'analisi della prima classe dei residui, ed appare possibile considerare i residui che Pareto raggruppa sotto l'etichetta di istinto delle combinazioni come la descrizione del sincretismo del pensiero sociale.

Dunque, quando Pareto oppone l'istinto delle combinazioni al ragionamento logico-sperimentale, in realtà oppone il sincretismo al pensiero analitico. E quando afferma che «l'inclinazione sintetica (...) è indispensabile nella pratica» (TSG: II, § 966), ciò può intendersi nel senso che il sincretismo è la forma di pensiero implicato nell'agire non-logico.

Resta il problema della funzione sociale di questo pensiero sincretico. Non bisogna infatti dimenticare che, se per determinarne la struttura, Pareto lo contrappone al ragionamento logico-sperimentale, sul piano sociologico lo contrappone invece a ciò che egli chiama l'istinto della persistenza degli aggregati. La prevalenza dell'una o dell'altra classe di residui determina, infatti, la natura delle classi sociali e di intere fasi della vita sociale, e, in generale, nella sostituzione di una classe di residui con

l'altra viene individuato il fattore del cambiamento sociale. A prima vista, perciò, la persistenza degli aggregati si presenta come una forma di pensiero sociale alternativo al sincretismo. Il problema è allora di vedere di che natura è questo pensiero sociale alternativo, quali sono e se vi sono dei legami con il sincretismo, e come se ne differenzia. Esaminando ciò, porremo le basi per scorgere il fondamento cognitivo del cambiamento sociale.

3.4. Contesti d'esperienza, sensazioni, nomi (Classe II)

Anche la II classe dei residui, detta dell'istinto della persistenza degli aggregati[14], si può dividere in due gruppi di residui omogenei. Nel primo gruppo, che va dal genere **a** al genere **c**, Pareto classifica disparati usi e costumi ai quali sono collegati credenze collettive che, nell'opinione comune e in quella dei «metafisici» delle scienze sociali, dovrebbero spiegare la costituzione e la permanenza di quegli usi e costumi stessi. Il suo intento è invece di mostrare che questi fenomeni si spiegano in virtù della «persistenza» di «aggregati di sensazioni» da cui essi originano. Ciò evidentemente rinvia al concetto di aggregato persistente[15].

Con il secondo gruppo, invece, Pareto si riferisce a determinate operazioni cognitive quali l'entificazione di schemi d'esperienza interna (generi **d** ed **f**), la generalizzazione abusiva (genere **e**), la personificazione e

---

[14] La sua struttura è la seguente: a) *Persistenza delle relazioni di un uomo con altri uomini e con luoghi*; a1) *Relazioni di famiglia e di collettività affini*; a2) *Relazioni con luoghi*; a3) *Relazioni di classi sociali*; **b**) *Persistenza delle relazioni dei viventi coi morti*; **c**) *Persistenza delle relazioni di un morto e delle cose che erano sue mentre era in vita*; **d**) *Persistenza di un'astrazione*; **e**) *Persistenza delle uniformità*; **f**)*Sentimenti trasformati in realtà oggettive*; **g**) *Personificazioni*; **h**) *Bisogno di nuove astrazioni*.

[15] Prendiamo il caso della persistenza delle relazioni di un morto e delle cose che erano sue mentre era in vita (genere **c**). Qui, Pareto fa riferimento all'«uso molto generale di seppellire e di bruciare col cadavere oggetti che appartenevano al morto, oppure di distruggerli, di uccidere le sue donne, i suoi schiavi, i suoi animali» (TSG: II, § 1056). A coloro che vogliono spiegare questi usi con la credenza in una nuova vita del morto, Pareto obbietta che «tali credenze esistono certamente, ma sono derivazioni: cioè sono essenzialmente variabili, mentre la parte costante dei fenomeni è la persistenza delle relazioni del morto colle cose già sue» (TSG: II, § 1058). In altri termini, la spiegazione dell'uso va ricercata nel funzionamento generale dell'aggregato persistente, e non nella credenza che è associata all'uso.

l'antropomorfizzazione di astrazioni tramite il linguaggio (genere g)[16], che mostrano il forte legame concettuale tra la prima e la seconda classe dei residui. Qui, come prima nella classe dell'istinto delle combinazioni, Pareto sta evidentemente analizzando il pensiero sociale con categorie che possono ricondursi al pensiero pre-operatorio. Ma, ci si può legittimamente chiedere, perché allora mettere certe caratteristiche in una classe, e certe altre caratteristiche in un'altra? Che cosa c'è dietro la metafora euristica del «combinare» e del «persistere», con la quale Pareto esplora la mente dell'individuo sociale? Per rispondere a queste questioni, esaminiamo da vicino i caratteri propri dell'aggregato persistente, che Pareto espone nei §§ 994-996 del *Trattato.*

> «Supponiamo — egli scrive — di avere osservato che certi uomini si sono creati, di un fiume, una divinità. Tale fatto può essere spiegato in molti modi. (a) Si può dire che questi uomini hanno separato, per astrazione, dal fiume concreto, un fiume ideale, che essi considerano come "una forza della natura" e che come tale adorano. (b) Si può dire che si è dato al fiume somiglianza umana, che come ad un uomo gli si suppone un'anima, e che quest'anima è divinizzata; (c) Si può dire che questo fiume ha fatto nascere negli uomini varie sensazioni, in parte almeno non bene definite, e assai potenti. Queste sensazioni persistono, e il loro insieme costituisce, *pel soggetto*, una cosa, alla quale egli dà un nome, come a tutte le altre cose soggettive che sono notevoli» (TSG: II, § 994).

Pareto respinge recisamente l'ipotesi di un pensiero primitivo già capace di astrazione[17]. La soluzione che gli sembra perciò più probabile è la terza. Come spiegare, ad esempio, le iscrizioni alla dea *Annona* che si rinvengono nell'antica Roma? «Pare difficile — osserva Pareto — che i Romani abbiano, per astrazione, personificato l'approvvigionamento di Roma, per poi innalzare questa personificazione agli onori della divinità. Invece si vede facilmente come le sensazioni prodotte dai bisogni di quest'approvvigionamento importante e difficile fossero forti e profonde. Esse costituirono un aggregato, il quale, persistendo, acquistò personalità propria, divenne una cosa. Questa poi, col suo nome di *Annona,* andò a raggiungere altre molte compagne nel panteon romano» (TSG: II, § 996).

---

[16] A questo residuo Pareto accenna già trattando del residuo della I classe denominato *Nomi vincolati misteriosamente alle cose:* «vincolare misteriosamente» un nome ad una cosa — egli dice — produce una combinazione non-logica. Il dare un nome ad un'astrazione produce un aggregato persistente (TSG: II, § 958). I due residui sono perciò le parti complementari di un'unica teoria dei nomi che esaminerò poco più sotto.

[17] A questo proposito, è indicativa la sua confutazione della teoria di E. B. Tylor dell'animismo come filosofia primordiale. Cfr. TSG: I, §§ 692 sgg.

In altri termini, un aggregato persistente comporta: a) un contesto d'esperienza (il fiume, l'approvvigionamento, ecc.); b) delle sensazioni, o sentimenti, «assai potenti» che nascono in chi vive entro questo contesto d'esperienza; c) dei nomi, o meglio, un' 'attività denominante' che individua questi aggregati di sensazioni e li trasforma in oggetti o in rappresentazioni simboliche collettive.

Si tratta allora di capire come questi aggregati persistano, quale forza cioè li tenga assieme, assicurandone la permanenza nel tempo, contro la labilità di ogni singola esperienza. È questo il problema del fondamento psicologico della II classe dei residui, la cui analisi ci permetterà di capire in che cosa I e II classe si differenziano.

3.4.1. Partecipazioniamo, associazioniamo o percettivismo?

Su questo punto, le interpretazioni più notevoli che sono state avanzate, e che vale la pena di analizzare, sono quella dell'antropologo E. E. Evans-Pritchard e quella del sociologo G. Perrin.

Evans-Pritchard, in un suo lavoro del 1936, sostiene che «there is a great similarity between Lévy-Bruhl's collective representations and Pareto's derivations, and between Lévy-Bruhl mystical partecipations and Pareto's residues» (1936: 71). Più in particolare, egli scrive:

> «In any society we find a large number of collective representations (derivations) organized into a system. When we analyse them by comparison and remove what is not common to all societies we find a residue of simple modes of behaviour powerfully charged with emotion, e.g. those classified by Pareto as group-persistences: relations of family and kin, relations with places, relations between the living and the dead, and so forth. These relations are what Lévy-Bruhl calls mystical participations. Any occurrence is at once, as Lévy-Bruhl puts it, interpreted in terms of the collective representations, and as Pareto puts it, in terms of the derivations» (1936: 71-72).

Nel parallelismo instaurato da Evans-Pritchard vi sono due piani, quello formale e quello contenutistico. Il piano formale concerne la maggiore stabilità dei residui e delle partecipazioni mistiche rispetto alle derivazioni e alle rappresentazioni collettive, e il seguente passo, tratto da *La Mentalità Primitiva* di Lévy-Bruhl, sembra confermare l'esattezza dell'osservazione di Evans-Pritchard:

> «Ciò che varia nelle rappresentazioni collettive, sono le forze occulte alle quali si attribuiscono la malattia o la morte sopravvenute: a volte il colpevole è uno stregone, a volte lo spirito d'un morto, a volte forze più o meno definite o individualizzate, dalla rappre-

sentazione più vaga fino alla divinizzazione precisa d'una malattia come il vaiolo. Ciò che resta simile, e quasi si potrebbe dire identico, è la preconnessione tra la malattia, e la morte da una parte, e una potenza invisibile dall'altra, e di conseguenza, la scarsa attenzione accordata a quelle che noi chiamiamo le cause naturali, anche quando esse saltano agli occhi» (1922: 25-26).

La «preconnessione» di cui parla qui Lévy-Bruhl, è ciò che egli altrove chiama «participation mystique», cioè il legame stabilito tra due oggetti, due esseri, due fenomeni, senza che esista fra loro né contatto spaziale né legame causale intellegibile, ma solo in virtù della «croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles» (1910: 30; 78-80).

Il piano contenutistico riguarda i fenomeni classificati dai due autori (relazioni di famiglia, di parentela, ecc.), e che l'uno spiega in termini di residui e l'altro con la legge della partecipazione mistica. Evans-Pritchard sostiene, in buona sostanza, che le due spiegazioni si equivalgono.

Riservandoci di analizzare più in là l'analogia stabilita da Evans-Pritchard, passiamo all'interpretazione di Perrin. Questi, posto di fronte al testo di Pareto, giustamente si chiede se la nozione di aggregato persistente «présente-t-elle l'ébauche d'une psychologie de la forme avant la lettre ou se déduit-elle de la thèse associationniste illustrée par la première classe» (1966: 129). E, in effetti, il fatto dell'«existence d'une personnalité de l'agrégat s'imposant à ses éléments constituants» (*ibid.*), farebbe pensare ad una «psychologie synthétique, irréductible au schéma associationniste» (*ibid.*). Ma, tenuto conto che la costituzione dell'aggregato è concepito da Pareto «comme la conséquence d'une association réussie et répétée» (*ibid.*), allora «l'interpétation associationniste» (*ibid.*) appare come la più plausibile.

Entrambe queste interpretazioni sono insoddisfacenti. Per quanto riguarda Perrin, osserverò che Pareto non parla mai dell'aggregato persistente come di un'associazione riuscita e ripetuta, e, per la verità, non si riesce nemmeno a capire che cosa possa essere una associazione riuscita. Se Pareto fosse, come vuole Perrin, un associazionista classico, avrebbe dovuto far appello all'abitudine per spiegare il fatto del persistere dell'aggregato. Ma l'abitudine ha tutta l'aria di essere l'«inerzia meccanica» del § 992, che opera «dopo che l'aggregato è stato costituito» (*ibid.*), per evitare che «le cose così congiunte si disgiungano» (*ibid.*). Ma «così congiunte», come? È questo il fatto da spiegare, e non lo si spiega certo riducendo Pareto all'associazionismo classico. Ciò è tanto vero, che un aggregato — un aggregato di sensazioni — è tale perché non è riducibile alla somma delle sue parti, ma ha proprietà che gli derivano dal solo fatto di riunirle in un tutto.

Le definizioni che Pareto dà dell'aggregato persistente sono due. La prima:

> «Certe combinazioni — egli scrive — costituiscono un aggregato di parti strettamente congiunte, come in un solo corpo, il quale finisce, per tal modo, coll'acquistare una personalità simile a quella di altri esseri reali» (TSG: II, § 991).

E l'altra:

> «Combinazioni che svaniscono tosto che sono formate non costituiscono un aggregato avente un'esistenza propria; ma se persistono finiscono coll'acquistare tale carattere» (TSG: II, § 993).

Vorrei far notare che possono darsi combinazioni «ripetute», ma ciò non si oppone al fatto che non persistano, cioè che non assumano una personalità loro propria. Un presagio che combina un fenomeno naturale con un evento sociale, è un'operazione che può essere ripetuta più volte, ma ciò non dà luogo ad un aggregato persistente. Insomma, il fatto che alcune combinazioni si trasformino in un aggregato persistente deve dipendere da altro, che non la mera ripetizione dell'associazione. Che sia così, è dimostrato dagli esempi che Pareto dà per far «bene intendere» il funzionamento dell'aggregato. Continuiamo a leggere dal paragrafo 993.

> «Combinazioni che svaniscono tosto che sono formate non costituiscono un aggregato avente un'esistenza propria; ma se persistono finiscono coll'acquistare tale carattere; e non è solo per astrazione che rivestono una specie di personalità, come non è per astrazione che noi conosciamo un insieme di sensazioni col nome di fame, di ira, di amore, e un insieme di formiche col nome di formicolaio. Occorre ben intendere ciò. Non vi è una cosa corrispondente al nome mandra, nel senso che non si può separare la mandra dalle pecore che la costituiscono; queste, pel solo fatto che sono unite, acquistano proprietà che non avrebbero, ove così non fossero» (TSG: II, § 993).

In questo passo si pone che: 1) i nomi oggettivano sensazioni o percezioni, la cui struttura è costituita da totalità non riducibili alle loro parti; 2) allo stesso modo, gli aggregati persistenti oggettivano «sensazioni» che nascono in determinati contesti d'esperienza, e la cui struttura è costituita da totalità non riducibili alle loro parti.

Di fronte a questa analogia fra il simbolismo linguistico e il simbolismo mitologico degli aggregati persistenti, è difficile non riconoscere il fatto che l'aggregato persistente, da un punto di vista puramente psicologico, è una totalità non riducibile alle sue parti, e non la semplice associazione di sensazioni.

Quanto poi alla questione se Pareto anticipi o no intuizioni della psicologia gestaltista, essa non sembra molto rilevante, se si tiene conto che la nozione di forma o totalità, nel senso sopra illustrato, diventa, come nota

Piaget, «banale dès 1890, et les débuts de ce siècle» (Piaget, 1972: 98), prima di ricevere il significato strettamente sperimentale che gli assegnerà la teoria della *Gestalt*. Da un punto di vista storico, dunque, la presenza in Pareto della nozione di forma o totalità, nel suo senso generale e non-sperimentale, non costituisce un'anticipazione da spiegare, ma semplicemente testimonia dell'uso, anche da parte di Pareto, di un concetto largamente diffuso nel suo tempo[18].

Quanto abbiamo visto a proposito dell'interpretazione di Perrin, ci permette ora di tornare a quella di Evans-Pritchard. E appare chiaro che questa interpretazione è fondata sull'estensione abusiva dell'analogia formale ad analogia concettuale. È ben vero infatti che le «preconnessioni» o «participations mystiques», per il fatto della loro stabilità rispetto al mutare delle rappresentazioni collettive, somigliano ai residui, più stabili delle derivazioni; ma da ciò non è possibile dedurre che la stabilità dell'aggregato persistente derivi da qualcosa che assomiglia alla partecipazione mistica. Una partecipazione mistica risulta dalla credenza in forze invisibili che determinano il corso degli eventi, al di là delle apparenze sensibili. Essa è una forma di causalità sostanzialistica. Pareto, invece, per spiegare i legami degli aggregati persistenti, fa appello alla legge formale della totalità superordinata rispetto alle parti componenti. Tuttavia, in base all'analisi fatta della I classe dei residui, l'ipotesi interpretativa di Evans-Pritchard potrebbe essere considerata come una conferma dell'implicito orientamento sincretistico dell'analisi che Pareto fa del pensiero sociale; ciò, però, al prezzo non indifferente di non tener conto del dato testuale, ovvero di non prendere in seria considerazione la specificità delle categorie analitiche della II classe, che sono dirette invece a spiegare come vengono generati e resi stabili quei nuclei di potenziale semantico attraverso cui si esprimono le «sensazioni», «non ben definite ed assai potenti», che nascono negli uomini a contatto con esseri cose ed eventi del loro contesto d'esperienza. Insomma, più che ad una forma di causalità sostanzialistica, l'aggregato persistente sembra far riferimento al reticolo di forme percettive di cui le

[18] A questo proposito, basta vedere la concezione che Durkheim ha delle rappresentazioni collettive, e, in generale, della società. «Pour savoir ce qu'elle [la rappresentazione collettiva] est vraiment — egli scrive — , c'est l'agrégat dans sa totalité qu'il faut prendre en considération» (1898: 295), l'aggregato cioè delle rappresentazioni individuali, di cui la rappresentazione collettiva costituisce la sintesi. E scrive ancora Durkheim: «la vie représentative [individuale] ne peut pas se répartir d'une manière définie entre les divers éléments nerveux puisqu'il n'est pas de représentation à laquelle ne collaborent plusieurs de ces éléments: mais elle ne peut exister que dans le tout formé par leur réunion, comme la vie collective n'existe que dans le tout formé par la réunion des individus» (ivi: 296).

rappresentazioni culturali collettive costituirebbero la rielaborazione simbolica.

D'altra parte, se così non fosse, se cioè gli aggregati persistenti non fossero così prossimi e dipendenti dalla percezione, non si spiegherebbe la loro rigidità e resistenza al cambiamento. Osserva infatti Pareto che «gli usi religiosi, o altri simili, oppongono tanto meno resistenza ad un mutamento quanto più si allontanano dal residuo di una semplice associazione di idee e di atti, quanta maggiore è la proporzione in essi di concetti teologici, metafisici, logici» (TSG: II, § 1008). In altri termini, più una rappresentazione culturale rimane prossima al quadro percettivo-motorio[19] di cui costituisce una rielaborazione simbolica, più è rigida ed oppone resistenza al cambiamento[20]. Quanto alla «maggiore proporzione» di «concetti teologici, metafisici, logici», essa segnala un intervento progressivo della facoltà di astrazione, della quale abbiamo trattato precedentemente, cosicché il cambiamento appare come una funzione dell'aumento dell'astrazione, e, all'opposto, il permanere delle rappresentazioni simboliche come una funzione della loro prossimità ai quadri percettivi dell'esperienza. Insomma, la permanenza di un aggregato persistente dipende dal suo carattere inanalizzato e sincretico, tipico delle rappresentazioni simboliche sovradeterminate dalla percezione.

Quanto abbiamo visto finora spiega in che cosa consista la natura percettiva dell'aggregato persistente. Dovremmo ora cercare di capire in che modo un aggregato di percezioni diventa un fatto simbolico, ovvero un fatto sociale. A questo proposito, c'è un dato che entrambi gli interpreti che ho prima citato e discusso passano sotto silenzio, e che pure è essenziale per una corretta comprensione dell'aggregato persistente. Pareto vi accenna dopo aver spiegato come un «aggregato di parti», proprio perché aggregato, finisca per acquistare una «personalità» sua propria (TSG: II, § 991).

Ecco quanto egli scrive:

> «Spesso si possono riconoscere queste combinazioni pel carattere di avere un nome suo proprio e distinto dalla semplice enumerazione delle parti. L'esistenza di questo nome contribuisce poi a dare maggiore consistenza al concetto della personalità dell'aggregato per cagione del residuo che ad un nome suppone corrispondere una cosa» (*ibid.*).

---

[19] Sull'aspetto motorio del simbolismo sociale, cfr. sotto, § 3.3.

[20] È questo un dato che nelle sue ricerche sui meccanismi percettivi Piaget ha sottolineato, mostrando come la mobilità operatoria del pensiero logico si acquisisca dopo numerose fasi pre-operatorie, nel corso delle quali il pensiero è capace solo di una «conoscenza figurale» che, per molti aspetti, lo vincola alla «rigidità», «concretezza» ed «attualità» della percezione (MP: 362, 367, 426-8).

In questo passo, vi è l'enunciazione di due problemi. Innanzitutto, si fa riferimento alla semiotizzazione delle «sensazioni», il cui livello minimo è dato dai nomi. In secondo luogo, si fa riferimento — ed è ciò che più importa — ad una natura speciale dei nomi, poiché vi è un residuo che induce a credere «che ad un nome corrisponda una cosa». A cosa si riferisce qui Pareto? Una risposta può venire dallo studio di quella teoria dei nomi alla quale ho precedentemente accennato.

3.4.2. Teoria della generazione dei nomi

Come abbiamo visto nell'Introduzione, nella concezione paretiana del linguaggio si trovano temi fra i più consueti della filosofia del linguaggio di stampo empirista, come il rapporto di riflesso che lega realtà, mente e linguaggio, la denunzia della mancanza di precisione dei vocaboli del linguaggio comune, la rottura con la concezione spontanea di una naturale adeguatezza del linguaggio alle cose. In Pareto però la critica del convenzionalismo ingenuo si lega strettamente all'interesse per quella concezione spontanea che fa del nome un carattere essenziale della cosa, e, su questa via, arriva fino ad attribuire «proprietà misteriose» ai nomi (TSG: I, § 109). Gli uomini, abbiamo visto, «suppongono che ad un vocabolo debba necessariamente corrispondere una cosa» (*ibid.*); a causa di ciò sono tratti a ricavare la loro scienza dal linguaggio, ed il metodo dell'etimologia è uno dei mezzi principali di questo modo di fare scienza. Ma l'etimologia non è solo un procedimento pseudo-scientifico. Come vedremo meglio quando studieremo le derivazioni, con questo termine Pareto si riferisce ad un gruppo di operazioni di pensiero vertenti sui nomi del linguaggio che danno origine alle rappresentazioni sociali (mitologie, ecc.). In altri termini, per etimologia Pareto intende un'atteggiamento spontaneo che ha risvolti tanto epistemologici (mezzo per fare scienza), che socio-logici (modo di trattare i nomi da parte dell'individuo sociale). Ora, il fondamento dell'atteggiamento etimologico è «la massima che a ciascuna cosa è stato all'origine dato un nome corrispondente all'indole della cosa [stessa]» (TSG: I, § 686). In forza di ciò, tanto i «metafisici», quanto il «volgo», «stimano che le cose sono come se le figura la mente umana, credono che ragionare sul nome sia lo stesso che ragionare sulla cosa. È insomma — conclude Pareto — uno dei tanti casi in cui si dà esistenza oggettiva a sentimenti soggettivi» (*ibid.*).

Come si vede, Pareto sostiene in sostanza che: 1) esiste una mentalità, un modo di pensiero — quello metafisico, del volgo, in generale quello non-logico — che è dominato da una tendenza generale alla reificazione dei fenomeni interiori; 2) questa tendenza generale si esercita anche sui nomi, che sono concepiti non come artefatti del pensiero, ma come proprietà essenziali delle cose, inerenti alle cose stesse.

Ora, il fatto rilevante è la coincidenza, su questo punto, di quanto sostiene Pareto a proposito della mentalità sociale, con i risultati ottenuti da Piaget nelle sue ricerche psicogenetiche. In una delle sue opere più note, *La Rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Piaget, dopo aver riportato una serie di risposte di bambini da lui interrogati sull'origine e la natura di alcuni nomi, scrive:

> «Queste risposte sono molto interessanti perchè, pur spingendo al massimo il realismo nominale, non hanno nulla di assurdo. Infatti, se per questi bambini basta guardare le cose per vederne il nome, non bisogna però credere che per essi il nome sia scritto, in qualche modo, sulla cosa. Quel che bisogna dire è che, per essi, il nome fa parte dell'essenza della cosa: il nome "Salève" implica una montagna scoscesa, il nome "sole" implica una palla gialla e brillante, raggi, ecc. Ma bisogna subito aggiungere che per questi bambini l'essenza della cosa non è un concetto, è la cosa stessa. C'è confusione completa tra pensiero e cose cui si pensa. Il nome è dunque nell'oggetto, non come un'etichetta incollata sull'oggetto, ma come carattere invisibile. Dunque, per essere esatti, non bisogna dire che il nome "sole" implica una palla gialla ecc., ma che la palla gialla che è il sole implica in realtà e contiene il nome "sole"» (RM: 76).

Precedentemente ho richiamato i punti essenziali della teoria piagetiana del realismo intellettuale, mostrando come con essa è possibile ricostruire e fondare teoricamente la descrizione che Pareto fa della mentalità sociale con la I classe dei residui. Abbiamo ora la possibilità di vedere qual è il riflesso, nell'ordine del linguaggio, di quel modo di conoscenza realistico: a causa dell'indistinzione di soggetto ed oggetto, il nome e la cosa nominata permangono in una «confusione completa», ciò che permette di concepire il nome come «carattere invisibile» della cosa[21]. Possiamo considerare,

[21] Il triangolo semiotico classico non sembra adeguato a descrivere il rapporto semiotico della mentalità realistica proprio perché manca la dimensione del concetto, che è completamente assorbito dal fenomenismo tipico della mentalità realistica. È da notare però che tanto Piaget quanto Pareto, quando imputano alla mentalità pre-logica di non arrivare a distinguere il segno dalla cosa, intendono per segno (o nome) il concetto tout court, e presuppongono un universo di oggetti cui i segni convenzionalmente si riferiscono. È una posizione di referenzialismo classico euristicamente produttiva, ma che, almeno nel caso di Piaget, apre problemi non indifferenti nello studio della genesi stessa del linguaggio. Infatti, identificando il segno linguistico con il concetto non si riesce poi a dar conto del linguaggio come fatto, ad un tempo, fonologico e sintattico-semantico. Le ricerche psicogenetiche di Vygotskij partono proprio da questa doppia natura del linguaggio, ed arrivano ugualmente a

quindi, questa spiegazione del realismo nominale come la fondazione teorica dell'atteggiamento etimologico evidenziato da Pareto nella mentalità sociale.

Questa teoria del realismo nominale che circola nel *Trattato* è il presupposto su cui si fonda il residuo della I classe denominato *Nomi vincolati misteriosamente alle cose*. Nella definizione che Pareto ne dà, si dice che «il nome può essere vincolato in due modi alle cose, cioè senza motivo sperimentale, misteriosamente, oppure perché ricorda certe proprietà sperimentali, od anche imaginarie, delle cose. Il primo modo — continua Pareto — dà il presente genere di residui, il secondo dà residui di persistenza degli aggregati (classe II)» (TSG: II, § 958). Esaminiamo per ora il primo modo.

Una maniera tipica di «vincolare misteriosamente» un nome ad una cosa, è quello delle operazioni magiche che si fondano sulla credenza che si possa operare sulle cose colle parole. Ma l'uso magico dei nomi non esaurisce il modo del «vincolo misterioso». L'uso mistico ne è un'altra esemplificazione. Si prenda ad esempio il termine *perfetto*. Per un matematico, si tratta di un semplice cartellino che serve ad indicare un numero eguale alla somma delle parti aliquote. Si potrebbe anche parlare a questo proposito di numeri *imperfetti*, argomenta Pareto, ma non cambierebbe nulla (TSG: II, § 960). Diversamente vanno invece le cose per i Pitagorici, per i quali 10 è un numero perfetto, ma non si sa bene che cosa intendere con questo termine; o per i Greci, che parlavano di «perfetto sacrifizio» di tre animali, cioè un maiale, un ariete, un becco (*ibid.*); o per gli scrittori ebrei e cristiani, tra cui Sant'Agostino, per i quali numeri perfetti sono sei e sette (TSG: II, §§ 962, 963) con riferimento al tempo occorso per la creazione. Di tutte queste teorie, ciò che si può dire, conclude Pareto, è che «la parte costante qui è un sentimento che vincola misteriosamente la *perfezione* ai numeri» (TSG: II, § 965). Ora, il fatto è che per Pareto nomi del linguaggio etico come *giusto, buono, vero, bello*, ecc., si comportano come il nome *perfetto* : «pare solo — egli dice — che tutti questi termini siano gli epiteti di certi sentimenti piacevoli che provano certi uomini» (TSG: II, § 960), e, aggiunge, «il ragionamento sui numeri *perfetti* è interamente simile a quello sul *diritto naturale*, sulla *solidarietà*, ecc.» (TSG: II, § 965) — un punto di vista, questo, che sostiene costantemente nel *Trattato*[22]. Come si

---

tener conto della presenza del realismo nominale nel bambino (cfr. Vygotskij, 1934: 168 sgg.). Sull'argomento, che richiederebbe più ampie considerazioni che qui non è possibile svolgere, cfr. Bronckart, 1977: 43 sgg., e Bronckart, Ventouras-Spycher, 1979.

[22] Cito a titolo di esempio: «Un altro bell'esempio di discorsi senza precisione alcuna è quello delle teorie sul diritto naturale e sul diritto delle genti. Molti pensatori hanno avuto un sentimento che hanno espresso alla meglio con tali termini, e si sono ingegnati a congiungere tale sentimento coi fini pratici che volevano conseguire. Al solito, grande vantaggio

vede, Pareto mette sotto un'unica insegna tanto l'uso magico e mistico dei nomi, quanto l'uso di termini del linguaggio etico. L'uso della parola *due* che si fa nel seguente rimedio magico:

> «Attalo afferma che se, al vedere uno scorpione, si dice *due,* esso si ferma e non vibra il dardo» (Plinio, cit. in TSG: I, § 182),

ed enunciati come

> (1) *Sette* è un numero *perfetto*, a causa del tempo occorso per la creazione
>
> (2) È *giusto* togliere ai ricchi e dare ai poveri

farebbero parte di un'unica famiglia semantica.

In base a che cosa Pareto può accomunare queste varie specie di nomi? In che senso si può dire che il termine magico *due* o quello mistico *perfetto* è equivalente al termine etico *giusto*? Mi pare evidente che qui Pareto sta portando alle estreme conseguenze la tesi del carattere non denotativo dei termini etici. I termini etici non solo non denotano, ma sono imparentati coi nomi magici o mistici poiché il loro significato si riduce ad un vincolo misterioso che li lega a certi sentimenti piacevoli (o spiacevoli) del locutore. Detto altrimenti, i nomi magici o mistici e quelli etici poggiano sulla stessa base cognitiva — l'indistinzione di soggetto ed oggetto, donde deriva quell'incapacità tipica della mentalità sociale di concepire le parole come un fatto puramente ideale e semantico. In fin dei conti, così posta, la tesi del carattere non denotativo dei termini etici si traduce in Pareto nell'ancoraggio del linguaggio etico in un 'codice' cognitivo differente ed evolutivamente inferiore a quello sotteso al linguaggio scientifico.

Veniamo ora al secondo modo di vincolare i nomi alle cose, cioè quello per cui un nome «ricorda certe proprietà sperimentali, od anche immaginarie, delle cose», ovvero quello per cui un nome è legato ad una cosa da «vincoli di astrazione, sperimentali, pseudo-sperimentali, sentimentali, immaginari, fantastici» (TSG: II, § 959). Come si vede, si tratta qui di quei nomi che indicano immagini indeterminate od anche interamente fantastiche

---

hanno avuto in tale opera dall'uso di vocaboli indeterminati, che non corrispondono a cose, ma solo a sentimenti» (TSG: I, § 401). «In realtà, il patriottismo non si può definire con precisione, come non si possono definire con precisione la religione, la morale, la giustizia, il buono, il bello, ecc. Tutti questi nomi rammentano semplicemente certi cumuli di sentimenti che hanno forme non bene definite e incertissimi confini» (TSG: II, § 1042). Ma cfr. anche TSG: I, §§ 380 sgg. e cap. X, su cui tornerò in seguito.

che si formano nella nostra mente a contatto con la realtà in cui viviamo, e che sono generate da quella conoscenza intuitivo-sensibile dalla quale la scienza deve recisamente staccarsi. Come esplicitamente Pareto dichiara, questo secondo modo dà luogo a residui di persistenza degli aggregati, ed egli ne tiene conto con il residuo denominato *Personificazione*. Notiamo che la connessione tra gli aggregati persistenti nominali e la conoscenza intuitivo-sensibile è una conferma importante dell'origine percettiva degli aggregati persistenti. Ma il punto che voglio sottolineare è la funzione che il realismo nominale gioca nell'entificare il vincolo tra nome e cosa di origine intuitivo-sensibile. In un passo che ho già citato, Pareto afferma esplicitamente che questi aggregati persistenti spesso si possono riconoscere «pel carattere di avere un nome proprio e distinto della semplice enumerazione delle parti. L'esistenza di questo nome contribuisce poi a dare maggiore consistenza al concetto della personalità dell'aggregato per cagione del residuo che ad un nome suppone corrispondere una cosa» (TSG: II, § 991). Questo punto di vista è ribadito in maniera chiara nella definizione del residuo *Personificazione*, dove si dice che l'«infimo grado della personificazione si ha nel dare un nome ad un'astrazione, ad un'uniformità, ad un sentimento, e nel trasformarli così in individui oggettivi» (TSG: II, § 1070), e si precisa che «il linguaggio è validissimo mezzo per fare persistere gli aggregati e personificarli, e basta spesso il dare un nome ad un aggregato di astrazioni per trasformarlo in una realtà oggettiva. Viceversa, ad un nome qualsiasi, si suppone che debba necessariamente corrispondere una tale realtà» (TSG: II, § 1071). In altri termini, la denominazione che dà origine alle mitologie sociali (la dea Roma, la dea Annona, ecc.) sembra funzionare grazie all'apporto decisivo del realismo nominale. È infatti questa concezione spontanea che, grazie a un nome, permette di trasformare «un aggregato di astrazioni» in una «realtà oggettiva», e che fa credere che «ad un nome qualsiasi debba necessariamente corrispondere una tale realtà» (TSG: II, § 1071). Da questo punto di vista, è possibile definire gli aggregati persistenti nominali come delle totalità di origine percettiva alle quali il pensiero non-logico attribuisce pienezza ontologica tramite il realismo nominale. Quest'ultimo, infine, appare essere l'elemento comune al sincretismo della I classe e al percettivismo della II classe.

3.5. Le basi motorie del simbolismo sociale (classe III)

Tratterò ora brevemente della III classe dei residui, denominata *Bisogno di manifestare con atti esterni i sentimenti*, e che comprende due soli ge-

neri, e cioè il *Bisogno di operare manifestantesi mediante combinazioni* e l'*Esaltazione religiosa.*

Nel contesto dei tre capitoli dedicati ai residui — il VI, il VII e l'VIII — la sua collocazione è ambigua. Il VI capitolo è infatti dedicato, oltre che alle definizioni generali dei residui, anche alla trattazione della I e della II classe, che, com'è noto, nella sintesi sociologica sono le uniche utilizzate. La III classe apre invece il capitolo VII, che comprende anche i residui in relazione con la socialità (classe IV). Si può avere perciò l'impressione di uno stacco tra le prime due e le rimanenti classi di residui. Come cercherò di mostrare, questa impressione è sbagliata, poiché la III classe è concettualmente legata alle prime due, e se uno stacco si deve porre, è tra la I, II e III classe e le rimanenti tre. La III classe dei residui è infatti parte integrante della descrizione delle strutture del pensiero sociale.

Il concetto generale che con essa Pareto mira ad isolare è ciò che potremmo chiamare l'impulso ad agire. Egli cita la testimonianza etnografica di sir Alfred C. Lyall (*Moeurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, Paris, 1885-1908, vol. I, p. 21), il quale racconta di aver conosciuto un funzionario indù di mente finissima e di ottima cultura, che dedicava ogni giorno delle lunghe ore al culto meticoloso di cinque ciottoli rotondi, che egli aveva adottato come simboli dell'Onnipotenza. «Benché professasse — nota il Lyall — una credenza generale nell'ubiquità della presenza divina, egli abbisognava di un simbolo qualsiasi da maneggiare e al quale rivolgere i suoi omaggi» (cit. in TSG: II, § 1090). «È da notare qui — commenta a sua volta Pareto — non solo il bisogno del simbolo, ma principalmente il bisogno di "fare qualche cosa", di operare, di muovere le membra, di fissare la propria attenzione su alcunché di concreto, di evadere, in fine, da una astrazione passiva» (*ibid.*).

Come si vede, i significati che Pareto associa all'impulso ad agire sono quelli della motorietà, della concretezza, della corporeità, in opposizione allo statico, all'astratto, allo spirituale. Vi è, insomma, nella vita simbolica individuale e collettiva una dimensione che potremmo dire 'corporeo-motoria', autonoma dal simbolo stesso anche se inglobata in esso. Tale impulso ad agire si ritrova, da un lato, alla base delle combinazioni non-logiche, e, dall'altro, costituisce la motorietà tipica dei culti religiosi.

Per quanto riguarda le combinazioni non-logiche, lo schema generale è che l'impulso ad agire si fa sentire prepotentemente; interviene allora la fantasia e trova il modo di soddisfarlo tramite una norma più o meno arbitraria che determina la scelta della combinazione (TSG: II, § 1092). Come si vede, primaria è la motorietà, secondario il lavoro della fantasia, ovvero

il contenuto particolare della combinazione. È con questo schema che Pareto spiega, ad es., la magia[23].

L'impulso ad operare se cresce di intensità, può giungere all'esaltazione, all'entusiasmo, al delirio (TSG: II, § 1094). Si hanno così i canti religiosi, le contorsioni, le danze, che si rapportano al secondo genere di questa classe. La differenza, insomma, tra il genere precedente e questo è solo di quantità. In altri termini, qui Pareto scorge un solo fenomeno — il corporeo-motorio — laddove i molteplici contesti in cui esso è inglobato (emozioni, miti, combinazioni non-logiche) indurrebbero a considerarlo come un agglomerato di fenomeni differenti e disparati. È evidente che un tale modo di concepire il corporeo-motorio costituisce una profonda intuizione della sua autonomia filogenetica, come è stato d'altronde confermato dalle ricerche di Lorenz e della sua scuola sui moduli motori animali eseguiti «a vuoto» (Lorenz, 1965; 1978; Eibl-Eibesfeldt, 1955; 1963; 1970; Tinbergen, 1951). Viene così indicata una via di studio fisiologico e quantitativo del corporeo-motorio, che faccia astrazione dai significati che esso assume, e che *all'origine* sappia porre non già la parola, bensì l'azione.

3.6. Il carattere cognitivo-strumentale della razionalità sociale

Dall'analisi condotta sin qui delle prime tre classi di residui, emerge con sufficiente chiarezza che la nozione di pensiero sociale non-logico ricopre due varietà di strutture che, nella descrizione di Pareto, si configurano come due vere e proprie mentalità sociali alternative. La prima è quella sottesa a quell'agire pratico, spesso inglobato in un contesto di credenza e di ritualismo, che richiede intuitivamente abilità e calcolo, ma la cui efficacia empirica è o casuale o involontaria. Potremmo parlare di mentalità pratico-

[23] Benché non ne tratti *ex professo* in nessuna parte del *Trattato*, e anzi ne rinvii lo studio alla sociologia speciale (cfr. TSG: II, § 990), da quello che però ne dice incidentalmente in vari luoghi (TSG: I, § 175 sgg., soprattutto §§ 192 e 217; cfr. anche III, § 1398), si può dire che per Pareto la magia è principalmente un comportamento motorio — un «nocciolo meccanico» (TSG: I, § 196) — (fare gesti, dire certe parole per scongiurare, ad es., le tempeste), il cui simbolismo è in via secondaria determinato sulla base di norme come la somiglianza, la contrarietà, ecc. (ad es.: associare una pecora nera alla tempesta), e al quale vengono associate, sempre in via secondaria, delle rappresentazioni (personificazione del vento, della pioggia, ecc.). Insomma, il *prius* è il motorio, secondario è il simbolismo e le rappresentazioni non-logiche ad esso collegato.

strumentale, e il sapere tecnico implicito nell'agire che essa determina potrebbe essere visto come un suo prodotto. La seconda è quella sottesa alle rappresentazioni simboliche connesse a riti, usi, costumi, ecc., e che costituiscono quei sistemi di valori religiosi, politici, morali, costumari, nei quali si conserva e si riafferma l'identità di una società. Potremmo parlare di mentalità ideologica, dando naturalmente a questo termine un significato molto largo che include, oltre alle ideologie vere e proprie, anche le mitologie, le credenze religiose, i sistemi teologici, metafisici, ecc.

La ricostruzione del tema della facoltà di astrazione ha permesso poi di vedere che il rapporto antagonistico tra la mentalità pratico-strumentale e la mentalità ideologica ha il suo fondamento nel processo evolutivo, sia diacronico che sincronico, della facoltà di astrazione, che ha un effetto dissolvente sulla struttura psicologica (aggregato persistente) della seconda. Inoltre, è apparso chiaro che la razionalità scientifica si configura come una rottura con il realismo proprio del pensiero non-logico, e come una riorganizzazione astratto-operatoria dei contenuti prodotti da una prospettiva di pensiero fenomenistica. Un aspetto essenziale di questo processo è stato individuato in quell'«operazione di precisazione» tramite la quale il linguaggio viene depurato dai suoi usi intutivo-sensibili o realistico-simbolici.

Attorno al tema dell'astrazione, che corre sotterraneamente nel *Trattato,* si raggruppano dunque i fili della frastagliata indagine che Pareto conduce sulle forme del pensiero sociale. Il punto su cui voglio ancora soffermarmi è la coincidenza che Pareto pone tra lo sviluppo della facoltà d'astrazione e lo sviluppo della civiltà. Come abbiamo visto, egli polemizza contro coloro che, come il Marquardt, presumono all'origine della civiltà l'esistenza di una capacità di dar vita ad entità astratte alle cui immaginarie volontà adeguare poi i comportamenti. «I Romani — nota Pareto, in un passo già citato —, per riuscire nelle loro imprese, osservavano esattamente talune regole, che da prima spontanee, furono in seguito usate dallo Stato» (TSG: I, § 177, nota 1). D'altra parte, scrive ancora Pareto, «lo stesso Marquardt rileva l'importanza preponderante degli atti materiali e la scarsa importanza delle astrazioni» (*ibid.*) quando afferma che «la pratique de la religion [romana] n'exigeait qu'un appareil matériel des plus simples, mais en revanche les rites étaient hérissés de difficultés et de complications: la moindre irrégularité dans une cérimonie enlevait à celle-ci toute son efficacité» (cit. in TSG: I, § 177, nota 1). In altri termini, i riti che gli antichi Romani osservavano nella loro vita sociale, erano indipendenti ed anteriori alle astrazioni che poi formarono la religione dello Stato romano. In origine, dunque, vi sono delle *regolarità* — delle regolarità *rituali,* che vengono osservate «spontaneamente», cioè in forza della cogenza degli stessi schemi motori. L'astrazione interviene in seguito, quando si vogliono interpretare queste

regole d'azione, supponendo allora che esse siano prescrizioni di enti astratti, aventi un'esistenza loro propria. La prova che così vadano le cose, la prova che, in particolare, così siano andate le cose presso gli antichi Romani, è data, per Pareto, da certe caratteristiche della loro lingua. Appoggiandosi a passi tratti dalla *Syntaxe de la langue latine* (Paris, 1885) di F. Antoine, e dalla *Grammaire comparée du grec et du latin* (Paris, 1897-1901) di Rieman e Goelzer, egli infatti sostiene che se i Romani avessero posseduto sin dalle primi origini la facoltà d'astrazione già sviluppata per intero, essa

> «avrebbe lasciato qualche traccia nella lingua. I Greci, che probabilmente non l'avevano in origine più dei Romani, ma che l'acquistarono ben presto e le diedero un notevole sviluppo, hanno una lingua dove l'astrazione lascia una larga impronta. Per mezzo dell'articolo essi possono sostantivare un aggettivo, un participio, un'intiera proposizione. I Latini, non avendo articolo, non potevano valersi di questo mezzo, ma ne avrebbero certo trovato qualche altro se ne avessero sentito il bisogno. Al contrario, è un fatto ben noto che la facoltà di usare gli aggettivi sostantivamente è assai più ristretta in latino che in greco ed anche in francese» (TSG: I, § 177).

Come si vede, qui Pareto stabilisce un nesso tra astrazione concettuale (entificazione degli «atti materiali» del culto) e astrazione linguistica (sostantivazione di aggettivi). Queste due forme di astrazione avanzano entrambe di pari passo, tanto che l'astrazione linguistica può essere assunta come indice della facoltà di astrazione considerata nella sua interezza. Se «la faculté d'employer les adjectifs substantivement est beaucoup plus restreinte en latin qu'en grec et même qu'en français» (F. Antoine, *op. cit.*, p. 120, cit. in TSG: I, § 177 nota 2); se è solo «dans un état de civilisation avancée» che «l'esprit» romano, «devenu capable de concevoir l'idée de l'être indépendamment de ses modes», ha saputo distinguere «les substantifs des adjectifs» (Riemann e Goelzer, *op. cit.*, p. 741, cit. in TSG: I, § 177, nota 2), allora, conclude Pareto, «non si può (...) supporre il contrario: che cioè prima siano stati concepiti degli esseri astratti, la *provvidenza*, ecc., e poi siano stati immaginati i modi coi quali questi esseri si manifestavano. L'osservazione dimostra che dai modi si è risalito agli esseri, il più delle volte immaginari» (TSG: I, § 177, nota 2).

Di questa teoria dell'astrazione, due sono i punti che devono essere discussi. Il primo riguarda il legame tra astrazione concettuale, astrazione linguistica e livello di civiltà di un popolo. Qui Pareto appare fortemente ancorato alle speculazioni linguistiche ottocentesche che Saussure ha contribuito in maniera decisiva a superare. È noto, infatti, come Saussure abbia relativizzato l'automatismo di questo nesso, dando autonomia al sistema della lingua, al cui interno l'astrazione linguistica, che determina la complessità dei rapporti sintagmatico-associativi, gioca una partita a sé, che non

sempre coincide con il grado d'astrazione concettuale, e quindi con il grado di civiltà di un popolo (cfr. Saussure, 1916: 158 sgg.).

Il secondo punto concerne ciò che potremmo chiamare la regolarità motoria che Pareto pone all'inizio del processo di civilizzazione e, quindi, anteriormente allo sviluppo della facoltà di astrazione. Se, anche qui, si prendono in considerazione i risultati ottenuti da Piaget sul piano ontogenetico, studiando come i bambini applicano e concepiscono le regole dei loro giochi (GM: cap. I), si vede che egli distingue, dal più elementare al più complesso, tre tipi di condotte: le condotte motorie, le condotte egocentriche con costrizione esterna, e le condotte cooperative. Ad esse corrispondono tre tipi di regole: la *regola motoria,* anteriore a qualsiasi forma di pensiero concettuale, e risultante «da una specie di sentimento della ripetizione, che nasce in occasione della ritualizzazione degli schemi di adattamento motorio» (GM: 67); la *regola coercitiva,* dovuta al «rispetto unilaterale» che si nutre per la fonte da cui promana, e che è caratterizzata, da un lato, dall'incapacità di applicarla effettivamente, e, dall'altro, dalla credenza in un origine trascendente della regola stessa (GM: 70 sgg.); la *regola razionale,* dovuta, infine, al rispetto reciproco fra personalità differenziate che si considerano eguali fra loro, e che comporta una rielaborazione autonoma ed interiore del suo contenuto (GM: 66, 73 sgg.). Il sentimento di regolarità proprio della regola motoria costituisce il supporto indispensabile della regola coercitiva. Tuttavia, questa non comparirebbe mai senza la coscienza dell'obbligo derivante dal rispetto dell'autorità che la impone. D'altra parte, la regola razionale emerge da un'evoluzione di questo rapporto sociale unilaterale, derivante da una diminuzione dell'indifferenziazione di io e realtà esterna e quindi da una accresciuta capacità di riconoscere, per così dire, l'altro-da-sé e di collaborarvi. Il passaggio, dunque, da un tipo di regola all'altra, da un sistema di regole ad un altro, è dovuto ad un fitto intreccio di fattori sociali e di fattori intellettuali, e la regola razionale, in quanto prodotto di quest'evoluzione socio-cognitiva, non sembra dipendere dall'acquisizione di una facoltà puramente cognitiva, ma piuttosto dall'affermarsi di una logica sociale della reciprocità.

Ora, nella misura in cui questi risultati delle ricerche psicogenetiche possono valere per la società in generale[24], appare evidente l'acutezza con cui Pareto scorge l'importanza della regolarità motoria rituale alle origini della

[24] Se si accetta il presupposto piagetiano che «la società ha inizio a partire da due individui, quando il rapporto fra questi due individui modifica la natura del loro comportamento, e si possono descrivere tutti i fenomeni altrettanto bene in termini di coscienza interindividuale che in termini globali di sociologia propriamente detta» (GM: 312), allora le ricerche psicogenetiche hanno una rilevanza diretta per la società in generale.

civiltà[25]. Egli insiste reiteratamente sul fatto che i riti che scandiscono con la loro minuta precisione le fasi primitive della vita sociale, stanno al di qua della facoltà di astrazione e non la presuppongono. Tuttavia, l'analisi del passaggio dalla regolarità motoria alle fasi di sviluppo della facoltà d'astrazione resta completamente in ombra. Come abbiamo visto, infatti, Pareto si limita a porre una generica correlazione tra sviluppo della civiltà e sviluppo della facoltà d'astrazione. Per restare al caso storico che prende in esame, egli si limita a sottolineare che all'inizio né i Greci né i Romani possedevano la facoltà d'astrazione, e che i Greci, una volta acquistatala, le diedero un notevole sviluppo. In definitiva, la facoltà d'astrazione, concepita globalmente come una «capacità» che ad un certo punto si acquisisce, o come una «forza» che misteriosamente si sviluppa per un dinamismo interno suo proprio, non viene ulteriormente analizzata in relazione a quei processi socio-cognitivi (fonti e modi della costrizione sociale, prime forme 'imperfette' dell'astrazione, ecc.) che portano alla concezione di entità astratte e pragmaticamente cogenti, all'interno delle quali la regolarità motoria di tipo rituale viene inglobata.

D'altra parte, la stessa indifferenza per il processo socio-genetico dal quale emerge la facoltà d'astrazione si può rilevare anche da quanto Pareto dice circa la sua dimensione epistemologica. Come abbiamo visto nell'Introduzione, le ricerche di scienza sperimentale, mirando in modo esclusivo alle «cose», hanno un linguaggio loro proprio costituito o da nuovi vocaboli o da vocaboli del linguaggio comune ai quali è stato attribuito uno speciale significato (TSG: I, §§ 114,115). Questi termini tecnici, sottolinea Pareto in un passo già precedentemente citato, «sono il prodotto dell'attività logica dei dotti» (TSG: II, § 883), e rappresentano nella comunità scientifica l'equivalente delle azioni logiche nella società. Ma quale sia il processo costitutivo di questa attività logica, in che modo dall'interazione di fattori cognitivi e fattori sociali emerge, storicamente ed ontogeneticamente, la razionalità scientifica — queste sono questioni che non vengono poste ed indagate. Concependola visibilmente come una capacità già tutta costituita, Pareto si limita a sottolineare l'aspetto esclusivamente cognitivo-strumentale e linguistico di quest'attività logica, e non si pone il problema che essa possa essere a sua volta un prodotto della cooperazione sociale[26].

---

[25] D'altronde, sebbene in una prospettiva di pensiero assai differente, ciò è stato riconosciuto anche da Durkheim che, analizzando sistematicamente i vari tipi di riti, individua nei riti imitativi lo strato più originario della motorietà rituale (Durkheim, 1912: 423).

[26] Sugli aspetti sociali del metodo scientifico ha molto insistito Popper, 1943: 285 sgg., con argomenti che richiamano quelli che Piaget, già qualche anno prima, aveva sviluppato

In conseguenza di tutto ciò, non meraviglia che lo schema analitico del pensiero sociale che Pareto costruisce, presenti quell'asimmetria che avevamo già notato esaminando la sua teoria dell'azione sociale (cap. 1, § 1), e che consiste nella evidente contiguità tra la mentalità pratico-strumentale e la razionalità scientifica, che si contrappongono frontalmente alla mentalità ideologica, senza termini di mezzo capaci di dar conto di forme di pensiero non immediatamente riconducibili né all'uno né all'altro polo dello schema. In definitiva, la razionalità viene identificata con la razionalità tecnico-scientifica, sia nella forma astratta-operatoria della scienza, sia nella forma sincretica della mentalità pratico-strumentale. Fuori da questa razionalità del *fare,* il cui criterio è l'efficacia e il successo, si estende il vasto territorio della mentalità ideologica. Si tratta allora di determinare, da un lato, in che modo Pareto descrive i rapporti sociali determinati da tale mentalità; dall'altro, come, partendo da una nozione così stretta di razionalità, egli considera quelle interrelazioni fra il soggetto e gli altri soggetti che non sono né riconducibili alla razionalità cognitivo-strumentale, né riducibili ai rapporti sociali determinati dalla mentalità ideologica. Una risposta a queste domande può venire dall'esame di quei residui, in particolare quelli delle classi IV, V e VI, che, come abbiamo visto alla fine del I capitolo, rinviano a categorie affettivo-morali, e sembrano prefigurare una teoria del comportamento morale.

---

sia nelle sue ricerche psicogenetiche che in quelle sociogenetiche (cfr. soprattutto Piaget, ES).

Capitolo III

La morale sociale

4. I residui affettivi: «una scienza sperimentale della morale».

L'interesse di Pareto per la morale nasce contemporaneamente alle sue prime ricerche di sociologia, e ne segna profondamente il carattere. Ciò è chiaramente documentato nel suo *Manuel d'Economie politique,* dove la trattazione economica vera e propria è preceduta da due capitoli dei quali Croce, nella recensione precedentemente richiamata, da attento lettore qual era, individuò bene i caratteri peculiari. «A quale intento — egli si chiedeva — il Pareto ha scritto i due primi capitoli del suo *Manuale*? Né l'uno né l'altro di questi due capitoli concerne la scienza economica in quanto tale, la quale comincia solo nel terzo, intitolato: "Concetto generale dell'equilibrio economico". Ma il primo capitolo, che tratta dei "Principî generali", offre, come a dire, la G n o s e o l o g i a del Pareto; e il secondo capitolo, "Introduzione alla scienza sociale", la sua E t i c a» (Croce, 1910: 243). Subito dopo, Croce lamentava l'impreparazione con la quale Pareto trattava di questi argomenti, a fronte invece della competenza che mostrava in materia economica. Il fatto perciò che un anti-filosofo come Pareto venisse arruolato da Croce fra le schiere dei filosofi, aveva un chiaro intento ironico. Ma qui ciò poco interessa. È notevole il fatto che la prima formulazione della teoria sociologica di Pareto venga percepita come un sistema di etica.

E, in effetti, se si va a vedere il secondo capitolo del *Manuel,* è facile convincersi che qui è abbozzato un vero e proprio programma di una «scienza sperimentale della morale». Si comincia prendendo le distanze da quegli indirizzi normativistici e riduzionistici negli studi di morale che hanno condotto a ricercare non ciò che gli uomini di un'epoca e di un luogo

determinati hanno chiamato morale, ma ciò che in astratto si pensa *debba* essere la morale. Così, piuttosto che studiare gli effettivi comportamenti morali, ci si è occupati di difendere qualche principio che si sarebbe voluto imporre agli altri, e, quando si è studiata qualche morale concreta, la si è ridotta alla propria, concepita come «la mesure et le type de toutes les autres» (§ 18, p. 52). Una scienza sperimentale della morale deve partire invece dal 'dato d'osservazione' che la morale non è altro che il nome di una classe di sentimenti — cioè, di tendenze spontaneo-istintive — che, in certe determinate circostanze, servono da norme per le azioni degli uomini, e ciò analogamente a quelle altre classi di sentimenti che prendono il nome di religione, diritto, costume (§ 19, p. 53). Queste classi, nota Pareto, non hanno esistenza oggettiva, non più di quanto ne abbia «la classe des mammifères, formée par chacun des animaux particuliers qui seuls existent réellement» (§ 42, p. 72). A rigore, quindi, lo studio dei fatti morali richiede un punto di vista nominalista: esistono solo i sentimenti particolari degli individui concreti, e non le classi alle quali noi diamo vita quando parliamo in astratto di morale, religione, patriottismo, ecc. Tuttavia, Pareto riconosce che queste classi astratte non sono arbitrarie, ma corrispondono ai risultati dell'evoluzione socio-cognitiva, sia diacronica che sincronica. Secondo un teorema che già conosciamo, egli pone, infatti, che «il fut un temps où toutes ces classes étaint confondues et formaient un ensemble à peu près homogène» (§ 19, p. 54). E quanto alla dimensione sincronica, nota che «les différents sentiments sont d'autant moins dépendants à mesure qu'on monte aux étages supérieurs [della società], et d'autant plus dépendants à mesure qu'on descend aux étages inférieurs» (ivi, § 44, p. 73). Ora, ricerche sperimentali che si possono utilmente istituire su questi sentimenti, e in particolare sui sentimenti morali, sono quelle concernenti «leur nature, leur origine, leur histoire; les relations qu'ils ont avec d'autres faits sociaux; les relations qu'ils peuvent avoir avec l'utilité de l'individu et de l'espèce» (§ 20, p. 55)[1]. L'origine e la storia di questi sentimenti non sembrano molto interessargli: è il settore — egli scrive — «plus connu, ou de moins inconnu, en sociologie» (ivi, p. 57). Sua intenzione è invece quella di concentrarsi nell'indagine sulla natura dei sentimenti morali, e la funzione che essi svolgono nel complesso della società.

---

[1] Al tempo di Pareto, questo programma di ricerca non è isolato, anzi, esso presenta parecchie analogie con quello fissato da L. Lévy-Bruhl in *La morale et la science des moeurs* (1903. Cfr., in particolare, p. 14). D'altra parte, Pareto conosce bene quest'opera, tanto che nel suo scritto *L'economia e la sociologia dal punto di vista scientifico* (1907), la cita esplicitamente, definendola «una delle opere più notevoli» in questo campo (*Scritti Soc.*: 396).

Abbozzata nel *Manuel* — dove è appena formulata la teoria delle azioni non logiche e, come sappiamo, non appare ancora la teoria dei residui e delle derivazioni — quest'indagine sarà portata completamente a termine solo nel *Trattato*. Così, non meraviglia che molti anni dopo la recensione crociana del *Manuel*, un altro attento ed acuto lettore di Pareto, Norberto Bobbio, riferendosi non più al *Manuel* ma al *Trattato*, abbia osservato come «nell'ampia sfera delle azioni non-logiche» Pareto comprende «quel che un vecchio moralista avrebbe detto il mondo delle passioni», e definisca generalmente il *Trattato* come «un trattato delle passioni, ammodernato quanto alla metodologia e alla nomenclatura, e scritto da un fervido credente nel metodo sperimentale»[2]. L'ipotesi di interpretazione che seguirò in questo capitolo mira precisamente ad identificare nelle classi IV, V e VI dei residui[3] il «trattato delle passioni» sperimentalmente aggiornato di Pareto.

4.1. La *relazione affettiva unilaterale* (classe IV)

Cominciamo con l'esaminare la classe IV dei residui che Pareto denomina *Residui in relazione con la società*[4]. Nella definizione generale che ne dà, egli dice che questa classe è costituita tanto da residui che sono in relazione colla vita sociale, quanto da quelli che sono in relazione colla disciplina. Infatti, i sentimenti di disciplina sono rafforzati dal vivere in società e, d'altra parte, la società è impossibile senza una qualche disciplina. Quindi l'istituto di socialità e quello di disciplina hanno necessariamente certi punti di contatto (TSG: II, § 1113).

Quanto all'istituto di socialità, Pareto in buona sostanza sostiene che la convivenza sociale umana è un fatto che risulta non da un comportamento

---

[2] «Introduzione alla sociologia di Pareto», in *Giornale degli economisti*, 1964, XXIII, pp. 1-41, poi in Bobbio, 1971: 27-77, 56. Sulla problematica etica in Pareto, cfr. anche Tufts, 1935 e Silberman, 1969.

[3] Classe IV: *Residui in relazione con la società* (TSG: II, §§ 1113-1206); Classe V: *Integrità dell'individuo e delle sue dipendenze* (ivi, §§ 1207-1323); Classe VI: *Residuo sessuale* (ivi, §§ 1324-1396).

[4] I generi e i sottogeneri di questa classe sono i seguenti: a) *Società particolari;* b) *Bisogno di uniformità;* b1) *Uniformità ottenuta operando su se stesso;* b2) *Uniformità imposta agli altri;* b3) *Neofobia;* c) *Pietà e crudeltà;* c1) *Pietà di sé riflessa sugli altri;* c2) *Ripugnanza istintiva per le sofferenze;* c3) *Ripugnanza ragionata per le sofferenze inutili;* d) *Imporre a sé un male per il bene altrui;* d1) *Esporre la vita;* d2) *Fare parte altrui dei propri beni;* e) *Sentimenti di gerarchia;* e1) *Sentimenti dei superiori;* e2) *Sentimenti degli inferiori;* e3) *Bisogno dell'approvazione della collettività;* f) *Ascetismo.*

logico, bensì da un comportamento spontaneo e istintivo che l'uomo condivide con altre specie animali. Il legame sociale è perciò un fatto non-logico e naturale, e di esso non può essere data una spiegazione in termini di volontarietà e di artificialità, così come invece vorrebbero i fautori del contratto sociale[5].

Quanto al nesso tra socialità e disciplina, per intenderne bene il senso, dobbiamo prendere in considerazione il genere dei «sentimenti di gerarchia». Esistono, dice Pareto, sentimenti di gerarchia tanto negli «inferiori», quanto nei «superiori», e senza questi sentimenti le società non potrebbero sussistere (TSG: II, § 1153). Più che di definizioni astratte, Pareto si serve di esemplificazioni storiche.

> «È cosa assurda — egli scrive — il figurarsi che l'antica feudalità in Europa fosse imposta esclusivamente dalla forza; si manteneva in parte per sentimenti di vicendevole affetto, i quali si osservano pure in altri paesi ove esisteva la feudalità, come, ad esempio, il Giappone. Si può ripetere la stessa cosa per la clientela romana, per le maestranze del Medioevo, per le monarchie, ed, in generale, per tutti gli ordinamenti sociali ove esiste una gerarchia; la quale, solo quando sta per sparire e per dar luogo ad un'altra, cessa di essere spontanea per essere imposta esclusivamente, o in modo preponderante, dalla forza. Dico preponderante perché il semplice sussidio della forza non manca mai» (TSG: II, § 1154).

Come si vede, due sono i fattori che tengono assieme una società: i «sentimenti di vicendevole affetto», che ne assicurano l'andamento normale, e la forza. Quest'ultima ha un ruolo o sussidiario, oppure di supplenza, quando i sentimenti di gerarchia si allentano. Quanto ai «sentimenti di vicendevole affetto», essi costituiscono la base affettiva della disciplina, che, perciò, non è solo l'imposizione, dall'esterno e dall'alto, di una certa forma dei legami sociali, ma comporta principalmente una *sinergia affettiva* tra superiori ed inferiori, governanti e governati. Questa sinergia affettiva implica delle disposizioni sentimentali ben determinate. Così, dal lato dei superiori, troviamo «sentimenti di protezione e di benevolenza, ai quali spesso si aggiungono sentimenti di dominazione e di orgoglio» (TSG: II, § 1155), ed anche di «apparente umiltà», poiché «si può, in buona fede, avere l'orgoglio di essere più umile di un altro» (*ibid.*). Dal lato degli inferiori, invece, troviamo «sentimenti di soggezione, di affetto, di riverenza, di timore» (ivi, § 1156). Da quanto dice Pareto, non è possibile dedurre una qualche evoluzione di questi abiti affettivi, che appaiono essere, invece, fissi e rigidi. Essi, o permangono, ed assicurano allora la stabilità della gerar-

---

[5] Per la polemica contro il contrano sociale, cfr. TSG: I, §§ 270-277, e TSG: III, §§ 1504 sgg.

chia e quindi della società; o spariscono, ed allora subentra la forza che supplisce alla loro opera di coesione sociale.

In conclusione, la società in Pareto coincide con un rapporto unilaterale (di origine naturale-spontanea) che vede, da un lato, i superiori prendersi cura benevolmente ed orgogliosamente degli inferiori; dall'altro, gli inferiori riverire, con un misto di affetto e di timore, i superiori. Fuori da questa *relazione affettiva unilaterale,* non si ha più società, e si impone allora l'uso della forza perché ne venga ristabilita un'altra.

4.1.1. L'abitudine linguistica e il conformismo sociale

Passiamo ora all'esame dei vari generi di questa classe, cominciando da quello che Pareto chiama *Bisogno di uniformità* [6]. Per caratterizzarlo, egli ricorre a comparazioni etologiche e interculturali, sostenendo che tale bisogno esiste pure negli animali che vivono in società: «se si tinge una gallina in rosso e si rimette colle compagne; queste l'aggrediscono subito. Tra i popoli barbari, il bisogno di uniformità è molto maggiore che tra i popoli civili» (TSG: II, § 1115).

Come si vede, la tendenza cui Pareto si riferisce, è quella che mira a mantenere, all'interno, l'identità propria di una collettività, ed, all'esterno, a reagire aggressivamente all'elemento estraneo. I comportamenti fondati su questo meccanismo, a cui Pareto accenna brevemente e genericamente, sono tre, e costituiscono altrettanti sottogeneri:1) l'imitazione 'spontanea', cioè il fatto che «un individuo ne imita altri, una collettività, una nazione ne imitano altre» (TSG: II, § 1117). Si tratta di un comportamento di gran rilevanza nei fenomeni sociali, e la moda, che è «l'imitazione per l'imitazione», ne è una manifestazione precipua (ivi, § 1119)[7]; 2)

---

[6] Esso è preceduto da un residuo denominato *Società particolari,* che Pareto tratta in un breve ed unico paragrafo. «Presso la maggior parte dei popoli — egli nota — si osserva il bisogno di associazioni particolari. Ve ne sono di generi diversissimi, con scopo di solo divertimento, con un fine di utilità particolare, con fini religiosi, politici, letterari, ecc.» (TSG: II, § 1114). Come esempi egli cita i collegi funerari romani o le corporazione del Medioevo. Si può fare l'ipotesi che, con questo residuo, Pareto intenda riferirsi al fenomeno delle associazioni volontarie, il cui sviluppo è funzione della differenziazione sociale.

[7] È da notare che, qui, come d'altronde, prima, a proposito della questione se i miti nascano per imitazione di altri simili (TSG: I, §§ 733-763), Pareto distingue l'imitazione diretta e volontaria dalle similitudini di istituzioni, miti, ecc., nati spontaneamente in luoghi diversi, per soddisfare a determinati «sentimenti» (comportamenti istintivi) universali. Su

l'imitazione 'imposta', cioè l'imposizione di determinati comportamenti tramite la persuasione, il biasimo, la forza (TSG: II, § 1126). L'irraggiamento dei comportamenti da imitare può partire da un unico centro, o da più centri, e fra questi diversi centri può esserci conflitto, come coesistenza pacifica (TSG: II, § 1116). Da questo meccanismo dipende l'imposizione di determinate credenze ed opinioni. Può sembrare assurdo, dice Pareto, condannare al rogo un uomo per una divergenza su una questione teologica, ma l'assurdità scompare se si considera non la questione teologica in sé, ma il «sentimento di ostilità ad una trasgressione» al conformismo, del quale la condanna è indice (TSG: II, 1127); 3) la neofobia, intesa come quel «sentimento che impedisce le innovazioni, le quali verrebbero a turbare l'uniformità. Esso, nota Pareto, è fortissimo presso i popoli selvaggi o barbari, notevole pure ancora presso i popoli civili, ove solo è vinto dall'istinto delle combinazioni (residui della classe I)» (TSG: II, § 1130).

Notiamo come Pareto metta in un unico genere l'imitazione — e l'imitazione di cose nuove per eccellenza, come la moda, e il suo contrario, la neofobia. Il conformismo appare così alimentarsi tanto nella fase 'attiva' di introduzione delle innovazioni, quanto nella fase 'passiva' di salvaguardia di un comune patrimonio di tradizioni. Questo meccanismo di innovazione e di salvaguardia dei patrimoni culturali è stato riconosciuto anche da altri autori. Nel campo dei fatti linguistici, ad es., la dialettica di imitazione innovatrice e neofobia conservatrice è stata ben vista da Saussure, quando osserva che

> «la propagazione dei fatti di lingua è sottomessa alle stesse leggi di qualsiasi altra abitudine, per esempio la moda. In ogni massa umana due forze agiscono senza posa simultaneamente ed in senso contrario: da una parte lo spirito particolaristico, lo "spirito di campanile"; dall'altra, la forza di "interscambio", che crea le comunicazioni tra gli uomini» (1916, p. 249).

L'abitudine linguistica, dunque, così come ogni altra abitudine sociale, è il punto d'equilibrio sempre instabile fra quelle due forze opposte ma complementari. È rilevante il fatto che, in linguistica, per spiegare l'introduzione delle innovazioni, si sia fatto ricorso al concetto di fascino-prestigio[8]. Il prestigio, infatti, comporta il riconoscimento, da parte di una

---

questo punto vi è perciò una radicale opposizione con la più o meno contemporanea teoria dell'imitazione di G. Tarde, per il quale la vita sociale è un susseguirsi ininterrotto di imitazioni delle quali può ricostruirsi un albero genealogico non rigoroso ma irreversibile (*Lois de l'imitation*, 1895: 49; 50-51). In altri termini, Pareto è un poligenetista; Tarde, un monogenetista.

[8] Su questo punto, cfr. Lo Piparo, 1979: 85 sgg.

comunità di parlanti, della superiorità spirituale di coloro che impongono l'innovazione. Solo in questo caso scatta l'imitazione spontanea che consente all'innovazione di grammaticalizzarsi.

D'altra parte, il risvolto del concetto di prestigio è il sentimento di distinzione[9]:

> «Col concetto di prestigio si spiegano non solo i mutamenti che avvengono nelle parlate non prestigiose ma anche quelli che si riscontrano nelle parlate che si autopercepiscono come più prestigiose. Un popolo con una forte consapevolezza della propria identità e superiorità culturale è probabile, infatti, che elimini dalla propria lingua tutte le caratteristiche che la rendono simile alle lingue dei popoli che lo circondano e che giudica inferiori» (Lo Piparo, 1979, p. 93).

Se si guarda a questi concetti da un punto di vista affettivo, si vede facilmente la prossimità tra la relazione affettiva unilaterale che abbiamo esplicitato nel precedente genere, e il rapporto sociale che promuove il cambiamento linguistico: il sentimento di distinzione corrisponde all'orgoglio sempre temperato da benevolenza che caratterizza i superiori; d'altro canto, il prestigio traduce il riconoscimento degli inferiori della superiorità spirituale dei superiori, cioè la loro ammirazione ed il loro rispetto (= amore congiunto a timore) per questi ultimi. È su questa base affettiva che scorre l'imitazione linguistica spontanea, e che, evidentemente, non ha risvolti morali ma funzionali rispetto al sistema della lingua.

Ora, se così stanno le cose nel campo dei fatti linguistici, non deve meravigliare che Pareto, descrivendo la morale dell'individuo sociale, subito dopo aver trattato di ciò che ho chiamato la relazione affettiva unilaterale, prenda a parlare del conformismo. Il nesso si spiega poiché, come ci attesta la dinamica dei fatti linguistici, alla relazione affettiva unilaterale è legato indissolubilmente il conformismo, cioè l'imitazione spontanea dettata dal rispetto che si nutre per ciò che si riconosce essere superiore. Insomma, i concetti con i quali Pareto descrive i fatti sociali appaiono molto simili a quelli del linguista. Il funzionamento della lingua potrebbe essere, per Pareto, una rappresentazione miniaturizzata del funzionamento della società.

---

[9] Nella sociologia contemporanea, questo concetto è stato ripreso e tematizzato da Bourdieu 1979, ma una sua storia rivelerebbe insospettabili ed insoliti percorsi. Esso, ad es., si ritrova in Antonio Genovesi (1713-1769) che, a proposito del lusso, scrive che esso è «vivere al di sopra di quel che richiede il grado di ciascuno, e questo per *distinguerci* da' nostri eguali, o per agguagliarci a coloro a' quali per altro riguardo siamo inferiori» (*Lezioni di commercio*, vol. I, p. 133, [corsivo mio], cit. in Pennisi, 1987: 183). In tutta la polemica settecentesca sul lusso se ne potrebbero trovare tracce.

Ma se il conformismo linguistico, e i concetti correlati di prestigio e di distinzione, costituiscono una esauriente spiegazione del fenomeno del cambiamento linguistico, si può dire altrettanto del conformismo sociale in rapporto ai fatti affettivo-morali? In altri termini, la relazione affettiva unilaterale e il conformismo ad essa connesso, esauriscono, così come sembra pretendere Pareto, le forme possibili di socialità? O, ancora, si può ridurre la morale all'abitudine linguistica? Non è ancora il momento di analizzare esaurientemente questa questione. Qui è sufficiente richiamare il fatto che quella forma di socialità che Pareto vorrebbe unica, corrisponde a ciò che Piaget definisce *costrizione sociale*, cioè «tout rapport entre deux ou *n* individus dans lequel intervient un élément d'autorité ou de prestige» (ES: 225), e che comporta immancabilmente spirito di imitazione e conformismo, ovvero adesione al tempo stesso spontanea e senza elaborazione particolare dell'individuo ai contenuti imposti dalla comunità (GM: 72, 324). In altri termini, siamo qui agli antipodi della unicità e della libertà della persona morale autonoma.

4.1.2. Pietà ragionata, rispetto unilaterale e uso della forza

Esaminiamo ora il genere denominato *Pietà* e *crudeltà*, i cui nuclei tematici si possono raggruppare attorno a due punti: 1) i sentimenti connessi con le forme di governo «forte» o «debole»; 2) il problema della repressione dei delitti e il suo più generale significato morale.

Il primo punto si può considerare come un'estensione di quella concezione della società fondata su un'interazione affettiva unilaterale fra governanti e governati, che abbiamo esaminato precedentemente. Pareto distingue un «sentimento di ribrezzo» assoluto per la sofferenza che l'uso della violenza può provocare, da una considerazione «ragionata» della sofferenza in vista di possibili benefici collettivi che ne possono derivare (stabilità sociale, prevenzione di delitti, ecc.) (TSG: II, §§ 1142, 1144). Il ribrezzo assoluto per la sofferenza caratterizza le élites in decadenza, e si manifesta con comportamenti e discorsi come quelli che si ritrovano nel pacifismo (ivi, § 1143). Il richiamo alle sofferenze dei feriti e dei morti di una guerra, senza ulteriori considerazioni dell'utilità che possono avere, è un argomento tipico del discorso pacifista (*ibid.*). Invece, la considerazione ragionata della sofferenza è propria delle élites ben ferme nella loro posizione di comando: «i sudditi di un governo — scrive Pareto — capiscono ottimamente in modo istintivo la differenza tra questo genere di pietà e il

precedente. Rispettano, stimano, amano la pietà dei governi forti, deridono e disprezzano la pietà dei governi deboli. La seconda per essi è viltà; la prima, generosità» (ivi, § 1144). La pietà «ragionata» è, insomma, un elemento fondamentale della relazione affettiva unilaterale che è alla base del modello paretiano di società. Essa, infatti, contribuisce a suscitare i sentimenti congiunti di amore e di timore da parte dei governati verso i governanti, rinsaldando così la sinergia affettiva tra l'alto e il basso, che è ciò che tiene assieme la società. D'altra parte, il manifestarsi di sentimenti di pietà assoluta nell'élite al governo è l'indice affettivo di ciò che, in termini politologici, si definisce una crisi di legittimità: viene meno, infatti, il rispetto da parte dei governati, e, qualora i governanti trovino l'energia per reagire al disprezzo dei subalterni, si determinano situazioni in cui la violenza diventa crudelissima (ivi, § 1142). Dunque, la pietà ragionata da parte dei governanti, e il rispetto — cioè, un misto di amore e di timore — da parte dei governati, è la costellazione affettiva che rende giusto e socialmente accettabile l'uso della violenza.

4.1.2.1. Il problema della responsabilità morale

Veniamo ora al problema della repressione dei delitti. A ben guardare, si tratta, in effetti, di un abbozzo di una teoria psico-sociologica della responsabilità morale. Pareto parte dalla constatazione che «da un secolo circa a questa parte, la repressione dei delitti è diventata ognor più mite. Non passa quasi anno che non si facciano nuove leggi in favore dei delinquenti, mentre quelle esistenti sono applicate, dalle corti e dal giurì, con indulgenza sempre crescente. Parrebbe dunque che la pietà pei delinquenti va aumentando, mentre quella per le loro vittime va scemando» (TSG: II, § 1133). In altri termini, Pareto constata il progressivo indebolirsi del principio di responsabilità, se si intende con questo termine il principio secondo il quale la violazione di una regola comporta, immancabilmente e indipendentemente da ogni intenzione, una punizione[10]. Quale spiegazione dare di questo fenomeno? Pareto ne avanza due. Partendo dal principio che «i sentimenti di pietà sono principalmente intensi per chi è presente; molto più deboli per chi è assente» (TSG: II, 1133), egli suppone che l'aumentare della pietà per i «delinquenti» — ovvero, la diminuzione della responsabilità di questi ul-

[10] Riprendo qui la concezione di Fauconnet, *La responsabilité* (1920), che Piaget espone e discute nel suo lavoro *Il giudizio morale nel fanciullo*, pp. 268 e sgg.

timi e la correlativa diminuzione della pena — possa dipendere dal fatto che essi «tratti al giudizio sono presenti, mentre le vittime sono assenti» (*ibid.*). In forza della percezione diretta, si ha, dunque, più comprensione per le ragioni di quelli che per le sofferenze di queste[11]. Tuttavia, e veniamo così alla seconda spiegazione, il fatto puramente percettivo non può spiegare il fenomeno, poiché vi sono casi «in cui l'assassino è scomparso mentre rimangono le vittime» (ivi, § 1136), eppure la comprensione maggiore è per l'assassino. Le forze antagoniste del principio di responsabilità devono perciò essere di altra natura. Pareto ne fa un breve elenco, nel quale comprende la curiosità e la morbosità sessuale, nel caso dei cosiddetti delitti passionali; i pregiudizi di setta, di partito, ecc.; i pregiudizi ideologici e religiosi (ivi, § 1137). Ma si potrebbe obiettare, e con buon fondamento, che queste sono forze che possono agire in ogni tempo e in ogni luogo, e non spiegano perciò in maniera specifica il fatto evolutivo dell'indebolimento del principio di responsabilità «da un secolo circa a questa parte». Vi è, in effetti, un altro fattore al quale Pareto accenna, e che è proprio «dei tempi nostri», cioè l'«*umanitarismo*» (ivi, § 1139).

> «Gente che non è in buone condizione economiche — scrive Pareto —, è persuasa che ciò è colpa della *società*. Per analogia, stima pure che i delitti dei ladri, degli assassini sono pure effetto delle colpe della *società;* quindi ladri ed assassini paiono ad essa fratelli disgraziati, degni di benevolenza e di pietà. Gli "intellettuali" sono persuasi di non avere parte sufficiente nella gerarchia sociale; essi invidiano i ricchi, i militari graduati, i prelati, insomma il rimanente dell'alta classe sociale. Suppongono che i poveri, i delinquenti, sono anch'essi vittime di questa classe; sentono in ciò di essere a loro simili, e perciò provano per loro benevolenza e pietà» (*ibid.*).

Nell'umanitarismo, dunque, la deresponsabilizzazione del colpevole è diretta ed esplicita: la società è resa responsabile del delitto, ma non perché essa, tutt'intera, venga adeguatamente punita — così come accade nelle forme primitive della responsabilità, tipiche, ad es., delle società primitive o delle società infantili ad un certo stadio dello sviluppo cognitivo (cfr. Piaget, 1932: 96 sgg.) — ma, al contrario, affinché venga lenita al massimo e possibilmente eliminata ogni idea di pena e di punizione (TSG: III, §§ 1716, 1848). È il crescente espandersi di questa ideologia che spiega l'evoluzione della nozione di responsabilità nel mondo moderno. Affiorano, a questo punto, alcuni presupposti impliciti del discorso di Pareto, concer-

[11] Notiamo che la definizione del sentimento di pietà di cui Pareto fa qui uso, è identica a quella che Hume dà nel *Trattato sulla natura umana*, quando scrive che la pietà «dipende, in larga misura, dalla contiguità e addirittura dalla vista stessa dell'oggetto» (p. 387).

nenti il valore oggettivo delle teorie morali e giuridiche moderne, e il concetto generale di responsabilità.

Quanto al primo punto, si può dire che, per Pareto, quelle teorie morali e giuridiche, così tipiche del mondo moderno, che, prendendo in considerazione le condizioni e le intenzioni che spingono ad un determinato comportamento, pongono l'accento sull'inutilità della pena, sulla rieducazione e sul recupero del colpevole, ecc.[12], non hanno alcuna base oggettiva. Esse poggiano su un *transfert* affettivo (TSG: II, § 1138) — le cui cause profonde sono molteplici (frustrazioni economiche, sociali, debolezza, viltà, ecc.) — che poi colora interamente di sé le teorie che ne conseguono e che formano la nebulosa ideologica dell'umanitarismo.

Quanto al secondo punto, emerge con chiarezza che, per Pareto, la forma genuina di responsabilità è quella che non tiene conto delle intenzioni che muovono ad una determinata azione, ma si limita a constatare la conformità *materiale* di un comportamento ad una certa norma. Ogni indebolimento di questo principio di responsabilità *oggettiva* è, in effetti, una sua corruzione, e, in definitiva, segnala una alterazione del rapporto di rispetto unilaterale che lega i governati ai governanti.

4.1.3. La simulazione della virtù

Il residuo denominato *Imporre a sé un male per il bene altrui*, sotto il quale si trova una teoria dell'altruismo, richiede per una sua corretta comprensione di essere analizzato in connessione con il residuo del *Bisogno dell'approvazione della collettività*, che Pareto pone fra i sottogeneri dei *Sentimenti di gerarchia*, dei quali abbiamo prima trattato.

La definizione del genere in questione non è particolarmente interessante né presenta particolari problemi. Pareto pone che: 1) tanto le società animali, quanto le società umane «hanno per necessario fondamento una benevolenza reciproca degli individui» (TSG: II, § 1145); 2) rispetto agli animali, gli uomini hanno la tendenza a spiegare questa benevolenza reciproca come l'effetto di determinate teorie politiche, morali, ecc. In realtà, la benevolenza reciproca è un sentimento, un istinto che agisce indipendentemente da ogni principio razionale (TSG: II, § 1146). Comparando il comportamento animale con quello umano, Pareto tende insomma a ridurre il

[12] Per avere un'idea di come Pareto descrive e valuta queste teorie, cfr. TSG: III, § 1716.

comportamento altruistico ad un comportamento istintivo, e lo sottrae alla forza prescrittiva delle dottrine politiche, morali, ecc.[13]. A ragione, perciò, sarebbe stata richiamata l'attenzione sul non-conoscitivismo etico di Pareto (Bobbio, 1975: 74). Tuttavia, come vedremo poco più oltre e nel cap. IV, questa tesi va in parte specificata ed in parte corretta.

Dunque, essere benevoli verso gli altri equivale ad adeguarsi spontaneamente e necessariamente alle finalità proprie delle autoregolazioni biologico-sociali. Immediatamente dopo questa definizione Pareto però scrive:

> «I sentimenti pei quali l'uomo impone a sé un male per giovare altrui, operano sugli individui componenti una collettività, non solo per spingerli direttamente a compiere certi atti, ma altresì per indurli ad approvare, od anche ad ammirare chi li compie; e per tal mezzo operano indirettamente sull'individuo, che è spinto a compiere certi atti, non solo dal proprio sentimento favorevole a questi atti, ma altresì, e spesso anche più, dal desiderio di conseguire l'approvazione altrui, di sfuggirne il biasimo» (TSG: II, §1147).

Rispetto agli animali, allora, gli uomini agiscono altruisticamente, non solo perché mossi da benevolenza reciproca, ma anche, e soprattutto, perché spinti «dal desiderio di conseguire l'approvazione altrui, di sfuggirne il biasimo». Essi, scrive Pareto, sacrificano la loro vita, o donano agli altri i propri beni, perché

> «spinti da un intimo sentimento di socialità, e per il conto che si fa della stima altrui. Negli animali pare che possa operare solo il primo sentimento. (...) Negli uomini è impossibile nel maggior numero dei casi di distinguere un sentimento di tal fatta, dall'altro che spinge a desiderare l'approvazione della collettività» (TSG: II, § 1148).

Lo studio particolareggiato di questo fattore specifico del comportamento umano è svolto da Pareto trattando del residuo denominato *Bisogno dell'approvazione della collettività*, uno dei tre sottogeneri dei residui dei *Sentimenti di gerarchia*. Qui, in estrema sintesi, si può ritrovare la concezione che egli ha del fondamento della morale sociale.

Scrive Pareto:

> «Quando un uomo fa una cosa, dicendo: "questo è *bene*", o si astiene di farne un'altra, dicendo: "questo è *male*", si rimane in dubbio se queste espressioni significano: "questo

---

[13] In proposito Pareto scrive: «Tutti i fatti noti inducono a credere che il sentimento pel quale l'uomo aiuta e difende la famiglia e la collettività a cui appartiene, è, almeno in parte, simile a quello che si osserva negli animali. La differenza sta in ciò che l'uomo ricopre di una vernice logica tali sue azioni. Si sono fatte bellissime teorie per dimostrare che l'uomo *deve* amare la patria; ma l'effetto di queste teorie è pressoché zero, ed, in ogni modo, è insignificante di fronte al sentimento non-logico che spinge al patriottismo» (TSG: II, § 1146).

è approvato dalla collettività - questo è biasimato da essa", oppure: "questo si confà al mio sentimento - questo vi ripugna". Generalmente, queste due cagioni operano insieme; l'approvazione o il biasimo della collettività, rinforzano il sentimento che già esiste nell'individuo. Vi può certo essere un puro ipocrita che, essendo alieno dal fare una cosa, la compie per ottenere la pubblica stima; vi può essere un vile che si fa uccidere in guerra per sfuggire l'infamia della viltà; ma questi casi non sono poi tanto frequenti. Per il solito, chi ha un debole desiderio di fare una cosa, la compie per ottenere la pubblica stima, chi è coraggioso si esalta e si fa uccidere confortato dal pensiero della gloria» (TSG: II, § 1161).

Come si vede da questo passo, il non-conoscitivismo e l'emotivismo non esauriscono la concezione della morale in Pareto. *Bene* e *male* non esprimono solo il sentimento favorevole o sfavorevole di qualcuno verso qualcosa, ma si riferiscono anche all'opinione, favorevole o sfavorevole, che una collettività ha di qualcosa: in quei termini, vi è una dimensione sovraindividuale che coincide con l'opinione dominante in una collettività. In tal senso, si potrebbe parlare di un emotivismo misto di Pareto, intendendo con ciò la contaminazione della concezione espressiva (e non referenziale) dei giudizi etici, con la considerazione della loro capacità di rappresentare l'opinione collettiva — qualcosa, perciò, di più stabile e meno labile dei sentimenti individuali. Un giudizio etico, insomma, comporta, sì, l'espressione di sentimenti individuali, ma nella misura in cui questi sono divenuti 'abiti' comportamentali collettivi.

Questo spunto di analisi del linguaggio etico mostra con chiarezza che se la morale ha la sua base naturale nelle attrazioni e repulsioni emozionali degli individui singolarmente presi, nondimeno essa trae il suo rilievo sociale dall'importanza che gli individui attribuiscono alla buona o cattiva opinione che gli altri hanno del loro comportamento. In altri termini, esplicitando il presupposto di questa posizione, si può dire che la morale è fondata sui sentimenti congiunti della paura della vergogna che la disapprovazione e il biasimo altrui causano, e della ricerca dell'onore che l'approvazione e la stima altrui assicurano. Questi sentimenti modalizzano, per così dire, differentemente i comportamenti. Possono spingere a simulare completamente la virtù — è il caso del «puro ipocrita»; possono rinforzare — ed è il caso più frequente — le tendenze spontanee degli individui, contribuendo a mantenere i comportamenti sociali conformi ai valori e ai costumi vigenti in una data collettività; possono, infine, spingere alle azioni socialmente più meritorie. Ciò che si osserva sempre, comunque, è che il comportamento morale non consiste in una ricerca disinteressata del bene, ma piuttosto, sotto la spinta del peso dell'opinione collettiva, nella si-

mulazione, più o meno estesa e consapevole, della virtù[14]. Come si vede, due sono le linee argomentative di Pareto. Una, che sta più sullo sfondo, consiste in un attacco scettico ai fondamenti della morale: la morale è ipocrisia, e, anche nel caso delle azioni moralmente più meritorie, consiste non nella ricerca razionale del bene, ma nella soddisfazione di passioni naturali come l'orgoglio. L'altra, più esplicita, sottolinea la funzione di rinforzo che la paura della vergogna e la ricerca dell'onore svolgono nel mantenimento del conformismo sociale: la morale è essenzialmente l'opinione della collettività, e la sua funzione consiste nel mantenere il controllo sociale.

4.1.4. Una fonte della teoria della virtù ipocrita: Pierre Bayle

Non è senza interesse chiedersi quale possa essere la fonte di queste posizioni di Pareto. La risposta consente infatti di evidenziare uno dei numerosi legami che intercorrono tra Pareto e Pierre Bayle, e che costituiscono lo sfondo entro cui prende rilievo la concezione che Pareto ha del discorso sociale.

Come ho ricordato nel capitolo I, fra i precursori della teoria dell'azione non-logica, Pareto pone esplicitamente il Bayle, e precisamente il principio, sostenuto da quest'ultimo, che le credenze e le opinioni morali e religiose non hanno una effettiva influenza sulla condotta degli uomini. Ora, in Bayle, questo principio è la controfaccia di una concezione della morale che egli formula non in maniera sistematica, ma nel contesto del suo discorso

[14] La sincerità del comportamento morale è esclusa in partenza poiché le teorie etiche in nome delle quali si dice di agire, non sono altro che la mascheratura di motivazioni quali l'interesse, il conformismo, ecc. (TSG: II, § 1152). Per ipotesi, si può anche porre che principi morali razionali coincidano con le effettive motivazioni dell'agire ma, osserva Pareto, «non è facile trovarne esempi» (*ibid.*). Così, si può anche ritenere che, ad es., Saint-Simon, «nel difendere le dottrine sociali e della solidarietà», sia stato spinto «dal desiderio di far parte dei propri beni agli altri» (*ibid.*). Ma egli, che, da ricco che era, finì povero e in miseria, consumò in realtà le sue sostanze «per procacciarsi godimenti», «e nella povertà lo confortò l'orgoglio di essere un Messia, il fondatore di una nuova religione. In ciò — conclude Pareto — si trova il movente principale dei suoi atti» (*ibid.*). Come si vede, Pareto pone un contrasto radicale tra impulsi naturali all'agire — le passioni, e principi morali razionali, che si rivelano essere nient'altro che razionalizzazioni arbitrarie dei moventi effettivi dei comportamenti morali. Notiamo che la teoria della virtù ipocrita vale anche nel caso dell'ascetismo, del quale Pareto tiene conto con l'ultimo genere della classe dei residui che stiamo esaminando. Il comportamento dell'asceta è infatti determinato dall'orgoglio e dal desiderio di essere imitato ed ammirato dagli altri, oltreché dall'interesse di ottenere onori e sussidi materiali (TSG: II, §§ 1165, 1179, 1180).

polemico contro l'intolleranza e il fanatismo religioso. Il testo in cui questa concezione è espressa in maniera molto netta, è il *Dictionnaire historique et critique*, che Pareto non cita direttamente nel *Trattato*, ma che costituiva, come sappiamo dal Bousquet, il suo *livre de chevet*.

Qui, in un'appendice aggiunta alla seconda edizione del 1702[15], si può leggere:

«Ceux qui se sont scandaliséz de ce que j'ai dit qu'il y a eu des Athées et des Epicuriens, qui ont surpassé en bonnes moeurs la plupart des Idolâtres, sont pries de bien réfléchir sur toutes les considérations qui je m'en vais proposer. S'ils le font, leur scandale s'évanouïra et disparoîtra entiérement.

I. La crainte et l'amour de la Divinité ne sont point l'unique ressort des actions humaines. Il y a d'autre principes qui font agir l'homme: l'amour de louange, la crainte de l'infamie, les dispositions du tempérament, les peines e les récompenses proposées par les Magistrats, ont beaucoup d'activité sur le coeur humain. Si quelcun en doute, il faut qu'il ignore ce qui se passe chez lui, et ce que le train ordinaire du monde lui peut mettre sous les yeux à chaque moment. Mais il n'y a point d'aparence que personne soit assez stupide, pour ignorer une telle chose. On peut donc mettre, parmi le notion communes, ce que j'établis touchant ces autres ressorts des actions humaines.

II. La crainte et l'amour de la Divinité ne sont pas toujours un principe plus actif que tous les autres. L'amour de la gloire, la crainte de l'infamie, ou de la mort, ou des tourmens, l'espérance d'une charge, agissent avec plus de force sur certaines hommes, que le désir de plaire à Dieu, et que la crainte de violer des Commandements. Si quelcun en doute, il ignore une partie de ses actions, et ne sait rien de ce qui se passe journellement sur la terre. (...)

Mettons donc parmi le notions communes cet Aphorisme de Morale, La crainte et l'amour de la Divinité ne sont pas toûjours le principe le plus actif des actions de l'homme.

III. Cela étant, il ne faut point considérer comme un Paradoxe scandaleux, mais plutôt comme une chose très possible, que des gens sans Religions soient plus fortement poussez vers les bonnes moeurs par les ressorts du tempérament accompagnez de l'amour de loüange, et soutenus de la crainte du déshonneur, que d'autre gens n'y sont poussez par les instincts de la conscience» (t. IV, p. 2987. Sottolineatura dell'autore).

---

[15] Per una storia editoriale del testo, v. Introduzione all'ed. it. ridotta, (Bari, 1976, Laterza), a c. di G. Cantelli, pp. XXXVI-XL. Qui basterà ricordare che l'opera apparve per la prima volta nel 1697, a Rotterdam. Seguì poi una seconda edizione, nel 1702, al quale l'autore aggiunse degli «Eclaircissemens» per rispondere alle critiche che gli erano state mosse per il contenuto, giudicato «osceno» ed «empio», di alcuni articoli. Alla morte dell'autore (1706), seguirono numerose altre edizioni, sino a quella parigina del 1820 (edizione Beuchot). Si cita dalla quarta edizione del 1720, che contiene correzioni ed aggiunte postume, inserite dall'editore, e che è invariata rispetto alla sesta edizione del 1741, che è quella che sicuramente utilizzava Pareto, come si desume dalla *Table des auteurs et des ouvrages cités* posta in apertura dell'edizione francese del 1917 del *Trattato di sociologia generale*, ora riportata, sempre in apertura, nell'ed. critica a c. di G. Busino, alla quale faccio riferimento in questo lavoro.

Come si vede, nel discorso di Bayle non mancano le oscillazioni. Prima il temperamento naturale è solo uno dei fattori che determinano il comportamento virtuoso. In seguito, un buon temperamento naturale è il sostrato su cui può far presa «l'amour de louange» e «la crainte du deshonneur». Ma ciò poco influisce sulla sostanza del discorso, che è più volte chiaramente ribadita: il timore e l'amore di Dio non sono l'unica né la più forte regola di condotta delle azioni degli uomini; fattori certamente più efficaci, sono il desiderio di essere approvati dagli altri, e il timore del disonore che può causarci il loro biasimo.

Notiamo, d'altra parte, che il rispetto per la Divinità non è il solo fattore ad essere messo in mora dalla più forte influenza della ricerca dell'approvazione altrui. In un contesto di discorso più generale, potremmo dire, di 'filosofia della mente', qual è quello dei *Pensieri sulla cometa*, Bayle osserva infatti che

> «la coscienza conosce in generale la bellezza della virtù e ci costringe ad ammettere che nulla è più lodevole dei buoni costumi. Ma una volta che un amore illecito si è impadronito del cuore, una volta compreso che soddisfacendo questo amore se ne trarrà del piacere e che altrimenti si andrà incontro a dispiaceri e a inquietudini insopportabili, non c'è lume di coscienza che tenga, si dà ascolto solo alla passione e si giudica che bisogna agire *hic et nunc* contro l'idea generale che si ha del proprio dovere» (§ 135, p. 253).

Dunque, secondo Bayle, né il fattore non-logico del rispetto della Divinità, né la conoscenza della virtù che ci ispira la ragione, sono motivazioni efficaci delle azioni umane. La sua è una posizione di scetticismo morale radicale. Come ho ricordato sopra, questa concezione non è sistematica, ma fa tutt'uno con le esigenze della sua polemica religioso-morale. Essa è funzionale, come è stato osservato, «only to argue that the mere existence of a morally based social order is not proof of the moral excellence of its members, and wishes simply to distinguish a society inspired by Christian charity from one inspired by self-interest» (James, 1975: 54).

Ora, osservavo nel capitolo I che, analizzando l'azione non-logica, Pareto si trovò di fronte ad un campo di problemi vertenti attorno alla morale dell'individuo sociale e al rapporto tra discorso ed azione, e ipotizzavo che l'opera di Bayle gli fosse servita a concettualizzare, in termini di residui e di derivazioni, questo campo di problemi. Per quanto riguarda il rapporto tra discorso ed azione, verificherò quest'ipotesi nel prossimo capitolo. Quanto alla morale dell'individuo sociale, mi pare che esca confermata la convergenza tra Bayle e Pareto: tanto nell'uno, quanto nell'altro, infatti, il fondamento della morale non è il rispetto della Divinità o la coscienza razionale, ma l'approvazione altrui. Certamente, in Bayle, il discorso è più sfumato, e vi si avverte dietro più la 'saggezza' del filosofo moralista quale

egli fu, che non la categoricità dello scienziato sociale quale Pareto voleva essere.

4.2. Giustizia ed uguaglianza: conformità all'ordine esistente e invidia dei privilegi altrui (classe V)

Veniamo ora alla classe V, quella dei residui dell'*Integrità dell'individuo e delle sue dipendenze*. Il primo dei vari generi e sottogeneri in cui è divisa[16], è quello denominato *Sentimenti che contrastano colle alterazioni dell'equilibrio sociale*. Qui compare un concetto, quello di «equilibrio sociale», che Pareto poi tratterà lungo tutto il cap. X del TSG, dedicato a descrivere «la forma generale della società». Ai fini di questo lavoro, basterà ricordare brevemente alcuni punti essenziali, che servano ad illustrare il concetto. La definizione che Pareto dà di equilibrio sociale è molto semplice: «uno stato di equilibrio sociale sussistendo, se viene ad essere alterato, nascono forze che tendono a ristabilirlo» (TSG: II, § 1210). Questa definizione comporta un presupposto e una conseguenza. Il presupposto è che la società è eterogenea[17], vi sono quindi forze permanentemente in conflitto, ciò che genera le alterazioni dell'equilibrio. La conseguenza è che «la gran legge che regola tutti i fenomeni sociali» (*Manuel*, p. 529), è il ritmo[18], cioè la discontinuità periodica tra le varie fasi del processo sociale,

---

[16] E che sono: a) *Sentimenti che contrastano con le alterazioni dell'equilibrio;* b) *Sentimento di eguaglianza degli inferiori;* c) *Restauro dell'integrità con operazioni attinenti agli individui di cui l'integrità è stata offesa;* c1) *Soggetti reali;* c2) *Soggetti immaginari od astratti;* d) *Restauro dell'integrità con operazioni attinenti a chi l'ha offesa;* d1) *Offensore reale;* d2) *Offensore immaginario.*

[17] «La société humaine n'est pas homogène; elle est constituée par des éléments qui diffèrent plus ou moins, non seulement par des caractères très évidents, comme le sexe, l'âge, la force physique, la santé, etc.; mais aussi par des caractères moins observables, mais non moins importants, comme les qualités intellectuelles, morales, l'activité, le courage, etc.» (*Manuel*, cap. II, § 102, p. 128). Per Pareto si tratta di un dato di fatto da assumere come tale, e da studiare in relazione al problema della circolazione sociale.

[18] «Per cause in parte note e in parte sconosciute, ma di cui alcune sembrano appartenere alla natura psicologica dell'uomo, il movimento morale e religioso è ritmico, così come il movimento economico. Il ritmo di quest'ultimo movimento dà luogo alle crisi economiche, che ai tempi nostri sono state studiate con cura e sono oggi assai ben conosciute. il ritmo del primo movimento, al contrario, è spesso passato inosservato; tuttavia, basta percorrere la storia per riconoscerlo molto distintamente. Si vede, per esempio, in uno stesso paese succedersi numerosi periodi di fede e di incredulità. Il movimento raggiunge talvolta una grande ampiezza, ed è allora notato da tutti gli storici; ma costoro non ci vedono per lo più

che può assumere differenti modalità (ascesa/decadenza; alternanza di fasi; ripresa, sotto altre forme, dello stesso fenomeno). In conseguenza di tutto ciò, si comprende che l'equilibrio in Pareto non è un fine immanente all'evoluzione sociale, ma la risultante delle azioni e reazioni reciproche delle forze che lo compongono. Queste forze, spiega Pareto, sono costituiti da «sentimenti» che passivamente, ci fanno «sentire» l'alterazione dell'equilibrio, e attivamente, ci spingono a rimuovere, allontanare, compensare le cause di alterazione (TSG: II, § 1210). Nel residuo che stiamo analizzando, Pareto si occupa principalmente di queste sensazioni:

> «I componenti della società in cui è alterato l'equilibrio sentono un turbamento spiacevole, e che può essere anche doloroso, dolorosissimo, all'integrità loro come esisteva allo stato di equilibrio [precedente]. Di solito, tali sensazioni fanno parte di quelle categorie indeterminate che hanno il nome di *giusto* e di *ingiusto*. Chi dice: 'questa cosa è ingiusta', esprime che tale cosa offende i suoi sentimenti, come sussistono nello stato dell'equilibrio sociale in cui vive» (*ibid.*).

Come si vede, il sentimento che Pareto ha in vista, è il sentimento di giustizia. È *giusto* ciò che non offende i propri sentimenti, *ingiusto* ciò che li offende. Ora, i contenuti particolari di questi sentimenti possono essere i più vari. Ad esempio, «dove esiste un certo genere di proprietà, è *ingiusto* di toglierla ad un uomo; dove non esiste, è *ingiusto* di dargliela» (TSG: II, § 1211). In altri termini, se i contenuti particolari dei sentimenti corrispondono alle norme, regole, principi sociali esistenti, allora *giusto* è ciò che è conforme all'ordine sociale esistente; *ingiusto* ciò che è percepito come sua causa di alterazione. In definitiva, per Pareto, la giustizia esprime la conformità di un comportamento alle norme generali che garantiscono la stabilità degli ordinamenti esistenti. Essa non assicura la possibilità di un giudizio, più o meno rigoroso ed empiricamente fondato, sugli ordinamenti normativi esistenti[19], né viene posta a fondamento di rivendicazioni di ordi-

---

che un fatto singolare, mentre è una manifestazione della legge generale del ritmo» (SS: 148-9).

[19] La giustizia non può essere oggetto di argomentazioni razionali, poiché essa è un mito sociale alla cui costituzione contribuisce in maniera decisiva quella forma di pensiero generatore di miti sociali, che abbiamo riconosciuto nei residui della II classe (cfr. cap. II, § 3.2 e sgg.). Ciò risulta chiaro dal seguente passo: «si capisce dunque come, aggiungendo al residuo che ora consideriamo [*Sentimenti che contrastano colle alterazioni dell'equilibrio sociale*] i residui della classe II (persistenza degli aggregati), si formino residui composti, di grande importanza sociale, corrispondenti a sentimenti vivi e potenti, simili appunto a quelli che, con pochissima precisione, sono indicati dal termine 'ideale di giustizia'» (TSG: II, § 1216).

namenti interamente o parzialmente alternativi[20], ma, al contrario, esprime proprio l'attaccamento ad un valore di stabilità sociale, tramite il quale viene garantito il benessere e la sicurezza della società esistente[21].

Passiamo ora al residuo denominato *Sentimento di eguaglianza degli inferiori,* a proposito del quale Pareto dice che si tratta spesso di «una difesa dell'integrità dell'individuo appartenente ad una classe inferiore, e un modo di farlo ascendere ad una classe superiore. Ciò segue — continua Pareto —, senza che l'individuo che prova questo sentimento sia consapevole della diversità tra lo scopo reale e lo scopo apparente; egli, invece del proprio tornaconto, mette in opera il tornaconto della sua classe sociale, semplicemente perché questo è il modo usuale di esprimersi» (TSG: II, § 1220).

Con un'interpretazione non lontana dalle intenzioni di Pareto, si può dire che il fondamento del sentimento di uguaglianza del quale egli qui tratta, è fatto risiedere nella "stima di sé" che viene offesa quando si constata che altri godono di benefici e privilegi dai quali si è esclusi. Ciò fa scattare l'invidia, e quindi le domande di uguaglianza. Ma, in questo caso, uguaglianza significa non abolizione di privilegi, bensì «domande di privilegi» (TSG: II, § 1221) dei quali esclusivamente godere: l'uguaglianza, nota Pareto, trae la sua vitalità dal fatto di essere non «un'astrazione, come credono ancora pochi ingenui "intellettuali"» (TSG: II, § 1227), ma un «sentimento» che «si riferisce agli interessi diretti di persone che vogliono sottrarsi a disuguaglianze ad esse contrarie, e istituirne altre in loro favore; quest'ultimo scopo essendo il principale per loro» (*ibid.*). Questa ciclicità di privilegi-offesa della stima di sé-invidia-privilegi mostra che l'uguaglianza è solo un mito sociale che lascia intatti i rapporti gerarchici esistenti e consente di affermare surrettiziamente le proprie richieste particolari. Quindi, l'uguaglianza, per Pareto, non comporta né una evoluzione dei rapporti gerarchici unilaterali verso interazioni sociali fondati sulla reciprocità, né una effettiva solidarietà con gli altri membri della collettività alla quale si appartiene: essa è solo il riflesso soggettivo e distorto del 'moto naturale' della circolazione sociale, il cui fondamento è la passione naturale dell'invidia.

---

[20] Bisogna dire che vi sono dei passi che farebbero pensare il contrario (cfr. TSG: II, §§ 1208-1209), ma questa linea argomentativa viene poi abbandonata, poiché in seguito non si fa più cenno alla problematica degli equilibri ideali, cioè alla problematica della giustizia come ideale di rivendicazione e di liberazione.

[21] Questo concetto di giustizia in Pareto ha molti punti di contatto con quello che Hume definisce nella sua *Ricerca sui principi della morale* (1752), III, 1. La concezione strumentale della giustizia in Hume comporta anche una valutazione della forza e della violenza quali efficaci vicari della giustizia, quando la società si trovi «sul punto di morire per la mancanza delle cose necessarie» (ivi: 895).

4.2.1. Illusorietà delle costruzioni morali razionali

Il residuo *Restauro dell'integrità con operazioni attinenti agli individui di cui l'integrità è stata offesa* può essere considerato come un trattatello sulle nozioni morali di colpa e di pena. Nella cinquantina di pagine che gli dedica, Pareto si impegna a fondo nel suo programma naturalistico di una scienza sperimentale della morale, comparando, e riducendo l'uno all'altro, il rimorso del cristiano alle pratiche per neutralizzare le trasgressioni ai tabù, la tentazione del diavolo di cui parla la dottrina cattolica all'opera del sortilegio nella concezione del primitivo, il battesimo del cristianesimo ai riti lustrali del paganesimo, ecc.

Questo naturalismo, se appare rigoroso e coerente con le sue premesse[22], non è però privo di presupposti di valore. Vi è, infatti, in Pareto la tendenza a considerare ciò che è evolutivamente più primitivo, come più «reale», più vicino alla vera natura delle cose. Ciò emerge chiaramente da un'esempio che egli cita, e che concerne la reintroduzione della pena di morte in Francia, avvenuta, all'epoca in cui egli scriveva, in seguito a un delitto sessuale commesso contro una bambina.

«Gli umanitari — scrive Pareto — avevano soppresso nel fatto la pena di morte. Il presidente della Repubblica graziava tutti i condannati alla pena capitale: il Parlamento aveva soppresso il credito per la paga del carnefice. Mercè le derivazioni, la pena di morte più non esisteva. Seguì il caso Solcilland: un bruto stuprò e crudelmente uccise una bambina del popolo. Fu condannato alla pena di morte, e poi, come conseguenza delle teorie umanitarie, ebbe la grazia. Le derivazioni non sono efficaci che quando corrispondono ai residui, che sono i reali motori delle opere umane. Nel caso rammentato, tale corrispondenza non esisteva. I residui dell'integrità personale e della persistenza degli aggregati tuttora esistenti nella psiche popolare dei Francesi non s'accordavano colla derivazione umanitaria, quindi i fatti si svolsero contrariamente a questa e d'accordo coi residui. Il presidente della Repubblica dovette rassegnarsi ad approvare condanne capitali, il Parlamento ristabilì il credito pel carnefice, tornarono ad essere giustiziati i peggiori omicidi» (TSG: II, § 1301).

---

[22] Esaminando, ad esempio, il fenomeno del rimorso — che Pareto concepisce come un istinto che, nelle sue forme primitive, si manifesta sotto forme assai semplici di tipo materiale-motorio (pratiche anti-tabù), e che poi, ad opera del «ragionamento» evolve verso forme spirituali-interiori — , egli vede una differenza tra le pratiche anti-tabù e il rimorso interiore, non tanto nel loro maggiore o minore valore etico, quanto nel loro maggiore o minore grado di semplicità, intendendo con questo termine il maggiore o minore lavoro socio-cognitivo che è stato necessario per produrli.

Dunque, la pena di morte, e l'assetto cognitivo-morale con il quale essa è solidale (la pena più giusta è la pena più severa), sono più rispondenti ai residui, «i reali motori delle opere umane», di quanto non lo siano le costruzioni etico-giuridiche «umanitarie». Ovvero, con altra terminologia, i prodotti più semplici dell'evoluzione socio-cognitiva sono più «reali» perché più prossimi agli istinti che li generano. Questa posizione si riconnette a quanto Pareto afferma circa il rapporto tra il livello di astrazione raggiunto da una collettività, e il mutamento delle forme simboliche (miti, teorie, discorsi) che interpretano, giustificano, prescrivono i comportamenti di quella stessa collettività. Nelle forme simboliche, «quanta maggiore è — dice Pareto — la proporzione di concetti teologici, metafisici, logici», tanto meno resistenza esse oppongono al mutamento (TSG: II, § 1008). In altri termini, più le forme simboliche si allontanano logicizzandosi dal livello istintuale che determina i comportamenti sociali, meno sono adatte ad interpretarli e guidarli. Esse perciò vengono sostituite con altre cognitivamente più semplici e più aderenti alla realtà istintuale. Le costruzioni «umanitarie» costituiscono un tale allontanamento dal livello istintuale proprio del residuo. Di qui la loro fragilità ed illusorietà, e la loro sostituzione con imperativi d'azione più rispondenti al prepotente riemergere, in determinati contesti emozionali, della «vera» realtà dei residui.

4.2.2. La *reciprocità nel male*

Con l'ultimo genere, denominato *Restauro dell'integrità con operazioni attinenti a chi l'ha offesa,* Pareto tiene conto dell'esistenza, nella morale sociale, della tendenza istintiva alla *reciprocità nel male.* Nell'uomo vi è un sentimento che lo spinge «ad offendere chi l'ha offeso, a restituire il male ricevuto» , e che si acquieta solo «quando egli ha compiute certe operazioni» contro chi l'ha offeso (TSG: II, § 1312), sia esso un essere reale (§ 1313 sgg.) o immaginario (§ 1320 sgg.). In questo primordiale senso di giustizia retributiva si radicano pratiche quali la vendetta, la rappresaglia, il duello, o tipi di morale quali quella del taglione. Pareto constata come la civilizzazione non incida molto su questo sentimento. Presso i popoli selvaggi o barbari, l'offesa recata ad un membro della collettività viene sentita come un'offesa alla collettività intera, e da qui nasce per i suoi membri il dovere della vendetta (TSG: II, § 1313). Presso i popoli civili, questo carattere 'diffuso' dell'offesa sembra evolvere verso comportamenti determinati

dalla razionalità propria degli interessi: «se un cittadino è offeso all'estero, il governo del paese di questo cittadino» non si dà alla vendetta, ma «toglie spesso pretesto dall'offesa per ottenere compensi» (*ibid.*), e questa, conclude Pareto, è «una semplice azione logica» (*ibid.*). Ma permane il fatto che «molti sono tratti ad approvare tale opera, da un sentimento che è lo stesso di quello che in altri tempi faceva un dovere della vendetta» (*ibid.*). In altri termini, vi è un'azione logica (la richiesta, da parte dei governanti, di semplici indennità materiali per riparare ad un'offesa), che riscuote il consenso di molti governati sulla base di un sentimento (l'antico dovere della vendetta) attinente ad un 'codice' morale evolutivamente più primitivo[23]: in questo caso, insomma, il consenso ad un'azione dei governanti assume la forma di un' *incomprensione* cognitiva socialmente efficace. Ora, il fatto della compresenza di differenti codici morali in una società data, è già visto da Pareto nel *Manuel*, dove egli osserva che «l'hétérogénéité de la société a pour conséquence que les règles de conduite, les croyances, la morale, doivent être, en partie du moins, différents pour les différentes parties de la société. En réalité, il en est plus ou moins ainsi dans nos sociétés, et ce n'est pas que par fiction qu'on parle d'une morale unique» (cap. II, § 110, p. 137). Dall'esempio del *Trattato* emerge un'implicita e complementare considerazione evolutiva di questo fatto: i differenti codici che compongono la morale di una società, evolvono in modo tutt'altro che omogeneo, e ciò ha una rilevanza diretta per le modalità della comunicazione fra i vari strati della società e per la formazione del consenso. Bisogna però dire che Pareto non si impegna sistematicamente nello sviluppo di queste implicazioni teoriche. La constatazione dell'eterogeneità evolutiva dei differenti codici morali, gli serve soprattutto per evidenziare il limitato raggio d'influenza dei modelli di comportamento evolutivamente più complessi, a dimostrazione, ancora una volta, della loro illusorietà.

4.3. Il residuo dell'istinto sessuale (classe VI)

Per l'esame di questa sesta ed ultima classe, che non ha né generi né sottogeneri, si deve tener conto dell'operetta *Il Mito virtuista e la letteratura*

[23] E, in certe occasioni, questo codice determina le azioni tanto dei governanti quanto dei governati: «Un europeo è ucciso in un paese barbaro: si bombarda un villaggio dove non ci sono colpevoli e si uccidono parecchi innocenti. Così è ristabilita l'integrità dei cittadini: del paese civile, a danno dei cittadini del paese barbaro» (*ibid.*).

immorale, che Pareto diede alle stampe qualche anno prima della pubblicazione del *Trattato*, e del quale, in relazione al residuo che ora analizzeremo, costituisce, come ha ben visto e sottolineato Busino (1966: 41), un'anticipazione.

Pareto accenna al modo di delimitare l'ambito di indagine circa questo residuo, già quando tratta del modo in cui avviene, in generale, la ricostruzione analitica di un residuo.

«Se l'istinto sessuale — egli scrive — tendesse ad avvicinare i sessi, non apparirebbe nelle nostre indagini. Ma tale istinto si ricopre spesso e si nasconde sotto la veste dell'ascetismo; c'è gente che predica la virtù per avere l'opportunità di fermare il pensiero sui congiungimenti sessuali. Quando esamineremo i loro ragionamenti, troveremo dunque una parte (*a*) che corrisponde all'istinto sessuale ed una parte (*b*) che è un ragionamento col quale si ricopre» (TSG: II, § 852).

Come si vede, Pareto è interessato alla connessione che l'individuo sociale stabilisce tra un ragionamento discorsivo e l' «istinto sessuale». Questa connessione può assolvere a varie funzioni.

Il ragionamento discorsivo può semplicemente consistere in un'informazione circa l'unione dei sessi. È il caso di un'iscrizione romana trovata ad Isernia che «ci fa conoscere che gli alberghi esponevano al pubblico la tariffa non solo degli alimenti, ma anche delle ragazze che provvedevano al pubblico. Un viaggiatore spende un'asse pel pane, due assi per il companatico, otto assi per la ragazza, e due assi pel fieno del mulo» (TSG: II, § 1325).

Il ragionamento discorsivo può costituire «un compiacente ricordo» (TSG: II, § 1331) del rapporto sessuale , e l'uso che ne viene fatto nella letteratura di ogni tempo e luogo ne è un esempio tipico (TSG: II, § 1334).

Il ragionamento discorsivo, infine, può tessersi attorno a «concetti che dimostrano biasimo, ripugnanza, odio per tale unione» (*ibid.*). Circa quest'ultimo punto, è particolarmente interessante quanto Pareto afferma nel *Mito virtuista*, discutendo intorno alla possibilità di definire i concetti di oscenità e di censura. Pareto parte dal presupposto che «la manifestazione dell'istinto genetico» (ivi: 568) — ovvero, il fatto che si rappresenti sotto varie forme simboliche (letteratura, pittura, scultura, ecc.) ciò che tutti sentono — è cosa del tutto spontanea e naturale. Essenzialmente artificiale ed innaturale è, invece, il tabù con cui vuol colpirsi la rappresentazione discorsiva (e, in generale, simbolica) dell'istinto sessuale. Ciò che ordinariamente si ottiene, allora, è che «in certe occasioni, un velo ipocrita ricopra le cose che si vogliano nascondere» (*ibid.*). Ma il caso più interessante di tabuizzazione del simbolismo sessuale è quello che si ottiene tramite un contro-discorso, la cui genesi solo apparentemente è diversa da quella del simbolismo sessuale stesso. Di solito, infatti, in colui che enuncia il contro-

discorso, ad uno stato di «castità formale» corrisponde «uno stato erotico» estremamente vivo e prepotente (*ibid.*). Si produce, allora, una sorta di auto-inganno, del quale sono manifestazioni discorsive «le teorie dell'amore ideale, *platonico,* o della purezza tolstoiana» (ivi: 569), o le prediche e prescrizioni contro la fornicazione che si ritrovano, ad es., nella letteratura patristica della prima cristianità (*ibid.*), o, ancora, i comportamenti e i discorsi dei virtuisti contemporanei (ivi: 569-570). Come si vede, l'auto-inganno comporta un'opposizione sistematica alla pulsione sessuale, che genera una valorizzazione discorsiva di comportamenti esattamente opposti a quelli dettati spontaneamente dalla pulsione stessa. È evidente qui l'analogia tra il meccanismo evidenziato da Pareto, e ciò che Freud chiamò «formazione reattiva»[24]. È stato osservato che «nell'esercizio stesso della virtù esibita, il soggetto, spingendo i suoi atti fino alle loro estreme conseguenze, riesce di fatto a soddisfare la pulsione antagonista che finisce per permeare tutto il sistema difensivo» costituito, appunto, dalla formazione reattiva[25]. Puntualmente, Pareto osserva che i Padri della Chiesa «sono in perfetta buona fede o non si avvedono che, sotto il pretesto dell'ascetismo, finiscono per dare soddisfazione dell'istinto stesso che vorrebbero reprimere» (*Mito:* 569). E lo stesso vale per i virtuisti, per i quali, dice sarcasticamente Pareto, «è dolce sacrificarsi per gli altri, quando il sacrificio non ha nulla in sé di dispiacevole» (ivi: 570). Dunque, il contro-discorso ascetico o virtuista origina dallo stesso fondo istintuale del discorso cui vuole opporsi. Il rovesciamento risulta da una norma sociale svalorizzante che canalizza in senso negativo l'energia psichica originaria. In quanto tale, il contro-discorso è un mezzo perverso di soddisfazione dell'istinto sessuale. Naturalmente, se si tiene conto di quanto abbiamo visto prima circa la morale dell'ipocrisia, si comprende che l'interesse di Pareto per questo meccanismo è dettato dalla possibilità di mostrare una volta di più il retroscena 'vizioso' di ogni comportamento 'virtuoso'.

[24] Cfr. Laplanche, Pontalis (1967: *sub voce*).

[25] Laplanche, Pontalis, *cit.* : 195.

4.4. Conclusione: crisi dei valori o costrizione morale

Quanto abbiamo visto sin qui, si può riassumere nei seguenti punti:

a) l'ordine sociale coincide con una relazione affettiva unilaterale, nella quale i governanti nutrono sentimenti di orgogliosa benevolenza per i governati, e questi ultimi, a loro volta, nutrono sentimenti di timore e di rispetto verso i governanti;

b) l'adesione a comportamenti e credenze è governato da una dialettica di imitazione innovatrice e neofobia conservatrice. Ciò fa sì che l'individuo sociale si trovi sempre in una situazione di conformismo, cioè di adesione spontanea ma senza elaborazione propria ai contenuti normativi che gli vengono imposti;

c) la forma genuina di responsabilità morale è quella che non tiene conto delle intenzioni che muovono ad una determinata azione, ma si limita a constatare la conformità materiale di un comportamento ad una certa norma stabilita autoritativamente;

d) la morale si fonda sui sentimenti congiunti della paura della vergogna e della ricerca dell'onore. Di conseguenza, essa non consiste nella pratica disinteressata della virtù, ma piuttosto nella soddisfazione della passione naturale dell'orgoglio e dell'amor proprio;

e) le costruzioni morali razionali (giustizia come ideale di rivendicazione, eguaglianza come reciprocità e solidarietà fra individui autonomi, equità e generosità come capacità di valutare le motivazioni interne di un comportamento) sono fragili e soprattutto illusorie. Esigenze come la salvaguardia dell'ordine esistente, la richiesta di privilegi mascherata con domande di eguaglianza, il bisogno di vendetta, con la loro forza istintiva pongono in scacco continuamente il discorso astratto delle prescrizioni etiche.

Si vede facilmente che tutti questi punti delineano una situazione affettivo-morale, in cui l'individuo sociale è preso, di tipo costrittivo ed eteronomo. Come abbiamo avuto modo di osservare, questa situazione affettivo-morale non sembra soggetta ad una qualche evoluzione. Essa appare rigida e statica, e le sue trasformazioni vanno nel senso della corruzione e della illusorietà. È evidente anche che il punto di maggior peso di tutta questa concezione è quello che pone il fondamento della morale sociale nell'approvazione altrui del proprio comportamento e, quindi, nella soddisfazione della passione naturale dell'orgoglio e dell'amor proprio. Una discussione di questo punto perciò si impone, anche per verificare se l'aggiornamento «sperimentale» apportato da Pareto a questa venerabile materia, gli ha garantito una nuova e più chiara visione dei fatti morali.

Partiamo da alcune osservazioni di Darwin circa il rossore che accompagna la vergogna per una riprovazione o il compiacimento per un elogio, che sono l'esatto complemento del principio paretiano della ricerca dell'approvazione altrui, ma dal punto di vista dell'espressione delle emozioni.

«Il biasimo o la disapprovazione — scrive Darwin — ci toccano più profondamente della lode, e di conseguenza i giudizi negativi e la derisione, sia per quanto riguarda il nostro aspetto sia per quanto riguarda il nostro comportamento, ci fanno arrossire più facilmente di quanto non facciano gli elogi. Ma indubbiamente anche gli elogi e l'ammirazione sono molto efficaci: una bella ragazza arrossisce quando un uomo la fissa intensamente, nonostante che essa sappia benissimo che egli non sta pensando male di lei. Molti bambini, come anche molte persone anziane sensibili, arrossiscono quando vengono lodati calorosamente» (Darwin, 1872: 384).

Ora, si chiede Darwin, da dove deriva questa abitudine dell'arrossire per i giudizi positivi o negativi che gli altri danno del nostro comportamento morale? Per rispondere a questa domanda, basta osservare cosa succede quando, nelle più svariate occasioni, esprimiamo un giudizio sull'aspetto materiale di una persona:

«È noto che niente è più efficace per fare arrossire una persona timida di una qualsiasi osservazione, anche la più lieve o scherzosa, sul suo aspetto personale. Non si può neanche notare il vestito di una donna molto portata ad arrossire senza farla diventare paonazza. (...) Un giovane uomo non molto portato ad arrossire arrossirà intensamente al minimo accenno di derisione che riguardi il suo aspetto fatto da una ragazza, della cui opinione su qualsiasi altro argomento non si curerebbe affatto (...) Anche i selvaggi della Terra del Fuoco, a quanto dice il signor Bridges, arrossiscono "soprattutto di fronte alle donne, ma certamente anche per il loro aspetto personale"» (ivi: 384-5).

Il significato di questi e di altri fatti simili, per Darwin, è chiaro: l'elemento fondamentale nell'acquisizione dell'abitudine dell'arrossire è stato originariamente l'attenzione rivolta all'aspetto materiale della nostra persona in rapporto all'idea che ne hanno gli altri. Solo successivamente questa abitudine si è estesa all'attenzione rivolta alla considerazione che gli altri hanno del nostro comportamento morale (ivi: 384). Ciò vale, dice Darwin, tanto per «l'europeo», quanto per «l'uomo primitivo». Anche per quest'ultimo, infatti, si può plausibilmente supporre che

«prima di aver acquisito un preciso senso morale, sia stato molto sensibile sul suo aspetto personale, perlomeno in rapporto con l'altro sesso, e abbia di conseguenza provato vivo dolore per ogni osservazione dispregiativa nei confronti del suo aspetto; e questa è già una forma di vergogna» (ivi: 386).

Da queste considerazioni ed osservazioni di Darwin, che un fautore del «metodo sperimentale» qual è Pareto avrebbe sicuramente apprezzato,

emerge chiaramente che non solo il «senso morale» e la vergogna per il biasimo o per la lode, di cui l'arrossire è un segno, sono elementi originariamente disgiunti, ma anche che il primo è posteriore al secondo. Ora, l'estensione del sentimento di vergogna dall'ambito dell'aspetto materiale a quello del comportamento morale, è spiegato da Darwin con «il meccanismo dell'associazione» (ivi: 384). Vi sono serie ragioni, però, per pensare che non si sia trattato della semplice estensione associativa di un'abitudine, e che l'origine e il fondamento del «senso morale» debba essere ricercata altrove che non nel sentimento di vergogna.

Studiando la genesi del senso di dovere e di colpa nel bambino, Piaget ha fatto osservazioni analoghe a quelle di Darwin circa il senso di vergogna che il bambino prova per le conseguenze materiali dei suoi atti. Se si prende il campo dell'educazione alla pulizia e all'igiene, o quello dell'educazione alimentare, dove «l'elemento di intenzionalità è quasi del tutto assente dagli atti del bambino», si vede, dice Piaget, che il senso di colpa e quindi di vergogna «è proporzionale non alle eventuali negligenze (quando il bambino dimentica di chiamare, ecc.), ma agli atti materiali stessi» (GM: 146).

Ecco due brevi esempi, che sono altrettante osservazioni che Piaget ha fatto su sua figlia:

> «G. a 1 anno, 11 mesi e 28 giorni è ammalata ed ha preso una medicina di cui le si sono preannunciati gli effetti. Nonostante le precauzioni della mamma, destinate appunto a evitare ogni reazione di vergogna e di colpa, G. è molto impressionata quando il rimedio agisce. Assume un'espressione addolorata (lacrime agli occhi, bocca incurvata) e prova chiaramente gli stessi sentimenti [di colpa e di vergogna] come se la cosa le fosse capitata in circostanze normali a causa della sua negligenza (...)
> A 2 anni, 10 mesi e 23 giorni, G. prende come di solito il suo acido cloridrico. Ma si sono messe troppe gocce nell'acqua e si avverte G. che non occorre bere tutta l'acqua. Effettivamente, fin dalle prime sorsate, G. si lamenta che l'acqua la pizzica: prende un'aria di disgusto e ha anche delle nausee. Tuttavia, vuole bere tutto. La mamma le ripete che non è il caso, e la fa uscire dal seggiolone. G. scoppia allora in singhiozzi, come se ci fosse colpa da parte sua. Ritorna al bicchiere e vuole ad ogni costo finire di berlo» (GM: 146-7).

Ora, ammette Piaget, senza dubbio in questi esempi l'amor proprio e l'orgoglio possono avere una parte importante: il bambino semplicemente non vuole ammettere di essere vinto (*ibid.*). Ma l'intervento del sentimento dell'orgoglio da solo non li può spiegare. Infatti, se il bambino non considerasse come uno smacco "in sé" il fatto di mancare alla consegna igienica, non proverebbe vergogna per avervi comunque mancato, e lo stesso vale per il fatto di venir dispensato dal bere la sua medicina. Dunque, il punto decisivo deve risiedere nella concezione che il bambino ha della regola che gli viene imposta, e cioè in ciò che Piaget definisce «coscienza realistica della regola», che caratterizza il secondo dei tre livelli di condotta morale

che ho richiamato alla fine del precedente capitolo. Come i nomi o i sogni, la regola, osserva Piaget,

> «fa parte delle cose. È una specie di caratteristica e anche di condizione necessaria dell'universo. Quindi poco importano le intenzioni. Il problema della responsabilità consiste semplicemente nel sapere se la legge viene rispettata oppure violata. (...) La considerazione delle intenzioni personali non è, in effetti, così naturale come sembrerebbe per il pensiero primitivo: il bambino si interessa anzitutto più al risultato che alla motivazione dei propri atti» (GM: 154).

Ma come sorge questo realismo morale che porta con sé la concezione di una regola sacra e inviolabile e di un principio di responsabilità oggettivo e materiale? A spiegare questo fatto, valga la considerazione del rapporto di dipendenza assoluta che c'è tra bambino ed adulto, e che crea nel bambino la credenza, certo non esplicitamente formulata, di un adulto onnisciente, onnipresente, giusto e buono, fonte delle regolarità della natura come delle leggi morali. Dal gioco della reciproca percezione di questo rapporto naturalmente asimmetrico, nascono così quei sentimenti particolari di amore e di timore da parte del bambino, di benevolenza e di protezione da parte dell'adulto. Del tutto naturalmente, viene così a formarsi nel bambino un sentimento di rispetto unilaterale che alimenta ancor più l'egocentrismo e il realismo proprio del suo spirito, e, quindi, una concezione della regola morale come fatto che si impone esteriormente alla coscienza, senza elaborazione propria. Ecco dunque la radice del sentimento di dovere e di colpa: la regola è sentita come sacra ed inviolabile perché promana dall'adulto verso il quale si nutre rispetto, cioè un misto di amore e di timore (GM: 64 sgg.; 131 sgg.; 305 sgg)[26].

Tenendo conto di questi risultati delle ricerche psicogenetiche, si può dire che indubbiamente l'ancoraggio naturale della morale non sta nella forza razionale delle sue regole, bensì in un fatto, direbbe Pareto, non-logico. Ma questo fatto non-logico non consiste nell'amor proprio e nella vergogna che si prova per il biasimo o per la lode, e di cui l'arrossire è un segno, ma piuttosto in quel sentimento di rispetto unilaterale che si nutre per l'autorità e il prestigio della fonte da cui promanano le norme morali stesse. Da questo punto di vista, l'amor proprio e la vergogna appaiono come dei semplici mezzi, evolutivamente più tardi, che servono per raffor-

---

[26] Si vede qui la differenza con la soluzione di Kant, per il quale, se noi attribuiamo del rispetto ad una persona, lo facciamo solo perché essa incarna la legge morale. Il rispetto, dunque, è un effetto e non una causa della legge morale (cfr. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 89 sgg.). La fonte, esplicitamente dichiarata da Piaget, della nozione di rispetto unilaterale è Bovet, 1912 e 1927, che Piaget rielabora ed estende con la sua teoria del rispetto reciproco. Piaget accenna anche alla sua divergenza con Kant, in ES: 187.

zare il «senso morale», e, in ultima analisi, essi sono solo l'indice di una situazione morale eteronoma e di un assetto sociale inegualitario. Si può dire, perciò, che su questo punto il programma paretiano di una «scienza sperimentale della morale» riproduce un'illusione di prospettiva tipica della riflessione morale scettico-utilitarista, trasformando ciò che è un'evidenza da spiegare, in una spiegazione *tout court* della genesi della morale.

Ma ciò non è tutto. Adottando la prospettiva di Piaget, è possibile spiegare la morale razionale come il risultato dell'evoluzione di quel primitivo rapporto di rispetto unilaterale. Nella misura in cui, infatti, i rapporti tra bambino e adulto evolvono verso l'eguaglianza e la cooperazione, viene affermandosi un principio di reciprocità che costringe l'individuo ad abbandonare le proprie abitudini di pensiero egocentriche e realistiche, e lo rende capace di coordinare, senza annullarlo, il proprio punto di vista con quello altrui. Ciò ha effetti tanto nella formazione della conoscenza razionale, quanto nell'emergenza di principi morali razionali. Alla nozione epistemologica di verità subordinata al fattore pragmatico dell'autorità (è vero ciò che è conforme alla parola del 'superiore'), subentra, infatti, una nozione di verità risultante da procedure di controllo intersoggettive. E ad una concezione della regola morale che si imponeva esteriormente per l'autorità di chi la emanava (è bene ciò che è prescritto dal 'superiore'), ne subentra un'altra come fatto interno alla coscienza, socialmente arbitrario e contrattuale (GM: 73 sgg.; 131 sgg.; 314 sgg.).

Ora, non v'è dubbio che quando Pareto pone alla base della società ciò che ho definito una *relazione affettiva unilaterale* tra governanti e governati, egli coglie ottimamente, da un punto di vista statico, le condizioni empiriche dei rapporti sociali che generano la morale dell'eteronomia. La sua analisi resta incompleta, però, quando non analizza il nesso evolutivo tra cooperazione sociale, conoscenza razionale e morale del rispetto reciproco, e si limita a rappresentare l'individuo sociale come costretto nel dilemma tra la necessità della costrizione morale e il rischio dell'anomia. Donde, poi, la descrizione della morale razionale nelle forme della decadenza, della corruzione e della illusorietà. D'altra parte, questa visione dei fatti morali è coerente con quanto avevamo visto alla fine del capitolo precedente: la razionalità coincide con quella cognitivo-strumentale propria della scienza e della tecnica, e costituisce la base oggettiva dei comportamenti determinati dall'abilità e dal calcolo. Dunque, fuori dalla mentalità ideologica, in cui si esprimono i valori costrittivi della tradizione che, soli, assicurano il fondamento del vivere sociale, resta per l'individuo sociale la razionalità strumentale propria dell'abilità e del calcolo, svincolata da ogni possibile valore morale. Insomma, o la costrizione morale del rispetto unilaterale, ma che mortifica e comprime l'abilità e il calcolo (i periodi di fede

del ciclo sociale, a predominanza dei residui della classe II); o la razionalità strumentale, e quindi il deperimento della morale e la crisi sociale (i periodi di scetticismo del ciclo sociale, con predominanza dei residui della I classe).

Capitolo IV

Il discorso sociale

5. Il discorso di Socrate: aintomo o causa dell'anomia?

Se volessimo riassumere in poche parole quanto abbiamo visto nel capitolo precedente, potremmo dire che per Pareto il fondamento morale della società non può che essere non-logico. Al di là, infatti, della relazione affettiva unilaterale tra governanti e governati, vi è solo una situazione di crisi dei valori, ovvero la distruzione delle basi etiche dell'agire sociale. L'eticità dell'agire sociale coincide con il rispetto unilaterale che lega l'alto e il basso della società. Ogni alterazione di questo rapporto produce crisi sociale. Di qui non solo l'impossibilità di una morale razionale, ma anche la sua concezione come corruzione di quell'unico rapporto che può assicurare il buon funzionamento della società.

Se questo è l'esito della sua «scienza sperimentale della morale», allora non deve meravigliare che, discutendo nel cap. II del *Manuel* l'esempio storico di Atene, in relazione al problema della circolazione sociale dei sentimenti morali, egli arrivi a formulare quello che può essere definito *il paradosso di Socrate* [1].

Socrate fu formalmente accusato di aver misconosciuto gli dei di Atene e di aver corrotto la gioventù, e per questo fu condannato a morte. Ma queste accuse erano false perché «il était très respectueux des croyances religieuses

[1] Qui prendo in considerazione la rappresentazione che Pareto mostra di farsi della vicenda di Socrate, senza indagare ulteriormente sulla sua adeguatezza e completezza storica.

populaires, très moral, soumis aus lois de sa patrie jusqu'à supporter la mort pour ne pas se soustraire à ces lois» (*Manuel,* cap. II, § 65, p. 91). Dunque, la sua condanna non può che essere giudicata un'infamia. Eppure, le accuse che gli furono mosse e che gli costarono la vita, se erano false «au point de vue formel et dans le détail», tuttavia erano vere «au fond et en général» (*ibid.*). Non si può negare, infatti, argomenta Pareto, che «son oeuvre fut involontairement dirigée contre la religion, la morale, l'amour de la patrie; et cela parce que, par sa dialectique, en poussant les bommes à rechercher, en faisant usage de la raison, les motifs et la nature de ces sentiments, il les détruisait dans leurs bases» (*ibid.*). È formalmente falso che Socrate abbia corrotto la gioventù ateniese, nel senso in cui i suoi accusatori intendevano il termine «corrompere», ma è senz'altro vero che «discutant de tout avec tout le monde, il attaquait inconsciemment la croyance aux dieux de la cité et il corrompait les jeunes gens, en ce sens qu'il affaiblissait en eux la foi nécessaire pour agir conformément au bien de la cité» (ivi, § 66, p. 92). Quest'opera corruttrice della ragione era tanto più nefasta, in quanto Socrate, a differenza dei Sofisti, dava il suo insegnamento gratis. Questi ultimi, proprio perché si facevano pagare molto caro per il loro insegnamento, potevano avere solo un uditorio molto ristretto di individui appartenenti all'aristocrazia intellettuale. Inoltre, essi potevano fare più bene che male perché si indirizzavano a persone che «étaient habitués à faire usage de la raison» (*ibid.*). Socrate, invece, «s'adressait à l'artisan, à l'homme que les soucis de la vie journalière mettaient dans l'impossibilité de suivre avec fruit de longs raisonnements, subtils et abstraits, et il détruisait leur foi sans pouvoir en aucune façon la remplacer par des raisonnements scientifiques» (*ibid.*).

Dunque, ecco la colpa di Socrate che nessun tribunale dell'epoca poteva esplicitamente formalizzare, ma che giustifica la sua condanna agli occhi dell'osservatore esterno e distaccato: egli incitava gli altri, e soprattutto l'uomo comune, cioè i governati, a fare uso della ragione. Con il suo discorso accessibile a tutti, egli attivava il ragionamento in quegli strati sociali che, per definizione, devono nutrirsi di fede, cioè di amore e di timore per il 'superiore', sia essa la divinità o il governante. Ciò facendo, distruggeva le basi etiche del loro agire sociale e comprometteva la stabilità sociale. In questo senso, l'opera di Socrate era immorale ed ingiusta, e si può capire che i suoi contemporanei, allarmati dalle possibili conseguenze negative del suo agire, lo abbiano condannato. Socrate, dunque, solo apparentemente era un giusto; in realtà, con il suo appello alla ragione discorsiva, attentava alle basi del vivere sociale. Coloro che lo condannarono avvertirono questo pericolo, sebbene in maniera oscura e confusa. La loro

azione, che sembra un'infamia, era in realtà morale e giusta, poiché tendeva a salvaguardare il valore supremo della stabilità sociale.

Ho ricostruito e discusso nel precedente capitolo le basi teoriche che portano a queste posizioni. Qui voglio affrontare un problema connesso ma distinto. Dal paradosso di Socrate si deduce facilmente che il discorso, inteso come attività di ragionamento che si applica alle motivazioni dell'agire sociale, ha un'influenza diretta sull'andamento del corso sociale, anzi, se la sua influenza si estende oltre certi limiti fissati dalla stratificazione sociale, i suoi effetti possono giungere sino a provocare la dissoluzione della società. Questa posizione, qui così chiara e netta, nel *Trattato* sfuma e cambia di segno.

Nel § 2348, discutendo del problema delle «oscillazioni di derivazioni, in relazione colle oscillazioni sociali» — cioè dell'influenza delle formazioni discorsive sul corso sociale, Pareto accenna di nuovo al caso di Socrate, e ribadisce che «è proprio vero che Socrate, come dice Aristofane [nelle *Nubi*], e maggiormente poi Platone miravano a spodestare lo Zeus della tradizione mitologica, per dare il potere alle nubi della loro metafisica». E quest'opera di Socrate e di Platone gli appare tanto simile a quello che altri tentavano di fare ai suoi giorni, che non gli è difficile riconoscere che «il demonio di Socrate è per lo meno cugino della dea Ragione e fratello della "coscienza" dei nostri protestanti liberali». Ma questa volta il giudizio sulla condanna di Socrate, e, in generale, di tutte le «opinioni stimate eretiche dai loro contemporanei», è assai differente: la condanna di Socrate, infatti, è giudicata «inutile, sciocca, perversa, criminosa». Quale il motivo di questo cambiamento? «Riguardo all'utilità sociale — è la giustificazione di Pareto — è manifesto che per tal modo si scuotono le fondamenta delle azioni non-logiche sulle quali poggia la società». Cioè, ancora una volta: la ragione, con la sua pretesa di gettare luce su ciò che per sua natura deve restare oscuro, costituisce un pericolo per la stabilità sociale. Ma, ecco la novità: «non è già che siano le accennate dottrine che possano avere tale effetto; all'opposto sono esse effetto concomitante dell'altro di disgregazione sociale» (TSG: IV, § 2348). Dunque, mentre nel *Manuel* il discorso razionale è senz'altro una causa diretta della disgregazione sociale, a causa degli effetti di dissoluzione che ha sulle basi non-logiche dell'agire sociale, nel *Trattato* esso è ridotto a semplice sintomo di una situazione di crisi sociale, che ha le sue radici altrove che non nell'opera disgregatrice delle «dottrine» razionali. Ciò spiega perché la condanna di Socrate è giudicata inutile e criminosa. Chi lo condannò, infatti, non si rese conto che il suo discorso era un effetto e non una causa della disgregazione sociale. Se la prese con il segno, e non con la cosa.

Mi sono soffermato sulla discussione del caso di Socrate da parte di Pareto, poiché dietro il tema particolare dell'influenza che l'indagine critica della ragione discorsiva può avere sulle motivazioni dell'agire sociale, si può intravvedere facilmente il problema generale del rapporto tra discorso ed azione, e le modificazioni che via via subisce nella concezione di Pareto. Per rifarci ad una bella formulazione di Piaget (GM: 90), si tratta di sapere se «l'uomo sia un elaboratore di discorsi le cui parole non hanno rapporti con le sue vere azioni», o se invece «gli sia necessario formularsi per essere». Come abbiamo visto, da un testo all'altro, dal *Manuel* al *Trattato*, la risposta è, ora che i valori comunitari e tradizionali che stanno a fondamento dell'agire sociale, sono soggetti all'opera corrosiva del discorso, tanto che l'indagine discorsiva «eretica» di Socrate può metterle in pericolo; ora che il discorso si sovrappone all'azione senza esercitarvi una effettiva influenza, tanto che le opinioni di Socrate, e, in generale, degli «eretici» di ogni tempo e luogo, possono essere giudicate un sintomo e non una causa della disgregazione sociale. Nel mezzo di queste due opposte soluzioni, vi è l'elaborazione del concetto e della classificazione di ciò che Pareto chiama le «derivazioni». Cerchiamo se dal loro esame può venirci un aiuto per comprendere la sua concezione generale del discorso sociale, e, quindi, come e perché egli passi da una soluzione all'altra.

5.1.1. Le derivazioni. Questioni terminologiche e concettuali

Nel capitolo primo, sebbene solo di sfuggita, si è già visto che le derivazioni sembrano consistere in una classificazione delle classi di argomenti che l'individuo sociale usa quando elabora discorsi per spiegare, giustificare, persuadere, prescrivere comportamenti. Prima di affrontare l'esame della classificazione vera e propria, è utile però soffermarsi sul concetto generale di derivazione che, lungo tutto il *Trattato* e, come vedremo, anche oltre, ondeggia e sfuma variamente.

A proposito del termine stesso di derivazione, N. Bobbio (1971: 136) ha supposto che Pareto lo abbia scelto perché spinto «dal desiderio di mettere immediatamente in risalto il poco conto in cui egli teneva, in sede sociologica, gli argomenti di cui gli uomini tessono i loro discorsi persuasivi, considerandoli elemento non primario ma secondario, non originario ma "derivato" dell'equilibrio sociale». Nel contesto della concezione sociologica generale di Pareto, l''etimologia' di Bobbio è perfettamente plausibile. Esiste un luogo, però, in cui Pareto indica espressamente da dove abbia

preso quel termine. In una nota di una delle sue opere successive al *Trattato*, cioè *Fatti e teorie* (1920), egli scrive infatti che «questo nome è tratto da una analogia colla morfologia greca e la latina» (1920: 820), e nell'*Epilogo* della stessa opera spiega in che consiste l'analogia:

> «Come si fa di un testo l'analisi grammaticale, se ne può fare l'analisi delle derivazioni. Perciò occorre astrarre dalla sostanza del ragionamento e fermarsi alla forma. (...) Molte derivazioni si riproducono indefinitamente dai tempi antichi ai nostri. Ci sono derivazioni di autori latini che somigliano a derivazioni di autori moderni più assai di quanto vocaboli latini somigliano a vocaboli italiani. C'è una morfologia delle derivazioni, come c'è una morfologia delle lingue» (1920: 880-881).

Come si vede, anche in questo tardo testo paretiano continua ad operare l'analogia con il metodo filologico, adottata nel *Trattato* per costruire lo schema analitico dell'elemento discorsivo dell'azione non-logica. Nel capitolo primo, abbiamo visto che le derivazioni vengono concepite sul modello degli affissi linguistici, cioè di quegli elementi che posti all'inizio, nel mezzo o alla fine della parola ne modificano variamente il senso e la funzione grammaticale. Nel dominio del discorso, questa funzione derivazionale è svolta, come si specifica nel *Trattato*, da «ragionamenti logici, sofismi, residui usati per derivare» (TSG: III, § 1401). Quest'elenco non è privo di problemi. Che cosa sono i residui usati per derivare? E qual è la differenza tra sofismi e derivazioni?

Quanto al primo punto, esaminiamo un esempio di analisi del discorso condotta da Pareto stesso con la sua metodologia dei residui e delle derivazioni. Nel § 1407 egli analizza l'entimema, citato da Aristotele nella *Retorica*, «Non serbare ira immortale, essendo mortale». Preso alla lettera, quest'enunciato non ha senso «poiché — osserva Pareto — è evidente che l'ira di un uomo ha termine quando quest'uomo muore e sparisce; ed è quindi proprio inutile ricordargli di non serbare un' "ira immortale"». Evidentemente, esso deve voler suggerire dell'altro: infatti, il suo vero senso «sta nel raccomandare di non serbare *troppo a lungo* l'ira, di non avere un'ira *lunghissima*, la quale viene chiamata *immortale* ». Ora, la produzione di quest'enunciato poggia su due operazioni. La prima consiste nella manifestazione del «residuo principale» che è «di quelli che dipendono dalla socialità (classe IV)». La seconda nella messa in opera di un «residuo per derivare» che appartiene a «quelli che congiungono [misteriosamente] i nomi alle cose [classe I, genere c]»: quest'operazione consente infatti di suscitare dapprima la «ripugnanza per la congiunzione di due cose contrarie, come sono *immortale* e *mortale*»; poi, la «confusione tra *immortale* e *lunghissimo*». In altri termini, il residuo principale è dato dal sentimento di benevolenza che questa massima manifesta. Il mezzo retorico-verbale per articolare questa manifestazione discorsiva è fornito dal residuo che collega

i nomi alle cose in modo misterioso, magico, realistico, in generale non-analitico. Si hanno così residui che costituiscono una sorta di struttura affettiva del discorso, e residui che ne costituiscono una correlata struttura cognitiva. Benché Pareto non ne fissi mai esplicitamente la funzione, si può dire che i residui della struttura cognitiva sono sempre quelli delle prime due classi di residui, mentre quelli della struttura affettiva appartengono alla IV, V e VI classe[2].

Circa la differenza tra sofismi e derivazioni, essa è ben chiarita in un altro tardo scritto di Pareto, cioè in una lettera del 27 settembre 1922 a George-Henri Bousquet. Qui, rispondendo ad una domanda specifica del suo corrispondente sulla natura delle derivazioni, scrive:

> «Les dérivations existent en elles-mêmes, ce sont des objets. Généralement elles sont créées pour manifester les résidus existant dans leur auteur, ou pour tirer parti de ceux qui existent en d'autres personnes, mais elles peuvent aussi être formées simplement pour faire preuve d'ingéniosité, ou pour autres motifs semblables. Tels sont souvent les sophismes des traités de logique. Ainsi le célèbre sophisme: "J'ai ce que je n'ai pas perdu; je n'ai pas perdu de cornes, donc j'ai des cornes", ne manifeste directement aucun résidu (indirectement tous nos discours reposent sur des résidus)» (*Corr:* 1100-1).

È evidente che con il termine di derivazione Pareto qui si riferisce ai discorsi sociali concreti[3]. Ora, la differenza tra i sofismi e le derivazioni è che i primi sono pura sintassi logica, discorsi 'senza soggetto' il cui solo scopo è quello di esercitare l'ingegnosità logica, ed è questa loro natura puramente logica che, nell'analisi del discorso, li rende facilmente individuabili (1920: 880). D'altra parte, anche da un punto di vista persuasivo la loro forza è ridotta: «ingannano — specifica Pareto — solo chi è disposto a lasciarsi ingannare» (TSG: III, § 1543). Infatti, l'"assenza di

---

[2] Cfr. in proposito TSG: III, §§ 1409, 1413, 1429, 1434, 1466, 1468, 1501, 1510. La classe III non è naturalmente sparita dallo schema analitico, ma entra in gioco quando si devono analizzare fenomeni rituali o cultuali. In tal senso, cfr. TSG: III, § 1712, dove Pareto, valutando la modificazione di questo residuo nel tempo, sostiene, tra l'altro, la sostanziale equivalenza delle processioni cattoliche di un tempo, con gli odierni «cortei» o «manifestazioni» politiche e sociali, o «fra le feste di un santo cattolico e le feste pel bicentenario del Rousseau, per le quali lo Stato francese stanziò trentamila lire». In generale, il principio che egli vuole qui sostenere è quello che abbiamo visto analizzando la III classe dei residui, cioè la sostanziale indipendenza del fenomeno rituale o cultuale dal discorso (teologico, etico, politico) che lo avvolge.

[3] È un luogo comune degli studi su Pareto segnalare l'ondeggiamento tra il termine «derivazione» e quello di «derivata». Come sappiamo, le derivate dovrebbero essere i discorsi concreti che vengono prodotti in società; le derivazioni, le categorie analitiche create dal sociologo. In realtà, Pareto finisce per usare solo il termine derivazione per riferirsi ad entrambe le cose, e, di volta in volta, per disambiguare il termine ci si deve perciò affidare al contesto.

soggetto' segnala la correlativa mancanza di interlocutore, i cui sentimenti da interpretare costituiscono il campo entro cui può elaborarsi il discorso di chi intende persuadere. Dunque, ecco le caratteristiche dei sofismi: pura materia logica, ed assenza di determinazioni pragmatiche. Le derivazioni, al contrario, sono, per così dire, atti di *parole* unici ed irripetibili, i quali manifestano determinati residui e/o «vogliono tirare partito» da quelli esistenti nell'interlocutore, in vista di scopi precisi legati all'azione. Questa 'pienezza' enunciativa delle derivazioni rispetto ai sofismi, rende più complesso il loro riconoscimento, la cui analisi necessita perciò di norme particolari che Pareto stesso suggerisce: «badare ai termini che non corrispondono punto o non corrispondono rigorosamente a cose reali, che sono accolti dal sentimento, non dall'esperienza. (...) porre mente ai ragionamenti puramente o prevalentemente verbali, che pongono in relazione vocaboli piuttostoché cose. (...) cercare generi speciali» (1920: 880-881), come quelli che formano, appunto, la classificazione che egli fissa nel *Trattato*.

Il prosieguo del passo della lettera che ho prima citato permette anche di comprendere quale posto le derivazioni occupino nel contesto delle funzioni della comunicazione ordinaria. Scrive Pareto:

> «Un homme jette un regard de haine sur son ennemi; c'est une manifestation non-verbale. Il éclate en injuries: c'est une manifestation verbale. Il dit: "C'est un hérétique, donc il mérite ma haine": c'est une dérivation qui manifeste les résidus de la haine et de la foi» (*Corr:* 1101).

Si ha cioè una derivazione solo quando appare il ragionamento, di cui la congiunzione «donc» è, potremmo dire con una terminologia attuale, la marca formale[4]. Notiamo che in questo stesso brano compare il termine «manifestazione». Ora, ad un certo punto, nel *Trattato* (§ 1688), Pareto lo rende un termine tecnico contrapponendolo a derivazione. Qui, egli avverte che sino a quel momento ha usato molto liberamente il termine derivazione. In realtà, per essere più precisi, si deve parlare di «derivazione propriamente detta» e di «manifestazione cui [essa] mette capo». Con un'analogia logica, Pareto compara la prima ad una dimostrazione; la seconda, ad un teorema.

---

[4] Non è privo di interesse notare che, proprio in questi stessi anni, Piaget, classificando le funzioni del linguaggio infantile (LP: cap. III), adotterà autonomamente lo stesso criterio di Pareto, cioè l'assenza o la presenza di ragionamento. In particolare, egli distinguerà tra disputa, discussione primitiva e discussione vera e propria. Nella disputa — che può consistere nella pura confrontazione fisica, nella confrontazione fisica con parole, solo in parole — c'è assenza completa di ragionamento. Nella discussione primitiva il ragionamento è implicito, al contrario della discussione vera e propria dove il ragionamento è esplicito, come dimostra l'apparizione di marche linguistiche del tipo «dunque», «perciò», ecc.

«Ad esempio — dice Pareto — nella derivazione che vuole dimostrare l'esistenza della solidarietà-diritto, possiamo distinguere la manifestazione di quest'esistenza nella mente di chi adopera la derivazione, e la dimostrazione che se ne dà, cioè la derivazione propriamente detta. Questa può variare, mentre quella rimane ferma; e talvolta la seconda è ripetuta per imitazione da chi della prima è privo, o quasi privo. Gli uomini — conclude Pareto — ripetono spesso meccanicamente, senza gran persuasione, discorsi che sono di moda nella società in cui vivono» (TSG: III, § 1688).

La manifestazione attiene perciò all'esistenza o meno di un certo stato psichico dal quale origina il discorso; le derivazioni riguardano la materia logico-verbale adoperata per esternare davanti agli altri questo stato psichico. Fra le manifestazioni e le derivazioni non vi è rapporto necessario, tanto che le derivazioni possono essere prodotte, via imitazione, senza che vi sia una sottostante manifestazione. In altri termini, una derivazione si distingue da un sofisma per la sua 'pienezza' enunciativa, ma tale 'pienezza' enunciativa è completa quando poggia su uno stato psichico di natura affettiva (l'odio, la fede, ecc.) che il discorso-ragionamento semiotizza.

Con considerazioni meno psicologiche e più formali, e senza per altro far cenno alla distinzione terminologica appena vista, Pareto tratta di quest'argomento anche nei §§ 1413-1414, dove scrive:

«Quando lo scopo è una certa norma, che si vuole giustificare, si procura di congiungerlo a certi residui, con ragionamenti più o meno logici, se si mira ad appagare principalmente il bisogno di sviluppi logici che provano coloro che hanno da essere persuasi; oppure con l'aggiunta di altri residui, se si mira ad operare principalmente sui sentimenti. Tali operazioni, disposte secondo l'importanza, possono essere indicate nel modo seguente: 1) Lo scopo. 2) I residui dai quali si muove. 3) La derivazione. (...) Ad esempio nelle teorie morali, lo scopo è il precetto che vieta di uccidere un altro uomo. Ci si può giungere con una derivazione semplicissima, cioè il tabù del sangue; si può muovere dal residuo di un dio personale, e con molte e varie derivazioni raggiungere lo scopo; si può muovere da un residuo metafisico, o di utile sociale, o di utile personale, o da qualche altro residuo simile, e, mercé un numero oltremodo grande di derivazioni, conseguire lo scopo» (TSG: III, §§ 1413-1414).

In altri termini, le manifestazioni coincidono con lo scopo d'azione che si persegue con il discorso (far sì che gli uomini di una certa collettività non si uccidano); le derivazioni propriamente dette, con l'enunciato che serve a giustificare quello scopo («Non uccidere, perché Dio non vuole»). Come vedremo più in là, l'indipendenza dello scopo d'azione dall'enunciato, o della manifestazione dalla derivazione propriamente detta, oltre a spiegare la diffusione dei discorsi via imitazione, finirà per rivestire una grande importanza nella concezione generale che Pareto ha della persuasione.

Vi è un'altra lettera a Bousquet, datata 23 agosto 1922, che permette di osservare un'ulteriore evoluzione, non priva di interesse, della nuova di-

stinzione di Pareto tra «manifestazioni» e «derivazioni propriamente dette». Interrogato dal suo corrispondente sulle relazioni da porre tra sentimenti, residui, manifestazioni e derivazioni, Pareto così risponde:

> «C'est bien comme vous le dites: 1. Sentiments - 2. Résidus - 3. Manifestations - 4 Dérivations.
>
> Nous parvenons à la connaissance de ces chaînons, en commençant par le dernier.
>
> Exemples: 1-4 Oeuvres de théologie - 3 Expression de sentiments religieux - 2. Sentiments qui se trouvent au fond de ces expressions - 1. Etat d'esprit de l'individu. - Un chien et son maître. - 1. L'état 1 existe chez le chien. - 2. Attachement à son maitre. - 3. Aboiment joyeux - Mouvement du corps - 4. Manque chez l'animal. Très développé chez l'homme.
>
> II-4. Discours des amoureux - Poésies - Romans, etc. - 3. Regards - Emotions en la présence de l'objet aimé - Paroles y relatives - 2. Sentiments amoureux (Résidu sexuel) - 1. Attraction animale des sexes.
>
> En général: 4. Prenez une catégorie d'oeuvres littéraires - Ecartez les raisonnements (Dérivations) - Cherchez ce qui reste de commun. C'est 3 - Cherchez encore ce qu'ont de commun ces 3. C'est 2 - Quel état de l'individu (fort souvent commun avec l'animal) a pour conséquence 2. C'est 1.» (*Corr.* 1092).

Come si vede, la sequenza che va dai sentimenti al discorso si è arricchita di contenuti per quanto riguarda il rapporto tra derivazioni e manifestazioni. In particolare, con derivazione Pareto continua a riferirsi ai «raisonnements», intesi sia come mezzi logico-verbali per costruire discorsi persuasivi, sia come prodotti verbali (derivate) che poi il sociologo analizza. Quanto alle manifestazioni, con questo termine egli si riferisce ai comportamenti non verbali (sguardi, gesti, movimenti del corpo) che sono determinati da un certo «stato psichico», e che, rispetto ai ragionamenti (derivazioni), hanno una minore elaborazione cognitiva (significativa, a questo proposito, la comparazione etologica che egli fa).

Insomma, nel *Trattato*, la sequenza

SENTIMENTI→ RESIDUI→ MANIFESTAZIONI→ DERIVAZIONI PROPRIAMENTE DETTE

era una sequenza, dal più profondo e invisibile al più superficiale e visibile, che l'analisi ricostruiva percorrendola all'inverso. In questa lettera a Bousquet, la sequenza

SENTIMENTI→ RESIDUI→ MANIFESTAZIONI→ DERIVAZIONI

è anche una sequenza gerarchica: le manifestazioni sono uno stadio espressivo cognitivamente meno elaborato, dove il ragionamento ancora non appare.

In conclusione, si può dire che nel *Trattato*, le derivazioni sono mezzi logico-verbali che servono a dimostrare le manifestazioni, ovvero, materia verbale connessa a scopi d'azione. Nella lettera a Bousquet, si tratta anche di complessi di ragionamenti generati da sentimenti semiotizzati, di cui sono indici. Quanto alle manifestazioni, esse nella lettera a Bousquet conquistano, per così dire, una loro indipendenza teorica, poiché vengono fatti consistere di quei comportamenti semiotici dove i confini tra il verbale e il non-verbale sono sfumati, e dove il corpo e la gestualità hanno un ruolo preponderante.

5.1.2. Le derivazioni. L'ancoraggio non-logico del ragionamento retorico

Il concetto di derivazione, con le sue oscillazioni ed estensioni, si presenta dunque come un cantiere mai definitivamente chiuso, e ciò a testimonianza di un interesse permanente di Pareto per i multiformi aspetti della realtà semiologica. La parte però più cospicua della sua riflessione, consegnata soprattutto nei capp. IX e X del *Trattato*, è dedicata ad analizzare ciò che ci è già apparso come la natura argomentativa delle derivazioni, e che, come ho già ricordato, ha indotto N. Bobbio a considerare la classificazione delle derivazioni «come un primo abbozzo di un trattato dell'argomentazione» (1971: 126). Che si tratti però di un trattato dell'argomentazione particolare, lo si può già arguire dal legame che Pareto pone tra le derivazioni e il residuo del *Bisogno di sviluppi logici*, cioè uno dei residui più importanti fra quelli della I classe, con il quale Pareto tiene conto del «bisogno prepotente di logica» da cui l'uomo è determinato. Come si ricorderà, in questo bisogno abbiamo riconosciuto la tendenza pre-scientifica alla spiegazione ad ogni costo, che è una delle caratteristiche di quella struttura di pensiero sincretico o non-analitico che non ammette l'idea di caso e per il quale tutto può e deve essere spiegato. Ora, questo causalismo ad oltranza è la base cognitiva delle derivazioni. Pareto afferma infatti che da questo residuo trae origine

> «la parte dei fenomeni che [presentando lo schema analitico dell'elemento discorsivo dell'azione non-logica] abbiamo indicato con (*b*) e che costituisce le derivazioni (...). Esse solitamente hanno per scopo di soddisfare con una pseudo-logica il bisogno di logica e di ragionamento che prova l'uomo» (TSG: II, § 975).

In altri termini, le derivazioni sono la logica speciale dei prodotti discorsivi che originano da una forma di pensiero non-logico. Il «trattato dell'argomentazione» di Pareto presuppone dunque una differenza tra ragionamento scientifico e ragionamento retorico che non consiste solo nella natura delle premesse, dei mezzi di prova, della certezza delle conclusioni, ecc., ma, più radicalmente, in un loro ancoraggio in 'codici cognitivi' differenti. L'esame che ne faremo deve anche servire a stabilire le caratteristiche che derivano da questo differente ancoraggio.

5.2. Le basi dell'argomentazione razionalizzante (classe I)

La prima classe di derivazioni comprende ciò che Pareto denomina affermazioni di «fatti» (genere I-a) e affermazioni di «sentimenti» (genere I-b). Esempio del I genere è la massima che Pareto trae dalla *Raccolta delle Sentenze* di Siro : «Noi uomini siamo ugualmente prossimi alla morte». Esempio del secondo genere è l'altra massima, ugualmente di Siro: «Adultero è colui che violentemente ama la moglie».

Sulla base di ciò che Pareto afferma, si può dire che il primo genere di questa classe è assai prossimo a ciò che Perelman chiamerebbe un «fatto» su cui basare un'argomentazione. «I fatti — scrive Perelman —, almeno provvisoriamente, si sottraggono all'argomentazione, cioè l'intensità di adesione non deve essere aumentata né generalizzata e l'adesione stessa non richiede giustificazione. L'adesione al fatto non sarà per l'individuo che una reazione soggettiva a qualche cosa che si impone a tutti» (Perelman, 1958: 71).

Ora, la funzione dei «fatti» così intesi è, nota Pareto seguendo Seneca, quella di rendere chiaro attraverso la parola ciò che nell'animo permane confuso: l'affermazione di un «fatto» produce un'evidenza[5]. D'altra parte, questo carattere espressivo-chiarificatore della parola sembra essere proprio delle derivazioni in generale, e non solo di questo genere speciale. «Una derivazione — scrive infatti Pareto — è accolta non tanto perché per-

[5] In particolare, di Seneca egli cita, traducendolo, il seguente passo delle *Epistulae* (XCIV): «inoltre alcune cose sono nell'animo, ma poco chiare, le quali principiano ad essere sciolte quando sono espresse colla parola. Alcune cose giacciono sparse in diversi luoghi, le quali radunare una inesercitata mente non può. Quindi sono da adunare e congiungere, perché più valgano, e perché maggiormente giovino all'anima». E commenta: «ciò sta bene, e sono ben descritti gli effetti delle affermazioni» (TSG: III, § 1425, nota 1)

suade la gente quanto perché esprime in modo chiaro concetti che questa gente ha già in modo confuso» (TSG: III, § 1747). In altri termini, il ragionamento di cui consta una derivazione è efficace non perché *dimostra*, ma perché *chiarisce* residui che stanno già, sebbene in modo confuso, in coloro cui è rivolto il discorso.

Quanto alle affermazioni di «sentimenti», invece, la loro funzione è quella di incrementare — si potrebbe dire sempre con Perelman — l'adesione a fatti che non si impongono spontaneamente a tutti, e ciò attraverso delle giustificazioni più o meno esplicite. A questo proposito, Pareto molte volte (TSG: I, §§ 324 sgg.; III, 1400, 1429) fa notare che si ha inizio di giustificazione nel momento in cui appare nel discorso il termine «dovere». Ad esempio, la differenza tra il precetto puro «Fa' tal cosa», e l'ingiunzione «Devi far tal cosa», consiste in ciò, che nel secondo enunciato «c'è un piccolo, talvolta piccolissimo atto di spiegazione, ed è contenuto nel termine *Devi,* che ricorda l'entità misteriosa del *dovere*» (TSG: I, § 324). In effetti, il criterio che Pareto adotta esemplificando sul caso particolare del precetto per distinguere tra «fatti» e «sentimenti», sembra reggere in generale. Infatti, della seconda sentenza di Siro è possibile operare la parafrasi «Non *devi* amare violentemente tua moglie , se non vuoi essere considerato adultero»; ma non ha senso dire : «Noi uomini *dobbiamo* essere ugualmente prossimi alla morte».

Notiamo che, al tempo di Pareto, sarebbe stato normale attendersi un'analisi dell'enunciato «Fa' tal cosa» in termini di funzioni psicologiche. Secondo una concezione teorica allora dominante che divideva i fenomeni psicologici come attinenti all'*attività* (istinto, abitudine, volontà, ecc.), alla *sensibilità* (piacere, dolore, emozione, ecc.), e all'*intelligenza* (coscienza, sensazione, ragione, ecc.) (Lalande, 1902: 151, cit. in Nerlich, 1986: 56), si sarebbe detto che con la forma verbale dell'imperativo propria del precetto si esprime la funzione psicologica della volontà, e si sarebbe contrapposto tale enunciato ad un'altro come «Ti ordino di fare questo», dove la volontà appare come l'oggetto dell'intelligenza (Franck, 1885: 1609, cit. in Nerlich, 1986: 57-58). D'altra parte, oggi, questi due enunciati si analizzerebbero in termini di performativi primari o impliciti e performativi espliciti (Nerlich, 1986: 58). Pareto né si attiene al quadro teorico del suo tempo, né anticipa le classificazioni cui ci hanno abituati le odierne analisi degli atti linguistici, ma segue una via originale sua.

Il precetto, egli dice, che è espresso tipicamente dall'enunciato «Fa' questo», rappresenta «il puro tipo delle azioni non-logiche» (TSG: I, § 325), cioè di quelle azioni che, come abbiamo visto nel I capitolo, hanno uno scopo oggettivo di cui il soggetto dell'azione non ha coscienza. Perciò, un precetto come quello, ad es., di Esiodo, «Non insozzare con le tue feci le

fontane», costituisce certamente un'atto linguistico che ha uno scopo coincidente con il significato letterale dell'enunciato in questione; tuttavia, il suo scopo oggettivo — cioè il fatto di prescrivere un comportamento igienico atto a non propagare malattie — sfugge sia a chi emette sia a chi riceve il precetto stesso.

Con una terminologia attuale, potremmo dire che lo scopo oggettivo di Pareto coincide con uno dei possibili «sovrascopi» (Castelfranchi, Parisi, 1980: 321 sgg.) di un enunciato; d'altra parte, è evidente che egli si interessa solo a quei sovrascopi, nei quali sono implicate conoscenze oggettive o «scientifiche»; se ciò, da un lato, restringe lo spettro d'analisi dei sovrascopi degli enunciati, dall'altro rende semplicistica quella concezione che, accogliendo suggestioni cibernetiche, definisce il parlante (e l'ascoltatore) come un sistema che ha degli scopi in quanto il suo comportamento è regolato dalla rappresentazione interna di un certo stato[6]; bisogna infatti supporre che il comportamento del parlante possa essere regolato anche da rappresentazioni inadeguate o false (quando addirittura non sia regolato da alcuna rappresentazione ma da meri automatismi, come nel caso delle azioni rituali), e ciò al fine di tener conto di quelle situazioni, esemplificate dal precetto di Esiodo, in cui un atto linguistico anziché costituire un mezzo d'azione, sembra *agire* i parlanti.

Come si vede, la teoria generale dell'azione che sta alla base del *Trattato*, da un lato spinge Pareto verso un'analisi modernamente «scopistica» degli atti linguistici; dall'altro, lo differenzia da quest'ultima per l'accento problematico circa la natura delle rappresentazioni interne che regolano il comportamento del parlante. Tenendo conto di ciò, alla domanda, posta in ambito pragmatico, se il discorso è indirizzato razionalmente (Schlieben Lange, 1975: 88), Pareto in sostanza risponde che il discorso è un'azione non-logica, cioè un'azione non indirizzata consapevolmente, la cui fenomenologia può essere descritta dalle stesse categorie usate per la classificazione dell'azione in generale. Inoltre, in base a quanto abbiamo visto in precedenza circa il ragionamento che, in coincidenza dello sviluppo della capacità analitica, tende verso una forma astratto-operatoria, si può dire — anche qui, rispondendo ad interrogativi posti in ambito pragmatico (Schlieben Lange, 1975: 88) — che per Pareto l'agire razionalmente finalizzato non è necessariamente mediato dalla lingua, anzi, tale agire tende a ridurre al minimo le forme e i gradi della mediazione linguistica.

Tuttavia, queste suggestioni pragmatiche non costituiscono la sola né la più cospicua direzione di ricerca che Pareto lascia intravvedere. In effetti,

[6] È quanto assumono Castelfranchi, Parisi, 1980: 283-4, seguendo Miller, Galanter, Pribram, 1960.

l'atto linguistico del prescrivere gli interessa principalmente in quanto dà luogo ad una logica della giustificazione sottesa a quel termine «dovere» che fonda argomentativamente il precetto, e che va a sua volta fondato. Seguiremo nel prossimo paragrafo gli sviluppi di questa logica della giustificazione. Intanto, osserviamo ancora a proposito dei termini «devi» e «dovere», come Pareto non conduca analisi linguistiche al fine di fissarne il significato, così come farebbero filosofi linguisti come, ad es., Moore (cfr. Lecaldano, 1970: 39), e così come fa anche un emotivista radicale come A.J. Ayer. Ad esempio, a proposito di *buono* e *dovere* quest'ultimo scrive: «(...) l'enunciato "È tuo dovere dire la verità" si può considerare sia come la espressione di un certo tipo di sentimento etico verso la sincerità, sia come l'espressione del comando "Dì la verità". Anche l'enunciato "Dovresti dire la verità" implica il comando "Dì la verità", ma qui l'accento ha meno enfasi. Nell'enunciato "È bene dire la verità" il comando diviene poco più di un suggerimento. E allo stesso modo sussistono differenze fra il "significato" della parola "bene" nell'uso etico corrente, e quelli delle parole "dovere" e "dovrebbesi"» (1946: 138). Niente di tutto questo in Pareto. Il termine «dovere» gli interessa per la spiegazione cui dà luogo, è un relais che fa scattare un ragionamento, e di questo ragionamento si esaminano le modalità logico-cognitive e retorico-pragmatiche. In particolare, dal punto di vista logico-cognitivo, tutti i termini etici sono da lui considerati per una sola caratteristica: il loro essere delle *cattive astrazioni*, cioè dei contenuti di pensiero non analizzati. Certo, se ci si limita al principio implicato da questa posizione, cioè che i termini etici, proprio per il loro carattere di *cattive astrazioni,* non denotano, allora è possibile classificare Pareto tra gli emotivisti in etica (Bobbio, 1975: 68), ma ciò non rende completamente la direzione del suo pensiero. A mio avviso, i termini «devi», «dovere», e in generale tutti i termini etici, sono considerati da Pareto nell'ambito del più generale problema del ragionamento sociale. Oggetto dell'analisi è, in altri termini, il modo in cui questi termini semanticamente instabili influenzano il corso del ragionamento implicato nei discorsi sociali. Più che il significato dei termini etici, a Pareto interessa il funzionamento dei ragionamenti che l'attore sociale associa a vario titolo alle sue azioni. L'analisi delle distorsioni (sistematiche, visto che Pareto presume di darne una classificazione) prodotte da questi termini sul ragionamento, permette poi di risalire alle strutture 'naturali' del comportamento sociale. Dunque, ciò che veramente importa a Pareto è l'*attività* dell'individuo sociale: termini, ragionamenti, azioni costituiscono

un oggetto unico da analizzare. Ciò lo allontana dal riduzionismo logico-linguistico tipico del neo-positivismo[7], e lo induce a dare rilevanza ai legami che corrono tra concetti, forme di pensiero, mentalità, comportamenti sociali. Da questo punto di vista, le posizioni di Pareto sembrano quelle di un empirista in lenta deriva verso una direzione socio-genetica, che ricomprende in sé, come in una cornice più ampia, le tracce pur evidenti di un orientamento neo-positivistico.

5.3. Realtà e permanenza dell'argomento d'autorità (classe II)

Per riassumere la struttura logica della prima classe di derivazioni, serviamoci della seguente formula:

(1) PERCHÉ (Δ) = [(DOVERE) (Δ)]

dove Δ rappresenta un enunciato qualsiasi che prescrive qualche cosa circa un comportamento (ad es.: «Non rubare»), e PERCHÉ un operatore che introduce una modalizzazione normativa sulla quale poggia l'enunciato di partenza («Non rubare, *perché* non si deve rubare»).

Questo, tuttavia, non è l'unico esito possibile. L'operatore PERCHÉ può condurre ad una spiegazione del tipo: «Non si ruba, perché non si ruba», e in questo caso si avrebbe:

(2) PERCHÉ (Δ) = (Δ)

dove l'enunciato di partenza fa da base a se stesso.

Con questa tautologia, nota Pareto, «si esprimono semplicemente i residui della socialità, perché in sostanza si vuol dire: 'Faccio così, o altri fa così, perché nella nostra collettività si usa fare così'» (TSG: III, § 1400). In altri termini, si tratta di un'ingiunzione (e dell'accettazione) a conformarsi ai comportamenti in vigore in un determinato gruppo sociale, ingiunzione che produce il blocco di possibili sviluppi argomentativi (o dialogici)[8]. Al

[7] Come finisce per riconoscere Gehlen, 1981: 27-28, che pure autonomamente ripropone l'accostamento di Pareto al neo-positivismo.

[8] Pareto nota anche che questa struttura logica è usata soprattutto «dal bambino e dall'ignorante» (§1400), perché incapaci di giustificare altrimenti il loro agire. Ma essa può essere usata anche da chi, pur potendo, non vuole giustificare il proprio agire. In altri ter-

contrario, la relativamente maggiore complessità logica di (1) è, dice Pareto, «il primo accenno di un modo generale col quale si estendono le derivazioni, le quali appunto crescono coll'invocare sotto nomi vari, diversi generi di sentimenti» (*ibid.*).

«Sotto nomi vari»: ritroviamo qui il principio semantico del referente sentimentale dei nomi. La spiegazione tautologica esprime solo un elementare sentimento di conformismo. Al contrario, la spiegazione modalizzata attraverso il nome *dovere,* evoca «diversi generi di sentimenti» che richiedono di essere ulteriormente spiegati. Si vede qui bene il legame tra semantica, logica e comportamento sociale che caratterizza lo schema analitico di Pareto.

Ma continuiamo a leggere dal §1400:

> «Procedendo oltre, gli uomini non si appagano più di questi soli nomi, vogliono qualche cosa di più concreto, e vogliono pure rendere ragione in qualche modo del perché sono adoperati tali nomi. Che è mai questo *dovere* che è stato cavato fuori? Rispondono, ignoranti, uomini colti, filosofi, e si va, dalle risposte puerili del volgo, alle astruse, ma, sotto l'aspetto logico-sperimentale, non migliori teorie della metafisica» .

In altri termini, la modalizzazione normativa della spiegazione è solo un primo passo, dato che la modalizzazione va a sua volta spiegata. La formula più complessa di questa logica del discorso sociale che Pareto sta esponendo, è perciò la seguente:

(3) PERCHÉ (Δ) = [( ) ((DOVERE) (Δ))]

dove le parentesi tonde vuote stanno ad indicare l'apertura di una classe di argomenti che danno ragione della modalizzazione normativa introdotta.

Ora, la prima classe che Pareto presenta è quella degli argomenti d'autorità:

> «Il primo passo si fa chiamando in sussidio l'autorità di detti aventi corso nella collettività, l'autorità di uomini e, con nuove aggiunte, si adduce l'autorità di esseri sovrannaturali, o di personificazioni che sentono od operano come uomini» (TSG: III, § 1400)

il che dà:

(3') PERCHÉ (Δ) = [(AUTORITÀ) ((DOVERE) (Δ))]

---

mini, data la sua bruta semplicità, essa può essere usata tanto da chi è cognitivamente e/o culturalmente ad uno stadio, diciamo così, elementare o 'deprivato'; tanto da chi, facendo affidamento sul blocco argomentativo che essa induce, vuole sfruttare appieno i dislivelli cognitivi e/o pragmatici (rapporti d'autorità, ecc.) insiti nella situazione argomentativa.

Pareto partisce questa classe in tre generi — (1) Autorità di un uomo o di più uomini; (2) Autorità della tradizione, di usi o di costumi; (3) Autorità di un essere divino, o di una personificazione — che non richiedono particolari commenti. È più interessante, invece, soffermarsi su un aspetto che ci riporta alla problematica della mentalità sociale.

Precedentemente, ho richiamato l'osservazione di Bobbio secondo la quale le derivazioni rappresenterebbero un «abbozzo di trattato dell'argomentazione». Ora, la prima cosa che colpisce di questo «trattato», è proprio il grande rilievo che viene assegnato all'argomento di autorità. Non solo Pareto lo pone fra le 'classi elette' dell'argomentazione, ma tiene a sottolineare che «nelle derivazioni, il residuo dell'autorità varca i secoli senza scemare di forza» (TSG: III, § 1439). L'argomento di autorità è insomma stabile nel tempo e nello spazio (TSG: I, § 590), sembra quasi connaturato alla situazione argomentativa. C'è da chiedersi, allora, se questo rilievo attribuito all'argomento di autorità non sia da mettere in relazione con la mentalità e la morale dell'individuo sociale delineata da Pareto con la sua teoria dei residui. E in effetti, la considerazione della natura dell'argomento di autorità sembra rendere plausibile questa ipotesi. Come nota Perelman, «molti argomenti sono influenzati dal prestigio (...) Esiste però una serie di argomenti la cui intera portata è condizionata dal prestigio». Questa serie di argomenti è propriamente «l'argomento d'autorità, che si serve degli atti o dei giudizi di una persona o di un gruppo di persone come mezzo di prova in favore di una tesi» (1958: 322). «Il prestigio — ricorda infine Perelman — è una qualità della persona che si riconosce dagli effetti», ciò che permette di definirlo «come la qualità di quelli che determinano negli altri il desiderio di imitarli: esso è dunque strettamente legato al rapporto di superiorità fra individuo e individuo e fra gruppo e gruppo» (ivi: 320). Ora, si ricorderà che trattando dei residui affettivo-morali, abbiamo trovato che la caratteristica fondamentale dell'individuo sociale, secondo Pareto, è la ricerca del prestigio, dell'ammirazione, dell'approvazione altrui; e che tale caratteristica presuppone una situazione morale eteronoma che è collaterale ad una forma di conoscenza pre-operatoria. Insomma, il cerchio pare chiudersi: caratteristiche cognitive, comportamento sociale, classi d'argomenti si rimandano l'un l'altro e descrivono tutti come la più naturale, una situazione d'interazione fondata su rapporti di superiorità interindividuale (o intergruppo).

5.4. Irrealtà e illusorietà del consenso (classe III)

Una conferma di quanto abbiamo visto a proposito del rilievo attribuito da Pareto all'argomento di autorità, viene dal modo in cui egli caratterizza la classe III delle derivazioni, della quale dà la seguente definizione:

> «*Classe III. Accordo con sentimenti*, o *con principii*. L'accordo è spesso solo coi sentimenti di chi accoglie la derivazione, e si gabella per un accordo coi sentimenti di tutti gli uomini, del maggior numero, degli onesti, ecc. Questi sentimenti poi si distaccano dal soggetto che li prova, e costituiscono principii » (TSG: III, § 1464) [9].

«Si gabella»: da che cosa è giustificato l'uso — *d'entrée* — di un verbo dalla tinta così forte? Qui Pareto sta riprendendo il filo di un ragionamento sul consenso che ha svolto ai paragrafi 591 e seguenti del capitolo dedicato alle teorie che trascendono l'esperienza (cioè teologie, metafisiche, teorie socio-politiche, ecc.), e che vale la pena di seguire.

Nel problema del consenso, Pareto distingue 1) il modo con il quale viene stabilito se c'è o non c'è accordo attorno ad un'opinione («il fatto del consenso»); 2) le conseguenze che ne derivano circa la realtà che è oggetto dell'opinione cui si accorda credito («le conseguenze del fatto»). L'argomentazione di Pareto è la seguente.

Per quanto riguarda il primo punto, l'unica cosa seria («sperimentale») sarebbe un'indagine statistica: «si interrogherebbero un certo numero di uomini e si noterebbero le loro risposte. In tal caso il fatto sarebbe sperimentale»(TSG: 1, § 592) [10]. Tuttavia, questa via non è seguita quasi mai. Si prenda il caso del consenso di *tutti* gli uomini. Qui è impossibile stabilire il fatto sperimentalmente, interrogando *tutti* gli uomini, anche a limitare il numero ai soli viventi, o a quelli di un piccolo paese, dando poi per scontato che essi comprendano le domande alle quali si vuole che rispondano. Allora, si cercano di superare queste difficoltà invocando il consenso di *tutti* gli uomini intelligenti, ragionevoli, onesti ecc., ma si finisce poi, di-

---

[9] Il testo francese (ed. 1917) è più perspicuo: «IIIe CLASSE. *Accord avec des sentiments ou avec des principes.* Souvent l'accord existe seulement avec les sentiments de celui qui est l'auteur de la dérivation ou de celui qui l'accepte, tandis qu' il passe pour un accord avec les sentiments de tous les hommes, du plus grand nombre, des honnêtes gens, etc. Ces sentiments se détachent ensuite du sujet qui les éprouve, et constituent des principes».

[10] In altri termini, l'indagine che oggi chiameremmo demoscopica trasformerebbe un'opinione da *imagerie* individuale a credenza collettiva. Resta poi da stabilire la corrispondenza di questa credenza collettiva con la realtà effettiva. Pareto qui sta adombrando problemi che, dagli anni trenta in poi, prenderanno sempre più risalto. Un quadro d'insieme informativo e critico, in Busino, 1983a.

rettamente o indirettamente, per ammettere «in tale categoria di uomini intelligenti, onesti, ragionevoli, soltanto coloro che hanno l'opinione che si vuole gratificare dell'universal consenso; quindi, con un bel ragionamento in circolo, viene dimostrato che essa ne gode in effetto» (*ibid.*). Per superare quest'altra difficoltà, si ricorre, infine, «a una mente astratta, indefinita e indefinibile, e che è poi, in sostanza, quella di chi afferma l'universal consenso, presumendolo dal consenso della sua mente che battezza col nome di mente astratta. Così si ha — conclude Pareto — l'auto-osservazione dei metafisici e dei loro continuatori neo-cristiani» (*ibid.*). Insomma, da quanto dice Pareto appare chiaro che il vizio capitale del consenso è di essere una mera presunzione, e appare altrettanto chiaro che la 'rarefazione' dell'uditorio è, per lui, un mezzo per sfuggire alla cogenza delle prove sperimentali.

Quanto al secondo punto, e cioè alle conseguenze che derivano dallo stabilire il consenso attorno ad un'opinione, «di solito — scrive Pareto — si deduce che, per virtù propria, il concetto manifestato da questo consenso deve corrispondere alla realtà» (TSG: 1, § 593). Ora, «dal sole che si tuffa nell'oceano, alle innumerevoli operazioni magiche (...) che da moltissimi uomini furono creduti verità», si hanno eloquenti esempi di come un'opinione, che goda del consenso di un numero grandissimo di uomini, non abbia poi la minima corrispondenza con la realtà. Si può sfuggire a questa difficoltà invocando attorno ad un'opinione «il consenso degli uomini 'competenti'». Ma, anche qui, «l'esperienza dimostra che il parere degli uomini 'competenti' è spesso interamente discorde dalla realtà, e la storia della scienza è storia degli errori degli uomini 'competenti'». Se, comunque, non si vuol tener conto di queste smentite sperimentali, e «ci si pone sulla via che giunge ad affermare che per virtù propria l'universal consenso è la realtà», allora è chiaro — conclude Pareto — «che tale consenso [è] non già quello di uomini in carne ed ossa, ma di un certo uomo ideale, non più delle menti di singoli individui, ma di un'astrazione che ha nome *mente umana*», dalla quale astrazione, poi, il metafisico può dedurre l'esistenza di ciò che a lui piace (*ibid.*). Insomma, così come per il «fatto» del consenso, così anche per la realtà che è oggetto di un'opinione che riscuote un certo accordo, si ha la stessa conclusione: siamo in presenza di entità arbitrarie, delle quali nulla possiamo affermare di sperimentalmente certo.

Ritorniamo alla definizione della classe III delle derivazioni, il cui senso diventa ora chiaro. Non è questione di inganno o di imbroglio del locutore verso il suo interlocutore. Il fatto ben più fondamentale è che i ragionamenti fondati sul consenso — universale, del maggior numero, degli onesti, ecc. — sono viziati nella loro stessa struttura logica. Di essi non si è in

grado di mostrare le prove fattuali 1) del consenso che riscuotono, e 2) dell'effettualità delle realtà su cui vertono. Nonostante ciò, con essi si pretende di stabilire verità valide intersoggettivamente. Come esempio tipico di ciò, Pareto si riferisce all'enunciato di Cartesio «Je pense, donc je suis». Non è privo di interesse presentare la confutazione paretiana di questo celebre principio di filosofia.

«Il nostro autore», comincia Pareto, con quell'enunciato «non ha per scopo di esprimerci solo le sue sensazioni» (TSG: 1, § 599). Ciò sarebbe perfettamente legittimo, e nulla gli si potrebbe imputare. Ma il fatto è che «egli vuole stabilire una proposizione che abbia valore anche per altri». Ora, per far ciò, Cartesio è costretto a supporre implicitamente: «1) che la sua proposizione *je pense, donc je suis*, ha un senso per altri oltre che per lui. 2) Che altri accoglierà tale proposizione. 3) Che la proposizione così accolta sarà qualche cosa di più che un'illusione collettiva. Inoltre, egli contende con coloro che potrebbero rifiutare la sua proposizione; il che fa chiaro che stima che deve essere accettata da chiunque rettamente intenda e ragioni» (*ibid.*). Ecco, continua Pareto, questa è la maniera tipica di ragionare dei metafisici: «pensano cosa alcuna, poi dicono, perché così a loro pare, che ogni uomo assennato deve essere del loro parere, e ciò vale, per loro, come consenso di tutti gli uomini assennati, oppure di una bella astrazione da essi chiamata *spirito umano*, che mai alcun mortale ha veduta, né sa precisamente che sia» (*ibid.*). C'è però, prosegue Pareto, un modo più sottile per dissimulare il sofisma, per esempio l'esprimersi in modo impersonale, e per mostrare ciò, egli cita il seguente passo di Cartesio: «Mais si *nous* ne savions point que tout ce qui est en *nous* de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent *nos* idées, *nous* n'aurions aucune raison qui *nous* assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies» (TSG: 1, § 600. Corsivi di Pareto). Ora, «qui *nous* indica in modo impersonale gli uomini; ma chi sono questi *nous* o questi uomini? Il Cartesio — obietta Pareto — doveva pure sapere che tra tutti gli uomini viventi nel globo terrestre, i più non avevano neppure la benché minima idea della sua proposizione e, tra quelli che la conoscevano, molti non la intendevano in nessun modo, parecchi la negavano, e solo pochissimi l'accoglievano». A questo punto, c'è da chiedersi, dice Pareto, per quale ragione coloro che non appartenevano a questi pochissimi, avrebbero dovuto accogliere la proposizione del Cartesio. Non certo in virtù di una prova sperimentale, né si può porre il problema, come abbiamo visto, di un consenso stabilito sperimentalmente. Al Cartesio e ai suoi discepoli, conclude perciò ironicamente Pareto, «rimane solo che dicano: "abbiamo ragione... perché abbiamo ragione"» (*ibid.*).

Tutte queste lunghe argomentazioni di Pareto si possono sintetizzare dicendo che i ragionamenti fondati sulla presunzione del consenso, e prescindendo dalle prove sperimentali, sono l'estensione abusiva di un "sentire" particolare ad opinione generale, alla quale si attribuisce un valore di verità. Servendoci della nostra solita notazione, potremmo riassumere così la struttura logica della presente classe III delle derivazione:

$$(3'')\ PERCHÉ\ (\Delta) = [(ACCORDO)\ ((DOVERE)\ (\Delta))]$$

dove ACCORDO dissimula variamente un IO DICO la cui forza sta in un consenso presunto e non verificabile sperimentalmente, e dove Δ è un enunciato non sperimentalmente dimostrabile.

All'inizio di questo paragrafo, osservavo che il modo in cui Pareto tratta della presente classe delle derivazioni è una conferma indiretta del rilievo che egli attribuisce all'argomento di autorità. Ora è agevole comprenderne il motivo. Stabilire la verità di una proposizione poggiando sull'accordo di sentimenti, è una pretesa fondata su un abuso logico di fondo. Indirettamente, così, in forza della sua cogenza pragmatica, l'argomento di autorità appare come l'unico in grado di sorreggere proposizioni delle quali è impossibile stabilire la corrispondenza con la realtà. Già a proposito della sua concezione della morale, si era visto che l'individuo sociale era stretto tra costrizione e anomia. Un dilemma simile si ripropone per la situazione argomentativa: o la costrizione dell'argomento d'autorità, o il consenso ottenuto (/attribuito) tramite argomentazioni pseudo-logiche.

A questo punto il problema del consenso sembrerebbe esaurito, ma resta da rispondere ad un ultimo quesito che è poi il centro del problema, e cioè: come mai gli uomini, per stabilire le 'verità' etiche, sociali, ecc., continuano ad usare un metodo come il consenso che la critica scientifica mostra essere così fallace? La risposta di Pareto è articolata in tre punti.

1) «Può l'uomo porre d'accordo le sue azioni coi sentimenti veri o supposti di essere umani, o di una mente astratta, per semplice riverenza al parere dei più, o dei dotti che sono ministri di questa mente astratta» (TSG: III, § 1466). Questo atteggiamento di riverenza dà luogo al 1 genere della classe in esame, che Pareto denomina *Sentimenti,* e con una folla di esempi disparata vi tratta dell'argomento del consenso universale.

2) «Può l'uomo operare in quel modo per timore di conseguenze dannose a sé o agli altri» (*ibid.*). Questo atteggiamento di timore dà luogo ai generi che Pareto denomina *Interesse individuale, Interesse collettivo* ed *Entità Giuridiche.* Anche qui, facendoci luce nel lussureggiare di esempi disparati (dal tabù senza sanzione alla teoria utilitaristica di Bentham, alla teoria del

contratto sociale), comprendiamo che si tratta di argomenti che fanno appello all'interesse individuale per muovere all'azione o per giustificarla.

3) «Può l'uomo essere mosso da una forza misteriosa che lo spinge ad operare in modo da porre le sue azioni d'accordo coi sentimenti notati, e nel caso estremo si ha un 'imperativo' che opera per virtù propria ed arcana» (*ibid.*). Si hanno così i generi che Pareto denomina *Entità metafisiche* (qui l'imperativo categorico di Kant è utilizzato come esempio) ed *Entità soprannaturali,* che corrispondono alle norme morali e ai valori etico-politici considerati 'supremi' (*Ragione, Fine dell'uomo, Democrazia, Progresso,* ecc.).

Come si può facilmente osservare, si tratta di tre blocchi di argomenti che riflettono tre 'stili' psicologico-morali: il comportamento conformista, la ricerca del proprio interesse, il comportamento idealisticamente ispirato. D'altra parte, questi tre modi di ottenere/accordare il consenso sono gli stessi anche nel caso dell'ubbidienza all'autorità. È Pareto stesso che ce lo ricorda quando, facendo riferimento al § 1458 del *Trattato,* scrive che «l'accordo coi sentimenti può manifestarsi in tre modi simili a quelli già dichiarati per l'ubbidienza all'autorità» (TSG: III, § 1466), e cioè «per semplice riverenza», «per timore del castigo» che può derivare dalla trasgressione delle norme dall'autorità stessa imposte, «per operare d'accordo coi sentimenti supposti» nell'autorità, «perche ciò in sé, indipendentemente dalle conseguenze, è buono, lodevole, doveroso»[11]. Ora, questo parallelismo è possibile a patto di ridurre il consenso all'opinione collettiva, cioè ad una potenza sociale esterna all'individuo e costrittiva tanto quanto l'autorità. Ciò è quanto fa evidentemente Pareto parlando del consenso in termini di «accordo di sentimenti» e non già di «concetti». Dall'accordo di concetti ben costruiti e sperimentalmente controllabili (TSG: I, § 108) deriverebbe infatti la possibilità per l'individuo sociale di accedere a verità logico-empiricamente fondate. Ma, come sappiamo, né il suo modo di conoscenza, né i rapporti affettivo-morali unilaterali in cui è coinvolto gli permettono un tale passo. Così, il consenso diventa un con-sentire alle credenze collettive che, in mancanza ancora una volta della possibilità della discussione e della critica, si impongono con la stessa forza dei contenuti discorsivi sostenuti dal principio d'autorità[12].

---

[11] In verità, Pareto tratta in particolare dell'ubbidienza ad un'autorità divina, ma le sue affermazioni hanno evidentemente un valore generale.

[12] A stretto rigore, quanto affermo nel testo è errato, poiché per Pareto la permanenza e la cogenza delle opinioni e delle credenze non dipende principalmente dall'autorità — di un dio, di un'istituzione o dell'opinione collettiva — che le sostiene, ma dalla «persistenza» nel tempo degli «aggregati» psicologici ad esse soltesi. Ciò si comprende bene quando a

Non si può certo negare a questa concezione il merito di un lucido realismo. Ma anche in questo caso, si tratta di un realismo capace di descrivere bene gli aspetti statici del problema, ma che si ferma dinanzi a quelli dinamici ed evolutivi. Ciò è dimostrato dal fatto che Pareto non pone rapporti di sorta fra i tre 'stili' o 'codici' psicologico-morali che abbozza; essi convivono l'uno accanto all'altro nella società, così come le varie specie naturali, animali o vegetali, convivono le une accanto alle altre nella natura. L'idea che ricerche successive come quelle di Piaget e di Kohlberg sulla genesi del giudizio morale hanno per molti aspetti suffragato, e cioè che questi tre 'codici' rappresentino altrettanti momenti di sviluppo affettivo-morale, resta lontana da Pareto[13]. In questo senso, molto significativo è che egli spieghi la spontanea accettazione di norme ed «imperativi» morali nei termini di un'entità «che opera per virtù propria ed arcana», oppure di una «forza misteriosa» che spinge gli uomini a conformare il proprio agire a voleri sovrapersonali. La comprensione di questo disciplinamento al tempo

---

Bentham che afferma che «c'est par l'autorité que se soutiennent depuis tant de siècles les systèmes les plus discordans, les opinions les plus monstrueuses» (1822: 23-24), e che «les religions des Brames, de Foë, de Mahomet, n'ont pas d'autre appui [que l'autorité]» (*ibid.*), egli obbietta che «queste opinioni si mantengono mercé i residui, e sono spiegate mercé le derivazioni, tra le quali c'è quella dell'autorità» (TSG: III, § 1435, nota 1), e che l'autorità non è che una delle tante derivazioni adoperate per rendere ragione di queste persistenze di aggregati» (*ibid.*). Tuttavia, questo è solo un modo di spostare il problema. Gli aggregati persistenti sono infatti, come sappiamo, il contrario dell'analisi, permangono se non si sviluppa la facoltà di astrazione. Ciò ha un immediato effetto tanto sui rapporti affettivo-morali che vengono bloccati al livello della relazione affettiva unilaterale, quanto sulle condizioni del discorso sociale, che si riduce a contenuti fissati dalla tradizione e sostenuti da forze esterne quali, appunto, l'autorità.

[13] Nel capitolo precedente ho accennato alla distinzione piagetiana fra due grandi periodi di sviluppo morale, e cioè quello caratterizzato dal realismo morale (rispetto unilaterale, nozione del bene confusa con quella di autorità, esteriorità ed intangibilità della regola morale), e quello successivo caratterizzato dall'autonomia morale (rispetto reciproco, nozione del bene derivante da valutazioni personali garantite dall'accettazione della norma della reciprocità, carattere contrattuale della regola). A partire dagli anni sessanta, lo studioso americano L. Kohlberg ha ripreso e riformulato il quadro piagetiano, distinguendo tre grandi periodi di sviluppo morale (divisi in sei stadi), e cioè il periodo «pre-convenzionale» (corrispondente *grosso modo* al realismo morale di Piaget, ma con un'analisi più ravvicinata dell'agire determinato dagli interessi), quello «convenzionale» (emergenza dell'intersoggettività e della reciprocità, senso del «giusto»), quello «post-convenzionale» (assunzione della prospettiva convenzionalistico-formale ed accesso ai valori dell'equità) (cfr. Kohlberg, 1969). Queste proposte sono state sottoposte a varie critiche e discussioni (cfr. Gibbs, 1977 e 1979), concernenti soprattutto il periodo post-convenzionale, ma si propongono a tutt'oggi come l'analisi teoricamente e sperimentalmente più ricca ed articolata della genesi e dello sviluppo dei fenomeni morali. Per una loro utilizzazione cfr., ad es., Rawls, 1971: 379 sgg. e Habermas, 1983: cap. IV, che le discute nell'ambito del suo progetto di un'«etica del discorso».

stesso interiore e rapportantesi a norme intersoggettive, avrebbe richiesto una propensione diversa a considerare la convenzionalità, l'intersoggettività, la reciprocità come fatti, evidenze a parte intera, che è possibile indagare nella loro genesi e struttura. Ma il carattere astratto dei prodotti ultimi dell'evoluzione socio-cognitiva è per Pareto, come sappiamo, sinonimo di illusorietà ed artificio, poiché ciò che conta sono i «fatti»: il sociocentrismo che preclude il riconoscimento dell'*altro*, l'ineliminabile disuguaglianza dei rapporti sociali, l'irriducibile eterogeneità della società umana che vanifica ogni pretesa di intersoggettività[14].

5.5. Tecniche verbali e operazioni di pensiero pre-operatorio (classe IV)

Più che di una classe a parte, si può parlare di uno sguardo gettato su tutto il fenomeno delle derivazioni, ma questa volta dal punto di vista, non della struttura socio-logica, bensì dei mezzi verbali usati per argomentare. In altri termini, si passa qui dal livello 'molecolare' del ragionamento, al livello 'atomico' dei nomi che compongono un ragionamento; si analizzano, cioè, i mezzi verbali con i quali si costruisce il Δ delle nostre formule, e possiamo dire perciò di trovarci ad un livello pre-argomentativo.

I principi semantici sui quali si basa Pareto sono quelli soliti dell'indeterminatezza dei termini del linguaggio volgare, e del loro referente 'sentimentale'. Poggiando su questi *presupposti*, Pareto distingue quattro generi, che ora esamineremo uno ad uno.

1) Genere (IV-a), *Termine indeterminato per indicare una cosa reale, e cosa indeterminata corrispondente ad un termine.* (TSG: III, §§ 1549-1551).

A questo genere, Pareto dedica appena tre magri paragrafi, dove tratta essenzialmente del sofisma del mucchio (o sorite), basato sull'indeterminatezza del termine in questione. Sembrerebbe trattarsi perciò dell'ennesima rampogna contro gli abusi logici cui può condurre l'assenza di definizioni nel discorso volgare, ma nel paragrafo 1548 che immediatamente precede la trattazione del presente genere, egli avverte che «tutte le considerazioni fatte ... nel capitolo V» - cioè, nel capitolo dedicato alle

[14] È proprio su questa base empirico-fattuale che Pareto confuta il valore di universalità e di reciprocità dell'imperativo categorico kantiano (cfr. TSG: III, §§ 1514-1519). Su questo punto, cfr. Pirillo, 1985.

teorie pseudo-scientifiche e, precisamente, nei paragrafi 658 e sgg. e 686 e sgg. — ebbene, tutte quelle considerazioni «debbono qui [cioè, nel genere IV-a] aggiungersi». Trasferiamoci perciò in questi luoghi indicatici da Pareto per comprendere quali sono i fenomeni verbali che egli vuole descrivere.

Vediamo anzitutto di comprendere il significato della denominazione di questo genere IV-a. Pareto spiega (TSG: I, § 108; III, § 1548) che vi sono due modi di farsi travíare dalle parole: 1) «adoperando termini che corrispondono ad enti» non-sperimentali (cosa indeterminata corrispondente ad un termine); 2) adoperando o ragionando «su vocaboli indeterminati che solo in parte corrispondono ad enti sperimentali» (termine indeterminato per indicare una cosa reale). Quest'ultimo caso è il meno rilevante. Pareto chiarisce che deve intendersi «nel senso che, se i vocaboli hanno il minimo di indeterminazione che corrisponde allo stato presente della scienza, si va tanto poco fuori dal campo sperimentale che si può trascurare tale deviazione» (TSG: I, § 108). Corpi chimici *assolutamente* puri non ne esistono, eppure si può dire che «le leggi della chimica valgono con grandissima approssimazione per i corpi che i mezzi nostri di analisi ci indicano come puri» (*ibid.*). Insomma, si tratta di una clausola di tolleranza semantica che riguarda il discorso scientifico.

Molto più importante, invece, è il primo caso, se si vuole comprendere la natura del discorso volgare. Vi sono più modi di adoperare termini corrispondenti a enti non-sperimentali, per ognuno dei quali Pareto dà degli esempi. Vediamoli [15].

a) «Operazione etimologica diretta» che «trae il nome dalle proprietà delle cose» (TSG: I, § 691).

Ecco l'esempio che dà Pareto.

> «Tra le interpretazioni rigorosamente etimologiche, ve ne è una che è rimasta celebre. Per molto tempo, si è detto e ripetuto che *servus*, cioè servo, veniva da *servare*, cioè serbare, mantenere sano e salvo; e si è ricavato da questa etimologia una bellissima teoria della schiavitù. Le Istituzioni di Giustiniano dicono: 'I servi sono così chiamati perché i generali ordinavano di vendere i prigionieri, e perciò solevano serbarli e non ucciderli'.

[15] Agli esempi, soprattutto quelli dati nelle note a pié di pagina, Pareto attribuisce molta importanza. Lo si deduce da una lettera a G.H. Bousquet, nella quale scrive: «M.Giulio Farina a tiré du *Traité de Sociologie* un *Manuel* (édité par Barbera-Florence). On en vend beaucoup, mais je ne sais si cela sera utile. Pour avoir un moindre volume, on a dû supprimer les notes, ...les faits. L'ouvrage prend ainsi une apparence dogmatique, contraire à sa nature. Je crois qu'il est difficile de résoudre ce problème» (*Corr.*: 1093).

Ma ora questa etimologia nulla più vale. *Servus*, a quanto pare, vuol dire guardiano della casa, e così è annientata quell'ottima teoria della schiavitù» (TSG: 1, § 688)[16].

Si tratta, come si vede, delle interpretazioni dotte ed ingegnose che mirano a trarre dal significato dei nomi spiegazioni di determinati fenomeni della realtà sociale o naturale. Si potrebbe parlare, a questo proposito, di un'operazione di giustificazione di un nome a partire dalle proprietà significate dall'area semantica contigua. Il ruolo di quest'operazione nella creazione di discorsi sociali di tipo mitologico è grandissimo: «si hanno, scrive Pareto, numerosissimi esempi di vocaboli trasformati in cose, o in proprietà di cose; e spesso tutta una leggenda si edifica su di un solo termine di cui si interpreta largamente il senso» (TSG: I, § 658).

b) «Operazione etimologica inversa» (TSG: I, § 691), ovvero «vocaboli trasformati in cose, o in proprietà di cose» (TSG: I, § 658).

Come esempio, nella nota 1 del § 658, Pareto dà il seguente passo dell'opera di I. Taylor, *Words and Places*, London, 1902, pp. 277-78, riportato in francese in un articolo del «Bullettin mensuel de l'Institut Solvay», I, 1910, a firma Menzerat, da cui Pareto cita.

«Les représentations du peuple à l'égard des noms sont des plus bizarres. Ainsi, l' *Orange River* aurait de l'eau de cette couleur, la *mer rouge* (traduction du lac d'Edôm) aurait de l'eau rouge; la *Floride* est considerée comme la terre 'pleine de fleurs', en réalité c'est la terre découverte le jour de Pâques (*Pasqua Florida*). La pensée populaire veut expliquer des choses qu'elle ne comprend pas; c'est l'origine des mythes étiologiques. Ce groom anglais qui avait sous sa garde deux chevaux *Otello* et *Desdemona*, et qui les appellait *Old Fellow* et *Thursday Morning*, peut nous fournir l'exemple de ce que peut faire cette fantaisie. C'est naturellement toujours un individu qui trouve de semblables indications, au *moins* en partie. La citadelle de Carthage était *Bozra* (mot phénicien); les Grecs la confondaient avec *Bursa* = la peau de boeuf. La légende qui a suivi est connue. L'exemple classique est celui de *Romolus*, qui aurait fondé Rome (forme impossible au point de vue linguistique); ou encore celui d'*Antwerpen* (Anvers) = an de werpen (néerlandais *werf*, allemand *Werft*); la légende en a fait *handt werpen* = la main jetée, et les armes d'Anvers ont conservé le souvenir de cette fondation légendaire. Une légende très instructive à cepoint de vue est encore celle de l'evêque Hatto de Mayence, soi-disant mangé par les souris dans son bourg au milieu du Rhin, en face de Bingen; ce bourg s'appelait *Maut-Thurm* = la tour de la douane; le peuple en a fait *Maus-thurm*, aujourd'hui *Mäuserturm* = la tour de souris. Enfin, il y a près de Grenoble une tour célèbre: *la Tour sans venin*, et la légende veut savoir qu'aucun animal venimeux ne peut vivre dans ses environs; cette superstition a son origine dans l'altération: *Tour de Sainte-Verena* ».

[16] Le prove della falsità di quella vecchia etimologia Pareto le tira dal *Dictionnaire étymologique latin* di Bréal e Bailly (Paris, 1885) e da V.J. Darmesteter, *Mémoire de la Société linguistique*, Paris, 1882, II, p.309, citati in nota.

Come si vede, e come Pareto stesso sottolinea (TSG: I, §§ 658, 691), si tratta delle etimologie popolari o non dotte, e in generale di tutte quelle etimologie che danno luogo a miti e leggende. Oggetto della 'manipolazione' è il significato dei nomi, che sono sottoposti ad un continuo processo di ri-motivazione. E nell'esempio dato da Pareto si può osservare già un altro fenomeno che ci introduce al terzo modo non-sperimentale di operare sui nomi.

c) Riteniamo l'utile — e, vedremo più in là, appropriato — termine di «operazione» usato da Pareto, e parliamo di «operazione» tramite la quale cose e avvenimenti sono «inventati a cagione dei nomi» (TSG: I, § 691). Come al solito, l'esempio ce ne farà comprendere la natura.

Nella nota 1 del § 691, Pareto cita il seguente passo dall'opera di J. B. Dugas Montbel, *Observations sur l'Iliade d'Omère,* Paris, 1829-30, p. 145:

> «Quant a *Orion*, il a été dans la suite le sujet d'une aventure fort dégoûtante, et racontée très-crûment par VOLTAIRE (*Dictionnaire philosophique, sub voce* 'Allegorie') qui nomme cela une allégorie. Ce n'est point le désir d'imaginer une allégorie qui a fait concevoir cette turpitude: elle n'est due qu'au rapport qui existe entre le nom d'*Orion*, et celui d' *Ouron*, *Urina*. Ainsi donc, ce n'est point non plus à cause de son aventure qu'il fut nommé *Orion*, comme le disent les petites scholies, mais, au contraire, ce fut à cause de son nom qu'on imagina l'aventure. La preuve c'est que toutes ces vilenies n'ont été inventées qu'après Homère, qui cependant connaissait le nom».

Il vocabolario linguistico-teorico di Pareto non va al di là di «nome», «cosa», «significato», «concetto». Perciò egli qui continua a parlare di «nome», quando si vede bene che l'«operazione» che egli evidenzia, e che dà inizio alla 'deriva' semantica, verte sul significante dei segni.

In conclusione l'analisi dei ragionamenti che si costruiscono basandosi su vocaboli indeterminati conduce Pareto ad individuare una famiglia di operazioni che, ad un esame più ravvicinato, rivelano interessanti caratteristiche. Come si ricorderà, nel capitolo II, trattando del realismo nominale proprio della mentalità sociale, abbiamo accennato all'etimologia come mezzo linguistico di creazione di rappresentazioni sociali (mitologie, ecc.), ed abbiamo visto che all'origine di ciò vi è la concezione «che a ciascuna cosa è stato all'origine dato un nome corrispondente precisamente all'indole della cosa» (TSG: I, § 686). Dunque, le operazioni descritteci da Pareto sono *operazioni di pensiero*, e precisamente operazioni di pensiero *pre-operatorio* vertenti sui nomi del discorso ordinario. Queste operazioni, in quanto operano in un contesto di pensiero non analitico ma sincretico, richiamano nel loro funzionamento quel processo che Piaget, studiando il grado di comprensione nel racconto di storie tra bambini, ha denominato «giustapposizione sincretica»; esso consiste nella creazione di schemi soggettivi che, a causa di una comprensione non analitica, oscurano e trasfor-

mano l'intera storia (LP: 160-161). La giustapposizione può investire ora il significato (associazione di idee), ora il significante (assonanza). Come si vede, si tratta dello stesso meccanismo cognitivo che sta alla base delle operazioni etimologiche descritte da Pareto. È questa un'ulteriore conferma dell'orientamento implicito della sociologia di Pareto verso una direzione psico-genetica.

2) Genere (IV-b), *Termine indicante una cosa e che fa nascere sentimenti accessori, o sentimenti accessori che fanno scegliere un termine*, (TSG: III, § § 1552-1555).

Il genere precedente poggiava sul presupposto dell'indeterminatezza dei nomi del discorso ordinario. Quest'altro poggia, invece, sul presupposto del referente sentimentale («cumulo di sentimenti»), evidenziandone gli effetti concernenti la persuasione. L'alone di sentimenti che attornia un nome — cioè, il suo significato emotivo — serve tanto a far scegliere un termine (ricerca della persuasione), quanto a farlo accettare (effetto della persuasione). Come specifica Pareto, infatti, «questo genere di derivazioni ha gran parte nella eloquenza giudiziaria e nella politica. Esso è molto efficace per persuadere, tanto più che i sentimenti che sono così suggeriti dai termini si insinuano in chi ascolta senza che questi se ne avveda» (TSG: III, § 1552). Più in là ritornerò su quest'azione 'non-visibile' della persuasione. Per il momento, vediamo alcuni esempi che Pareto offre per illustrare questo genere.

> «(...) il rimanere fedeli alla propria fede si dice *perseveranza*, se la fede è ortodossa; *ostinazione*, se è eretica. Nel 1908, gli amici del governo russo dicevano *esecuzione* l'atto del governo che dava la morte ad un rivoluzionario; *assassinio* l'atto dei rivoluzionari che uccidevano chi apparteneva al governo. I nemici del governo permutavano i termini: *assassinio* era il primo, *esecuzione* il secondo. Analoga permutazione si fa tra i termini *espropriazione* e *furto*» (TSG: III, § 1552).

> «Veramente, la sorte capitata al termine *libertà* è assai comica. In molti casi esso significa ora precisamente il contrario di ciò che significava cinquant'anni fa; ma i sentimenti che fa nascere rimangono gli stessi, e cioè esso indica uno stato di cose favorevoli a chi ascolta. Se Tizio vincola Caio, questi chiama *libertà* il sottrarsi a tali vincoli; ma se poi, a sua volta, Caio vincola Tizio, egli chiama *libertà* il rafforzare tali vincoli; in entrambi i casi il termine *libertà* suggerisce a Caio sentimenti gradevoli» (TSG: III, § 1554).

> «I termini *verità*, *errore*, hanno tanti sensi quanti sono i partiti; è solo mercé una derivazione (IV-b) che si preferiscono questi termini ai loro sinonimi, cioè: *ciò che credo*, e: *ciò che non credo*» (TSG: III, § 1564).

> «Il maggior numero delle proposizioni espresse sotto la forma: 'Questa dottrina è vera; dunque si può, di deve imporre', usano un termine equivoco. Le persone alle quali si vuole imporre l'accennata dottrina non consentono per nulla che sia vera; esse la dicono falsa. La proposizione anzidetta dovrebbe dunque esprimersi così: 'Questa dottrina è per

noi la verità; dunque possiamo, dobbiamo imporla'. Ma sotto tal forma essa ha molto meno della forza persuasiva che sotto la prima forma» (TSG: III, § 1566).

Come si vede da questi esempi ed analisi, questo genere descrive un'operazione di pensiero che struttura il campo semantico di un nome in funzione del punto di vista soggettivo i cui caratteri appaiono essere l'assolutezza e l'incommensurabilità[17]. In particolare, nell'esempio delle coppie *assassinio/esecuzione* o *espropriazione/furto* traspare chiaramente quella polarizzazione «amico/nemico» che sia la ricerca etnografica che quella psicogenetica ritrovano nelle società primitive ed infantili (Lévi-Strauss, 1967:143), e che un teorico della politica come C. Schmitt considera come l'«essenza del politico» (Schmitt, 1927). È da rilevare il fatto, però, che, a differenza di Schmitt, e coerentemente con l'intenzione sperimentale della sua sociologia, Pareto rimane assai più prossimo alla constatazione di un'evidenza empirica rivelatrice di determinate strutture di pensiero, che non alla teorizzazione dottrinaria. È molto più attenuata, insomma, quella commistione di discorso teorico e di scelte politiche tipica di Schmitt (Valentini, 1975: XXIX), che finisce per trasformare un fatto empirico in un contenuto dogmatico.

3) Genere (IV-g), *Termine con più sensi, e varie cose con un sol termine*. (TSG: III, §§ 1556-1613).

Per buona parte, questo genere è una estensione di quello precedente. Pareto vi esamina una messe di nomi, come *solidarietà, valore, sommo bene, retta ragione, natura, fine dell'uomo, verità, errore*. Non c'è niente di nuovo rispetto a quanto già visto. Ma l'interesse che esso riveste sta in ciò che Pareto dice nel § 1568. Egli sta discutendo di cosa debbasi intendere per *verità storica* (TSG: III, §§ 1567 sgg.; cfr. anche TSG: IV, §§ 2156 sgg.), e in questo contesto formula alcune osservazioni sul problema della trasmissione verbale di storie, narrazioni, discorsi.

Scrive Pareto:

«Come già accennammo (§ 645), chi ripete una narrazione adopera spesso termini al quanto diversi dai termini uditi, ma egli stima di parlare il *vero*, nel senso che quelli fanno a lui la medesima impressione che da questi aveva ricevuto. Non è possibile rammentarsi proprio i termini precisi di un lungo discorso, rimane solo nella memoria il ricordo dell'impressione provata, è questa che si procura di riprodurre quando si vuole riferire il discorso, e, quando ciò si consegua, si crede in perfetta buona fede avere detto il *vero*. In pratica, davanti ai tribunali, questa riproduzione approssimativa dei fatti basta di solito per lo scopo al quale intende il tribunale. Se appare manchevole in qualche punto, il presidente chiede al testimonio di spiegarsi meglio» (TSG: III, § 1568).

---

[17] Aspetti di questo fenomeno sono stati studiati in logica naturale sotto il termine di *éclairage*. Cfr. Grize, 1982: 159, 206, 216, 240.

Ed ecco il § 645 (cap. V) cui rimanda Pareto:

«(...)la narrazione di un fatto anche semplicissimo riproduce difficilmente il fatto preciso. I professori di diritto penale hanno spesso sperimentato questo: un fenomeno accade in presenza degli studenti, si prega ognuno di loro di scriverne la narrazione, e si ottengono tante narrazioni lievemente diverse, quante sono le persone. Tu assisti ad un fatto con un ragazzo, o con un adulto avente una viva immaginazione, e poi chiedi loro di narrartelo; vedrai che sempre vi aggiungono qualche cosa, e che dànno ai lineamenti forza maggiore di quella che avevano in realtà. Segue lo stesso per chi ripete una narrazione da lui udita (§1568). C'è di più. Poiché è uso generale appunto di dare questa maggior forza, chi ascolta la narrazione finisce col farci la tara; e quindi, per fare ad esso un'impressione corrispondente alla realtà, occorre usare termini che vadano un poco oltre il vero. Se su dieci persone tu ne vedi nove che ridono, e se vuoi far provare ad altri un'impressione del fatto corrispondente alla realtà dirai: 'Tutti risero'; ché se tu dicessi: 'Parte di coloro risero', l'impressione sarebbe sotto il vero» (TSG: I, § 645).

L'interesse di questi passi sta in ciò, che pongono la questione se gli individui sociali — costituendo ognuno un punto di rifrazione particolare —, quando, al più vario titolo, prendono la parola in società, riescano a farsi comprendere e in che misura. È importante che Pareto sottolinei il fatto della «perfetta buona fede». Ciò autorizza a ritenere che con le sue osservazioni egli adombri un problema che, in seguito, sarà ampiamente studiato da Piaget, quando verificherà i modi della comprensione e della spiegazione di storie verbali e di processi meccanici tra bambini (LP: cap. IV). Ciò che Piaget dice a questo proposito — e cioè, che la comprensione è, a causa dell'egocentrismo del bambino, un'illusione tanto di chi parla, il quale crede di esser compreso, tanto di chi ascolta, il quale crede sempre di aver compreso tutto (LP: 158-159) — può essere utilmente estrapolato per studiare la realtà verbale sociale, che è tutt'altro che un idillio dialogico, ma che, al contrario, nell'analisi di Pareto, appare come un cozzo continuo di punti di vista soggettivi assoluti ed incommensurabili — l'equivalente socio-centrico, cioè, nell'ordine del discorso, dell'egocentrismo infantile. Si può ipotizzare perciò che, come nella realtà infantile, anche nella realtà verbale sociale la comprensione sia un'illusione, e il discorso un parlare-per-sé; e che il superamento di questa condizione sia il risultato di processi di equilibrazione socio-cognitiva, le cui forme sono da analizzare.

4) Genere (IV-d), *Metafore, allegorie, analogie.* (TSG: III, § 1614-1685).

Osserva Perelman che «nessuno ha mai negato l'importanza dell'analogia nel procedere dell'intelletto. Tuttavia, pur essendo da tutti riconosciuta come fattore essenziale d'invenzione, essa è stata considerata con diffidenza dal momento che la si voleva far diventare mezzo di prova» (1958: 392).

Fra questi diffidenti, ci sta a pieno titolo Pareto, il quale scrive:

«date come semplice spiegazione, come un modo di avere un qualche concetto di una cosa ignota, le metafore e le analogie possono essere adoperate scientificamente per passare dal noto all'ignoto; ma, date come dimostrazioni, non hanno il minimo valore scientifico» (TSG: III, § 1614).

Ma, posto ciò, resta il fatto che metafore, allegorie, analogie hanno larghissimo corso nel discorso ordinario. In questo genere, attraverso una messe abbondantissima di esempi, Pareto mostra, in sostanza, che esse sono le tecniche verbali attraverso le quali le operazioni di pensiero evidenziate nei generi precedenti danno corpo a mitologie, metafisiche, teorie politiche, sociali, ecc. Del processo di creazione di questi contenuti di pensiero, Pareto sottolinea il carattere interamente arbitrario, poiché «sta nell'arbitrio dell'interprete di scegliere simbolo ed allegoria, e questa scelta ha spesso luogo in grazia di somiglianze lontane, puerili, assurde» (TSG: III, § 1620). Le ricerche svolte sulle mitologie dallo strutturalismo semiotico novecentesco potrebbero far sembrare anacronistiche queste affermazioni di Pareto[18]. Tuttavia, Pareto stesso già riconosce dei gradi in quest'«arbitrarietà». Alla questione è dedicata una lunga argomentazione che vale la pena di esporre. Come vedremo, essa ci permetterà, tra l'altro, di fare alcune osservazioni generali circa l'oggetto della sociologia di Pareto, e circa l'interpretazione che in questo lavoro sto avanzando.

È noto che uno degli schemi fondamentali del *Trattato* è quello che considera le teorie dal punto di vista oggettivo, soggettivo e dell'utilità sociale (TSG: I, § 13). Ai §§ 1666 e sgg., Pareto lo utilizza per arrivare a determinate conclusioni circa 1) la scientificità di mitologie, teologie, teorie sociali, politiche, ecc. (aspetto oggettivo); 2) la natura dei «sentimenti» che queste teorie soddisfano (aspetto soggettivo); 3) il loro rapporto con la realtà sociale, in quanto possono influenzare le azioni degli uomini e quindi l'andamento dei cicli sociali (aspetto dell'utilità sociale).

Egli inizia assumendo come tipi i seguenti casi concreti di costruzioni discorsive: 1) un racconto mitologico come quello degli amori di Afrodite e di Ares nel canto VIII dell'*Odissea;* 2) una favola interamente allegorica, in cui si fanno parlare gli animali, ad esempio la favola del lupo e dell'agnello; 3) la Gnosi Valentiniana; 4) la teoria delle creazioni del Fourier; 5) La teoria di Auguste Comte sulla Terra e il Grande Essere; 6) La teoria dei realisti; 7) La teoria della solidarietà (TSG: III, § 1666).

---

[18] D'altra parte, la fondatezza delle interpretazioni strutturalistiche delle mitologie è ben lontana dall'essere incontrovertibilmente stabilita. Cfr. a questo proposito la discussione che ne fa Sperber, 1974.

Ora, riguardo all'aspetto oggettivo, «i sette tipi ora notati, hanno — dice Pareto — un carattere comune, cioè l'uso arbitrario di certe entità, fuori del campo sperimentale» (TSG: III, § 1668). Vi sono, però, «dei gradi nell'arbitrio, che è limitato dai sentimenti che suscitano i vocaboli e da certe convenzioni circa il loro uso» (TSG: III, § 1669).

Ad esempio :

> «nelle creazioni del Fourier, l'arbitrio pare grandissimo. Quando gli Gnostici fanno copulare enti di nome maschile con enti di nome femminile, pongono sott'occhio al lettore fatti che a questi sono ben noti; invece non si intende bene come e perché, presso il Fourier, la terra copuli con se stessa e con Pallade. Se si pone mente che il polo del settentrione e quello del mezzogiorno sono entrambi freddi, non si sa perché il fluido del primo sia maschio, e quello del secondo femmina. Ma se badiamo solo ai termini *settentrione, mezzogiorno*, si capisce come il caldo mezzogiorno meglio si confà alla molle natura femminile. Arbitrio un poco minore, ma pure sempre grande, si ha nelle composizioni mitologiche. Si debbono, invero, rispettare certe convenzioni, ma — conclude Pareto — entro questi limiti il mito può avere forme quanto si vuole varie» (TSG: III, § 1669).

In altri termini, ciò che vuol dire Pareto è che, nella creazione di nuovi contenuti, le operazioni di pensiero trovano un limite nell'*accettabilità* [19] dei nuovi contenuti stessi, i quali devono essere almeno verosimili [20]. In sintesi: il credibile deve essere generato dal credibile.

Quanto all'aspetto soggettivo, «(...) si può osservare — scrive Pareto — che l'istinto delle combinazioni è principalmente soddisfatto dal primo; pei bambini e per molti uomini, vi dà pure soddisfazione il secondo tipo; ma, per molti altresì, sono soddisfatti istinti morali, intervengono cioè i residui della seconda classe. il sesto tipo e più generalmente i ragionamenti metafisici, soddisfano il bisogno di spiegazioni logiche che prova l'uomo colto (residui I-e). Così pure il settimo tipo ed altri analoghi, che ricoprono col ragionamento appetiti brutali. I tipi terzo, quarto e quinto tentano di unire la soddisfazione dell'istinto di combinazioni a quello del ragionamento logico; e pare che, solo in piccola parte, hanno conseguito lo scopo, poiché poco durarono e con pochi credenti» (TSG: III, § 1676).

Nel capitolo II, ho dato un'interpretazione di questi vari «istinti», mostrando come si tratti in effetti di vari aspetti del pensiero sincretico o preoperatorio: partecipazionismo, bisogno di spiegazione a tutti i costi, ecc. I tipi di teorie considerati da Pareto sarebbero perciò determinati dalla maggiore o minore predominanza di qualche aspetto del pensiero sincretico.

---

[19] Per questo concetto, cfr. Grize, 1982: 212.

[20] Per altri aspetti dell'accettabilità, cfr. Grize, cit.: 207 sgg.

Quanto all'ultimo punto, quello dell'utilità sociale, Pareto nota come nei confronti di tutte quelle teorie vi siano tre atteggiamenti: 1) «c'è chi vuole badare solo alle azioni logiche [cioè alle teorie scientifiche], considerando le non-logiche [cioè le teorie non-scientifiche] come aventi origine da assurdi pregiudizi, a null'altro atti se non a procacciare il male della società» (TSG: III, § 1679); 2) «c'è chi vuol considerare una dottrina solo sotto l'aspetto dell'accordo coll' esperienza e dichiara che ogni altro aspetto è insulso, vano, nocivo» (*ibid.*); 3) ci sono infine coloro che giudicano «che è falso che le dette teorie siano vani accozzamenti di parole senza efficacia sociale, e volendo restituire loro la dovuta dignità, si sforzano in ogni modo di farle apparire reali, oppure superiori alla realtà» (TSG: III, § 1680).

Ora, questi tre atteggiamenti sono altrettanti errori che impediscono di vedere come «le mitologie» non hanno, sì, realtà (TSG: III, § 1682), ma «hanno grande importanza sociale» (*ibid.*), e si riproducono incessantemente nel tempo (TSG: III, § 1681). Contro i ciclici ritorni di razionalismo, scientismo e pseudo-scienza, Pareto si attiene ad una ricetta di buon senso: riconoscere, ad un tempo il carattere non-sperimentale delle «mitologie», e la loro ineliminabile presenza nella società.

Risulta chiaro, a questo punto, che lo schema tripartito di cui Pareto si serve qui e durante tutto il *Trattato,* serve a dare autonomia scientifica al pensiero simbolico. Sino a quando si resta prigionieri di uno di quei tre errori, non è possibile costruire una valida teoria sociologica del pensiero simbolico. Se, al contrario, ci si sottopone alla 'disciplina' di quello schema, il pensiero simbolico diventa un oggetto di indagine scientifica. Queste sono le buone intenzioni di Pareto; bisogna, infatti, riconoscere che, per il pensiero simbolico, più che ad un'autonomia, egli pensa ad un 'protettorato'. Detto altrimenti, il pensiero simbolico è un oggetto che Pareto *vede* ma non *riconosce*: altrimenti non si spiegherebbe la pesante coltre polemica che avvolge le sue osservazioni. L'atteggiamento di Pareto è quello di chi, non potendo onestamente fare altro, cede di fronte all'evidenza; o, ancora, l'atteggiamento di chi sa e può vedere solo il lato negativo di un oggetto. È questa la ragione per la quale si è costretti a parlare di presupposti, anticipazioni, orientamenti impliciti, ecc., che vanno in una direzione poi sistematicamente sviluppata dalle ricerche psicogenetiche di Piaget.

5) Genere (IV-e), *Termini dubbi, indeterminati, che non hanno corrispondenza nel concreto.* (TSG: III, § 1686).

In questo ultimo genere — un solo paragrafo — Pareto comprende quelle derivazioni che sono «una semplice musica di vocaboli». L'obbiettivo è il gergo filosofico, quando diventa lingua per iniziati, come dimostrano le citazioni di articoli filosofici di cui Pareto riempie le note a piè di pagina.

Un esempio per tutti.

«La sua filosofia [del Gentile] è filosofia vivente, è visione etica del mondo, perciò egli non ha neanche inteso il bisogno di chiarire questo significato della identità di storia e filosofia. La filosofia che è identica alla storia è la filosofia che è vita, e la vita è vita etica, e la vita etica è realizzazione della libertà, e la libertà è l'affermazione del reale come autocoscienza» (V. Fazio-Allmayer, in *La Voce*, VII, 1914, pp. 41-42, cit. in TSG: III, § 1686, nota 1).

«Il pensiero atto, attualità del pensiero, idealismo attuale, sono oramai termini che pare ad ognuno d'intendere facilmente» scrive il Fazio-Allmayer, volendo sottolineare, al contrario, che li si comprende poco. Ma Pareto non gli dà il tempo di concludere, e, fulminando lui e tutta la sua congrega, interpola: «oh! no, c'è tanta gente a cui pare proprio di non capire niente di tutti questi termini accozzati insieme» (*ibid.*).

Il tono di questo genere è beffardo, come se Pareto ne avesse abbastanza di tutta questa polvere verbale che ha dovuto respirare. Comunque, dagli esempi che Pareto offre, si può dire che di questo genere fanno parte due classi di parole:

1) parole alla moda che servono ad esprimere genericamente atteggiamenti favorevoli o sfavorevoli del parlante verso aspetti indeterminati della realtà sociale, politica, ecc.: la storia *viva* di un popolo, contrapposta a quella *morta* del popolo avversario; la *spiritualità dinamica* contrapposta alla *stasi meccanica*; ecc. «Ogni tempo ha i suoi termini alla moda», dice Pareto (TSG: III, § 1686), parole usurate da una circolazione eccessiva, «che possono adattarsi a qualsivoglia ragionamento» (*ibid.*);

2) parole la cui opacità è dovuta all'uso — per i fini più vari (anche comici!) — in situazioni caratterizzate da differenze socio-cognitive e/o culturali tra i partecipanti allo scambio discorsivo. Alcune di queste derivazioni «servono pel volgo, il quale intontito e stupefatto per la stranezza dei vocaboli rimane a bocca aperta, supponendo che celino chi sa che misteri» (TSG: III, § 1686). Adeguiamoci allo spirito giocoso di Pareto, e concludiamo leggendo l'esempio che illustra questo punto: «Narrasi, sia poi storia o favola, che un giorno l'accademico Népomucène Lemercier rispose a una bottegaia che l'ingiuriava: "Tais-toi, vieille catachrèse!". Nell'udire sì tremendo vocabolo, la megera rimase intontita e per il suo meglio si tacque» (TSG: III, § 1686, nota 2).

5.5.1. Il problema della correlazione tra residui e derivazioni

Prima di tornare al problema che avevo posto all'inizio di questo capitolo, cioè le differenti posizioni che, dal *Manuel* al *Trattato*, si rinvengono

in Pareto circa il rapporto tra discorso ed azione, vorrei accennare alla questione della correlazione tra le classi di residui e le classi di derivazioni. Pareto ne tratta in parte quando analizza l'«azione reciproca dei residui e delle derivazioni» (TSG: III, §§ 1735 sgg.), ma da un punto di vista generalmente sociologico. Dal punto di vista linguistico-discorsivo, che è quello che qui interessa, le sue osservazioni sono meno numerose e sistematiche, desumibili spesso da definizioni generali o da esemplificazioni legate al concetto di derivazione. La materia è quindi trattata in modo indiretto e diseguale, e, come vedremo, le correlazioni sulle quali si possono raccogliere maggiori osservazioni concernono enunciati classificabili nella I classe di derivazioni (*Affermazione*).

Riconsideriamo l'entimema aristotelico «Non serbare ira immortale, essendo mortale» che, nel § 5.1.1 di questo capitolo, ho già avuto modo di citare. In base alla classificazione delle derivazioni che ho appena finito di discutere, si può ora assegnare quest'entimema al terzo genere della I classe di derivazioni, *Misto di fatti e di sentimenti*. Si tratta, infatti, di una tipica commistione di «fatti» («L'uomo è mortale») e di «sentimenti» («Non serbare troppo a lungo l'ira»), ovvero vi è un *dovere* («Non *devi* serbare...») che si appoggia surrettiziamente ad un *essere* («L'uomo è... »), e tale surrettizio appello ad un sentimento tramite il *dovere* è la condizione perché quell'entimema possa essere accolto da chi ascolta. Ora, come Pareto stesso fa intendere, il sentimento a cui l'entimema fa appello, appartiene a quei residui «che dipendono dalla socialità (classe IV)» (TSG: III, § 1407). Esso, in altri termini, sta a significare che «Si *deve* essere benevoli». Inoltre, quale mezzo 'logico-verbale' per ottenere la commistione di un *dovere* con un *essere*, esso si serve di un residuo «di quelli che congiungono [misteriosamente] i nomi alle cose (classe I-c)» (*ibid.*), di quel residuo cioè che tiene conto del realismo nominale, e il cui presupposto semantico è il carattere inanalizzato o sentimentale del riferimento dei nomi. È tale presupposto che spiega lo scorrere, per così dire, del ragionamento fra il significato implicito di *lungo*, e quelli espliciti di *mortale* ed *immortale* [21]. La «grammatica» dell'entimema o derivata «Non serbare ira immortale, essendo mortale», può perciò così rappresentarsi:

[21] Parlo di ragionamento in riferimento al fatto che, in logica naturale, 'percorsi di senso' simili sono stati classificati tra le forme del «raisonnement non-formel» (Grize, 1983a: v-vi), una nozione che ricopre una problematica per molti aspetti coincidente con quella indagata da Pareto.

classi o generi di residui	+	classi o generi di derivazioni	=	derivate
•Residuo della *socialità* (cl. IV) •Residuo del genere *Nomi vincolati misteriosamente alle cose* (cl. I- c2)		•*Misto di fatti e sentimenti* (cl. I-c)		«Non serbare ira immortale, essendo mortale»

In altri termini, la derivata «Non serbare ira immortale, essendo mortale» è il rappresentante di una classe di argomenti (♦), che è attivata sotto la spinta di un residuo affettivo (•), combinato con un residuo cognitivo (*), o «residuo per derivare»[22].

Sempre in riferimento alla I classe di derivazioni, in particolare al secondo genere *Sentimenti*, è possibile esplicitare altre simili «grammatiche», come si può vedere dal seguente passo:

> « Quando da un sentimento individuale si trae un'uniformità od un precetto, il residuo che si aggiunge e che serve alla derivazione è il sentimento che trasforma i fatti soggettivi in fatti oggettivi (residui II-f [*Sentimenti trasformati in realtà oggettive*]); si aggiungono spesso poi i residui di socialità (classe IV). Un uomo vede fuggire altri e fugge pur lui; è un moto istintivo, un'azione riflessa, come si osservano anche presso gli animali. Ode gridare: "Fuggite", e fugge. Siamo ancora nel caso precedente. Gli si domanda: "Perché siete fuggito?"; ed egli risponde: "Perché, avendo sentito a gridare: *fuggite*, credevo che si dovesse fuggire". Spunta così la derivazione, che potrà svilupparsi se si imprende a spiegare il perché di quel *dovesse*. Ecco un uomo che legge una poesia ed esclama: "È bella!". Se egli dicesse: "A me pare bella", sarebbe la semplice affermazione di un fatto soggettivo, ma col dire "È bella!", lo trasforma in un fatto oggettivo. Inoltre, per chi sente, c'è il concetto che ciò che *si dice* bello *deve* a lui fare l'impressione di bello, e qui interviene un residuo di socialità. Appunto per ciò gli uomini hanno generalmente i gusti della collettività in cui vivono» (*TSG*: III, § 1429).

In questo passo viene, per così dire, esaminata la «grammatica» di due coppie di enunciati, e cioè

(3a) «Fuggite»

(3b) «Sono fuggito, perché credevo che si dovesse fuggire»

e

(4a) «È bella!»

---

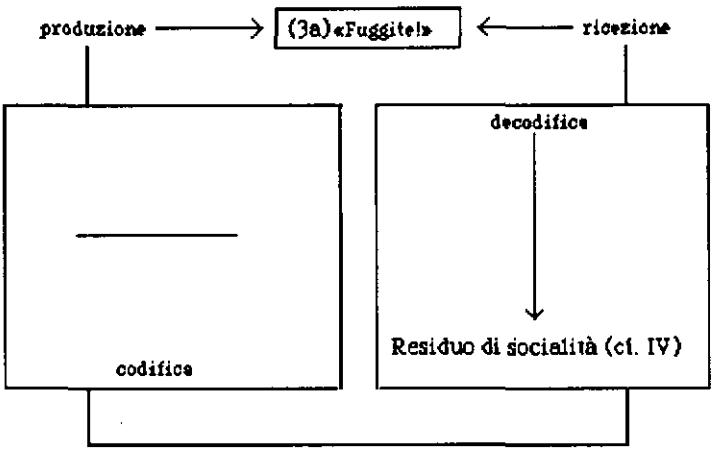
[22] Per questa distinzione, cfr. *supra*, § 5.1.1.

(4b) «A me pare bella».

Quanto alla prima coppia di enunciati, si può plausibilmente pensare che in (3a) non vi sia derivazione (ovvero, ragionamento verbale), trattandosi di un semplice stimolo verbale che scatena una motorietà istintivo-riflessa; (3a) è dunque analoga all'ingiuria («Hérétique!») che, come abbiamo visto più sopra (§ 5.1.1), Pareto classifica non fra le derivazioni, ma fra le manifestazioni verbali. Non vi può, perciò, essere neanche un tipico «residuo per derivare» come quello che oggettiva sentimenti soggettivi, né residui di socialità. La sua «grammatica» è, per così dire, 'vuota':

classi o generi di residui	+	classi o generi di derivazioni	=	derivate
—		—		(3a) «Fuggite»

Tuttavia, (3b) costituisce una sorta di resoconto dell'azione istintivo-riflessa eseguita da colui che ha accolto l'ingiunzione di fuggire. Siamo perciò dal lato della ricezione di un messaggio linguistico. Ciò che, allora, Pareto sembra suggerire, è che l'ingiunzione «Fuggite» abbia 'interpretato' un residuo di socialità, ciò che ne ha determinato la ricezione. Accanto alla motorietà istintivo-riflessa appare così un nucleo di semiosi, legata alla ricezione, e costituita dall'avvenuta 'interpretazione' di un residuo di socialità presso l'interlocutore. Una descrizione adeguata della «grammatica» di (3a) deve, allora, tener conto simultaneamente tanto del momento produttivo, quanto di quello ricettivo, ciò che può rappresentarsi come segue:



«Fuggite» chiude, dunque, un circuito comunicativo che ha il suo fulcro nel momento ricettivo: infatti, senza quel legame sociale spontaneo-istintivo che 'interpreta' nell'ascoltatore, l'ingiunzione non avrebbe significato, e quindi effetto. Vedremo poco più sotto altri sviluppi di questo schema di analisi degli enunciati linguistici in termini di simultaneità di produzione e ricezione. Ritorniamo per ora a (3b). Con esso entriamo interamente in campo semiotico. Esso, infatti, dichiara il 'motivo' di quel fuggire, che è legato al sentimento evocato da *dovere*. Abbiamo detto anche che esso è il resoconto dell'esecuzione di un'ingiunzione. In quanto tale, riflette, sebbene *après coup*, le condizioni dello «stato psichico» di colui che ha ricevuto l'ingiunzione di fuggire. Per rendere più congrua la sua descrizione grammaticale, (3b) si può perciò parafrasare come

(3b') «Fuggo, perché devo fuggire»

trasformandolo in una sorta di atto di auto-chiarificazione. Ciò che vuole suggerire Pareto, allora, mi pare sia che quel *devo* introduce un elemento di razionalizzazione rispetto alla motorietà istintivo-riflessa; in altri termini, esso sta ad indicare che il sentimento soggettivo ed 'interno' a conformarsi ad un comportamento, indotto dall'ingiunzione «Fuggite», è stato trasformato in una norma oggettiva ed 'esterna' d'azione. Il campo semiotico coincide perciò con la razionalizzazione introdotta dalla derivata.

La «grammatica» di (3b), riformulato in (3b'), è dunque la seguente:

classi o generi di residui	+	classi o generi di derivazioni	=	derivate
• *Residuo di socialità* (cl.IV) • *Sentimenti trasformati in realtà oggetive* (cl. II-f)		• *Sentimenti*		(3b') «Fuggo, perché devo fuggire»

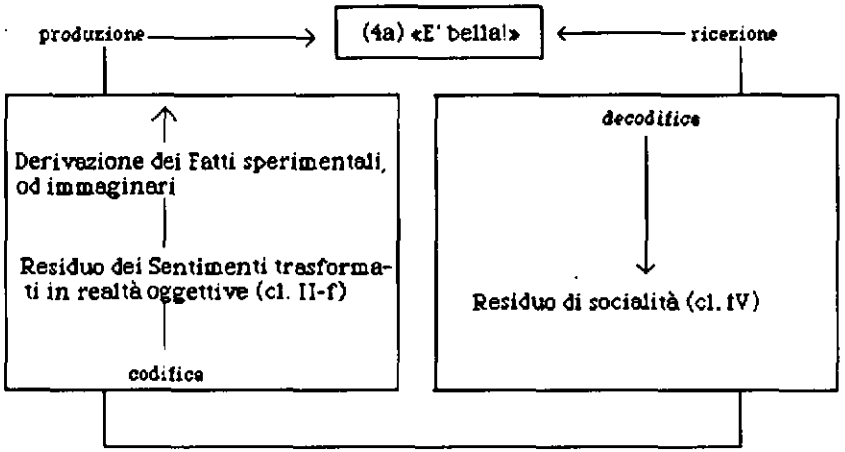
Quanto alla seconda coppia di enunciati (4a)-(4b), essi visibilmente differiscono per il carattere marcato o non-marcato dell'enunciazione. In (4b), infatti, «a me pare» inscrive grammaticalmente l'«immagine» del soggetto originario dell'enunciazione S_0 [23], ciò che serve a dissociare i sentimenti e le cognizioni del locutore dai sentimenti e dalle cognizioni dell'interlocutore. In (4a), invece, cognizioni e sentimenti del locutore e dell'interlocutore stanno confusi insieme, ed è per ciò che al carattere non-marcato dell'enunciazione può corrispondere, in ricezione, un *dovere* implicito che 'interpreta' «un residuo di socialità» nell'interlocutore. Se la «grammatica» in termini di residui e derivazioni di (4b) è, allora, abbastanza semplice:

(4b)

classi o generi di residui	+	classi o generi di derivazioni	=	derivate
—		• *Fatti sperimentali, od immaginari*		(4b) «A me pare bella»

quella di (4a) contiene sia una descrizione della base cognitiva su cui 'poggia' — in produzione — l'effetto di eclissamento del soggetto enunciatore, sia una descrizione della base affettiva che — in ricezione — l'enunciato 'interpreta' presso l'interlocutore. La sua rappresentazione è quindi la seguente:

[23] Per queste nozioni, cfr. Culioli, 1973: 88-91.



Le considerazioni di Pareto circa le correlazioni tra residui e le altre classi di derivazioni sono, come ho già detto, più generiche. Per le derivazioni dell'*Autorità* (classe II), egli si limita a constatare l'intervento di residui della II classe (reificazione di sentimenti soggettivi in realtà oggettive, entificazioni, ecc.), e di residui della I classe. I primi forniscono gli oggetti da cui promana l'autorità (la tradizione, i genitori defunti, ecc.); i secondi, servono «per allungare e fare complesse le derivazioni» (TSG: III, § 1434). Quanto alle derivazioni della III classe, *Accordo con sentimenti, o con principi,* in esse, oltre a residui della socialità (IV classe), che intervengono nei ragionamenti fondati sul consenso di molti o di tutti gli uomini (TSG: III, § 1468), si ritrovano residui della II classe, che servono, come nelle teorie del «patto sociale», del «contratto sociale», ecc., ad entificare e ad assolutizzare (TSG: III, § 1501), oltre naturalmente a residui della I classe che hanno il consueto compito di allungare e complessificare le derivazioni. Quanto, infine, alle *Prove verbali* (classe IV), che, come abbiamo detto, è un'analisi del livello pre-argomentativo del discorso sociale, vi si ritrovano residui del genere f della II classe (reificazione di sentimenti soggettivi), e residui del genere c della I classe (unione misteriosa dei nomi alle cose) — ed è questo il caso di termini come *libertà, solidarietà, verità, errore, giusto, onesto* , ecc. (TSG: III, § 1565). Invece, in termini come *onorevole, degno*, ecc. si ritrovano, secondo Pareto, residui dell'integrità personale (classe V) (TSG: III, § 1598), e termini come *rivoluzionario* o *reazionario*

sono attivati grazie a «sentimenti di partito, di sètta (residui della socialità, classe IV)» (TSG: III, § 1759).

In definitiva, le correlazioni tra residui e derivazioni contribuiscono ad individuare i fattori affettivi (in senso ampio) e le operazioni cognitive sottesi alle produzioni discorsive. Lo stato di abbozzo in cui queste intuizioni permangono si spiega facilmente con l'interesse di Pareto a costruire in primo luogo una teoria sociologica generale. Esse, tuttavia, sembrano prestarsi ad autonomi sviluppi, dei quali qui è possibile intravvedere solo la direzione. Oltre ad affinare le categorie analitiche (soprattutto per i residui affettivi), bisognerebbe infatti esplorare tutti i percorsi possibili tra classi e generi di residui e classi e generi di derivazioni, in modo da selezionare le principali regole di formazione degli enunciati. Integrando e sviluppando le osservazioni sulla dinamica dei residui e la loro distribuzione sociale che Pareto fa in luoghi già citati (TSG: III, §§ 1735 sgg.), si potrebbe infine arrivare a quella «morfologia delle derivazioni» che, come sappiamo, egli stesso sembra auspicare, e ciò sia nei suoi aspetti sincronici che diacronici.

5.6. Sul rapporto tra discorso ed azione

Dall'analisi delle derivazioni che abbiamo appena concluso, emerge una posizione secondo la quale più ci si allontana dal livello elementare delle affermazioni di fatti sostenute dal richiamo ad una qualche autorità, meno il discorso si rivela capace di rappresentare e guidare il corso effettivo dell'azione. Ciò si constata soprattutto per gli argomenti fondati sul consenso, che sono dunque la realizzazione più piena dell'argomentazione razionalizzante.

In definitiva, nella raffigurazione della realtà discorsiva che emerge complessivamente dall'analisi di Pareto, si ha, da un lato, il discorso dell'autorità che, nelle sue forme più elementari (ad es., la prescrizione), aderisce perfettamente alla realtà istintuale dei residui; dall'altro, il discorso scientifico, che, proprio perché è generato dall'«operazione analitica» cui la «facoltà di astrazione» sottopone il residuo stesso (ci si ricordi dell'analisi logico-empirica che trasforma la nozione pre-scientifica di *caldo* in un concetto scientifico), si configura come una costruzione logico-verbale che riproduce, su di un piano di illimitata ma controllabile combinatorietà, la razionalità spontanea, ma limitata e ripetitiva, dell'istinto. Fra questi due estremi, sta il discorso sociale nelle sue multiformi manifestazioni, senza

più l'ancoraggio al sostrato istintuale dei residui, e incapace, per altro, di rappresentare e guidare i processi sociali.

Ecco, dunque, perché il discorso «eretico» di Socrate, così come quello dei razionalisti moderni, è una «metafisica»: da un lato, esso si allontana dal livello «reale» dei residui — non sviluppato analiticamente, ma cogente pragmaticamente; dall'altro, tuttavia, esso non raggiunge il livello d'analisi del discorso scientifico; quindi, l'affievolimento della forza pragmatica non viene compensato da un aumento di capacità analitica in grado di fondare l'azione su basi logiche. Da qui, l'incapacità di rappresentare e guidare il corso effettivo dell'azione.

In conclusione, se ritorniamo al problema con il quale avevamo aperto questo capitolo, e cioè perché Pareto passi dalla soluzione, che si trova nel *Manuel*, secondo la quale il discorso rappresenta ed influenza il corso effettivo dell'azione, a quella opposta, rinvenibile nel *Trattato*, secondo la quale il discorso semplicemente si accompagna all'azione senza riuscirne a rappresentare e guidare il corso effettivo, si vede che la spiegazione sta nella differente concezione della ragione discorsiva che sorregge i due testi. Nel *Manuel*, il discorso di Socrate guadagna alla ragione territori che, al fine della salvaguardia dell'ordine sociale, è meglio che restino avvolti dal mistero. In altri termini, la ragione discorsiva è conoscitiva ma socialmente dannosa. Nel *Trattato*, il discorso di Socrate è il prodotto combinato di un'estenuazione della forza dei residui, e di una insufficiente capacità analitica. Esso produce, perciò, razionalizzazioni senza alcun effetto conoscitivo delle reali motivazioni dell'azione. La ragione discorsiva, attraverso la quale — si potrebbe dire, parafrasando Piaget — l'individuo sociale si formula per essere, è perciò cognitivamente inconsistente e socialmente innocua.

Come si vede, grazie ad una teoria non-cognitivista della ragione discorsiva, Pareto, passando dal *Manuel* al *Trattato*, riesce ad evitare ciò che ho chiamato il paradosso di Socrate, cioè il fatto di considerare ingiusto Socrate, e giusti i suoi giudici: la ragione discorsiva è, infatti, cognitivamente inconsistente, dunque essa è socialmente innocua, dunque ogni sua condanna è «inutile, sciocca, perversa e criminosa».

Tuttavia, questa non è la posizione finale di Pareto. Le nuove «verità» — egli infatti afferma — che i discorsi «eretici» cercano di imporre, sono innocue sino a quando gli individui e i gruppi che le propugnano, restano minoritari. A questo riguardo, il suo teorema completo è che, dal punto di vista della stabilità sociale, le violazioni all'ordine *materiale* della società vanno tanto più represse, quanto più sono individuali; e quanto più sono collettive, tanto meno vanno represse (TSG: IV, §§ 2176, 2196) — ciò che è coerente con quanto abbiamo visto nel capitolo terzo, a proposito del con-

cetto di responsabilità e di giustizia. Per quanto attiene, invece, all'ordine *intellettuale*, le violazioni individuali sono le meno pericolose per l'ordine sociale, non è utile perciò reprimerle, ed è, dice Pareto, solo questa ragione *negativa* che si può recare in favore di ciò che si dice «la libertà di pensiero» (TSG: IV, § 2196).

Ma, ecco il punto: di solito, le nuove opinioni che la libertà di pensiero permette di propugnare, aspirano ad influenzare e conquistare la maggioranza:

> «i dissidenti — scrive Pareto — difendono la propria opinione perché è "migliore" di quella che è dei più; ed è utile che abbiano tale fede, perché solo da essa possono avere l'energia per resistere alle persecuzioni in cui quasi sempre incorrono. Sinché rimangono in pochi, chiedono solo un posticino al sole per la loro setta; ma in realtà anelano al momento in cui da perseguitati potranno mutarsi in persecutori. il che senza fallo accade tosto che sono sì fattamente cresciuti in numero da potere imporre il volere loro. Ed allora cessa l'utilità della passata dissidenza ed appare il danno della nuova ortodossia» (TSG: IV, § 2197).

Insomma, la condanna di Socrate sarà pure stata «inutile, sciocca, perversa, criminosa», ma dal punto di vista della stabilità sociale, fu coerente con lo scopo di salvaguardarne l'ordine intellettuale. La vecchia ortodossia, cioè, si difese dall'insidia che potevano arrecargli le nuove opinioni, qualora avessero conquistato la maggioranza. Nel *Manuel* l'operato dei giudici di Socrate si giustificava come reazione al danno che la capacità conoscitiva della ragione discorsiva poteva arrecare alla stabilità sociale. Nel *Trattato* si ha una articolazione differente di questo motivo: la condanna di Socrate e, in generale, la condanna di ogni discorso «eretico» appare giustificata come difesa ad un attacco portato contro un *bene simbolico* — la conformità all'ordine *intellettuale* esistente — il cui possesso definisce la posizione di dominio della maggioranza. Da questo punto di vista, il discorso sociale, svuotato di ogni consistenza cognitiva, appare come un mezzo *simbolico* privilegiato per imporre e ribadire il conformismo sociale.

5.6.1. Una fonte di Pareto: ancora Pierre Bayle

Da tutto quanto abbiamo visto sin qui, emerge nettamente la correlazione tra la teoria dei residui e delle derivazioni, propria del *Trattato*, e il cambiamento, dal *Manuel* al *Trattato*, della concezione della ragione discorsiva. I residui e le derivazioni sono i pilastri teorici che permettono a Pareto di sostenere la natura non-conoscitiva della ragione discorsiva.

Ho osservato nel corso di questo lavoro, che probabilmente la teoria dei residui e delle derivazioni deve molto alla riflessione di Pareto sull'opera di P. Bayle, la quale costituirebbe una fonte primaria tanto per la sua concezione della morale, quanto per la concezione del rapporto tra discorso ed azione. Per quanto riguarda la concezione della morale, nel capitolo III è stato possibile verificare la fondatezza di questa supposizione. Vediamo, ora, se altrettanto si può fare per il rapporto tra discorso ed azione.

Come si ricorderà, nel capitolo I, trattando delle fonti della teoria dell'azione non-logica, abbiamo visto che Pareto cita e commenta brani tratti dai *Pensieri sulla cometa* di Bayle, per mostrare come il principio, sostenuto da quest'autore, dell'inefficacia delle norme morali e delle credenze religiose a guidare l'agire dell'uomo, sia un antecedente storico della sua teoria dell'azione non-logica. Alla luce di ciò, appare ragionevole sostenere che quel principio di Bayle sia servito a Pareto, oltre che come materiale di costruzione di una teoria generale dell'azione sociale, anche ad analizzare il problema connesso del rapporto tra discorso ed azione e, quindi, a fondare la sua concezione non-conoscitiva della ragione discorsiva. In questo senso, vi sono passi dei *Pensieri sulla cometa* del Bayle, che Pareto non cita ma che sicuramente conosceva, la cui eco risuonerà poi chiara nelle posizioni da lui assunte.

A proposito delle differenti condizioni del conoscere e dell'agire, scrive il Bayle:

> «*Perché c'è tanta differenza fra quello in cui si crede e quello che si fa.* (...) Volete sapere la causa di questa incongruenza? Eccola: l'uomo si determina a una certa azione piuttosto che a un'altra non già seguendo le conoscenze generali che ha di ciò che deve fare, bensì uniformandosi al giudizio particolare che egli si forma di ciascuna cosa quando è sul punto di agire. Ora questo giudizio particolare può benissimo essere, in certi casi, conforme alle idee generali di ciò che si deve fare, ma il più delle volte non lo è, e quasi sempre si segue la passione dominante del cuore, l'inclinazione del temperamento, la forza delle abitudini contratte, il gusto della sensibilità che si hanno per certi oggetti» (*Pensieri sulla cometa*, § 135, pp. 252-253).

E poco più in là, Bayle ribadisce il principio che

> «non sono le opinioni generali dello spirito a determinare le nostre azioni, bensì le passioni presenti nel cuore. Se un cristiano ubriacone e lussurioso si astiene dal rubare, sapendo che Dio ha proibito il ladrocinio, non si dovrebbe astenere anche dagli altri due peccati, sapendo che Dio ha proibito anche quelli? E se non si astiene dai primi due, ma soltanto dal ladrocinio, questo non avviene forse perché teme l'infamia e il supplizio, perché non è avaro oppure perché, più in generale, le sue inclinazioni non gli fanno provare alcuna attrattiva nel rubare? Domandiamoci dunque ancora una volta: i cristiani si comporterebbero così male come effettivamente fanno, se i lumi della coscienza fossero la ragione determinante delle nostre azioni?» (*ivi*, § 138, p. 259).

In questo passo, si vede bene come una certa concezione della ragione discorsiva e della morale sorregga l'argomentazione di Bayle, secondo il quale, atei o cristiani, si agisce virtuosamente per «temperamento naturale», e non uniformandosi al discorso morale teorico.

In sostanza, la sua concezione complessiva si può così riassumere: 1) «le opinioni generali dello spirito» non sono in grado di influire sulle nostre azioni. In altri termini, la ragione discorsiva non genera l'azione; 2) invece, il movente delle nostre azioni è da ricercare nelle «passioni presenti nel cuore» nel momento in cui si agisce; 3) dunque, le norme morali e le credenze religiose non sono regole di condotta efficaci per il comportamento morale, ovvero, la morale è indipendente dalle norme che la ragione 'conosce' e pone; 4) il suo fondamento, perciò, va ricercato non nelle «opinioni generali dello spirito», ma, a sua volta, nelle passioni, e precisamente nell'orgoglio e nella vanità che ci fanno ricercare l'approvazione altrui, e ci spingono a sfuggirne il biasimo.

Bayle non sostenne mai apertamente una posizione di scetticismo morale: la forza delle passioni può, infatti, essere vinta quando «la grazia dello Spirito Santo si dispiega con tutta la sua efficacia» (*Pensieri sulla cometa*, § 136, p. 255); e, d'altra parte, la sua concezione non-conoscitiva della ragione discorsiva rimase inglobata nel tradizionale fideismo cristiano (la ragione deve sottomettersi alla fede, poiché solo Dio può rivelarci la verità)[24]. In Bayle, insomma, queste posizioni derivano, almeno esplicitamente, da una concezione rigorista e fideista della virtù, e da una sfiducia nella ragione, tipica dell'umiltà del credente.

Ora, di queste posizioni, Pareto compie per molti aspetti una sorta di secolarizzazione. Nello «sperimentalismo» che egli si propone di introdurre nelle scienze sociali, le «passioni del cuore» diventano gli «istinti» che le ricerche naturalistiche del suo tempo, fra le quali quelle del Fabre, gli fanno conoscere. Le «conoscenze» o «opinioni generali dello spirito» si sdoppiano nelle nozioni di razionalità scientifica e di pensiero non-logico, e, di quest'ultima, le prime tre classi di residui ne descrivono le strutture. Fra gli «istinti», tramite lo strumento semiotico dei residui, egli individua quelli che danno origine ai comportamenti morali, di modo che, poi, le opinioni morali e le credenze religiose possono essere identificate con quel discorso cognitivamente inconsistente che si accompagna all'azione, e del quale le derivazioni costituiscono una teoria *negativa*. Il risultato di queste estrapolazioni è duplice: da un lato, egli può porre, su di un piano tutto cognitivo-

[24] Ma Lévy-Bruhl (1927: 58-59) si chiede se la sottomissione esplicita di Bayle alla fede e alla Rivelazione non nasconda un suo intendimento contrario, e se non vi sia dell'ironia nel suo discorso.

biologico, che l'adeguatezza allo scopo dell'azione non-logica è determinata non dalla teoria esplicita che la regge, ma da una autoregolazione spontanea ed istintiva; dall'altro, può costruire una teoria non-conoscitiva del discorso sociale, che si intreccia strettamente con quella posizione morale scettica che l'analisi della IV, V e VI classe dei residui ci ha rivelato.

5.7. Adattamento all'ambiente e discorso

L'esito finale dell'ondeggiante percorso di Pareto che ho qui cercato di ricostruire, è, certo non sorprendentemente, una concezione adattiva, in senso biologico-evolutivo, della funzione del discorso sociale. Ciò si vede bene nella domanda che Pareto si pone a proposito dell'efficacia pratica dei ragionamenti sociali. Come sappiamo, questi ultimi, a differenza dei ragionamenti scientifici, non muovono da premesse fattuali esattamente stabilite e si servono di una logica, quella delle derivazioni, tutt'altro che rigorosa, anzi, le cui radici affondano in un 'codice cognitivo' differente ed 'inferiore' rispetto a quello scientifico. «Eppure, constata Pareto, l'esperienza giornaliera fa vedere che molti di questi ragionamenti conducono a conseguenze d'accordo coi fatti, né ciò può essere messo in dubbio, ove si ponga mente che sono i soli che si adoprarono nella vita sociale, e che, se conducessero a risultamenti che non sono d'accordo coi fatti, già da un pezzo sarebbero state distrutte, annientate, tutte le società» (TSG: III, § 1768). Da qui la domanda: «Come mai può accadere che si accordino così coi fatti le conclusioni tratte dai residui?» (*ibid.*).

La risposta di Pareto è costruita nei termini di un darwinismo tanto cauto metodologicamente[25], quanto deciso teoricamente. I residui, egli pone, «non

[25] L'opinione di Pareto è che sia il darwinismo biologico-evolutivo che il darwinismo sociale che ne derivò, benché costituiscano un corpo di dottrine ben stabilito, non possono essere assunti come spiegazione esaustiva del problema della «relazione tra i residui e gli altri fatti sociali», e del problema ancora più generale concernente il rapporto tra «le forme degli esseri viventi e delle società» e le condizioni di vita in cui essi vivono. Dal punto di vista biologico-evolutivo, infatti, domande del tipo «come mai sullo stesso suolo si trovano tante varietà di animali?», restano senza risposta. Nella logica della teoria evoluzionistica, infatti, «una delle specie dovrebbe essere meglio adatta delle altre, ed averle quindi distrutte» (TSG: IV, § 2142). Ma così evidentemente non è. Inoltre, osserva Pareto, sotto l'espressione darwiniana di «specie meglio adatta» si nascondono le stesse difficoltà di quando si ragiona del concetto di utilità: il «meglio adatto» per la prosperità individuale può non essere il «meglio adatto» per la prosperità della specie, così come l'utile dell'individuo può non coincidere con l'utile della collettività (*ibid.*). Quanto al darwinismo sociale, questa

possono stare in troppo aperta contraddizione colle condizioni nelle quali sono prodott[i]» (TSG: III, § 1770). Così, «come un animale che ha solo branchie non può vivere nell'aria asciutta (...) similmente uomini che hanno solo istinti antisociali non potrebbero vivere in società» (*ibid.*). Inoltre, perché una società sopravviva, è necessario che i residui siano adattati alle sue condizioni di vita. Così, «se un popolo è belligero, la sua popolazione deve essere ricca di istinti belligeri» (*ibid.*).

Ciò posto, si può allora pensare che «i ragionamenti sociali hanno risultamenti che non si allontanano troppo dalla realtà» (TSG: III, § 1771), perché i residui — tanto quelli da cui muovono le derivazioni, quanto quelli che servono a derivare — «sono prossimi alla realtà» (*ibid.*). In particolare, «se tali sono i primi residui, e le derivazioni discretamente logiche, si hanno conseguenze che, di solito, non si discostano troppo dalla realtà» (ibid.). Se, invece, i primi residui non sono prossimi alla realtà, allora i secondi favoriscono l'uso di «derivazioni sofistiche», ottenendo così l'effetto di ridurre lo scarto che li allontanava dai fatti (*ibid.*).

Prendiamo l'esempio dell'ascetismo, inteso come tendenza istintiva a vivere poveramente, rifuggendo da ogni preoccupazione di beni e ricchezze materiali. Se i discorsi che giustificano e prescrivono l'ascetismo assumessero valore per l'intera società, la società stessa si dissolverebbe poiché nessuno più si occuperebbe delle incombenze del vivere civile. Ma accade che quando tali discorsi «hanno conseguenze che troppo urtano colle condizioni del vivere individuale o sociale, si modificano necessariamente per adattarsi a queste condizioni» (TSG: III, § 1802). Così, all'inizio della cristianità non mancarono «santi, eremiti, fanatici» che volevano imporre una interpretazione letterale di quei passi del Vangelo che invitavano a vivere secondo la spontaneità della natura, senza darsi pensiero del domani (TSG: III, § 1802). Se questa interpretazione si fosse affermata come norma di comportamento generale, la società cristiana probabilmente non sarebbe sopravissuta. Ma «uomini esperti delle necessità del vivere civile» come, ad es., sant'Agostino ed altri Padri della Chiesa, tramite interpretazioni delle Sacre Scritture che, da un punto di vista logico, non potrebbero che giudicarsi sofistiche, si sforzarono di conciliare la lettera del precetto evangelico con le necessità della vita pratica (TSG: III, § 1803).

---

teoria si è rivelata un «ritorno all'antica teoria delle *cause finali*» (TSG: I, § 828): «ogni forma delle istituzioni sociali, o degli esseri viventi, doveva essere spiegata coll'utile che produceva, e per giungere a ciò, si traevano in ballo utilità arbitrarie e imaginarie» (*ibid.*). Tutte queste difficoltà, quindi, devono spingere ad una prudente utilizzazione di quanto vi è di vero nella «soluzione Darwiniana» (TSG: III, § 1770).

Il «contrasto delle derivazioni» (ivi: § 1772) è perciò il mezzo per riapprossimare una determinata tendenza istintiva ai vincoli posti dalle condizioni di vita e dall'adattamento all'ambiente[26]. Ma tale contrasto si produce quasi inevitabilmente per ogni determinato ambito di esperienza, come mostrano le «molte derivazioni sul diritto delle genti, sull'egoismo patriottico, sull'indipendenza della giustizia, sulla ragione di Stato, sull'abolizione del frutto del denaro, sull'utilità di accrescere il debito pubblico, ecc., che si osservano presso tutti i popoli civili» (*ibid.*). Dunque, «il contrasto e la composizione delle molte derivazioni che esistono in una società» (*ibid.*) è il meccanismo completo che fa del discorso sociale una sorta di *adattatore evolutivo:* le neutralizzazioni *locali* di singole tendenze che esso opera, ottengono infatti l'effetto *globale* di favorire l'adattamento della società alle condizioni di vita e all'ambiente circostante.

5.8. Un modello della comunicazione asimmetrica

All'incirca dagli anni sessanta in poi, una sensibilità nuova si è venuta affermando presso i teorici del linguaggio che dedicano la loro attenzione non più e solo agli aspetti produttivi dell'atto di comunicazione, ma al suo carattere dialogico; donde una rinnovata attenzione per gli aspetti ricettivi della

---

[26] Un altro esempio, particolarmente significativo perché questa volta la tendenza ipertrofica pretende di fissarsi nel discorso prescrittivo della legge, è quello del contrasto tra la credenza nella medicina naturale, e l'ideologia igienista dietro cui si nasconde la tendenza dei medici «a ridurre la società ad un branco di pecore di cui sarebbero i pastori ben pagati e molto riveriti» (TSG: IV, 2154, nota 1). «Nel 1913 — racconta Pareto —, per ridurre all'obbedienza i Cantoni svizzeri renitenti, i dottori ed i loro seguaci proposero un'aggiunta alla costituzione federale per dare all'autorità il potere di dettare leggi per moltissime malattie, anche non contagiose. Alla votazione popolare, quasi unica opposizione efficace fu quella dei fedeli della *medicina naturale* » (*ibid*). «Può darsi — conclude Pareto — che coloro che sono contrari alla vaccinazione abbiano torto, ma quando si vede, in Italia, i fautori della vaccinazione spingersi sino a fare un processo ad uno scienziato che onestamente espone in proposito un parere scientifico, si è tratti a concludere che gli antivaccinisti compiono un'opera sociale utile opponendosi all'opera di chi vorrebbe imporre col codice penale una scienza ufficiale» (*ibid.*). Intrinsecamente, dunque, il discorso dei fautori della medicina naturale può essere giudicato retrogrado, ma, dal punto di vista dell'«utilità della collettività», esso svolge una funzione positiva, poichè neutralizza la tendenza, nociva per la collettività, a limitare la libertà di ricerca. Si intravvede qui una concezione della società come organismo biologico, e un'interpretazione dei comportamenti, compreso quello dell'aspirazione alla libertà di ricerca, in termini di «istinti» e «tendenze» sottoposti al criterio evolutivo della selezione e dell'adattamento.

comunicazione, in cui sono principalmente implicati i processi di interpretazione e di comprensione. Rispetto al monologismo del passato, insomma, si mette in evidenza come il linguaggio sia costitutivamente fondato sulla «polarità delle persone» (Benveniste, 1966; 1974. Culioli, 1973, 1975-76), e come l'interlocutore non si limiti ad una ricezione passiva di unità di informazione, secondo un'idea che Jakobson (1966) rese familiare con il suo schema di impronta cibernetica delle funzioni del linguaggio, ma sia a sua volta «produttore di senso» (De Mauro, 1982; 1985), sede di una «risonanza» che rielabora originalmente quanto gli viene proposto dal locutore (Grize, 1982; 1983b).

A queste nuove posizioni che originano da un approccio empirico ai fatti comunicativi, si è affiancato, all'incirca nello stesso torno di tempo ma con importanti e significative anticipazioni (Bachtin, 1934; Piaget, 1945)[27], un vario e frastagliato indirizzo di studi, dalla filosofia del linguaggio alla semiologia, dalla retorica alla sociologia, che mette al suo centro una concezione dello scambio linguistico come fatto contrattuale, cooperativo, dialogico. Fra le costruzioni teoriche più sistematiche spicca senza dubbio quella di J. Habermas, al quale si deve, come è noto, una teoria dell'agire comunicativo fondata sulla nozione-chiave di «situazione linguistica ideale». Non voglio qui proporre — non è il luogo — un'esegesi né una presentazione critica di questa teoria. Mi interessa solo richiamare i capisaldi di tale concetto di «situazione linguistica ideale», in funzione contrastiva con quanto si può esplicitare in Pareto circa un modello dello scambio comunicativo.

Habermas innanzitutto comincia con il distinguere quattro grandi classi di «atti discorsivi» o «universali pragmatici» che chiama rispettivamente «comunicativi», che esprimono il senso pragmatico del discorso (dire, parlare, discorrere, domandare, rispondere, ecc.), «constativi», che servono ad esprimere il senso dell'uso cognitivo di frasi (affermare, dimostrare, spiegare, descrivere, spiegare, ecc.), «rappresentativi», che servono ad esprimere il senso pragmatico dell'auto-rappresentazione di un parlante di fronte ad un ascoltatore (sapere, pensare, ritenere, sperare, temere, ecc.), «regolativi», che servono ad esprimere il senso dell'uso pratico delle frasi (ordinare, intimare, pregare, ammonire, proibire, ecc.) (1971: 74-75). Rispetto a questa classificazione, la situazione linguistica ideale si delinea soltanto quando per tutti i partecipanti allo scambio comunicativo è assicurata una ripartizione simmetrica delle possibilità di scegliere e compiere atti discorsivi appartenenti a ciascuna delle quattro classi sunnominate. In particolare, egli fissa quattro condizioni che sono soddisfatte in corrispondenza

[27] Su Bachtin, cfr. Todorov, 1981. Per quanto riguarda Piaget, mi permetto di rinviare ad Aqueci, 1988.

con la possibilità di compiere atti discorsivi appartenenti all'una o all'altra classe. Le quattro condizioni sono le seguenti:

1. La possibilità per tutti i potenziali partecipanti ad uno scambio comunicativo di utilizzare atti discorsivi comunicativi, in modo tale che in ogni istante si possano aprire discorsi, e continuarli mediante interventi e repliche, domande e risposte.

2. La possibilità per tutti i partecipanti di poter usare atti discorsivi constativi, cosicché nessuna opinione precostituita rimanga alla lunga sottratta alla tematizzazione e alla critica.

3. L'uguale opportunità per i parlanti di impiegare atti discorsivi rappresentativi, di modo tale che l'«ambito di gioco» (1971: 92) delle loro espressioni individuali sia governato dalla reciprocità e dalla simmetria, ciò che garantisce che essi «siano veritieri di fronte a se stessi e rendano trasparente la loro natura interna» (1973: 338).

4. L'uguale opportunità, infine, per i partecipanti allo scambio comunicativo di poter utilizzare atti discorsivi regolativi, in modo da fondare «la completa reciprocità delle aspettative di comportamento» e da escludere «i privilegi nel senso di norme di azione e di valutazione che obbligano in modo unilaterale» (*ibid.*).

La situazione linguistica ideale così definita è concepita da Habermas non come un ideale regolativo né come una realtà effettuale ma piuttosto come una «supposizione» o «anticipazione» che i parlanti fanno sul comportamento discorsivo altrui. Per chiarire questo punto, dirò qui brevemente che Habermas distingue tra il mero agire comunicativo e il discorso vero e proprio. Nell'agire comunicativo, o interazione, la validità delle connessioni di senso è presupposta in modo ingenuo, al fine di scambiare informazioni. Nel discorso, al contrario, si ha la problematizzazione delle «pretese di validità»[28] delle connessioni di senso presupposte ingenuamente nell'agire comunicativo, e ciò al fine di raggiungere un accordo. In questo senso, «il discorso serve alla motivazione delle pretese di validità problematizzate di opinioni e norme» (1971: 78). Ora, l'agire comunicativo poggia sulla idealizzazione, intuitivamente presupposta dai parlanti, della capacità di intendere e volere reciprocamente attribuita, ciò che permette di aspettarsi: 1) che i soggetti agenti rispettino intenzionalmente tutte le norme alle quali essi aderiscono; 2) che essi anche seguano soltanto norme che a loro paiono giustificate (ivi: 78-79), di modo che essi possano dire quale norma osservano e per quale motivo la ritengono giustificata, e che, qualora si faccia loro osservare discorsivamente che non soddisfano le due aspettative sopra

[28] Su questo concetto, cfr. Habermas, 1981: I, 98 sgg.

accennate, essi siano in grado di abbandonare le norme corrispondenti e mutare il loro comportamento. Analogamente con quanto accade nell'agire comunicativo con la supposizione reciproca di intendere e di volere, il discorso poggia sulla supposizione o anticipazione reciproca costituita dalla situazione linguistica ideale, la quale sola permette, sulla base delle condizioni che la definiscono, di distinguere un consenso razionale da uno ingannevole (1971: 90; 1973: 339). Il consenso in Habermas è dunque uno spazio intersoggettivo regolato da presupposizioni reciproche circa l'uso degli atti discorsivi costitutivi dello scambio discorsivo stesso.

Se ora ritorniamo a Pareto e alla concezione del discorso che circola implicitamente nella teoria dei residui e delle derivazioni che ho ricostruito e discusso in questo lavoro, vediamo agevolmente che egli delinea una situazione di scambio discorsivo che è determinata o dal richiamo al principio d'autorità, oppure da ciò che egli chiama l'«accordo di sentimenti». Nel primo caso, quelle che, con Habermas, potrebbero chiamarsi le asimmetrie tra locutore ed interlocutore sono costituite dall'impossibilità di quest'ultimo di compiere atti discorsivi constativi e regolativi, oltre che da forti limitazioni nel compiere atti discorsivi comunicativi[29]. Nel secondo caso, queste esplicite limitazioni dell'accesso alle risorse linguistico-discorsive vengono sostituite da una sostanziale ed occulta impossibilità, insita nel meccanismo enunciativo stesso delle derivazioni, di compiere atti discorsivi constativi e rappresentativi, ciò che compromette la reciproca aspettativa di verità e di trasparenza. Tutto ciò appare chiaro se si pensa a quanto abbiamo già visto a proposito del significato emotivo dei termini, che serve — sottolinea Pareto — ad indurre in chi ascolta determinate disposizioni ad agire «senza che questi se ne avveda» (TSG: III, § 1552). La possibilità di ottenere questo effetto persuasivo 'invisibile' deriva dal particolare rapporto tra gli scopi d'azione che il locutore persegue con il discorso, e il suo enunciato. Osserva infatti Pareto che «la dimostrazione delle derivazioni è spessissimo diversa dalla ragione che fa accogliere la derivazione. Alcune volte possono combaciare; ad esempio, un precetto è dimostrato coll'autorità, e ricevuto per l'autorità.

[29] Questa caratterizzazione così costrittiva dell'argomento d'autorità in Pareto è alquanto attenuata da Perelman, che invita a tener conto del fatto che l'argomento d'autorità, come ogni argomento, si inserisce fra altri accordi argomentativi, e che anche nelle sue forme più perentorie ed assolute ha bisogno di essere sostenuto da accordi argomentativi subordinati (anche se della stessa natura) (1958: 325-326). A Pareto, però, questo punto di vista non può interessare poiché prevale in lui il radicale sostenitore del principio della verità stabilita sperimentalmente. Tale credo epistemologico, trasferito nell'indagine sociologica, lo induce più ad accentuare i contrasti, che ad evidenziare, per così dire, le sfumature e i toni intermedi.

Altre volte possono essere interamente diverse; ad esempio, chi dimostra cosa alcuna valendosi dell'ambiguità di un termine, non dice certo: "La mia dimostrazione è valida mercè l'inganno dell'ambiguità di un termine"; mentre chi accoglie tale derivazione è, senza avvedersene, tratto in inganno dal ragionamento verbale» (TSG: III, § 1418). Pareto tiene a sottolineare che questa asimmetria dei poli produttivo e ricettivo della comunicazione è una caratteristica generale della comunicazione attraverso derivazioni. Egli scrive infatti che «lo scopo della derivazione è quasi sempre presente alla coscienza, per chi vuole dimostrare cosa alcuna, ma è spesso inosservato, per chi assente alla conclusione della derivazione» (TSG: III, § 1413)[30] — una dissimetria cognitiva che è correlata a quella dissimetria affettiva secondo la quale «chi dà una spiegazione può, sebbene ciò accada di rado, non avere il sentimento a cui si ricorre per darla; ma chi l'accoglie ha in generale tale sentimento, altrimenti non darebbe il proprio consenso» (TSG: III, § 1434). Dunque, la non coincidenza tra gli scopi del *dire* e quelli del *detto*, e la possibilità, insita nello stesso meccanismo enunciativo del discorso, di mantenere 'nascosti' e, per così dire, 'freddi' gli scopi del *dire* consente al locutore di conservare di fatto quel predominio che la dimostrazione richiamantesi al principio d'autorità gli assegnava di diritto.

Si osserverà qui che la visuale di Pareto non è astratto-normativa, come quella di Habermas, bensì empirico-realista: da un lato, infatti, si constata che, sfruttando certe proprietà del meccanismo enunciativo del discorso, il locutore mira a conservare i suoi privilegi nell'accesso alle risorse discorsive e quindi alle possibilità d'azione; dall'altro, non viene di fatto assegnato alcun rilievo alla possibilità di una qualche intesa comunicativa razionale (nel senso di Habermas); l'effettiva natura della comunicazione sociale si manifesta, infatti, nella ricerca del successo dell'azione eseguita tramite il discorso. Non meraviglia perciò che il consenso che si ricerca con tale azione discorsiva consista in un accordo che rinvia allo sfondo emotivo della comunicazione. Ciò si vede bene nel concetto di consenso presupposto nel modello della politica che Pareto, a coronamento della sua indagine sociologica, costruisce con la sua celebre teoria delle élites.

Il fenomeno generale, dice Pareto, che può osservarsi in ogni tempo e luogo è la presenza in ogni società di una classe governante poco numerosa (élite di governo), che si mantiene al potere in parte con la forza ed in parte con il consenso di una classe governata molto più numerosa (TSG: IV, § 2244). Questi due strati sociali si attestano l'uno contro l'altro come

[30] La formulazione della versione francese (ed. 1917) è forse preferibile: «le but de la dérivation est presque toujours présent à l'ésprit de celui qui veut démontrer quelque chose; mais il échappe souvent à l'observation de celui qui admet la conclusion de la dérivation».

«nazioni forestiere» (TSG: IV, § 2227), in un contesto, quindi, di estraneità psicologica e culturale. La necessità dell'uso della forza come mezzo complementare di governo deriva dal fatto che il consenso non è mai unanime; non si registra mai, cioè, una situazione in cui il «bisogno di uniformità» — residuo, come si ricorderà, della classe IV — *sia in ciascun individuo tanto* potente da far sì che neppure uno di questi individui si discosti in alcun modo dagli usi, costumi, credenze sussistenti nella società in cui vive (TSG: IV, § 2171).

Si vede qui chiaramente che con consenso ci si riferisce a quel conformismo spontaneo diffuso che ha la sua base nel residuo dell'imitazione, il quale, nell'analisi che abbiamo condotto della IV classe dei residui, ci è apparso strettamente connesso con una forma costrittiva di socialità — l'unica, del resto, che Pareto riconosce. Consenso sociale è dunque sinonimo di adesione spontanea, ma senza elaborazione propria, ai modelli di comportamento che si impongono in forza dell'autorità e del prestigio che promanano. Questo carattere eteronomo del consenso sociale in Pareto, è la controfaccia di quell'*'egocentrismo' cognitivo* tipico dell'individuo sociale, del quale abbiamo esaminato la natura nel II capitolo. In quanto l'individuo sociale non dissocia il suo io dalle suggestioni, comandi, imperativi che gli provengono dal mondo sociale circostante, non può sviluppare forme di socialità cooperative, poiché per cooperare occorre essere coscienti del proprio io e situarlo in rapporto al pensiero degli altri. D'altro lato, per divenire coscienti del proprio io, occorre precisamente liberarsi del pensiero e della volontà altrui. Il conformismo spontaneo dell'individuo sociale e la forma di socialità costrittiva in cui si trova inscritto, appaiono, dunque, *inseparabili*: la *costrizione sociale rinforza* l'*'egocentrismo' cognitivo*, e quindi la predisposizione ad assumere imitativamente i contenuti normativi imposti dall'esterno e dall'*'alto'*. L'unità e la collaborazione che sembrano perciò caratterizzare la forma di socialità dominata dalla relazione affettiva unilaterale, sono solo un simulacro di socialità, e non a caso, come abbiamo visto, Pareto si riferisce alla classe governante e a quella governata come a «nazioni forestiere» che si fronteggiano estranee l'una all'altra.

Questa è la matrice di socialità costrittiva ed eteronoma funzionale ai blocchi e alle asimmetrie del modello della comunicazione, che abbiamo visto più sopra. Quando, perciò, Pareto afferma che «per operare sulla società, i ragionamenti si debbono trasformare in sentimenti, le derivazioni in residui» (TSG: III, § 1746), ciò significa che il discorso deve saper aderire e sollecitare il conformismo spontaneo diffuso sul quale riposa l'ordine sociale — un ordine sociale che coincide con la relazione affettiva unilaterale, che, a sua volta, presuppone e genera soggetti sociali 'egocentrici'.

Vi è ancora un altro punto che vorrei mettere in evidenza del modello dello scambio comunicativo implicito in Pareto. Habermas sottolinea il fatto che egli tenta di caratterizzare la situazione linguistica ideale «non attraverso le caratteristiche della personalità dei parlanti ideali, ma attraverso le caratteristiche strutturali di una situazione dei discorsi possibili, cioè, attraverso la ripartizione simmetrica delle opportunità di percepire i ruoli di dialogo e di svolgere atti discorsivi» (1971: 93). Da questo punto di vista, è notevole il fatto che Pareto abbozzi la sua teoria della comunicazione asimmetrica polemizzando contro la riproposizione che Bentham, all'inizio del secolo XIX, aveva operato della definizione ciceroniana dell'oratore ideale (*Vir bonus dicendi peritus*)[31], e ricercando invece — in modo opposto ma complementare a quanto poi farà Habermas — le condizioni strutturali, di tipo enunciativo-pragmatico, della comunicazione discorsiva asimmetrica. In una lunga nota del § 1397, Pareto infatti obbietta a Bentham che quella definizione ciceroniana è falsa poiché smentita ripetutamente dall'esperienza, la quale mostra che le condizioni di successo di un discorso non sono dovute alla schiettezza, lealtà ed onestà del locutore. Inoltre, circa l'opinione di Bentham che l'uso dei sofismi suppone «de la part de ceux qui les emploient ou qui les adoptent, un défaut de sincérité ou un défaut d'intelligence» (Bentham,1822: 3), Pareto osserva che «qui è implicita la convinzione che chi adotta un sofisma lo conosce per tale (défaut de sincérité), o che se per tale non lo conosce è a causa di mancanza di intelligenza. Invece molti sofismi che hanno corso in una società sono ripetuti con perfetta sincerità da uomini intelligentissimi che esprimono in tal modo sentimenti che reputano utili alla società» (TSG: III, § 1397, nota 1). Quest'ultimo passo si ricollega sia a quanto abbiamo visto, nel I capitolo, circa la concezione del testo in Pareto, sia alla funzione adattiva del discorso della quale ho trattato nel paragrafo precedente.

Nella concezione del testo di Pareto viene adombrata una teoria comunicativa che, alla luce degli attuali interessi verso gli aspetti ricettivi della comunicazione, potrebbe definirsi come radicalmente 'ricettivista': le attese del destinatario determinano le intenzioni comunicative del mittente; dunque, l'autore non può che 'emettere' ciò che la collettività della quale fa parte può 'ricevere'. Secondo questo punto di vista, quindi, le operazioni testuali del locutore costituiscono l'esplicitazione di un senso già interamente prodotto dall'interlocuore, sebbene solo virtualmente. In questa concezione, se vi è qualcuno che produce il senso, questi è l'interlocutore, e la

[31] Ma il curatore dell'edizione inglese del *Trattato*, citando Quintiliano, *Institutio oratoria* (XII, 1,1), fa notare che tale definizione deve attribuirsi non a Cicerone ma a Marco Catone (TSG: III, p. 1214, nota del curatore al § 1397).

risonanza di cui è sede è, in realtà, l'eco di una voce da esso stesso emessa. Tuttavia, questa teoria radicalmente 'ricettivista' si coniuga con l'altrettanto reciso anti-dialogismo che abbiamo visto più sopra. Il locutore, con la sua possibilità di sfruttare i meccanismi enunciativi del discorso, di scegliere tempi e modi dei suoi atti di comunicazione, tiene costantemente alla sua mercé l'interlocutore. In questa concezione, dunque, l'interlocutore crea il senso, ma solo passivamente; il locutore è invece attivo, ma rispetto ad un senso già tutto dato. La comunicazione sociale è perciò contraddittoriamente definita da una *energia passiva* dell'interlocutore, e da una *creatività predeterminata* del locutore. Ma dove questa contraddizione sembra ricomporsi è in ciò che ho chiamato la funzione adattiva del discorso. Nel modello della comunicazione di Pareto, il locutore e l'interlocutore sono per così dire eterodiretti. Attraverso la loro attività discorsiva si esprime, infatti, come una necessità oggettiva che li sovrasta, il gioco sotterraneo degli istinti dal quale deriva l'utile della società, intesa come organismo che globalmente si adatta alle condizioni ambientali circostanti. Ciò che nel paradigma dialogista è, dunque, la costruzione contrattuale del senso, in Pareto corrisponde ad una strategia collettiva ma inconscia di adattamento vitale.

Capitolo V

L'analisi del discorso sociale

6. L'analisi del discorso: un ambiguo rapporto con l'*imbecillità*.

In quest'ultimo capitolo esaminerò cinque casi particolarmente significativi di analisi del discorso sociale operata da Pareto stesso, e che vertono prevalentemente su enunciati, od anche frammenti più ampi, di discorsi politici.

Il termine analisi del discorso ricopre ormai un vasto campo di ricerche che vanno dal conteggio lessico-statistico dei vocaboli all'analisi sintattica delle sequenze verbali, alla messa in evidenza dei meccanismi enunciativi e delle strategie argomentative, alla ricostruzione di sistemi di operazioni «naturali» soggiacenti al testo e produttrici di senso. Come vedremo, le analisi di Pareto — sbozzate quando ancora l'analisi del discorso era ben lontana dall'affermarsi, come invece è accaduto negli ultimi venti anni — si possono avvicinare con apprezzabili peculiarità alle ricerche sui meccanismi enunciativi e soprattutto le strategie argomentative. D'altra parte, anni fa, Michel Pêcheux (1981: 5-6) notò il rapporto ambiguo che la pratica di analisi del discorso detiene con ciò che in maniera brillante ed intrigante chiamò l'*imbecillità* — imbecillità esplicitamente ricercata da parte dell'analista, al fine di sottrarsi alla comprensione intuitiva ed immediata del parlante medio, e di giungere ad una minuziosa ricostruzione scientifica dei meccanismi costituivi del discorso; ma anche imbecillità esplicitamente supposta dall'analista sul conto dei produttori di discorsi, e alla quale quindi

ovviare con un defatigante lavoro di ricucitura e di tessitura degli strappi e delle smagliature «naturali» delle trame discorsive. Con entrambe le forme di imbecillità Pareto sicuramente detiene un rapporto, anzi, le pratica allegramente, divertendosi a fare l'imbecille costruttore di macchine acchiappasenso e, soprattutto, accordando generosamente patenti di imbecillità a coloro i quali gli forniscono il materiale per il suo lavoro. Tuttavia, il suo gioco a fare e a dare dell'imbecille non arriva mai all'ingratitudine: come vedremo, quando qualcuno mostra di sapere il fatto suo nella costruzione di un discorso, non esita a riconoscerlo e ad additarlo a modello di oratore ideale.

6.1. Commutazione parafrastica e riferimento extra-linguistico. L'analisi del discorso dell'imperatore tedesco Guglielmo.

Il presupposto implicito che Pareto assume nella sua pratica di analisi del discorso è che le forme linguistiche implicano il riferimento ad una realtà extra-linguistica esterna ed oggettiva. Come abbiamo visto nell'Introduzione, il riferimento linguistico è però reso problematico dall'indeterminatezza del rapporto segno-immagine-cosa proprio del linguaggio ordinario. Inoltre, siccome la realtà esterna è comunemente considerata con i sentimenti che suscitano le forme linguistiche adoperate per riferirsi ad essa[1], il discorso è anche il mezzo per trasmettere a fini persuasivi le 'posizioni' dei locutori rispetto alla realtà evocata. L'analisi del discorso deve mirare allora, da un lato, ad identificare i mezzi discorsivi attraverso cui si esprimono tali posizioni; dall'altro, a ripristinare la trasparenza del discorso, ricostruendone il riferimento oggettivo.

Particolarmente significativa in questo senso è l'analisi che Pareto fa di un discorso che l'imperatore tedesco Guglielmo pronunciò a Koenisberg, nel 1910, e delle reazioni che suscitò fra le forze politiche tedesche dell'epoca (partito socialista e partiti borghesi). Nel brano del discorso che Pareto prende in considerazione, si può leggere la rivendicazione da parte dell'imperatore del proprio diritto assoluto a governare la nazione.

> «Qui, di sua propria autorità — proclama Guglielmo —, il Grande elettore si è dichiarato sovrano; qui suo figlio ha posto sul suo capo la corona reale; qui, il mio avo, sempre di

[1] Quando ci si riferisce ad una cosa, «giova ad essa avere un nome che suscita sentimenti di lode, e nuoce avere un nome che suscita sentimenti di biasimo» (TSG: I, § 113).

sua propria autorità, ha posto sul suo capo la corona reale di Prussia, dimostrando chiaramente che non la riceveva da un Parlamento né da un'Assemblea popolare, ma che riceveva il suo potere dalla grazia di Dio, che egli si considerava come l'esecutore della volontà del Cielo, e che, in tale qualità, egli credeva avere il diritto di portare la corona imperiale... Dobbiamo essere pronti, considerando che i nostri vicini hanno fatto enormi progressi; soltanto la preparazione nostra assicurerà la pace. Perciò seguo il mio cammino, anch'io esecutore della volontà divina, senza darmi pensiero delle meschine questioni quotidiane, dedicando la vita mia al benessere ed al progresso della patria e al suo sviluppo nella pace. Ma per fare ciò ho bisogno dell'aiuto di tutti i miei sudditi» (TSG: III, § 1522).

A questo discorso, i partiti d'opposizione socialisti e borghesi replicarono parlando di «grido di guerra contro il popolo e la rappresentanza popolare», di contradizione col «concetto moderno dello Stato», di anacronistica invocazione al principio del diritto divino contro il «principio moderno del diritto del popolo» (TSG: III, § 1522).

In questo scambio discorsivo, Pareto anzitutto identifica con lo strumento delle derivazioni le posizioni che i locutori assumono rispetto al tema comune di riferimento, cioè a chi spetti il comando nel governo di una nazione. Si vede, così, che l'imperatore attiva una derivazione dell'*Interesse collettivo*[2], mentre i suoi oppositori si servono di derivazioni delle *Entità giuridiche*[3], ma anche di derivazioni dell'*Interesse collettivo*, «il "diritto del popolo" non essendo molto diverso dal "diritto divino" dei re» (*ibid.*).

Operate tali identificazioni, si tratta poi di ricostruire la realtà esterna ed oggettiva che si nasconde sotto questi discorsi, e ciò tramite ragionamenti logico-sperimentali. In via teorica, si pone allora che «in ogni collettività vi sono due generi di interessi, cioè il genere degli interessi presenti, e il genere degli interessi futuri» (TSG: III, § 1526). I primi sono «materiali» e «temporanei»; i secondi, «futuri» e «permanenti». Questi ultimi coincidono con quelli che si chiamano gli «interessi della patria». Ciò fissato, Pareto ritorna ai discorsi dell'imperatore e dei suoi oppositori per ristabilime la trasparenza.

Quanto al discorso dell'imperatore, egli inizia operando una vera e propria commutazione parafrastica:

«nella proposizione: "Perciò seguo il mio cammino, anch'io *esecutore della volontà divina*, senza darmi pensiero delle meschine questioni quotidiane", si ponga

---

[2] Classe III, genere *c*, adoperata da chi «vuole ottenere alcuna cosa, e finge di chiederla non per sé, ma per la collettività» (TSG: III, § 1498). In questo caso, l'interesse della dinastia regnante sarebbe mascherato dall'interesse della patria.

[3] Altro genere della III classe delle derivazioni, che comprende determinate relazioni morali e giuridiche rese stabili ed entificate dall'opera della persistenza degli aggregati (TSG: III, § 1501).

"rappresentante degli interessi permanenti della patria" invece di *"esecutore della volontà divina"*, e si avrà una proposizione che si avvicina al genere scientifico» (TSG: III, § 1529).

Come si vede, si tratta di una commutazione parafrastica che, eliminando quel di più di senso attraverso il quale si esprimono i valori pragmatici in gioco, mette capo in una formulazione linguistica teoricamente controllata e che avvicina alla bi-univocità ideale tra forme linguistiche e realtà extra-linguistica[4]. Tuttavia, questa commutazione parafrastica non condurrebbe ad una proposizione scientifica se il proposito dell'imperatore di governare la nazione senza tener conto della volontà popolare — cioè, degli interessi materiali e temporanei — e quale rappresentante degli interessi futuri e permanenti della patria, non fosse corroborato da deduzioni empiriche.

«Il ragionamento delle scienze sperimentali — nota Pareto — cerca nel passato il modo di conoscere l'avvenire; si segue dunque tale ragionamento quando s'indaga se, in certe circostanze, si può sperare che un mezzo messo altre volte in opera e avendo avuto un certo effetto, si può ancora porre in opera colla speranza di ottenere un simile effetto» (TSG: III, § 1529).

Nel caso in questione, se si volesse tradurre il discorso dell'imperatore tedesco «nel linguaggio della scienza sperimentale»,

«gioverebbe principiare col rammentare che, se il Bismarck, sostenuto dalla volontà del suo sovrano, non avesse governato contro la volontà della camera popolare, l'impero germanico non si sarebbe forse potuto costituire. Il 7 ottobre 1862, il Landstag prussiano rigettava il bilancio con 251 voti contro 36. Gli interessi temporanei di una parte della popolazione erano in urto cogli interessi permanenti della patria. Re Guglielmo decideva di favorire questi ultimi; sotto la firma del Bismarck decretava, il 13 ottobre, la chiusura della sessione, e governava in seguito senza curarsi dell'approvazione dell'assemblea» (TSG: III, § 1529).

Rintracciato questo precedente storico, «poi si concluderebbe dal passato al futuro» (*ibid.*). In altri termini, si tratta di operare mediante inferenze del tipo «Se X nel passato/ Allora Y nel presente», in modo da classificare fatti particolari del presente nella loro serie generale del passato. In concreto, se Bismarck, governando contro gli interessi temporanei e materiali del popolo, è arrivato a costituire l'impero germanico, bisogna allora cercare se, nelle condizioni presenti, l'imperatore tedesco agisce in maniera

[4] Per il suo interesse *negativo* per la valenza pragmatica degli enunciati, e per la centralità assegnata al referente extra-linguistico, la commutazione parafrastica di Pareto sta tra la parafrasi referenziale e la parafrasi pragmatica, delle quali parla Fuchs, 1982: 62 sgg.

logica rispetto al suo scopo nel voler continuare a governare nel 1910 contro la volontà popolare.

Traduzioni nel «linguaggio della scienza sperimentale» possono operarsi anche per i discorsi degli oppositori. Per quanto riguarda i socialisti, essi, nota Pareto,

> «vogliono esprimere che gli interessi presenti degli operai devono prevalere su ogni altro genere d'interessi. Poiché in fine é un'inclinazione assai estesa nell'Europa contemporanea, non ci si discosta poi molto dal vero dando a tale inclinazione il nome di "concetto moderno dello Stato" e poiché la forma parlamentare del governo pare favorire tale inclinazione, non è poi tanto erroneo l'opporre la maggioranza parlamentare ai diritti del sovrano» (TSG: III, § 1529).

La formula del «concetto moderno dello Stato» è dunque l'equivalente parafrastico degli interessi materiali ed immediati. D'altra parte, come mostra l'osservazione sociologica, la rivendicazione soggettiva che si esprime tramite questa formula, appare empiricamente fondata. Il discorso dei socialisti è dunque assai vicino a formulazioni di tipo scientifico. Meno logici appaiono i discorsi dei partiti borghesi «che fanno opposizione all'imperatore, mentre in sostanza vogliono ciò che precisamente vuole lui; ma sono tratti a seguire tale via dal desiderio di soddisfare a un numero maggiore di sentimenti, senza curarsi se non ve ne sono d'inconciliabili» (*ibid.*). In altri termini, la formula derivazionale della sovranità popolare, enunciata da una posizione liberal-borghese, non è vera né dal punto di vista degli interessi materiali ed immediati, né dal punto di vista degli interessi permanenti della patria; ciò che mostra che l'assegnazione di un valore referenziale ad una formula discorsiva dipende anche da fattori contestuali, quale, ad esempio, la collocazione sociale o storica del soggetto enunciatore.

Questo tipo di analisi che, mediante commutazioni parafrastiche ed inferenze empiriche, mira a trasformare un discorso storicamente situato in un oggetto linguistico astratto e scientificamente manipolabile, è per Pareto tutt'altro che marginale: «l'analisi ora compiuta — egli infatti conclude — potrebbe ripetersi per la maggior parte delle manifestazioni dell'attività sociale; e, mercé di essa, possiamo giungere ad avere un qualche concetto delle forze che determinano l'equilibrio sociale» (*ibid.*). Vediamone perciò altri esempi dati da Pareto sia nel *Trattato* che in altri suoi scritti successivi (*Fatti e Teorie* e *Trasformazione della Democrazia*).

6.2. Le nascoste virtù del generale Picquart, ovvero la ricostruzione empirico-deduttiva del senso degli enunciati.

In una lunga nota del § 1883 del *Trattato*, discutendo del problema dell'agire apparentemente guidato da valori universali («fini ideali») ma effettualmente determinato dalla ricerca del proprio tornaconto («utilità»), Pareto esamina, quale esempio «che può servire di tipo ad un grandissimo numero di tali ragionamenti», la dichiarazione resa dal presidente del consiglio francese Doumergue ad un senatore che domandava quali servizi avesse reso al paese il generale Picquart[5], per i funerali nazionali del quale il Governo, il 20 gennaio 1914, aveva fatto approvare un credito di 20.000 franchi. Rivolgendosi a questo senatore, il Doumergue rispondeva:

> «Vous avez demandé quels services a rendus le général Picquart: il a cru à la justice et à la vérité immanentes».

Che cosa siano, nota Pareto, la «giustizia e la verità immanenti» nessuno lo sa con certezza, e meno degli altri forse il Doumergue, ma si ammetta pure l'esistenza di queste «rispettabili entità», in modo da poter esaminare «i sensi che comporta l'asserzione del Doumergue».

Per potere esplicitare questi sensi, Pareto costruisce un meccanismo deduttivo, al filtro del quale passare l'asserzione in questione. Egli perciò pone che:

> «(a) Esiste implicitamente un principio dal quale si può dedurre che si conseguirà un'utilità reale, cioè la prosperità della nazione. (a-1) L'utilità sta nell'ottenere vittoria in caso di guerra. (a-1 1) Un generale che crede alla "giustizia ed alla verità immanenti", meglio di un altro può compiere il proprio ufficio, che è quello di guidare i suoi soldati alla vittoria».

Da questa catena deduttiva si può dedurre un possibile «senso» dell'asserzione di Doumergue. Infatti, si può supporre che costui volesse proprio affermare che

> «il Picquart aveva tale credenza, quindi avrebbe contribuito ad assicurare la vittoria della sua patria in caso di guerra».

---

[5] Ebbe una parte importante nella revisione del processo a carico del capitano Dreyfus (condannato nel 1894, e definitivamente riabilitato nel 1906) e quindi nella vittoria del partito radicale contro i conservatori e gli alti gradi dell'esercito (1902). L'affare Dreyfus vide lo scontro tra due ideologie, quella dei diritti dell'individuo, del principio della rappresentanza democratica e del rifiuto della discriminazione razziale; e quella dell'autorità dello Stato, dell'onore dell'esercito, e del prestigio e della sicurezza della nazione.

Pareto fa notare, però, che il Doumergue, nella sua dichiarazione, «non accennò punto a tale credenza, come a un di più dei meriti militari del Picquart, sui quali tacque, e fece bene; poiché quanto di più favorevole a questi si può esprimere è pochino davvero». Il Picquart era insomma tutt'altro che il prototipo dell'eroe militare, come risulta dal profilo tracciato dal corrispondente della «Gazette de Lausanne» (21 gennaio 1914), che Pareto cita proprio perché «assai benevolo» nei confronti del Picquart stesso: «ce galant homme — qui, fra l'altro, si legge — , dont le sourire était si fin et la pensée si ornée, avait plutôt les allures d'un savant que celles d'un soldat. Et l'on avait, à le voir, l'impression que la destinée sur laquelle son courage moral a jété tant d'éclat n'était pas tout à fait celle pour laquelle il était fait». D'altra parte, fra i presupposti di questa corrispondenza giornalistica, c'è che, nota Pareto, «la credenza alla "giustizia" ed alla "verità" immanenti sia la dote principale di un generale». Ma è forse — egli si chiede — in ragione di ciò che Filippo di Macedonia vinse gli Ateniesi a Cheronea, che Alessandro Magno sbaragliò i Persiani, che Annibale vinse a Canne? E la disfatta di Zama sarà forse da attribuire al fatto che Annibale aveva perduto questa fede? E se Moltke vinse a Sédan, era forse perché aveva questa fede «in grado eminente»? Tutto ciò, conclude Pareto, è un po' difficile da sostenersi, e quindi, non potendo provare in maniera certa la correlazione tra la credenza nella «giustizia e verità immanenti» e le vittorie conseguite, viene a mancare il fondamento empirico («sperimentale») in grado di corroborare la deduzione che ci permetterebbe di assegnare il suo senso effettivo all'asserzione del Doumergue.

Proviamo allora a dedurre un altro possibile «senso»:

> «(a-I 2) Si può fare — scrive Pareto — più generale e meno personale l'opera della credenza nella giustizia e nella verità immanente, e queste egregie entità prendono allora il posto degli dèi che proteggono un popolo. In fine, se gli Israeliti furono protetti dal loro Dio, se Roma agli dèi suoi dovette la vittoria, se il Dio dei Cristiani li protesse contro i Musulmani, e il Dio di Maometto protesse questi contro quelli, si può anche ammettere che le dee giustizia e verità immanente proteggano esse pure un popolo».

Tuttavia, essendo il Doumergue un ateo anticlericale, non sembra plausibile attribuirgli la credenza in un intervento divino, quale che sia. Bisogna allora supporre che la sua asserzione abbia un altro «senso», ad esempio il seguente:

> «(a-I 3) La credenza in queste entità può spingere gli uomini a compiere opere che assicurino la vittoria».

Per credenze analoghe, osserva tuttavia Pareto, ciò accade effettivamente in molti casi, ma non pare proprio che fra queste possa comprendersi la

credenza nella «giustizia e verità immanenti», «che appare solo come credenza rettorica di letterati». In conclusione, non si riesce a dimostrare empiricamente che dalla credenza di un generale nelle entità denominate dal Doumergue «giustizia e verità immanenti» conseguano quelle virtù guerriere che possono procurare le vittorie militari. Se non si vuole supporre che l'asserzione del Doumergue sia priva di senso, bisogna allora pensare che il vantaggio («utilità») al quale essa implicitamente si riferiva, è differente dai successi militari.

Modifichiamo allora il meccanismo deduttivo nel modo seguente:

> «(a-II) L'utilità che ottiene il paese è diversa dalla bellica. (a-II 1) È maggiormente utile seguire certi principii "morali" che mirare alla prosperità materiale. (a-II 2) Utilità di una certa forma di governo superiore all'utilità della vittoria in guerra».

E, in effetti, dice Pareto, appare verosimile che questi due principi possano «avere avuto luogo nella mente del Doumergue e di coloro che l'applaudivano», ma, osserva egli, «sarebbe stato difficile ottenere che li esprimessero con precisione». Per aggirare le difficoltà che questo schema deduttivo incontra nella dimostrazione dell'«utilità del principio» — cioè, nella deduzione del vero senso dell'asserzione del Doumergue, è conveniente allora modificarlo ulteriormente, passando «ad un altro genere di concetti», in modo da porre che:

> «(b) L'osservare il principio posto è fine a se stesso, indipendentemente da ogni genere di utilità»,

e sulla base di ciò, dedurre il seguente «senso» dell'enunciato che stiamo esaminando:

> «(b 1) Non ci dobbiamo curare che di soddisfare alla "giustizia ed alla verità immanenti". Fai ciò che devi, accada ciò che può».

In sostanza, commenta Pareto, questa «è la norma di ogni fede molto viva», quella stessa che seguivano i martiri cristiani. Ma non si può certo sostenere che Doumergue e i suoi amici assomiglino a quelli. Si deve perciò pensare che il «senso» probabile dell'asserzione del capo di governo francese sia il seguente:

> «(b 2) Non ci dobbiamo dare pensiero della guerra, che tanto non verrà, quindi preme poco di avere generali che siano buoni capitani, preme invece di averne che seguano i principii "morali" del partito dominante».

Sulla base di questo principio di subordinazione ideologica dei capi militari ai capi politici, si può ritenere che un credente nella «giustizia e verità immanenti» sia da preferirsi ad un valente generale. Che questo fosse il

principio d'azione del Doumergue e dei suoi amici, può essere suffragato dalla constatazione empirica che il Doumergue e i suoi amici, appunto, «vollero per ministro della guerra l'André, e della marina il Pelletan, che disordinarono interamente la difesa nazionale, inoltre il partito del Doumergue si opponeva alla legge per prolungare il servizio militare a tre anni, e in ogni modo si dimostrava contrario all'esercito». Si impone, allora, un ulteriore aggiustamento del meccanismo deduttivo da cui dedurre il «senso» dell'asserzione del Doumergue, e cioè:

> «(c) La giustizia e la verità immanenti sono un semplice eufemismo per indicare gli interessi di una collettività di politicanti e di "speculatori"»[6].

E, in effetti, nell'affare Dreyfus vi furono — nota Pareto — «politicanti e "speculatori"» che «trovarono un mezzo per guadagnare potere, quattrini, onori aiutati da pochi "intellettuali" che abboccarono all'amo che loro si tendeva e che stimavano realtà gli eufemismi adoperati». Questa conferma empirica autorizza dunque a «tradurre» l'asserzione del presidente del consiglio Doumergue, nel seguente modo:

> «Il Picquart ha giovato ai nostri interessi, e noi lo onoriamo collo scopo di indurre altri a giovarvi egualmente; della difesa della patria non ci curiamo più che tanto; sarà quel che sarà; badiamo al vantaggio nostro e del partito».

Come si vede, il metodo di Pareto consiste nel fissare un principio teorico e nel ricercare poi la conferma nei fatti storico-politici. Dal progressivo e circolare aggiustamento di deduzione logica e verifica empirica, deriva la possibilità finale di 'parafrasare' l'asserzione analizzata, in modo da fissarne il riferimento oggettivo, ciò che parallelamente conduce al riconoscimento delle 'posizioni' soggettive manifestate dai locutori attraverso i loro discorsi, a fini persuasivi. Naturalmente, i fatti storico-politici che Pareto utilizza per corroborare le sue deduzioni sono tutt'altro che neutri. Nel caso in questione, ad esempio, si intravvedono benissimo i motivi tipici della critica verso il sistema parlamentare, accusato di favorire non la competenza ma la devozione al partito, di mascherare gli interessi di pochi gruppi plutocratici dietro richieste di interessi generali, ecc. Tuttavia, il fatto che Pareto non sia interessato alla lotta politico-ideologica, bensì miri a costruire una posizione di analisi sociologica scientifica, rende possibile

---

[6] Con il termine «speculatori» Pareto si riferisce ad un tipo sociologico caratterizzato dal possesso di residui della I classe, in contrapposizione al tipo dei «redditieri» portatori di residui della II classe (cfr. TSG: IV, §§ 2227-2236). Sulla teoria della stratificazione sociale in Pareto,cfr. Segre, 1985.

estrapolare un metodo di analisi del discorso — cioè, la ricostruzione empirico-deduttiva del senso implicito di un enunciato del discorso sociale — che, sia pure storicamente connotato nei suoi contenuti, mostra di avere, in quanto oggetto teorico, una sua consistenza ed autonomia.

6.3. La controversia Bastiat-Proudhon sulla legittimità dell'interesse del capitale: la costruzione verbale della realtà sociale.

Un altro interessante esempio di analisi del discorso è quello che Pareto offre nel § 2147 del *Trattato* quando, discutendo delle relazioni tra residui e derivazioni e gli scopi dal cui perseguimento conseguono benefici o svantaggi («utilità») per l'individuo e la società, prende in considerazione la controversia tra l'economista liberale F. Bastiat (1801-1850) e il pensatore socialista P.J. Proudhon (1809-1865) sulla legittimità dell'interesse del capitale, ed in particolare l'uso che, in tale controversia, il Bastiat fa dell'apologo nel quale si suppone che un falegname, di nome Giacomo, costruisca una pialla, e la dia poi in prestito ad un altro falegname, di nome Guglielmo; quest'ultimo, in cambio di questo «servigio», acconsente di dargli una delle tavole fatte con la pialla presa in prestito[7]. Contro Proudhon, che sostiene che la funzione del capitalista deve essere assorbita in quella del lavoratore, e ciò mediante un'organizzazione collettiva della circolazione e del credito, Bastiat con quell'apologo vuole invece dimostrare che il credito (il «servigio» reso da Giacomo a Guglielmo) centuplica la capacità produttiva, e che non v'è nessun furto o tirannia nel fatto che il creditore sia ripagato con una certa quantità dell'eccedente prodotto grazie al credito concesso.

Ora, dai due interlocutori la controversia sulla «legittimità» del «frutto del capitale» è condotta in modo tale da renderla esemplare del carattere derivazionale di «quasi tutti i ragionamenti che si usano nelle materie sociali» (TSG: IV, § 2147). In altri termini, qui Pareto prende in considerazione non più i discorsi prodotti da attori sociali, ma i ragionamenti che hanno corso in quelle che oggi chiameremmo le «scienze sociali». Vediamo i rilievi che Pareto muove al modo di argomentare di Bastiat e Proudhon.

---

[7] In F. Bastiat, *Oeuvres complètes*, Paris, 1854-1855, vol. 6, t. V, pp. 43-63.

Innanzitutto, in questa controversia abbondano i termini non definiti. Ad esempio, nessuno dei due definisce il termine «legittimo». Infatti, per il Bastiat, «legittimo» pare che voglia dire, nota Pareto, «d'accordo coi *suoi* sentimenti; i quali, con una derivazione comunissima, divengono quelli di tutti gli uomini». Si ha qui, cioè, l'estensione abusiva di un sentire particolare a sentire universale, secondo le modalità proprie delle derivazioni della classe III, comunemente dette del consenso universale, dei più, ecc. Anche il Proudhon usa questo tipo di derivazioni, ma, per così dire, le 'localizza', evocando i sentimenti «di effervescenza repubblicana» — in voga nel momento in cui scrive, cioè nel 1849 — con richiami al nuovo ordine politico ed economico che la Rivoluzione di Febbraio avrebbe dovuto fondare, e nel quale la nuova organizzazione della circolazione e del credito, e l'assorbimento della qualità del capitalista in quella del lavoratore, avrebbe dovuto trovare luogo[8].

Analogamente per quanto accade per il termine «legittimo», né il Bastiat né il Proudhon definiscono il termine «servigio». In Bastiat domina il concetto vago che chi ha fatto un «servigio» ha «diritto» ad una rimunerazione; il Proudhon altrettanto vagamente sostiene che gli uomini di una società si fanno scambievolmente «servigi» e che quindi i loro «diritti» a rimunerazioni si compensano. Nessuno dei due, però, definisce esplicitamente che cosa sia «giustizia» e «diritto», e in che modo le varie «utilità» sociali[9] possono stare in relazione con le norme — fissate arbitrariamente per quanto si voglia — alle quali si dà il nome di «giustizia» e «diritto». Entrambi, invece, si sforzano di mostrare la naturale convergenza tra una certa analisi economica — condotta in maniera letteraria e pre-scientifica — , e una vaga concezione «morale». Come esempio indicativo di questo modo di ragionare, Pareto cita il seguente passo di Bastiat:

> «Il faut d'abord reconnaître que le mobile qui nous pousse vers elle [la ricchezza] est dans la nature; il est de création providentielle est par conséquent *moral*. Il réside dans ce dénûment primitif et général, qui serait notre lot à tous, s'il ne créait en nous le désir de nous en affranchir. — Il faut reconnaître, en second lieu, que les efforts que font les hommes pour sortir de ce dénûment primitif, pourvu qu'ils restent dans les limites de la justice, sont respectables et estimables, puisqu'ils sont universellement estimés et respectés. Il n'est personne d'ailleurs qui ne convienne que le travail porte en lui-même un caractère moral... Il faut reconnaître, en troisième lieu, que l'aspiration vers la richesse devient immorale quand elle est portée au point de nous faire sortir des bornes de la ju-

[8] Cfr. F. Bastiat, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 120-121.

[9] Sul concetto di «utilità» in Pareto, cfr. TSG: IV, §§ 2111 sgg.

stice ... Tel est le jugement porté, non par quelques philosophes,... mais par l'universalité des hommes, et je m'y tiens»[10].

I difetti di questo ragionamento — che Pareto evidenzia interpolando i suoi commenti nei punti che ho sottolineato — sono molteplici:

1) il ragionamento è farcito di astrazioni del tipo «la natura», la «creazione provvidenziale», ecc., con le quali è possibile mostrare tutto ed il contrario di tutto. Se con «la natura» si spiega l'impulso all'arricchimento, allora perché non ammettere che il motivo che spinge al delitto non sia anch'esso nella natura? In questo caso, però, non si vede in che consisterebbe la moralità dell'impulso all'arricchimento;

2) si dà per definito ciò che invece deve essere definito, e cioè appunto quali siano «i limiti della giustizia»: «la contesa tra chi afferma e chi nega che il capitalista che riceve parte del prodotto trascenda da tali limiti» necessita precisamente di una definizione della «giustizia», che invece viene presupposta come evidente. E, allo stesso modo, chi, come Proudhon, asserisce che *la proprietà è un furto* pensa a dei «limiti della giustizia» che non coincidono affatto con quelli di chi, come Bastiat, asserisce che *la proprietà è legittima;*

3) proprio per mascherare questi vizi logici, vengono adoperate derivazioni come quelle che fanno appello all'autorità del maggior numero o al consenso universale. Così, ciò che dovrebbe discendere da una definizione della giustizia, viene messo a carico della stima e del rispetto dei più (come nel caso degli sforzi che gli uomini fanno per sottrarsi all'indigenza), ed in generale, tutto il ragionamento viene appoggiato su un appello al consenso universale (il giudizio dell'universalità degli uomini), che, come sappiamo, da un punto di vista argomentativo maschera un'estensione abusiva di un proprio sentire particolare a sentire generale.

La natura derivazionale dei ragionamenti messi in opera nella loro controversia da Bastiat e Proudhon non riguarda solo la vaghezza dei termini, ma anche l'uso di determinate strutture argomentative. Si prenda il caso dell'esempio. Nel corretto argomentare scientifico, ricorda Pareto, l'esempio non può mai essere prodotto quale dimostrazione; il suo uso è governato da un sillogismo implicito, la cui forma sarebbe la seguente:

> «Supposto un fenomeno A, esso ha per conseguenza B; i fenomeni reali sono eguali, o simili, nella parte che consideriamo, ad A; dunque avranno per conseguenza B».

---

[10] *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, *Harmonies économiques, Richesse*, p. 201, cit. in TSG: IV, § 2147, nota 6.

Spesso, però, nel produrre il solo esempio ipotetico: «A ha per conseguenza B», si sopprime la proposizione che maggiormente premerebbe dimostrare, cioè: «i fenomeni reali sono eguali, o simili ad A», e si lascia implicita la conclusione in modo da dissimulare tale soppressione. Questo è il modo tipico di costruire l'esempio nei discorsi condotti tramite derivazioni.

Ora, dal punto di vista della *forma* dell'argomentazione, il Bastiat fa un uso corretto dell'esempio — cioè, dell'apologo della pialla — poiché dice esplicitamente che l'esempio è un modello del fenomeno reale[11]. Non trasforma, insomma, indebitamente un esempio in una dimostrazione. Tuttavia, dal punto di vista del *contenuto* dell'argomentazione, il suo uso dell'esempio è fallace. Riducendo, infatti, «a due le parti in presenza, cioè un uomo che ha una sega ed una pialla, ed un altro che vuol fare tavole di legno», la realtà viene talmente semplificata da risultare, alla fine, falsata, e ciò pur restando all'interno di quanto il Bastiat vuole dimostrare — cioè, la legittimità della rimunerazione da capitale. Al posto di due uomini, infatti, si considerino — suggerisce Pareto — «tre uomini, cioè uno che adopera le tavole, due che le producono, uno dei quali ha solo le sue mani per lavorare, e l'altro ha la sega e la pialla. Basta questa piccola modificazione — egli osserva — per mutare interamente le conclusioni del Bastiat, anche accettando il suo modo di trarle. Esse sussistono — continua Pareto — solo per il consumatore nelle sue relazioni col gruppo dei due produttori, ma più non valgono per ripartire fra questi il prodotto dell'opera loro. Invero, il lavoratore non ha nessun bisogno di tavole, è dunque inutile dirgli che in un anno ne farebbe appena una senza la sega e la pialla, e che invece ne fa cento». In altri termini, questa piccola modificazione nel modo di costruire l'esempio, fa vedere che l'apologo del Bastiat è un sofisma che nasconde il vero problema da risolvere, cioè quello di «conoscere in che proporzione *deve* essere divi[a]», fra il lavoratore e il capitalista, la ricchezza prodotta dalla loro opera comune. L'apologo del Bastiat appare del tutto inadatto a fornire una definizione rigorosa di quel termine *deve* — ed è in ciò, invece, che consiste la soluzione del problema:

> «chi stima — scrive Pareto — che il prodotto *deve* spettare al "capitale", riterrà usurpata la parte che va al lavoratore oltre a quanto occorre strettamente per mantenerlo in condizioni tali da potere lavorare, e concluderà in favore della schiavitù. Chi stima che il prodotto *deve* spettare al "lavoro" riterrà usurpata la parte che prende il capitale, la chiamerà *plus valore*, e dirà *sopra lavoro* il lavoro a cui corrisponde. Chi stima che il prodotto *deve* spettare non agli individui che l'ottengono ma alla società, che assicura a questi individui le condizioni senza le quali non potrebbero produrre, riterrà che il prodotto

[11] F. Bastiat, *Oeuvres complètes*, cit., p. 46.

spetta alla società, che poi lo ripartisce come meglio crede. Chi stima che il prodotto *deve* partirsi secondo certe norme, per esempio secondo quelle della libera concorrenza, riterrà che occorre lasciare il lavoratore ed il capitalista dibattere tra loro tale partizione. E via di seguito, si avranno tante soluzioni quanti sensi si assegneranno al termine *deve*. Altre pure ne avremo se supponiamo che il termine *deve* sottintende il conseguimento di certi fini di utilità sociale; per esempio, potrebbesi ricercare quali norme di ripartizione corrispondono ad un massimo di potenza politica e militare del paese, quali ad un massimo di godimenti per una determinata collettività, e via di seguito. Tutte queste soluzioni non si possono dire intrinsecamente né "vere" né "false"; e solo dopo che si sia dichiarato con precisione che mai s'intende con questo termine *deve*, si potrà ricercare se la soluzione proposta é — o non è — conseguenza di tale definizione».

Come si vede, il termine *deve* appare come una 'formula' cui deve essere assegnata un'interpretazione. Visibilmente, quest'interpretazione non è solo il frutto di ragionamenti teorici, ma risulta dall'esito di conflitti sociali che vengono condotti tramite discorsi. Quella formula, dunque, è anche una posta di conflitto in cui viene verbalmente costruita la realtà sociale — e il ragionamento delle scienze sociali è un elemento fondamentale di tale costruzione verbale della realtà[12].

6.4. Una famiglia di discorsi: la letteratura sulle colpe e le giustificazioni dei belligeranti della I guerra mondiale

Nell'ultima sezione dell'*Epilogo* di *Fatti e Teorie,* Pareto, utilizzando la metodologia delle derivazioni, passa in rassegna i discorsi di politici ed intellettuali che accompagnarono le varie fasi della I guerra mondiale. La guerra aveva dato luogo ad invasioni, atti di crudeltà, stragi di popolazioni civili, ecc., e molta parte dei discorsi delle due parti in guerra (l'Intesa e gli Imperi Centrali) verteva intorno alla recriminazione e alla giustificazione di tali atti di violenza. In essi Pareto ritrova moltissime derivazioni della III classe, specie del genere delle entità metafisiche[13], ma anche derivazioni dell'*autorità* (II classe), come quelle adoperate in quel *Manifesto degli intel-*

[12] Sul discorso derivazionale come trasposizione verbale dei conflitti sociali e come piano simbolico sul quale viene costruita la realtà sociale, aveva già richiamato l'attenzione Busino,1983: 126.

[13] «La *verità*, la *giustizia*, il *diritto*, l'*umanità*, la *democrazia* pugnavano — egli nota — per l'Intesa ed i suoi alleati; gli *interessi vitali*, la *gran patria tedesca*, l'*organizzazione*, coll'aiuto di un'entità teologica (III-f), cioè del *buon vecchio Dio tedesco*, stavano dalla parte degli Imperi centrali» (FT: 924).

lettuali tedeschi, lanciato per smentire le voci di stragi che sarebbero state operate dalle truppe tedesche contro la popolazione civile in Belgio[14].

Per determinare la verità effettiva di tali fatti, avrebbe certo più valore, egli afferma, la testimonianza di testimoni oculari, o almeno di chi tale testimonianza riferisca, piuttosto che «le asserzioni di tutti i più eccelsi "intellettuali" che vivono sul globo terraqueo» (FT: 924-5). Che ne sanno, infatti, si chiede, quei «dottissimi "intellettuali"» che hanno firmato il *Manifesto,* di ciò che è effettivamente accaduto in Belgio, se essi non erano presenti ai fatti? Eppure costoro si sentono in diritto di asserire che «il n'est pas vrai que nos soldats aient porté atteinte à la vie ou aux biens d'un seul citoyen belge* sans y avoir été forcés par la dure nécessité d'une défense légitime. Car, en dépit de nos avertissements, la population n'a cessé de tirer traîtreusement sur nos troupes, a mutilé des blessés et a egorgé des médecins dans l'exercice de leur profession charitable»[15]. Evidentemente, queste affermazioni di fatti possono essere accettate in primo luogo per l'autorità che si riconosce a chi le enuncia e, secondariamente, «perché si confanno ai sentimenti di chi li accoglie» (FT: 925); in altri termini, l'efficacia di questo discorso dipende dall'attivazione congiunta di una derivazione dell'*autorità,* e di una derivazione dell'*accordo con sentimenti,* che consentono di mobilitare ed unificare sentimenti virtualmente esistenti attorno all'obbiettivo comune di resistere e combattere il nemico[16].

«Un vero fuoco di artifizio di derivazioni» Pareto ritrova anche nei discorsi prodotti per condannare o giustificare l'uso della forza nelle relazioni internazionali. Nella risposta — egli nota — data dagli Alleati, il 16 giugno 1916, alle osservazioni del governo tedesco, si afferma che i tedeschi debbono essere puniti perché «ils ont, par tous les moyens en leur pouvoir, formé l'esprit de leurs sujets à la doctrine que, dans les affaires internationales, la force c'est le droit» (cit. in FT: 926). Ma la stessa apologia della forza si ritrova in un discorso del presidente americano Wilson del 6

---

[14] Il *Manifesto* fu una delle tante mosse della guerra propagandistica che scorreva parallela alla guerra sui campi di battaglia tra l'Intesa e gli Imperi Centrali. Il ruolo della propaganda, con specifico riferimento alla I guerra mondiale e all'episodio del comportamento inumano dei Tedeschi in Belgio, è teoricamente discusso in Busino, 1983a: 137 sgg.

* Qui Pareto interpola : «guarda che sicurezza di informazione: neppure uno!».

[15] Pareto cita questo testo da A. Morel-Fatio, *Les versions allemandes et françaises du manifeste des intellectuels allemands dit des quatre-vingt-treize,* ed in nota riporta il testo originale in tedesco.

[16] Ciò richiama la configurazione tipica del discorso di propaganda, che, per essere efficace, deve vertere — come è stato osservato — su stati d'animo, credenze, oggetti consueti per coloro a cui il discorso è rivolto (Busino, 1983a: 139).

aprile 1916, citato nella risposta degli Alleati, e che Pareto riporta apponendo qua e là sarcastiche interpolazioni:

> «Que toutes nos paroles, mes concitoyens, que désormais tous nos projets et tous nos actes soient en harmonie avec cette réponse, jusqu'à ce que la majesté puissante de notre pouvoir combiné, pénètre à son tour l'esprit et anéantisse la force brutale de ceux qui raillent et dédaignent ce que nous aimons et nous honorons [Con questo principio, si possono accendere i roghi. Gli eretici sono appunto rei di schernire e disdegnare ciò che gli ortodossi amano e onorano]. L'Allemagne a dit une fois de plus que la force, et la force seule, décidera si la justice et la paix régiront les affaires du genre humain. Si le droit, tel que le conçoit l'Amérique, ou l'hégémonie, telle que le conçoit l'Allemagne, présidera aux destinées de l'humanité, il y a donc pour une seules réponse possible [attenti, che ora viene una bella derivazione], la force, la force jusqu'au bout, la force sans borne et sans frein, la force justiciaire et triomphante qui fera du droit la loi du monde [dunque, in questo caso, sarà la forza che, nelle relazioni internazionali, imporrà il diritto] et fera mordre la poussière à toute domination dont les fins sont égoistes» (cit. in FT: 926).

I «fini egoistici» che appaiono alla fine del brano del discorso di Wilson citato, sembrano essere il discrimine tra il buon diritto americano e la malvagia egemonia dei tedeschi. Ma il punto centrale di questo discorso sta, secondo Pareto, nella contraddizione tra il considerare «ortodossa» la dottrina che la forza produce il diritto, ed «eretica» la dottrina che la forza deve imporre il diritto (*ibid.*). I sostenitori della dottrina ortodossa nascondono naturalmente il fatto che il loro diritto che legittima l'uso della forza presuppone una fede che va preliminarmente imposta. Quindi, nell'uno come nell'altro caso non si esce dallo schema della 'guerra di religione', nel quale punti di vista assoluti ed incommensurabili si affrontano senza possibilità di intesa[17].

Ma il «fuoco d'artifizio delle derivazioni» non è solo nel campo degli Alleati, dove si raccolgono gli umanitari e i difensori della democrazia. Al *Manifesto degli intellettuali tedeschi* si può aggiungere l'articolo del giornalista germanofilo Conrad Falke, pubblicato nel «Journal de Genève», il 2-

[17] Una simile conclusione è possibile, però, proprio perché si sottovaluta la «nuova entità dell'egoismo» — come Pareto la definisce (1920: 926) — invocata da Wilson alla fine del brano citato. La determinazione dell'egoismo dei fini perseguiti dalla controparte può infatti avvenire tramite mezzi discorsivi razionali, valutandone, ad es., la compatibilità con un ordinamento delle pretese conflittuali. Naturalmente, resta il problema (acutissimo nelle relazioni internazionali) del riconoscimento da parte degli attori della legittimità di un ordinamento che sia non solo reversibile (a differenza di quello generato dalla forza) ma anche in grado di tener conto di «determinati aspetti rilevanti delle persone e della loro situazione» e di prescindere «dalla loro capacità di intimidazione e coercizione» (Rawls, 1971: 123). Ciò tuttavia sembra andare al di là della sola volontà esplicita dei singoli soggetti in gioco, ed attenere a quei processi strutturali di socializzazione che attenuano i «sociocentrismi» e fanno emergere i principi di equità e di giustizia.

3 giugno 1915. Pareto comincia innanzitutto citando il testo e segnalando con delle lettere dell'alfabeto poste fra parentesi tonde i luoghi dove appaiono delle derivazioni:

> «Lorsque dans le camp adverse [a quello dei germanofili] on parle de brutale "politique d'expansion", nous, nous sommes portés à voir une cruelle nécéssité (*a*). Quiconque grandit et se développe avec une telle puissance [la Germania] doit forcément faire éclater son habit (*b*), et la société au lieu de s'en indigner, ferait mieux de prendre tranquillement une nouvelle mesure (*c*). La guerre actuelle est peut-être avant tout la lutte tragique d'un peuple qui, l'épée à la main, est forcé (*d*) de prouver au monde son droit (*e*) à l'existence» (FT: 928. Interpolazioni di Pareto).

Poi, passa a descrivere le derivazioni evidenziate.

Al punto (a) si ha una derivazione della classe IV, genere *b, Termine indicante una cosa e che fa nascere sentimenti accessori:* «il termine *necessità* suscita il sentimento che la volontà dei tedeschi non ha parte nella guerra. Il termine *crudele* è una concessione agli avversari» (FT: 928).

Al punto (*b*) si ha una derivazione sempre della IV classe, genere *d, Metafore:* «essa è interamente simile a quella del sole e della luna, adoperata al tempo della contesa delle investiture. Perché il potere papale è simile al sole, il potere laico alla luna, *deve* il secondo essere sottomesso al primo. Perché la Germania ha una veste che è diventata troppo stretta, *devono* gli altri popoli provvedergliene un'altra più ampia, e perciò lasciarsi da essa conquistare. È gran disgrazia — conclude ironicamente Pareto — che il sarto chiamato per compiere tale operazione, restrinse, invece di allargarla, la veste germanica; e così la metafora rimase campata in aria» (FT: 928-929).

Al punto (c) si ha un'altra metafora che ha una funzione simile alla precedente: «tolte le derivazioni — dice Pareto — si ha il semplice concetto che gli altri Stati debbono sottomettersi a ciò che vuole la Germania» (FT: 929). Qui la veste derivazionale è utile «per mutare i sentimenti che nascerebbero dall'enunciato nudo e crudo di tale proposizione» (*ibid.*). In altri termini, la derivazione serve ad evitare reazioni emotive immediate che impedirebbero la formazione di un consenso intorno agli obbiettivi dei germanofili[18]. La metafora è quindi un primo livello di senso che, da un lato, vela gli scopi effettivi perseguiti dall'enunciatore e, dall'altro, offre una via mediata di accesso ad essi.

---

[18] È questa una tipica funzione del discorso retorico, come ricorda Gumbrecht, 1975: 84, scostandosi dal punto di vista radicale di Habermas secondo il quale, come sappiamo, il consenso è ingannevole se è ottenuto tenendo all'oscuro gli uditori sulle conseguenze del loro assenso (violazione del principio di trasparenza).

Al punto (*d*) si ha una derivazione simile a quella evidenziata al punto (*a*): «e da chi è *costretta* la Germania?» si domanda Pareto. «Da qualche entità metafisica o teologica? E simili entità non possono *costringere* gli altri popoli ad opporsi ad essa? Tutto ciò è vaneggiamento parolaio e metafisico» (FT: 929).

Al punto (*e*), infine, si ha un derivazione della classe III, del genere delle entità metafisiche. Richiamandosi all'analisi operata poco prima del discorso del presidente americano Wilson, Pareto nota ironicamente che «questo signor *diritto* è evidentemente diverso dall'altro *diritto* di cui è devoto il Wilson. Poiché questo prevalse su quello, potremmo assomigliarlo a Zeus, e il primo a Poseidone. Potremo anche dire che uno di quei due *diritti* è il principio del *bene*, l'altro il principio del *male;* e se non diciamo quale è il principio del *bene*, e quale del *male*, contenteremo tutti» (FT: 929).

Come si vede, Pareto procede inizialmente ad un *découpage* del testo, alla maniera di un moderno analista del discorso. Tramite lo strumento d'analisi delle classi di derivazioni, procede poi al disvelamento di un secondo livello di senso, oltre quello letterale, coincidente con le intenzioni recondite del locutore (esemplare il caso della metafora dell'abito). Tale procedimento, però, non è neutro, ma fa tutt'uno con un'amplificazione parodistica del senso recondito.In questo modo, non viene riconosciuta legittimità né alla 'posizione del soggetto', né al 'senso situato' dell'enunciato, e si mostra che il testo è solo l'espressione mediata di scopi soggettivi spesso inconfessabili, la cui pretesa di verità va demistificata tramite un punto di vista, ad un tempo, oggettivo ed universale — il punto di vista, cioè, della scienza logico-sperimentale, della quale la sua «nuova sociologia scientifica» intende essere una precipua manifestazione.

6.5. Il ragionameoto e il sentimento io un discorso di L. Sturzo, ovvero dell'oratore ideale.

A conclusione di questo percorso nelle pratiche di analisi discorsiva di Pareto, vorrei esaminare il saggio che dedica ad un discorso di Luigi Sturzo[19], il fondatore del Partito Popolare Italiano. Oltre che come ulte-

[19] «Un discorso di Don Sturzo», in «La vita italiana», 15 aprile 1922: 281-295, ora in *Scr. Soc.:* 1104-1118. Per il testo del discorso di Sturzo, cfr. L. Sturzo, *I discorsi politici*, Roma, 1951: 181-214.

riore esempio di analisi del discorso, il suo interesse risiede in un abbozzo di teoria del discorso politico con cui si apre, e nel modello di oratore ideale che fa intravvedere.

L'abbozzo di teoria del discorso politico è assai piano e lineare. Ogni discorso politico — dice in sostanza Pareto — contiene due elementi, cioè «un elemento sperimentale» e «un elemento di sentimento» (*Scr. Soc.*: 1104). L'elemento sperimentale «descrive fatti e li pone in relazione», dando così «un fondamento reale al ragionamento» (*ibid.*). L'elemento di sentimento, «molto più efficace per la persuasione», tende a mettere quei fatti «nella luce dei sentimenti di chi discorre e di coloro a cui si rivolge», giovando così «ad ottenere il consenso, cioè propriamente a raggiungere lo scopo del discorso» (*ibid.*). È proprio del discorso politico cercare di mischiare insieme questi due elementi, affinché l'elemento sentimentale riceva dall'elemento sperimentale «il senso della realtà, e viceversa questo da quello acquisti forza di persuasione» (ivi: 1104-5). Pareto sottolinea anche il fatto che nel discorso politico vi sono «molte più premesse implicite che premesse esplicite, e ciò perché le prime, lasciate nelle nubi, meglio si accordano col sentimento, e perché altresì, non dando ad esse forme precise, se ne può dissimulare la vanità» (ivi: 1105)[20]. In altri termini, Pareto non solo distingue l'atto del significare dall'atto di informare, considerando quindi l'informazione come uno fra i modi possibili della significazione, ma anche riconosce la funzione argomentativa dell'implicito. Il suo anti-

---

[20] Come esempio di quest'ultimo punto Pareto cita la lettera scritta da un certo senatore Tamassia al «Giornale d'Italia», e che si basa sul seguente sillogismo:

a) Don Sturzo è un prete;

b) il prete, secondo il diritto canonico, non è libero;

c) dunque le sue proposte politiche sono pessime.

Il supporto «sperimentale» — nota Pareto — è affidato qui al diritto canonico, ma è insufficiente a conoscere se gli effetti dell'azione di Sturzo sulla società sono effettivamente nocivi (*Scr. Soc.*: 1105). A tal scopo, infatti, bisognerebbe sapere se il prete Sturzo «è più o meno libero di altri con i quali si trova in contrasto; per esempio se è meno libero del fedele che aspetta gli ordini di Mosca, del socialista tesserato, ed in generale di chi appartiene ad una setta in cui viva è la fede, salda la compagine» (*ibid.*). Insomma, analogamente a quanto fa il «meccanico» che, volendo conoscere l'effetto di un gruppo di forze, le valuta tutte, e fa in modo di conoscerne la risultante, anche qui bisognerebbe valutare l'effetto di un gruppo di forze sociali — quelle dei vari partiti contrapposti — , prima di concludere alla nocività dell'agire politico di Don Sturzo. Tuttavia, in proposito, il Tamassia non solo non fornisce prove, ma non fa alcuna affermazione. Si limita semplicemente a valutare una sola forza — l'appartenenza di Don Sturzo al campo cattolico — , e conclude ignorando tutte le altre. Da un punto di vista logico-sperimentale, dunque, la sua dimostrazione è nulla. Ma dal punto di vista sentimentale il suo discorso è perfettamente plausibile e persuasivo, e prova ne è lo scandalo degli anticlericali del quale il Tamassia si fa interprete con la sua lettera.

dialogismo, però, lo induce ad assegnargli solo il compito *negativo* di rendere opaco l'atto d'enunciazione[21].

È interessante confrontare questa concezione del discorso politico con quelle che possono ritrovarsi oggi nell'ambito degli studi linguistico-semiologici. Per la sua particolare chiarezza e rappresentatività, mi riferirò in particolare a quella sostenuta da M. A. Cortelazzo (1979: 211-220). Secondo questo studioso, in un discorso politico si possono distinguere due livelli:

— quello «profondo» della struttura logica del discorso che può essere fatto coincidere con l'*inventio* e la *dispositio* interna della retorica classica;

— quello «superficiale» dei procedimenti linguistici che vengono usati per rendere più immediatamente convincente il discorso e che può considerarsi come l'equivalente della *dispositio esterna,* dell'*elocutio,* e, nelle orazioni, della *pronunciatio* della retorica classica (ivi: 212).

In misura diversa, i due livelli sono presenti in ogni discorso politico. A seconda del rapporto intercorrente tra i due livelli, Cortelazzo distingue quattro tipi di discorso politico:

1) quello in cui la struttura argomentativa è ricca ed articolata e le figure e i tropi sono poco numerosi o direttamente funzionali a sottolineare la struttura logica soggiacente. Esempio ne sono i discorsi pronunciati da Togliatti a Mosca nel 1926, all'Internazionale Comunista, secondo l'analisi che ne ha fatto Paccagnella (1975), il quale evidenzia due caratteristiche dell'oratoria togliattiana, cioè «la rigida coerenza di uno schema logico» nella distribuzione interna del discorso (ivi: 182), e l'«andamento circolare» per cui «la dimostrazione generale e la conclusione non fanno che ribadire la tesi iniziale, ipostatizzata e indiscutibile» (ivi: 183). A proposito di questi discorsi, Cortelazzo dal canto suo sottolinea la netta frattura fra analisi linguistico-retorica e giudizio etico-politico; infatti, se gli interventi di Togliatti possono essere portati «a modello di un uso non demagogico dell'ornato retorico, e di un rapporto corretto fra struttura argomentativa e utilizzazione di tecniche retoriche» (ivi: 213), da un punto di vista storico si inseriscono «in quella lotta senza esclusione di colpi, per niente limpida» di Stalin contro la vecchia guardia rivoluzionaria leninista (*ibid.*);

2) quello in cui figure, tropi e particolari scelte stilistiche, pur non essendo strettamente richiesti dal discorso, hanno la funzione di accrescere la solidarietà fra pubblico ed oratore e di spingere con più immediatezza il

[21] In anni recenti, una teoria liberata da impacci logicisti e disposta a considerare l'implicito discorsivo (sotto forma di presupposti) come una proprietà *positiva* dello scambio linguistico, è stata elaborata da Ducrot (1972, 1973, 1980).

pubblico all'azione. Esempi si possono indicare nei comizi o nei testi di certi «volantini»;

3) quello in cui gli espedienti retorici hanno la funzione di supplire alla povertà o alla contraddittorietà del livello argomentativo profondo. Un esempio è certa retorica mussoliniana;

4) quello in cui gli espedienti retorici servono a mascherare il reale nucleo argomentativo, che nel caso fosse evidente non sarebbe accettato dall'uditorio (ivi: 213-215). Esempio ne sono certi discorsi politici italiani che servono a nascondere rapidi ribaltamenti di posizioni e mancati mantenimenti di dichiarazioni elettorali (ivi: 215).

Come si vede, mentre la distinzione di Cortelazzo tra livello retorico «profondo» e livello retorico «superficiale» è giocata su un piano interamente formale, quella di Pareto tra l'elemento scientifico e l'elemento sentimentale comporta la presa in conto del contenuto di verità del discorso, intendendo quel termine nel suo significato epistemico. La distinzione di Cortelazzo tra il livello «profondo» e quello «superficiale» può valere, allora, tanto per l'elemento sperimentale quanto per l'elemento sentimentale di Pareto. Quanto alla dicotomia tra giudizio etico-politico ed analisi retorico-formale di un discorso, alla quale Cortelazzo accenna, e che pone all'analista il dilemma tra apprezzamento della costruzione logica del discorso e giudizio di valore etico-politico, in Pareto, essa si dissolve, poiché ciò che si ricerca è il grado di realismo del discorso, cioè il suo grado di adeguatezza agli scopi perseguiti dal locutore, indipendentemente da ogni giudizio di valore etico-politico sugli scopi stessi. La teoria del discorso politico di Pareto è, perciò, contenutistica dal punto di vista epistemico, e formalistica dal punto di vista etico-politico. A proposito, quindi, dei discorsi di Togliatti, probabilmente Pareto si sarebbe chiesto se la loro complessa costruzione retorica si accompagnava ad una buona corrispondenza con la realtà effettuale — se, cioè, nella situazione data, quei discorsi sapevano sviluppare l'elemento sperimentale in modo da risultare realistici, ovvero efficaci. Tale sembra essere, in ogni caso, la caratteristica del discorso di Don Sturzo che Pareto analizza nei modi dei quali ora offrirò qualche esempio.

Visibilmente, Pareto è ammirato dalla padronanza che questo politico ha dell'analisi socio-economica, ed è pronto ad ammettere che nel suo discorso l'elemento di sentimento è molto minore che nei ragionamenti «di tanti altri che pure la pretendono a scienziati» (*Scr. Soc.*: 1114). Tuttavia, non dimentica mai che si tratta di un discorso politico, e considera perciò le affermazioni di Sturzo come fatti discorsivi politici che vanno scientificamente studiati e classificati. A questa materia politica di natura verbale applica perciò il suo metodo d'analisi che consiste essenzialmente di due

operazioni, attinenti ai due livelli propri del discorso politico: 1) la classificazione dei fatti particolari «sperimentali» nella loro serie generale; 2) la ricerca delle derivazioni che si sovrappongono ed avvolgono la parte sperimentale, e che costituiscono la materia della parte «sentimentale» del discorso.

Per quanto riguarda la prima operazione, il fondamento della classificazione è fornito dai principi «sperimentali» fissati nel *Trattato di Sociologia generale*. Uno di questi principi, ad esempio, è quello secondo il quale «i fenomeni sociali sono principalmente determinati dai sentimenti e dagli interessi» (*Scr.Soc.*: 1107). Con esso, allora, si può spiegare il «fatto discorsivo» costituito dall'affermazione di Sturzo che non si possono proporre riforme «senza trovare il sottostrato economico e psicologico che le imponga» — un problema, questo, che all'uomo politico siciliano appariva particolarmente acuto se confrontava l'evoluzione dell'azione liberale, che aveva potuto appoggiarsi ad una base spirituale elaborata da economisti pensatori poeti e artisti, con l'evoluzione dell'azione democratica, socialista e cristiano-sociale, che poteva avvalersi solo di «semplice negazione e critica» e non invece di «elaborazione idealistica e pratica» capace di penetrare nell'«animo dei popoli».

Un altro principio di sociologia scientifica è quello che constata lo «sgretolamento della podestà centrale» negli ultimi decenni del sec. XIX e agli inzi del sec. XX. L'affermazione di Don Sturzo secondo la quale il «socialismo economico di Stato» si è trasformato in «uno Stato nello Stato, che ha acquistato il diritto di intangibilità», o l'altra che stigmatizza la frequenza dei decreti-legge che sconvolgono ogni principio di legislazione generale, costituiscono perciò altrettante «osservazioni particolari» che vanno classificate sotto il principio «sperimentale» sopra richiamato.

Per quanto riguarda la seconda operazione, Pareto esamina soprattutto l'uso che Sturzo fa del termine *libertà*, una derivazione della classe IV, del genere *Termine indicante una cosa e che fa nascere sentimenti accessori, o sentimenti accessori che fanno scegliere un termine*. Come si è visto nel capitolo precedente, per Pareto, *libertà* indica «uno stato di cose favorevole a chi ascolta. Se Tizio vincola Caio, questi chiama libertà il sottrarsi a tale vincolo; ma se poi, a sua volta, Caio vincola Tizio, egli chiama *libertà* il rafforzare tali vincoli; in entrambi i casi, il termine libertà suggerisce a Caio sentimenti gradevoli» (TSG: III, § 1554). Ora, constata Pareto, per Don Sturzo è libertà sia il togliere i vincoli che legano la scuola allo Stato, sia il porre i vincoli che le leghe bianche impongono ai proprietari (*Scr.Soc.*: 1114). Come tutti i discorsi politici, dunque, anche quello di Sturzo contiene contraddizioni abilmente mascherate da un uso vago ed emotivo dei termini. D'altra parte, quella contraddizione — suggerisce

Pareto — non sarebbe ineliminabile: basterebbe suffragare ognuno dei due casi «con motivi logico-sperimentali», anziché farli dipendere dall'uso «sentimentale» del termine *libertà* (*ibid.*). In questo modo, però, andrebbe perduta la principale caratteristica del discorso di Sturzo, cioè il suo realismo, ottenuto con un sapiente dosaggio di forza persuasiva e di capacità analitica, e quello che è un ottimo discorso politico, si trasformerebbe in una discettazione accademica lunga, faticosa e dunque poco persuasiva (*Scr. Soc.*: 1114-5).

In conclusione, si vede chiaramente come Sturzo rappresenti l'oratore ideale di Pareto. Non è in gioco la costituzione morale dell'oratore, né, d'altronde, l'abilità dialettica di questi, non più sottomessa ad un ideale etico, tende a trasformarsi in sofistica. Il posto di una buona costituzione morale viene preso infatti, a temperare gli eccessi dialettici, da una capacità analitica scientificamente istruita. La contrapposizione con l'ideale ciceroniano (catoniano) del *Vir bonus dicendi peritus* non potrebbe essere più netta: alla virtù si sostituisce la scienza, e la perizia verbale viene disciplinata e sottomessa allo scopo di raggiungere gli obbiettivi fissati da una visione realistica del contesto in cui si agisce.

Conclusione

Pareto e la logica naturale

Con un'immagine assai felice, Vygotskij afferma che ogni discorso è l'effetto del «vento delle passioni» che condensa la «nuvola del pensiero» dalla quale viene giù l'«acquazzone delle parole» (Vygotskij, 1934: 226). La ricostruzione analitica che ho operato lungo i capitoli che precedono ha portato alla luce gli strumenti con i quali Pareto analizza questi tre componenti del discorso, e cioè: 1) una nozione di pensiero non-logico che si è rivelata assai prossima a quella di pensiero pre-operatorio elaborata da Piaget; 2) una teoria dei sentimenti morali, tributaria probabilmente di una riflessione sull'opera di P. Bayle; 3) una pragmalinguistica caratterizzata dalle distinzioni tra scopo oggettivo e scopo soggettivo, e tra scopo esplicito e scopo implicito. Il discorso sociale viene così caratterizzato come un meccanismo enunciativo che, poggiando su schemi cognitivi non-logici, manifesta «passioni».

Una «passione» o «sentimento», in Pareto, è un fatto semiotico: essa è definita, infatti, da uno «stato psichico» che si manifesta tramite discorsi[1]. Detto altrimenti, una passione è un nucleo di senso attualizzato dal discorso. Una posizione simile, in anni recenti, è stata sostenuta da J. Baechler, per il quale una passione è «un quantum d'énergie vitale spécifiée» (Baechler, 1976: 49) che costituisce il «noyau» di senso pre-verbale che il discorso ideologico attualizza (ivi: 60). Per inciso, notiamo qui che alla fascinosa ma

[1] Uno «stato psichico» si può manifestare anche tramite atti, ma, come sappiamo, è un piano analitico che Pareto lascia sullo sfondo.

vaga nozione di «énergie vitale», Pareto preferisce quella di «stato psichico», più consona con gli attuali trattamenti operazionali del significato delle emozioni[2]. Baechler aggiunge che tale attualizzazione avviene in vista di un valore nel quale la passione si concretizza (*ibid.*). Nel valore di Baechler si può vedere il corrispettivo dello scopo di Pareto, che, come sappiamo, può essere perseguito consciamente o inconsciamente. Baechler richiama anche l'attenzione sulla funzione di giustificazione del discorso ideologico: «dans la proposition "Je vise cette valeur, cette fin ou ce but, parce que..." tout ce qui suit le "parce que" est l'idéologie de justification» (ivi: 70). Tale «idéologie de justification», che Baechler individua ma non analizza minutamente, coincide in larga parte con quella «logica della giustificazione» che abbiamo visto nel cap. IV, la quale scaturisce dalla sfasatura tra il perseguimento dello scopo e la coscienza che ne ha il soggetto, e che, come si ricorderà, è generata da una formula generale del tipo PERCHÉ (A) = ...

Un esempio assai semplice, e che già conosciamo, di manifestazione di passioni tramite un discorso 'giustificativo' o derivazionale, è quello fornitoci da Pareto stesso:

(1) «C'est un hérétique, donc il mérite ma haine»

Qui le passioni della fede e dell'odio sono distinte ed articolate da un ragionamento, nel quale «donc» può essere considerato come una attualizzazione del meta-operatore PERCHÉ della formula generale prima richiamata. In questo caso, esso porterebbe sull'enunciato «il mérite ma haine», e introdurrebbe il 'motivo' «c'est un hérétique». Metadiscorsivamente, (1) può perciò parafrasarsi come:

(1') «Odio perché ho fede»

e con la notazione stabilita nel cap. IV, ma esplicitando le passioni in gioco, si può scrivere:

(a) PERCHÉ (ODIO) = [(FEDE) (ODIO)]

Come sappiamo, lo stadio immediatamente precedente a (1) è la semplice manifestazione verbale:

(2) «Eretico!»

---

[2] Si veda, ad es., Ph. N. Johnson-Laird, K. Oatley, *Il significato delle emozioni: una teoria cognitiva e un'analisi semantica*, in D'Urso, Trentin, 1988: 119-158.

che può essere considerata come un'espressione della passione dell'odio priva di modalità epistemiche. Se SE è lo stato emozionale dell'odio, e (2) è una manifestazione verbale (mv) di tale stato emozionale, molto semplicemente si può notare:

$$(b)\ SE \rightarrow (mv)$$

In (1), invece, l'odio è diventato il contenuto proposizionale (cp) di un argomento (arg) basato sul riconoscimento del fatto (F) che qualcuno non condivide la mia fede. In maniera un po' più complicata, ciò può notarsi come:

$$(c)\ SE \Rightarrow [F \rightarrow arg\ (cp)]$$

Come si vede, ciò che sta fra parentesi quadre è caratterizzato da una sorta di inversione dei fattori. L'odio, che in (b) era immediatamente manifestato, in (c) viene *differito*, ed alla sua sinistra appare il 'motivo' che fa da sostegno («étai») all'intera proposizione. Questo differimento e la relativa 'inserzione a sinistra' dei sostegni argomentativi sembra essere una costante del discorso derivazionale. Cercherò di mostrarlo con un esempio tratto dall'osservazione della vita quotidiana.

In un supermercato, durante il periodo natalizio, un bambino si rivolge alla madre che sta comprando dei nastri argentati, e le grida più volte insistentemente: «Mamma, mamma, siccome ne abbiamo poche, compriamo delle palle». La madre molto decisa gli risponde: «No, palle no». La replica della madre può significare «Le palle non mi piacciono, e quindi non ne compro», oppure «Ne abbiamo già abbastanza, di palle colorate», oppure ancora «So bene che tu vai pazzo per le palle colorate, quindi è inutile che tiri fuori argomenti come il fatto che abbiamo poche palle, poiché in realtà ne abbiamo già a sufficienza, e tu vuoi solo convincermi a comprartene delle altre». In effetti, il tono secco e perentorio con cui la madre ha proferito la sua replica, sta ad indicare proprio il riconoscimento del recondito ma ben conosciuto desiderio del bambino, e quindi il fallimento dell'ingegnosa, ancorché ingenua, mossa argomentativa che questi aveva tentato. Ciò che interessa di questa minima situazione discorsiva, è il differimento che la 'messa in discorso' ha prodotto della 'carica passionale'. Primordiale è, infatti, il piacere del bambino di possedere le lucenti e colorate palle di Natale. In altri termini, primordiale è:

(a) Mi piacciono le palle colorate

Diciamo che (a) è lo 'stato emozionale', o residuo. Viene poi lo scopo: ottenere di possedere quante più palle colorate è possibile. In altri termini:

(b) Voglio comprate tante palle colorate

Bisogna ora arrivare allo scopo, ed il mezzo è il 'motivo', o derivazione, «siccome ne abbiamo poche», che fa da sostegno all'atto linguistico della richiesta «Mamma, compra delle palle colorate».

In linea diretta, perciò si avrebbe:

(a) Mi piacciono le palle colorate → (b) Voglio comprate tante palle colorate

ovvero, se (a) è lo 'stato emozionale' SE, e (b) lo scopo S, in formula si può notare:

$$SE \rightarrow S$$

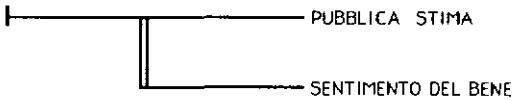
Manifestamente, però, questa non è la via seguita dal bambino, il quale, invece, 'vela' il suo 'stato emozionale' con il 'motivo', o derivazione, «siccome ne abbiamo poche». Se il 'motivo' o derivazione è D, possiamo rappresentare tutta l'operazione di messa in discorso come:

$$SE \Rightarrow [D \rightarrow S]$$

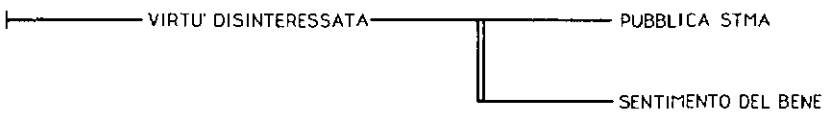
In altri termini, la soddisfazione dello stato emozionale che è all'origine della richiesta, viene differita e fatta precedere dalla messa in opera di una strategia argomentativa. Da qui l'inversione e l''inserzione a sinistra' del sostegno argomentativo che avevamo trovato nell'esempio di Pareto.

Oltre che all'analisi dei componenti retorici, cognitivi ed affettivi degli enunciati, la teoria dei sentimenti di Pareto offre qualche elemento per lo studio delle configurazioni passionali soggiacenti agli enunciati stessi. Le osservazioni che Pareto fa sul sentimento dell'amor proprio e sul conseguente timore del giudizio altrui, sono indicative in tal senso. Prendiamo il giudizio di valore «Questo è *bene* », che Pareto discute nel § 1161 del *Trattato*. Il sentimento del bene che esso manifesta può 'poggiare' su almeno due tipi di configurazioni passionali. La prima è, per così dire, sovradeterminata dalla PUBBLICA STIMA, ciò che, modificando *ad hoc* una notazione che in logica naturale serve a rappresentare le configurazioni logico-modali soggiacenti agli enunciati[3], si può rappresentare come:

[3] Cfr. Grize, 1983: 123-136.



Nella seconda, la PUBBLICA STIMA è a sua volta sovradeterminata dalla VIRTU' DISINTERESSATA, ciò che può rappresentarsi come:



Lo stesso enunciato può servire, così, ad esprimere concetti differenti del bene, senza che i soggiacenti sentimenti della ricerca della pubblica stima o della virtù disinteressata appaiano direttamente nell'enunciato. Anzi, sottolinea Pareto, questi sono casi in cui meglio si vede la differenza tra il sentimento in sé e la sua manifestazione (TSG: II, § 1160). Ammettiamo, infatti, che il sentimento in sé sia la ricerca della pubblica stima; l'enunciatore non dice di certo «Faccio questo che ritengo *bene*, perché ricerco la pubblica stima»; anzi, egli può arrivare (ed in un certo senso egli è costretto) a «far finta» di non curarsi dell'approvazione altrui (*ibid.*). In altri termini, in questo caso è il fatto della mancata manifestazione verbale e, addirittura, del «far finta» che costituisce l'indice da cui è possibile inferire l'effettiva configurazione passionale.

L'analisi del sentimento dell'amor proprio è quella che Pareto ha maggiormente sviluppato, poiché, come abbiamo visto, costituisce il fulcro della sua concezione della morale. La ricerca di altre configurazioni passionali richiederebbe perciò lo studio di altre passioni (invidia, collera, derisione, pena, ecc.), e del modo in cui dinamicamente si incardinano fra di loro ed influenzano i fenomeni discorsivi. A questo scopo, oltre alle ricerche contemporanee sulle passioni[4], potrebbe servire una utilizzazione critica sia dei trattati filosofico-morali che di vario materiale letterario[5].

---

[4] Un panorama di tale ricerche nel già citato D'Urso, Trentin, 1988. Cfr. anche Vincent, 1986. In ambito linguistico-semiotico, dopo le ricerche semantiche di Sperber negli anni trenta (Sperber, 1930), in anni più recenti si segnalano i contributi di indirizzo greimasiano (Landowski, 1979; Fontanille, 1980; Greimas, 1981; Bordron, 1984; Fabbri, Sbisà,

Un ultimo punto che vorrei discutere riguarda il problema, esaminato nel cap. IV, della polarizzazione dello spazio sociale secondo lo schema fondamentale «amico/nemico», e dei suoi riflessi nell'organizzazione semantica del discorso, come si vede dagli esempi, dati da Pareto stesso, delle coppie d'opposti «perseverenza/ostinazione», «assassinio/esecuzione», «furto/espropriazione». Vi è a questo proposito un punto di contatto e di opposizione con quanto si sostiene in logica naturale. Qui, com'è noto, l'organizzazione semantica del discorso è concepita in termini di «nozioni primitive» strutturate come coppie di opposti (Grize, 1983b: 106). Tali nozioni primitive vengono rappresentate con lettere come X,Y,Z e con i loro opposti $\overline{X},\overline{Y},\overline{Z}$, che possono servire a rappresentare nozioni totalmente differenti. Una nozione primitiva è, quindi, un oggetto formale, rappresentabile come $(X,\overline{X})$, dal quale operazioni di referenziazione (operazione α) ed operazioni di predicazione (operazione η) estraggono «classi-oggetto» e «coppie predicative»[6]. Non descriverò qui nei particolari il modello di analisi dell'attività discorsiva che viene così proposto[7]; dirò solo che

---

1985), e le elaborazioni di Parret, 1986, che mettono capo ad una semantica del lessico delle passioni, così come fissato dalla tradizione. Si tratta perciò di una iper-codifica di un materiale del quale si dovrebbe prioritariamente discutere l'adeguatezza descrittiva. Questa precauzione è più viva in Castelfranchi, 1988, ma abbandonando completamente il livello *discorsivo* (che era ancora in qualche misura presente in Castelfranchi, Parisi, 1980), per una direzione psico-sociologica sempre più marcata.

[5] Di quest'ultimo campo d'indagine, vorrei citare qui due esempi particolarmente significativi, che fanno comprendere come l'enunciazione sia un fatto, ad un tempo, linguistico, cognitivo e «passionale». Nella sua novella *Una posizione sociale*, Stendhal, a proposito del protagonista, il signor Roizand, scrive: «Quando non provava emozioni era privo di spirito, non aveva più memoria o sdegnava di chiamarla in aiuto. In quei momenti le sue parole erano tanto discrete quanto poco lo era l'espressione della sua fisionomia». (*Racconti e novelle*, tr. it. Torino, Einaudi, 1980, pp. 128-129). Il tema degli effetti della 'presa di parola' in assenza di passioni o emozioni è presente anche nel *Diario* del ministro fascista G. Bottai, quando racconta dell'intervento di Mussolini al Gran Consiglio del fascismo, il 25 luglio 1943: «La stessa voce non ha i timbri provocanti e beffardi dell'assalto; né inceppa in quell'esse sibilante alla romagnola che sempre fu di lui risonanza d'un interiore dispetto, di incontenuto furore, di prorompente ira. "Fassismo!", fischiava nei culmini del suo ardore polemico: e sembrava, già nella pronuncia, cominciare lo strazio della sua creatura. È stranamente pacato: e il solito formulario suona inerte, senza convinzione». Il risultato è che «il suo discorso non ha scosso gli animi; e, forse, egli lo sente. Non tenta neppure, non dirò una perorazione, (...) ma una conclusione logica e serrata. Il suo discorso, durato un'ora e più, rimane in aria, affloscìato, com'una bandiera senza vento» (*Diario 1935-1944*, Milano, Rizzoli, 1982, p. 560). La mancanza di passioni compromette, dunque, non solo i possibili effetti persuasivi del discorso di Mussolini, ma anche la sua costruzione logica.

[6] Alle preoccupazioni psicogenetiche e culturali che giustificano tali scelte formali si accenna in Grize, 1983a: vii.

[7] Per ciò, mi permetto di rinviare ad Aqueci, 1984.

l'intenzione di tale modello è di dar conto della logica dell'attività discorsiva (costruzione della referenza, natura della predicazione, organizzazione logico-retorica degli enunciati, ecc.), in un modo da rendere pertinenti i risvolti sociali dell'attività discorsiva. Ciò è testimoniato dalla presenza, in esso, non solo di un livello «extra-logico»[8], ma anche di un'operazione π di «éclairage» (rischiaramento)[9], che tiene conto dei mezzi discorsivi con i quali il locutore costruisce le «classi-oggetto» e i «predicati» della sua schematizzazione, in corrispondenza con determinati valori sociali che egli condivide.

Il modo di funzionamento di quest'operazione resta ancora in gran parte da definire. Si sottolinea solo, da un lato, che si tratta sempre di un'opposizione del tipo +/- (Grize, 1982: 159); dall'altro, che tale operazione di pensiero valorizzante può essere marcata nella lingua da mezzi estremamente diversi, dalle scelte di lessico agli effetti di contesto (ivi: 240).

Così, nell'enunciato — improbabile, se non in contesti ironici, ma proprio per questo indicativo:

> «Un uomo è stato fucilato da altri uomini che indossavano divise normalmente portate da membri dell'esercito governativo»

è difficile dire che cosa è valorizzato, e che cosa no. Ma negli enunciati seguenti:

> «Il governo ha eseguito una condanna a morte»

> «Il governo ha commesso un assassinio»

si comprende che «eseguire una condanna a morte» e «commettere un assassinio» sono altrettante valorizzazioni positive o negative di un'unico oggetto FUCILAZIONE DI UN UOMO, realizzate tramite scelte lessicali[10]. Si fa d'altra parte osservare che «le texte nomme en général la "valeur" utilisée»

---

[8] Esso comprende i concetti di ricevibilità, accettabilità, precostruito culturale, rappresentazione ed immagine. Cfr. Grize, 1982: 209 sgg. Il concetto generale di schematizzazione — costruzione verbale che A, in funzione dei suoi scopi e delle sue rappresentazioni, opera davanti a B, che la ricostruisce in funzione di ciò che gli è proposto — è *à mi-chemin* tra il livello logico ed il livello extra-logico, e sembra appartenere alla problematica dei sistemi cognitivi equilibrati (Aqueci, cit.: 179-183).

[9] Cfr. Grize, 1982: 240, ma anche 159, 206, 216, 240.

[10] Naturalmente, si può anche avere: «I criminali al potere hanno commesso un assassinio», ma introduce complicazioni qui non pertinenti.

(Grize, 1982: 159), ciò che significa che l'operazione π si applica ad un oggetto cosi rappresentabile:

(± FUCILAZIONE DI UN UOMO)

o, in maniera formalmente più corretta:[11]

$$(\pm X, \overline{X})$$

da cui si può ottenere:

$$\sigma(\pi+ X, \overline{X}) = \text{(esecuzione)} = \text{df. } e$$

o

$$\sigma(\pi- X, \overline{X}) = \text{(assassinio)} = \text{df. } a$$

Ciò mostra che l'operazione σ e l'operazione π agiscono su due livelli differenti della realtà logico-verbale. La prima, identifica un oggetto, escludendo il suo esterno. Si tratta di un atto di conoscenza semiotica regolato dal principio «omnis determinatio est negatio»[12]. La seconda sceglie il «valore» che è più coerente con il sistema di regole e principi sociali che il locutore condivide, e contribuisce a determinare le caratteristiche di un oggetto la cui esistenza è già stata determinata dall'atto di identificazione. In altri termini, vengono associate insieme, ma rigorosamente distinte l'una dall'altra, due tematiche, quella logico-semiotica e quella retorico-pragmatica.

Differenti sono gli esiti di una logica naturale che assuma il rigido presupposto paretiano dello spazio sociale strutturato dalla coppia d'opposti «amico/nemico», con i conseguenti effetti sull'organizzazione semantica del discorso. Qui, la tematica logico-semiotica viene rigettata sullo sfondo, e subordinata a quella retorico-pragmatica. L'opposizione non è più, infatti, tra una valorizzazione positiva e una valorizzazione negativa dell'oggetto FUCILAZIONE DI UN UOMO, ma direttamente tra l'oggetto ASSASSINIO e l'oggetto ESECUZIONE. Quest'opposizione, per altro, non è una virtualità che il locutore può attivare con una scelta, ma designa due universi semantici che si contrappongono senza possibilità di comunicazione. Nel vocabo-

[11] Le nozioni primitive sono infatti «indicibles» sino a quando il discorso non le attiva (Grize, 1983b: 102).

[12] Spunti ed intuizioni convergenti con questa concezione si ritrovano, di recente, nella teorizzazione filosofico-semiotica di Sini, 1989: 177 sgg.

lario del locutore esiste o ASSASSINIO o ESECUZIONE; certamente, dunque, il testo «nomina» il valore utilizzato, ma nel senso che viene manifestato quell'unico valore, positivo o negativo, che esiste nell'universo semantico del locutore. Non è più, allora, possibile distinguere, come avviene nel modello della logica naturale, tra un'operazione α di referenziazione, o identificazione, ed un'operazione π di «éclairage». Nella logica naturale che si intravvede nella teorizzazione di Pareto, l'ancoraggio («ancrage») di un oggetto in una nozione primitiva non è un'operazione di identificazione (cioè, un atto di conoscenza), ma è il 'rischiaramento' di un oggetto la cui esistenza, per altro, dipende dall'operazione stessa di 'rischiaramento', la quale traduce il punto di vista assoluto ed incommensurabile del soggetto locutore. Dunque, qui, non solo l'operazione di «éclairage» π è primordiale rispetto all'operazione di referenziazione α, ma finisce per sostituirla, poiché il carattere stesso del 'rischiaramento' è tale che oggetto, soggetto ed operazione coincidono, senza che restino margini intersoggettivi ai quali l'interlocutore possa riferirsi.

Dati tali caratteri dell'organizzazione semantica del discorso sociale, è legittimo chiedersi, allora, come sia possibile non solo un discorso politico tipico come la propaganda, ma, in generale, ogni argomentazione che, a scopo di persuasione, miri a far passare determinati contenuti discorsivi da un locutore A ad un interlocutore B. Una risposta a tale questione non può che rifarsi a quella concezione generale della comunicazione sociale in Pareto, che abbiamo visto alla fine del cap. IV. Il discorso, in Pareto, più che a comunicare contenuti, mira a riaffermare l'identità dei partecipanti allo scambio discorsivo: con un'immagine etologica, si potrebbe dire che il discorso è un mezzo per delimitare il territorio. Se un contenuto discorsivo passa da A a B, non è perché A ha indotto in B uno stato di conoscenze nuovo, ma è perché A ha ben interpretato, ha dato voce, ha chiarito cose che erano già in B. Certamente, il territorio si è esteso e ri-definito, ma sulla base di un punto di vista che è rimasto identico a se stesso durante lo scambio discorsivo, e le cui potenzialità, per altro, erano pre-determinate da ciò che B poteva ricevere o comprendere. La comunicazione tra A e B, se avviene, avviene insomma nella dimensione pre-discorsiva ed implicita dei sentimenti o, da un punto di vista più cognitivista, dei «precostruiti culturali», ed al discorso non resta che manifestarla e ribadirla.

B I B L I O G R A F I A

Andler, D.

[1986] «Le cognitivisme orthodoxe en question», in *Cahiers du CREA*, n. 9, Paris

Aqueci, F.

[1984] «La logique naturelle de Jean-Blaise Grize», in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXII, 67: 179-200

[1988] «Modelli e problemi della comunicazione dialogica», in *Segno*, (Palermo), XIV, 96-97, luglio-agosto: 71-85

Aron, R.

[1967] *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano 1978 (5a ed.), Mondadori

[1973] *Etudes Politiques*, Paris, Ed. de Minuit

[1975] «'Lectures' de Pareto», in *Atti del Convegno Internazionale Vilfredo Pareto*, Roma, 25-27 ottobre 1973, Roma: 29-44

Ayer, A. J.

[1946] *Linguaggio, Verità e Logica*, Milano 1975 (2a ed.), Feltrinelli

Bachelard, G.

[1938] *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin

Bachtin, M.

[1935] *La parola nel romanzo*, in Id., *Estetica e romanzo*, Torino 1979, Einaudi

Baechler, J.

[1976] *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris, Gallimard

Bardin, L.

[1977] *L'analyse de contenu*, Paris, PUF

Bayle, P.

[1697-8] *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1720

[1682] *Pensieri diversi sulla cometa*, , Bari 1979, Laterza

Belohradsky, V.

[1973] *Ragionamento, azione e società. Sociologia della conoscenza in Vilfredo Pareto*, Milano, Marzorati

Bentham, J.

[1822] *Tactique des assemblées législatives suivie d'un traité des sophismes politiques*, Paris, Bossange, 2 voll., (2a ed.) (tr. fr. di E. Dumont)

Benveniste, E.

[1966] *Problemi di linguistica generale*, 1, Milano 1971, Il Saggiatore

[1974] *Problemi di linguistica generale*, 2, Milano 1983, Il Saggiatore

Bobbio, N.

[1961] «Pareto e la teoria dell'argomentazione» in *Revue internationale de philosophie*, 58: 376-399, ripubblicato in Bobbio 1971: 123-145

[1971] *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza

[1973] *Pareto e il sistema sociale*, Firenze, Sansoni

[1975] «Pareto e il diritto naturale» in *Rivista di Filosofia*, 1 (febbraio): 57-76

Bocchi, G., Ceruti, M.

[1981] *Disordine e costruzione. Un'interpretazione epistemologica dell'opera di Jean Piaget*, Milano, Feltrinelli

Bocchi, G., Ceruti, M., Fabbri, D., Munari, A.

[1983] *L'altro Piaget. Strategie delle genesi*, Milano, Emme Edizioni

Bokszanski, Z.

[1981] «On the concept of residues in the theory of Vilfredo Pareto», in *The Polish Sociological Bulletin*, 54, 2: 39-50

Bordron, J.-F.,

[1984] *Le discours de l'éthique*, «Actes Sémiotiques», Bullettin du Groupe de Recherches sémio-linguistiques (EHESS) - (CNRS) Institut National de la Langue Française, VII, 31 (settembre)

Bourdieu, P.

[1979] *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit, (tr. it. Bologna 1983, Il Mulino)

Bousquet, G.-H.

[1928] *Vilfredo Pareto. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Payot

Bovet, P.

[1912] «Les conditions de l'obligation de conscience», in *Année psychologique*, Paris

[1927] *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé

Bréal, M.

[1897] *Essai de sémantique (science des significations)*, Paris, Librairie Hachette et C.ie, (cito dalla 3a ed. 1904)

Bronckart, J. P.

[1977] *Théories du langage*, Bruxelles, Mardaga

Bronckart, J. P., Ventouras-Spycher, M.

[1978] *Le concept piagetien de représentation et la conception sovietique d'autorégulation*, manoscritto pubblicato poi in Zivin, G. (ed.), *Development of self-regulation trough speech*, New-York, 1979

Bubner, R.

[1976] *Azione linguaggio e ragione*, Bologna 1985, Il Mulino

Busino, G.

[1966] *Introduzione* a V. Pareto, *Scritti Sociologici*, Torino, UTET

[1975] *Sociologia e storia*, Napoli, Guida

[1983a] *Opinione e Propaganda*, voci dell'Enciclopedia Einaudi, raccolte poi nel volume *Per un'altra sociologia*, Torino, Einaudi

[1983b] *Pareto, Croce, les socialismes et la sociologie*, Genève, Droz

[1985] *Intervento* in *Vilfredo Pareto a sessant'anni dalla morte, Atti del Congresso internazionale dell'Istituto L. Sturzo*, Roma 8-11 novembre 1983, Roma, Istituto Luigi Sturzo: 161-172

Carnap, R.

[1947] *Significato e necessità*, Firenze 1976, La Nuova Italia

Cassirer, E.

[1923] *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze 1976 (3a ristampa), La Nuova Italia

[1946] *Il mito dello stato*, Milano 1971 (2a ed.), Longanesi

Castelfranchi, C., Parisi, D.

[1980] *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Bologna, Il Mulino

Castelfranchi, C.

[1988] *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, Bologna, Il Mulino

Chomsky, N.

[1968] *Mente e linguaggio*, in *Saggi linguistici*, Torino 1969, Boringhieri, 3 voll., vol. III: 131 sgg.

Cortelazzo, M. A.

[1979] «L'analisi della retorica politica» in F.Albano Leoni, M.R. Pigliasco, (a cura di), *Retorica e scienze del linguaggio, Atti del X Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana, Pisa, 31 maggio - 2 giugno 1976*, Roma, Bulzoni: 211-220

Croce, B.

[1910] *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1978 (13a ed.), Laterza

Culioli, A.

[1973] «Sur quelques contradictions en linguistique», in *Communications*, 20: 83-87

[1975-76] *Recherche en Linguistique. Théorie des opérations énonciatives*, Paris (dispensa universitaria)

Courtine, J.J.

[1981] «Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)» numero monografico di *Langages*, giugno, 62

Darmesteter, A.

[1887] *La vie des mots étudiée dans leurs significations*, Paris, Librairie Delagrave

Darwin, Ch.

[1872] *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino 1982, Boringhieri

Dauzat, A.

[1908], *La langue française d'aujourd'hui*, Paris, Librairie A. Colin

Della Volpe, G.

[1933] *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, in *Opere*, vol. II, Roma 1972, Editori Riuniti

De Martino, E.,

[1961] (a c. di) *Magia e civiltà*, Milano 1976, Garzanti

De Mauro, T.

[1966] *Introduzione alla semantica*, Bari 1970 (3a ed.), Laterza

[1982] *Minisemantica*, Bari, Laterza

[1985] «Appunti e spunti in tema di (in)comprensione», in *Linguaggi*, II, 3: 22-32

De May, M.

[1982] *The Cognitive Paradigm*, Dordrecht, Reidel

Ducrot, O.

[1972] *Dire e non dire*, Roma 1979, Officina Edizioni

[1973] *La preuve et le dire*, Paris, Mame

[1980] (et al.), *Les mots du discours*, Paris, Ed. de Minuit

Durkheim, E.

[1898] «Représentations individuelles et représentations collectives», in *Revue de Métaphisique et de Morale*, 6: 273-302

[1912] *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1971, Comunità

D'Urso, V., Trentin, R.

[1988] *Psicologia delle emozioni*, Bologna, Il Mulino

Eibl-Eibesfeldt, I.

[1955] «Nestbauverhalten der Wanderratte», in *Naturwissenschaften*, vol. 42: 633 s88.

[1963] «Angeborenes und Erworbenes im Verhalten einiger Säuger», in *Z. Tierpsychologie*, vol. 20: 705-54

[1970] *Amore e odio*, Milano 1980 (3a ed.), Adelphi

Eisermann, G.

[1973] «V. Pareto come sociologo della conoscenza», in *Controcorrente*, 1: 7-31

Elkind, D., Flavell, J. H.

[1969] *Jean Piaget e lo sviluppo cognitivo*, Roma 1972, Armando

Evans-Pritchard, E.E.

[1936] «Science and Sentiment. An Exposition and criticism of the writings of Pareto», in *Bulletin of the Faculty of Arts*, (Cairo), vol. III, Part II: 363-392, ristampato poi in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1978, 43: 51-73 (da dove si cita), e in Id., *History of Antropological Thought*, London 1981

Fabre, J.

[1890] *Souvenirs Entomologiques*, Paris, 1a serie

Fabbri, P., Sbisà, M.

[1985] «Appunti per una semiotica delle passioni», in «Aut Aut», 208: 101-118

Faye, G.

[1981] «Pareto "doxanalyste"», in *Nouvelle Ecole*, 36: 73-80

Fiorot, D.

[1969] *Il realismo politico di V. Pareto*, Milano, Comunità

Flavell, J. H.

[1963] *La mente dalla nascita all'adolescenza nel pensiero di Piaget*, Roma 1971, Armando

Forman, G. E.

[1982] *Action and thought: from sensorimotor schemes to symbolic operations*, New York, Academic Press

Fontanille, J.

[1980] *Le désespoir*, «Documents de recherche du Groupe de Recherches sémio-linguistiques de l'Institut de la Langue Française. EHSS - CNRS, Paris», 16

Franck, A.

[1885] *Dictionnarie des sciences philosophiques*, Paris, 3ª ed. (1ª ed. 1844-1852)

Frazer, J.

[1911] *Magia e religione*, estratto da *The Golden Bough*, vol. I, *The Magic Art and The evolution of Kings*: 220-240, London, in De Martino [1961]

Fuchs, C.

[1982] *La paraphrase*, Paris, PUF

Furth, H. G.

[1983] «Symbol formation: Where Freud and Piaget meet», in *Human Development*, 25

Gebauer, G.

[1977] «Wittgenstein und Piaget zur Genese des Sprechens», in *International Wittgenstein Symposium*, Wien

Gehlen, A.

[1981] «Vilfredo Pareto et sa "science nouvelle". Introduction à la théorie des actes non logiques», in *Nouvelle Ecole*, 36: 21-41

Gibbs, J. C.

[1977] «Kohlberg's stages of moral judgement: a constructive critic», *Harvard Educational Review*, 47: 43-61

[1979] «Kohlberg's moral stage theory, a piagetian revision», *Human Development*, 22: 89-112

Greimas, A.J.

[1981] *De la colère*, «Documents de recherche du Groupe de Recherches sémio-linguistiques de l'Institut de la Langue Française. EHSS - CNRS, Paris», 27

Grize, J.-B.

[1982] *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz

[1983a] *Introduction* a *Raisonnements et Raisons*, n. 44 (aprile) dei *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques:* i-ix

[1983b] in collaborazione con M.-J. Borel, D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, Bern-Frankfurt-New York, Lang

Gumbrecht, H. U.

[1975] «Cos'è "sollecitazione del consenso con mezzi retorici"? Interpretazione di una discussione tenutasi all'Assemblea Nazionale francese il 16 luglio 1789» in AA.VV., *Attualità della retorica, Atti del I Convegno Italo-tedesco, Bressanone, 1973*, Padova, Liviana: 65-88

Habermas, J., Luhman N.

[1971] *Theorie der Gesellschaft oder Sozial Technologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano 1973, Etas Libri)

Habermas, J.

[1973] *Auszug aus "Warheitstheorien"*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, a cura di H. Fahenbach, Pfullingen, Neske (tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna 1980, Il Mulino: 319-343)

[1981] *Theorie des kommunicativen Handelns*, I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationaliesierung*, II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, II. *Critica della ragione funzionalistica*, Bologna 1986, Il Mulino)

[1983] *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (tr. it. *Etica del discorso*, Bari 1985, Laterza)

Hagège, C.

[1985] *L'uomo di parole*, Torino 1989, Einaudi

Hallpike, Ch. R.

[1979] *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma 1984, Editori Riuniti

Harsanyi, J. C.

[1977] *Comportamento razionale e equilibrio di contrattazione*, Milano 1985, Il Saggiatore

Hartup, W.W.

[1982] (a cura di) *Review of child development research*, Chicago, vol. VI

Hume, D.

[1748] *Ricerche sull'intelletto umano*, Bari 1974, Laterza

[1739-1740] *Trattato sulla natura umana*, Bari 1982, Laterza

[1752] *Ricerca sui principi della morale*, Torino 1974, UTET

James, E. D.

[1975] «Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle», in Primer, I., (ed.), *Mandeville Studies*, The Hague: 43-65

Jakobson, R.

[1966] *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli

Kagan, J.

[1985] *La natura del bambino*, Torino 1987, Einaudi

Kant, I.

[1788] *Critica della ragion pratica*, Bari 1971, Laterza

Kohlberg, L.

[1969] *Stage and sequence. The cognitive-developmental approach to socialization*, in Goslin D.A., *Handbook of Socialization theory and research*, Chicago, Rand Mc Nally College Publishing Company: 347-480

Kolakowski, L.

[1966] *La filosofia del positivismo*, Bari 1974, Laterza

Lalande, A.

[1902] «Vocabulaire technique et critique de la philosophie», in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2

Landowski, E.

[1979] (et al.), *Sémiotique des passions*, «Le Bullettin du Groupe de Recherches sémio-linguistiquee (EHESS) - Institut de la Langue Française (CNRS)», Paris, giugno 1979

Laplanche, J., Pontalis, J.-B.

[1967] *Enciclopedia della Psicanalisi*, Bari 1981, Laterza

Lapointe, R.

[1986] «Enigmatiques Résidus», in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXIV, 73:159-172

Lecaldano, E.

[1970] *Le analisi del linguaggio morale. "Buono" e "dovere" nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, Roma, Edizioni dell'Ateneo

Lévi-Strauss, C.

[1962] *Il pensiero selvaggio*, Milano 1979 (7a ed.), Il Saggiatore

[1967] *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1984 (2a ed.) (1a ed. originale: 1947), Feltrinelli

Lévy-Bruhl, L.

[1903] *La morale et la science des moeurs*, Paris 1927 (9a ed.), PUF

[1910] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan

[1922] *La mentalità primitiva*, Torino 1975 (3a ed.), Einaudi

[1927] «Les tendences générales de Bayle et de Fontenelle», in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, gennaio-marzo: 47-68

Lo Piparo, F.

[1979] *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza

Lopreato, J.

[1980] «Pareto Sociology in A Sociobiological Key», in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 51: 133-162

[1984] *Human Nature and Biocultural Evolution*, Boston, Allen & Unwin

[1985] «The theory of sentiments in view of behavioral biology» in *Vilfredo Pareto a sessant'anni dalla morte. Atti del Congresso internazionale dell'Istituto L. Sturzo*, Roma, 8-11 novembre 1983, Roma, Istituto Luigi Sturzo: 241-258

Lorenz, K.

[1965] *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Torino 1971, Boringhieri

[1978] *L'etologia*, Torino 1980, Boringhieri

Mach, E.

[1896] *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano 1975, Feltrinelli

Mancini, S.

[1989] *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, Bari, Dedalo

Meillet, A.

[1906] «Comment les mots changent de sens», in *Année sociologique*, poi in *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1921-1936, 2 voll., Klincksieck (vol. I, Genève-Paris 1982, Slatkine-Champion)

Miller, G. A., Galanter, E., Pribram, K. H.

[1960] *Piani e strutture del comportamento*, Milano 1973, Franco Angeli

Mohanty, J. N.

[1979] «On the roots of reference. Quine, Piaget, Husserl», in *Essays on Philosophy of W. O. Quine:* 21-43

Monnerot, J.

[1978] *Intelligence de la politique*, 2 voll., vol. II: *Introduction à la doxanalyse. Pareto-Freud*, Paris, Gauthier-Villars

Maury, L.

[1984] *Piaget et l'enfant*, Paris, PUF

Nerlich, B.

[1986], *La pragmatique*, Frankfurt am Main-Bern-New York, Lang

Paccagnella, I.

[1975] «Retorica politica: gli interventi di Togliatti all'Internazionale nel 1926» in AA.VV., *Attualità della retorica, Atti del I Convegno Italo-tedesco, Bressanone, 1973*, Padova, Liviana: 169-186

Pareto, V.

[1896-97] *Corso di Economia politica*, Torino 1971, UTET, a c. di G. Palomba, con una Nota biografica e bibliografica di G. Busino

[1901-2] *Sistemi Socialisti*, Torino 1974, UTET, a c. di G. Busino

[1906] *Manuel d'Economie politique*, Genève 1966, Droz (vol. VII delle *Oeuvres complètes* a c. di G. Busino)

[1910] *Le azioni non-logiche*, in *Scr. Soc.*: 399-464, originariamente in *Rivista italiana di sociologia*, maggio-agosto: 305-364

[1911] *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, in *Scr. Soc.*: 481-652

[1916] *Trattato di Sociologia Generale*, Torino 1988, UTET, ed. critica a c. di G. Busino, voll. 4 (vol. I: *Le azioni non-logiche* ; vol. II: *Teoria dei residui* ; vol. III: *Teoria delle derivazioni* ; vol. IV: *La forma generale della società*).

[1917] *Traité de Sociologie Générale*, Paris-Lausanne, Payot, ed. fr. a c. di P. Boven, rivista dall'autore

[1920] *Fatti e Teorie*, in *Scr. Soc.*: 653-829

[1921] *Trasformazioni della democrazia*, in *Scr.Soc.*: 931-1210

[1966] *Marxisme et économie pure*, Genève, Droz (vol. IX delle *Oeuvres Complètes* a c. di G. Busino)

[1982] *Ecrits d'économie politique pure*, Genève, Droz (vol. XXVI delle *Oeuvres complètes* a c. di G. Busino)

Scr.Soc. = *Scritti Sociologici*, Torino 1966, UTET, a c. di G. Busino

Carteggi = *Carteggi pareliani, 1892-1923*, Roma 1964, Edizioni di Storia e Letteratura

Lettres = *Lettres 1860-1890*, Genève 1981, Droz (vol. XXIII delle *Oeuvres complètes* a c. di G. Busino)

Corr. = *Correspondance 1890-1923*, Genève 1975, Droz (vol. XIX delle *Oeuvres complètes* a c. di G. Busino)

Parret, H.

[1986] *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Mardaga

Parsons, T.

[1949] *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1986 (4a ed.), Il Mulino

Paul, W. R.

[1989] «Critical Thinking in North America: A New Theory of Knowledge, Learning, and Literacy», in *Argumentation*, 3: 197-235

Pêcheux, M.

[1981] «L'étrange miroir de l'analyse de discours», in *Langages*, giugno, 62: 5-8

Pennisi, A.

[1987] *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida

Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca L.

[1958] *Trattato dell'argomentazione*, Torino 1976 (2a ed.), Einaudi

Perrin, G.

[1966] *Sociologie de Pareto*, Paris, PUF

Piaget, J.

[LP] *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, (1923), Firenze 1962 (7a ristampa: 1978), La Nuova Italia

[GR] *Giudizio e ragionamento nel bambino*, (1924), Firenze 1958 (3a ristampa: 1973), Giunti

[RM] *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, (1926), Torino 1966 (4a ristampa: 1977), Boringhieri

[C.Ph.] *La causalité phisique chez l'enfant*, Paris 1927, Alcan

[GM] *Il giudizio morale nel fanciullo*, (1932), Firenze 1972 (2a ristampa: 1980), Giunti

[1945] «Les opérations logiques et la vie sociale», in *Publications de la faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève*, Genève, poi in ES: 143-171

[MP] *I meccanismi percettivi*, (1961), Firenze 1975, Giunti

[ES] *Etudes Sociologiques*, Genève 1965 (2a ed. accresciuta: 1977), Droz

Piattelli Palmarini, M.

[1979] (a c. di), *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre J. Piaget et N. Chomsky*, Paris, Ed. du Seuil

Pirillo, N.

[1985] *Una derivazione metafisica: l'imperativo categorico. In margine ad una critica di Pareto a Kant*, in *Vilfredo Pareto a sessant'anni dalla morte, Atti del Congresso internazionale dell'Istituto Luigi Sturzo*, Roma 8-11 novembre 1983, Roma, Istituto Luigi Sturzo: 445-455

Popper, K.

[1943] *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1974, Armando

Powers, Ch. H.

[1987] *Vilfredo Pareto*, Bevrly Hills- London-New Delhi, Sage Publications

Quadranti, P.

[1984] *Le devenir de l'autre. Sur les fondaments ontologiques de l'épistémologie de Piaget*, Genève, Droz

Rawls, J.

[1971] *Una teoria della giustizia*, Milano 1983 (2a ed.), Feltrinelli

Récanati, F.

[1979] *La transparence et l'énonciation*, Paris, Ed. du Seuil

RESS 1974

[1974] *Sur l'oeuvre de J. Piaget et sur la formalisation*, numero monografico della *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XII, 33

RESS 1976

[1976] *Les sciences sociales avec et après J. Piaget*, numero monografico della *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XIV, 38-39

Rossetti, C.G.

[1978] «Evans-Pritchard e Pareto», in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XVI, n. 43: 75-90

Samuels, W.J.

[1974] *Pareto on Policy*, Amsterdam-London-New York, Elsevier Scientific Publishing Company

Saussure, F. de

[1916] *Corso di linguistica generale*, Bari 1967 (3a ed. riveduta 1970), Laterza, intr., tr. e commento di T. De Mauro

Sbisà, M.

[1989] *Linguaggio, ragione, interazione*, Bologna, Il Mulino

Schlieben Lange, B.

[1975] *Linguistica pragmatica*, Bologna 1980, Il Mulino

Schmitt, C.

[1921] *La dittatura*, Bari 1975, Laterza

[1927] *Le categorie del politico*, Bologna 1972, Il Mulino

Segre, S.

[1985] «La teoria paretiana della stratificazione sociale», in *Vilfredo Pareto a sessant'anni dalla morte, Atti del Congresso Internazionale dell'Istituto Luigi Sturzo*, Roma, 8-11 novembre 1983, Roma, Istituto Luigi Sturzo: 287-298

Seltman, M. Seltman, P.

[1985] *Piaget's Logic. A critique of genetic epistemology*, London-Boston-Sidney, Allen & Unwin

Silbermann, A.

[1969] «Sur le concept du mythe et de la morale chez V. Pareto», in *Revue Européenne des sciences Sociales*, 18: 117-128

Sini, C.

[1989] *I segni dell'anima*, Bari, Laterza

Sperber, D.

[1974] *Per una teoria del simbolismo*, Torino 1981, Einaudi

Sperber, H.

[1930] *Einführung in die Bedeutungslehre*, Bonn 1965 (3a ed.), Dümmlers

Tarde, G.

[1895] *Les lois de l'imitation*, Paris 1921 (7a ed.), Alcan

Tinbergen, N.

[1951] *The study of instinct*, Oxford, Oxford University Press

Todorov, T.

[1981] *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique. Suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Ed. du Scuil

Tufts, J. H.

[1935] «Pareto significance for ethics», in *Journal of Social Philosophy*, vol. 1: 64-77

Turner, T.

[1973] «Piaget's structuralism», in *American Anthropologist*, 75: 351-73

Valentini, F.

[1975] «Carl Schmitt o dell'iperpoliticismo», *Prefazione* a Schmitt, 1975: VII-XXX

Vincent, J.-D.

[1986] *Biologia delle passioni*, Torino 1988, Einaudi

Vygotskij, L.S., Lurija, A.R.

[1930] *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento*, Firenze 1987, Giunti

Vygotskij, L.S.

[1934] *Pensiero e Linguaggio*, Firenze 1954 (4a ristampa: 1980), Giunti

Indice analitico

Aggregati persistenti:
- •come totalità percettive non riducibili alle parti componenti, 64-71
- •e realismo nominale, 75
- •come mentalità sociale ideologica, 78

Astrazione:
- •isolatrice, 6 e n.
- •*vs.* inclinazione sintetica, 54-61
- •epistemologica, 59-60, 81
- •filogenetica, 55, 78-81
- •sviluppo dell'— e manifestazione del ragionamento, 55-57
- •linguistica, 55, 78-80
- •e lessico, 60n.

Azione:
- •dff. di — logica e — non-logica, 15-18
- •fonti del concetto di — non-logica, 18-21
- •e studio dei «fatti sperimentali» discorsivi, 21-23
- •e discorso. Differenti soluzioni in Pareto, 113-116, 153-154

Cambiamento:
- •linguistico, 11-12
- •delle rappresentazioni simboliche, 69-70

Combinazioni:
- •struttura generale delle — , 43
- •meccanismo cognitivo generatore delle — , 45
- •istinto delle — e sincretismo del pensiero sociale, 53
- •come mentalità sociale pratico-strumentale, 77-78

Commutazione parafrastica:
- •come metodo di analisi del discorso, 171-177

Comunicazione sociale:
- •modello del rinnovamento dei contenuti della — , 56-57
- •ed eterogeneità dei 'codici' cognitivo-morali, 103-104

•modello della — asimmetrica, 160-167

Consenso:
•sinonimo di conformismo sociale, 87-90, 164-165
•ed eterogeneità dei 'codici' cognitivo-morali, 103-104
•vizi logici dell'argomento del — , 130-133
•sua persistenza come mezzo per stabilire le 'verità' sociali, 133-134

Contraddizione:
•condizioni socio-cognitive per la sua percezione, 57

Derivazioni:
•presenza del ragionamento come loro carattere distintivo, 119
•'pienezza' enunciativa delle —, 119, 120
•differenza tra — e
-residui per derivare, 117-118
-sofismi, 118-119
-manifestazioni, 119-121
•loro ancoraggio nel non-logico, 122-123
•e residui come «grammatiche» degli enunciati, 146-153
•contrasto delle — e loro funzione adattiva, 160
•loro effetto persuasivo 'invisibile', 163-164
•asimmetria della comunicazione tramite — , 164

Discorso:
•e suo rapporto con l'azione. Differenti soluzioni in Pareto, 113-116, 153-155
•ed operazioni di pensiero pre-operatorio, 137-139
•come azione non indirizzata consapevolmente, 125
•come *bene simbolico* della maggioranza, 155
•come adattatore evolutivo, 160
•pratiche di analisi del — in Pareto, 169 sgg.
•teoria del — politico, 187

Enunciato:
•ricostruzione empirico-deduttiva del senso implicito di un — , 174-178

Esempio:
•uso peculiare dell'— nel discorso derivazionale, 180-181

Etimologia:
•e realismo nominale, 71
•ed operazioni di pensiero pre-operatorio, 136-140

Filologia:
•metodo filologico e «nuova sociologia scientifica», 25-35

Giudizi etici ed opinione collettiva, 95

Grammatica:
•come azione non-logica spontaneamente adeguata al suo scopo, 10-11

Imitazione
•dialettica di — innovatrice e neofobia conservatrice, 88-89, 107

Inclinazione sintetica:
•*vs.* astrazione, 54-61
•e assolutizzazione del proprio punto di vista, 58-59

Linguaggio:
•della scienza vs. — «volgare» o «comune», 3-6
•come comportamento istintivo con una logica sua propria, 10-11
•fondo e forma del —, 11-12

Manifestazioni:
•e scopi d'azione, 120
•come comportamenti semiotici non-verbali, 121
•assenza di ragionamento come loro caratteristica, 121

Morale:
•e socialità costrittiva, come unica forma possibile di rapporto sociale in Pareto, 89-90
•e simulazione della virtù, 95-96
•ancoraggio non-logico della —, 110
•discorso e *paradosso di Socrate,* 113-115

Nomi:
•analogia di funzionamento con gli aggregati persistenti, 68
•comune carattere inanalizzato dei — magici, mistici ed etici, 74
•realismo dei — nella mentalità sociale, 74-75

•ed operazioni di pensiero pre-operatorio, 136-140
•e punto di vista soggettivo assoluto ed incommensurabile, 140-141

Oratore:
•modello dell'— ideale, 191

Ragionamento:
•sviluppo dell'astrazione e manifestazione del — , 55-57
•circolazione sociale del — , 56
•e discorso eretico di Socrate, 115
•come criterio distintivo delle derivazioni, 119
•assenza di — come caratteristica delle manifestazioni, 121
•effetto chiarificatore (*vs.* dimostrativo) del — delle derivazioni, 124
•oggetto unico d'analisi connesso con termini ed azioni, 126

Rapporto Bayle-Pareto, 19-21, 96-99, 155-158

Relazione affettiva unilaterale, 87, 90, 107, 111, 113, 135n., 165

Residui:
•loro analogia con le radici linguistiche, 30-35
•come significati discorsivi generali, 35-37
•come categorie cognitive, 37-38, 41 sgg.
•come categorie affettivo-morali, 38-39, 83 sgg.
•istinto sessuale e «formazione discorsiva reattiva», 104-106

Scienza:
•antiverbalismo della — , 5-6
•costruzione astratto-operatoria dei concetti della — , 6
•come prodotto di operazioni di precisazione analitica, 59-61

Scopi:
•linguistici soggettivi ed oggettivi, 124-125
•non coincidenza degli — del *dire* e del *detto*, 163-164
•carattere 'invisibile' e 'freddo' degli — del *dire*, 164

Sentimenti:
•fondo permanente della comunicazione sociale, 13
•che definiscono la relazione affettiva unilaterale, 86-87
•di orgoglio e di vergogna come fondamento della morale, 95, 107

•di pietà ed uso legittimo della forza, 90-91
•di giustizia come espressione del valore di stabilità sociale, 100-101
•di invidia come fondamento dell'uguaglianza, 101

Termini etici:
•come contenuti di pensiero non analizzati, 74, 126
•*bene* e *male* come termini di un giudizio etico, 94-95
•*dovere* come termine-soglia di una logica della giustificazione, 126
•ragionamenti, azioni come oggetto unico d'analisi in Pareto, 126-127
•*deve* come 'formula' interpretata da conflitti socio-verbali, 181-182

Testo:
•come indice dei sentimenti della collettività in cui è prodotto, 23-25
•e teoria comunicativa radicalmente 'ricettivista', 166-167

Indice dei nomi

In questo Indice, per evidenti ragioni, non sono comprese le occorrenze del nome di Pareto.

Agostino, sant', 73, 159
Alessandro Magno, 175
Annibale, 175
Andler, D., 44n.
André, L.J., 177
Antoine, F., 79
Aqueci, F., 161n., 198n., 199n.
Aristofane, 13, 115
Aristotele, 117
Aron, R., 1, 11n. 49 e n.,
Ayer, A.J., 126
Bachelard, G., 52n.
Bachtin, M., 161 e n.
Baechler, J., 193, 194
Bailly, A., 138n.
Balzac, H. de, 39n.
Bardin, L., 36n., 39n., 40
Bastiat, F., 178 e n., 179 e n., 180, 181 e n.
Bayle, P., 19, 20 e n., 21 e n., 96, 98, 155, 156, 157 e n., 193
Belohradsky, V., 22n.
Bentham, J., 133, 135n., 166
Benveniste, E., 161
Bismarck, von O., 172
Bobbio, N., 19, 20n., 22n., 34 e n., 62, 85 e n., 94, 116, 122, 126, 129
Bocchi, G., 44n.
Bokszanski, Z., 35n.
Bordron, J.-F., 197n.
Bossuet, J. B., 25
Bottai, G., 198n.
Bourdieu, P., 89n.
Bousquet, G.-H., 19, 27, 97, 118, 120, 121, 122, 137n.,
Bovet, P., 110n.
Bréal, M., 8, 9 e n., 138n.
Bronckart, J. P., 73n.
Bubner, R., 22n.
Busino, G., 3n., 11n., 97n., 105, 130n., 182n., 183n.
Cantelli, G., 97n.
Carnap, R., 6n.
Cartesio, 132
Cassirer, E., 50n. 53n., 62
Castelfranchi, C., 125 e n., 198
Catilina, 24
Catone, Marco, 166n.
Ceruti, M., 44n.
Cesare, 12
Chaillu, P. Du, 26n., 42
Chomsky, N., 10, 44n.
Cicerone, 12, 24, 166n.
Comte, A., 1, 25, 143
Cortelazzo, M. A., 188, 189

Courtine, J.J., 2n.
Croce, B., 3 e n., 4n., 5, 83
Culioli, A., 10, 151n., 161
Darmesteter, A., 9, 10
Darmesteter, V. J., 138n.
Darwin, Ch., 21n., 108, 109
Dauzat, A., 7, 8, 9
Della Volpe, G., 51n.
De Martino, E., 49
De Mauro, T., 4n., 10, 161
De Mey, M., 44n.
Doumergue, G., 174, 175, 176, 177
Dreyfus, A., 174n., 177
Ducrot, O., 188n.
Dugas Montbel, J. B., 139
Durkheim, E., 1, 69n., 81n.
D'Urso, V., 194n., 197n.
Eibl-Eibesfeldt, I., 77
Eisermann, G., 22n.
Elkind, D., 44n.
Eschilo, 13
Esiodo, 16, 124, 125
Euripide, 13
Evans-Pritchard, E.E., 44n., 66, 67, 69
Fabre, J.-H., 18 e n., 21n., 157
Fabbri, P., 197n.
Falke, C., 184
Farina, G., 137n.
Fauconnet, P., 91n.
Faye, G., 22n.
Fazio-Allmayer, V., 146
Filippo di Macedonia, 175
Fiorot, D., 20n.
Flavell, J. H., 44n.
Fontanille, J., 197n.
Fontenelle, B. L. de, 20n.
Forman, G. E., 44n.
Fourier, F. Ch., 143, 144
Franck, A., 124
Frazer, J., 48 e n., 49 e n.,
Freud, S., 106
Fuchs, C., 172n.
Furth, H. G., 44n.
Galanter, E., 125n.
Gebauer, G., 44n.
Gehlen, A., 127n.
Genovesi, A., 89n.
Gentile, G., 146
Gibbs, J. C., 135n.
Giustiniano, 137
Goelzer, H. J. E., 79
Greimas, A. J., 197n.
Grize, J.-B., 10, 141n., 144n., 147n., 161, 196n., 198n., 199 e n., 200 e n.
Guglielmo I, 172
Guglielmo II, 170
Gumbrecht, H.U., 185n.
Habermas, J., 135n., 161, 162 e n., 163, 164, 166, 185n.
Hagège, C., 10n.
Hallpike, Ch. R., 44n.
Harsanyi, J.C., 18
Hartup, W. W., 44n.
Henry, V., 8 e n., 9
Hume, D., 46, 47, 50 e n., 51n., 52n., 53, 92n., 101n.

Jakobson, R., 161
James, E.D., 98
Jhering, R. von, 11
Johnson-Laird, Ph. N., 194n.
Kagan, J., 44n.
Kant, I., 110n., 134
Kohlberg, L., 135 e n.
Kolakowski, L., 52n.
Lakoff, G., 10
Lalande, A., 124
Landowski, E., 197n.
Laplanche, J., 106n.
Lapointe, R., 34n.
Lecaldano, E., 126
Lemercier, N., 146
Lévi-Strauss, C., 11n., 44n., 141
Lévy-Bruhl, L., 20n., 42, 44n., 66, 67, 84n., 157n.
Lo Piparo, F., 88n., 89
Lopreato, J., 19n., 35n.
Lorenz, K., 77
Lurja, A.R., 60n.
Lyall, A.C., 76
Mach, E., 52n.
Mancini, S., 44n.
Marquardt, J., 54, 78
Marx, K., 1, 13
Maury, L., 44n.
Meillet, A., 9n.
Menzerat, P., 138
Miller, G. A., 125n.
Mohannty, J. N., 44n.
Moltke, H.G. von, 175
Monnerot, J., 22n.
Montaigne, M. E. de, 20n.
Morel-Fatio, A., 183n.
Moore, G.H., 126
Mussolini, B., 198n.
Nerlich, B., 2n., 124
Oatley, K., 194n.
Orazio, 13
Paccagnella, I., 188
Pansini, V., 4n.
Parret, H., 198n.
Parisi, D., 125 e n., 198n.
Parsons, T., 22n., 23, 49n.,
Paul, W. R. 2n.
Pêcheux, M., 169
Pelletan, C., 177
Pennisi, A., 89n.
Perelman, Ch., 1, 123, 129, 142, 163n.
Pericle, 24
Perrin, G., 47, 49, 66, 67, 69
Piaget, J., 41n., 44 e n., 45, 49, 50 e n., 51 e n., 52 e n., 53 e n., 57, 58, 59, 61, 63, 69, 70n., 72 e n., 80, 81n., 82n., 90, 91n., 92, 109, 110n., 111, 116, 119n., 135 e n., 139, 142, 145, 154, 161 e n., 193
Piattelli Palmarini, M., 44n.
Picquart, G., 174, 175, 177
Pirillo, N., 136n.
Platone, 57, 115
Plauto, 12, 13
Polibio, 13
Pontalis, J. B., 106n.
Popper, K., 81n.

Powers, Ch. H., 35n.
Pribram, K. H., 125n.
Proudhon, P.J., 178, 179, 180
Quadranti, P., 44n.
Quintiliano, 166n.
Rawls, J., 135n., 184n.
Récanati, F., 2n.
Rieman, O., 79
Rossetti, C.G., 22n.
Rousseau, J. J., 118
Saint-Simon, C. H. de, 96n.
Samuels, W. J., 35n.
Saussure, F. de, 79, 80, 88
Sbisà, M., 2n., 197n.
Schlieben Lange, B., 2n, 125
Schmitt, C., 141
Segre, U., 177n.
Seltman, M., 44n
Seltman, P., 44n.
Seneca, 123 e n.
Silberman, A., 85n.
Sini, C., 200n.
Siro, 123, 124
Socrate, 113 e n., 114, 115, 116, 154, 155
Sofocle, 13
Spencer, H., 1, 25
Sperber, D., 143n.
Sperber, H., 197n.
Stalin, 188
Stendhal, 198n.
Sturzo, L., 186 e n., 187n., 189, 190, 191
Tacito, 12, 13
Tamassia, A., 187n.
Tarde, G., 88n.
Taylor, I., 138
Terenzio, 13
Tinbergen, N., 77
Todorov, T., 161n.
Togliatti, P., 188, 189
Trentin, R., 194n., 197n.
Tucidide, 13, 24
Tufts, J. H., 85n.
Tylor, E.B., 65n.
Turner, T., 44n.
Valentini, F., 141
Ventouras-Spycher, M., 73n.
Vincent, J.-D., 197n.
Virgilio, 13
Voltaire, F. M., 20n., 139
Vygotskij, L. S., 60n., 72n., 73n., 193
Weber, M., 1
Wilson, W., 183, 184 e n., 186

Indice generale

Premessa.....p. V

Introduzione — **Pareto e il linguaggio**.....p. 1

I. Una scienza linguisticamente scettica.....p. 3
II. Una sociologia linguisticamente curiosa.....p. 7

Capitolo I — **La filologia, un modello epistemologico della sociologia di Pareto**

1. Teoria e fonti dell'azione non-logica.....p. 15
2. I «fatti sperimentali» discorsivi.....p. 21
2.1. Che cos'è un testo, ovvero degli osservabili sociologici.....p. 23
2.2. «Che la Sociologia progredisca e procuri di giungere al livello al quale già trovasi la Filologia».....p. 25
2.2.1. Le ragioni di un appello.....p. 27
2.3. Residui e derivazioni: una grammatica dei discorsi sociali.....p. 30
2.3.1. I fondamenti cognitivi ed affettivi della comunicazione sociale.....p. 35

Capitolo II — **Il pensiero sociale**

3. Il meccanismo generatore della tendenza combinatoria (classe I)...p. 41
3.1. La causalità sostanzialistica.....p. 46
3.2. L'inclinazione sintetica e la facoltà di astrazione.....p. 54
3.3. Il sincretismo e l'azione non-logica.....p. 61
3.4. Contesti d'esperienza, sensazioni, nomi (classe II).....p. 64
3.4.1. Partecipazionismo, associazionismo o percettivismo?.....p. 66
3.4.2. Teoria della generazione dei nomi.....p. 71
3.5. La basi motorie del simbolismo sociale (classe III).....p. 75
3.6. Il carattere cognitivo-strumentale della razionalità sociale.....p. 77

Capitolo III — **La morale sociale**

4. I residui affettivi: «una scienza sperimentale della morale».....p. 83
4.1. La *relazione affettiva unilaterale* (classe IV).....p. 85
4.1.1. L'abitudine linguistica e il conformismo sociale.....p. 87

4.1.2. Pietà ragionata, rispetto unilaterale e uso della forza .....p. 90
4.1.2.1. Il problema della responsabilità morale.....p. 91
4.1.3. La simulazione della virtù.....p. 93
4.1.4. Una fonte della teoria della virtù ipocrita: Pierre Bayle.....p. 96
4.2. Giustizia ed uguaglianza: conformità all'ordine esistente e invidia dei privilegi altrui (classe V).....p. 99
4.2.1. Illusorietà delle costruzioni morali razionali .....p. 102
4.2.2. La reciprocità nel male.....p. 103
4.3. Il residuo dell'istinto sessuale (classe VI).....p. 104
4.4. Crisi dei valori o costrizione morale.....p. 107

Capitolo IV — **Il discorso sociale**

5. Il discorso di Socrate: sintomo o causa dell'anomia?.....p. 113
5.1.1. Le derivazioni. Questioni terminologiche e concettuali.....p. 116
5.1.2. Le derivazioni. L'ancoraggio non-logico del ragionamento retorico.....p. 122
5.2. Le basi dell'argomentazione razionalizzante (classe I).....p. 123
5.3. Realtà e permanenza dell'argomento d'autorità (classe II).....p. 127
5.4. Irrealtà e illusorietà del consenso (classe III).....p. 130
5.5. Tecniche verbali e operazioni di pensiero pre-operatorio (classe IV).....p. 136
5.5.1. Il problema della correlazione tra residui e derivazioni.....p. 146
5.6. Sul rapporto tra discorso ed azione.....p. 153
5.6.1. Una fonte di Pareto: ancora Pierre Bayle.....p. 155
5.7. Adattamento all'ambiente e discorso.....p. 158
5.8. Un modello della comunicazione asimmetrica .....p. 160

Capitolo V — **L'analisi del discorso sociale**

6. L'analisi del discorso: un ambiguo rapporto con l'*imbecillità* .....p. 169
6.1. Commutazione parafrastica e riferimento extra-linguistico: l'analisi del discorso dell'imperatore tedesco Guglielmo .....p. 170
6.2. Le nascoste virtù del generale Picquart, ovvero la ricostruzione empirico-deduttiva del senso degli enunciati.....p. 174
6.3. La controversia Bastiat-Proudhon sulla legittimità dell'interesse del capitale: la costruzione verbale della realtà sociale.....p. 178
6.4. Una famiglia di discorsi: la letteratura sulle colpe e le giustificazioni dei belligeranti della I guerra mondiale.....p. 182
6.5. Il ragionamento e il sentimento in un discorso di L. Sturzo, ovvero dell'oratore ideale.....p. 186

Conclusione — **Pareto e la logica naturale**.....p. 193
Bibliografia.....p. 203
Indice analitico.....p. 219
Indice dei nomi.....p. 225