

Emanuela Susca

Logiche dell'irrazionale

La sociologia
di Vilfredo Pareto

Laboratorio Sociologico

FrancoAngeli 

Teoria,
Epistemologia,
Metodo

Direttore Scientifico: Costantino Cipolla

Laboratorio Sociologico approfondisce e discute criticamente tematiche epistemologiche, questioni metodologiche e fenomeni sociali attraverso le lenti della sociologia. Particolare attenzione è posta agli strumenti di analisi, che vengono utilizzati secondo i canoni della scientificità delle scienze sociali. Partendo dall'assunto della tolleranza epistemologica di ogni posizione scientifica argomentata, Laboratorio Sociologico si fonda su alcuni principi interconnessi. Tra questi vanno menzionati: la combinazione creativa, ma rigorosa, di induzione, deduzione e adduzione; la referenzialità storico-geografica; l'integrazione dei vari contesti osservativi; l'attenzione alle diverse forme di conoscenze, con particolare attenzione ai prodotti delle nuove tecnologie di rete; la valorizzazione dei nessi e dei fili che legano fra loro le persone, senza che queste ne vengano assorbite e – ultimo ma primo – la capacità di cogliere l'alterità a partire dalle sue categorie "altre". Coerentemente con tale impostazione, Laboratorio Sociologico articola la sua pubblicistica in sei sezioni: *Teoria, Epistemologia, Metodo; Ricerca empirica ed Intervento sociale; Manualistica, Didattica, Divulgazione; Sociologia e Storia; Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione; Sociologia e storia della Croce Rossa.*

Comitato Scientifico: Natale Ammaturo†; Ugo Ascoli (Ancona); Claudio Baraldi (Modena e Reggio Emilia); Leonardo Benvenuti, Ezio Sciarra (Chieti); Danila Bertasio (Parma); Giovanni Bertin (Venezia); Rita Biancheri (Pisa); Annamaria Campanini (Milano Bicocca); Gianpaolo Catelli (Catania); Bernardo Cattarinussi (Udine); Roberto Cipriani (Roma III); Ivo Colozzi, Stefano Martelli (Bologna); Celestino Colucci (Pavia); Raffaele De Giorgi (Lecce); Paola Di Nicola (Verona); Roberto De Vita (Siena); Maurizio Esposito (Cassino); Antonio Fadda (Sassari); Pietro Fantozzi (Cosenza); Maria Caterina Federici (Perugia); Franco Garelli (Torino); Guido Giarelli (Catanzaro); Guido Gili (Campobasso); Antonio La Spina (Palermo); Clemente Lanzetti (Cattolica, Milano); Emiliana Mangone (Salerno); Giuseppe Mastroeni (Messina); Rosanna Memoli (La Sapienza, Roma); Everardo Minardi (Teramo); Giuseppe Moro (Bari); Giacomo Mulè (Enna); Giorgio Osti (Trieste); Mauro Palumbo (Genova); Jacinta Paroni Rumi (Brescia); Antonio Scaglia (Trento); Silvio Scanagatta (Padova); Francesco Sidoti (L'Aquila); Donatella Simon (Torino); Bernardo Valli (Urbino); Francesco Vespasiano (Benevento); Angela Zanotti (Ferrara).

Corrispondenti internazionali: Coordinatore: Antonio Maturo (Università di Bologna) Roland J. Campiche (Università di Losanna, Svizzera); Jorge Gonzales (Università di Colima, Messico); Douglas A. Harper (Duquesne University, Pittsburgh, USA); Juergen Kaube (Accademia Brandeburghese delle Scienze, Berlino, Germania); André Kieserling (Università di Bielefeld, Germania); Michael King (University of Reading, Regno Unito); Donald N. Levine (Università di Chicago, USA); Christine Castelain Meunier (Casa delle Scienze Umane, Parigi, Francia); Maria Cecilia de Souza Minayo (Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, Brasile); Everardo Duarte Nunes (Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasile); Furio Radin (Università di Zagabria, Croazia); Joseph Wu (Università di Taiwan, Taipei, Taiwan).

Coordinamento Editoriale delle Sezioni: Giuseppe Masullo

Ogni sezione della Collana nel suo complesso prevede per ciascun testo la valutazione anticipata di due referee anonimi, esperti nel campo tematico affrontato dal volume. Alcuni testi di questa collana sono disponibili in commercio nella versione e-book. Tali volumi sono sottoposti allo stesso controllo scientifico (doppio cieco) di quelli presentati in versione a stampa e, pertanto, ne posseggono lo stesso livello di qualità scientifica.

Sezione *Teoria, Epistemologia, Metodo* (attiva dal 1992). *Responsabile Editoriale*: Leonardo Altieri. *Comitato Editoriale*: Agnese Accorsi; Gianmarco Cifaldi; Francesca Cremonini; Davide Galesi; Francesco Gandellini; Ivo Germano; Maura Gobbi; Francesca Guarino; Silvia Lolli jr.; Alessia Manca; Emmanuele Morandi†; Alessandra Rota; Barbara Sena.

Sezione *Ricerca empirica ed Intervento sociale* (attiva dal 1992). *Coordinatore Scientifico*: Andrea Bassi; *Responsabile Editoriale*: Sara Sbaragli. *Comitato Editoriale*: Sara Capizzi; Teresa Carbone; Paola Canestrini; Carmine Clemente; David Donfrancesco; Laura Farneti; Pietro Paolo Guzzo; Ilaria Iseppato; Lorella Molteni; Paolo Poletтини; Elisa Porcu; Francesca Rossetti; Alessandra Sannella.

Sezione *Manualistica, Didattica, Divulgazione* (attiva dal 1995). *Coordinatore Scientifico*: Linda Lombi. *Responsabile Editoriale*: Arianna Marastoni. *Comitato Editoriale*: Veronica Agnoletti; Flavia Atzori; Alessia Bertolazzi; Barbara Calderone; Raffaella Cavallo; Carmela Anna Esposito; Laura Gemini; Silvia Lolli sr.; Ilaria Milandri; Annamaria Perino; Fabio Piccoli.

Sezione *Sociologia e Storia* (attiva dal 2008). *Coordinatore Scientifico*: Nicola Strizzolo (Università di Udine) *Consiglio Scientifico*: Nico Bortoletto (Università di Teramo); Alessandro Bosi (Parma); Camillo Brezzi (Arezzo); Luciano Cavalli, Pietro De Marco, Paolo Vanni (Firenze); Sergio Onger, Alessandro Porro (Brescia); Carlo Prandi (Fondazione Kessler – Istituto Trentino di Cultura); Adriano Prospero (Scuola Normale Superiore di Pisa); Renata Salvarani (Cattolica, Milano); Paul-André Turcotte (Institut Catholique de Paris). *Responsabile Editoriale*: Alessandro Fabbri. *Comitato Editoriale*: Barbara Baccarini; Roberta Benedusi; Elena Bittasi; Emanuele Cerutti; Pia Dusi; Giancarlo Ganzerla; Nicoletta Iannino; Riccardo Maffei; Vittorio Nichilo; Ugo Pavan Dalla Torre; Alessandra Pignatta; Ronald Salzer; Stefano Siliberti†; Paola Sposetti, Loredana Tallarita.

Sezione *Diritto, Sicurezza e processi di vittimizzazione* (attiva dal 2011). *Coordinamento Scientifico*: Carlo Pennisi (Catania); Franco Prina (Torino); Annamaria Rufino (Napoli); Francesco Sidoti (L'Aquila). *Consiglio Scientifico*: Bruno Bertelli (Trento); Teresa Consoli (Catania); Maurizio Esposito (Cassino); Armando Saponaro (Bari); Chiara Scivoletto (Parma). *Responsabili Editoriali*: Andrea Antonilli e Susanna Vezzadini. *Comitato Editoriale*: Flavio Amadori; Christian Arnoldi; Michele Bonazzi; Rose Marie Callà; Teresa Carlone; Dafne Chitos; Gian Marco Cifaldi; Maria Teresa Gammone; Veronica Moretti; Annalisa Plava; Antonia Roberta Siino.

Sezione *Sociologia e storia della Croce Rossa* (attiva dal 2013). *Direttori*: Costantino Cipolla (Bologna) e Paolo Vanni (Firenze). *Consiglio Scientifico*: François Bugnion (*presidente* - CICR), Roger Durand (*presidente* - Société “Henry Dunant”), Giuseppe Armocida (Varese), Stefania Bartoloni (Roma III), Paolo Benvenuti (Roma III), Fabio Bertini (Firenze), Paola Binetti (Campus Bio-Medico, Roma), Ettore Calzolari (Roma I), Giovanni Cipriani (Firenze), Franco A. Fava (Torino), Carlo Focarelli (Perugia; LUISS), Edoardo Greppi (Torino), Gianni Iacovelli (Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria, Roma), Giuseppe Palasciano (Bari), Jean-François Pitteloud (già CICR), Alessandro Porro (Brescia), Duccio Vanni (Firenze), Giorgio Zanchin (Padova). *Comitato Editoriale*: Filippo Lombardi (coordinatore), Massimo Aliverti, Nico Bortoletto, Luca Bottero, Virginia Brayda, Carolina David, Antonella Del Chiaro, Renato Del Mastro, Gerardo Di Ruocco, Boris Dubini, Alberto Galazzetti, Livia Giuliano, Laura Grassi, Veronica Grillo, Riccardo Romeo Jasinski, Pier Francesco Liguori, Maurizio Menarini, Maria Enrica Monaco, Gianluigi Nava, Marisella Notarnicola, Marcello Giovanni Novello, Raimonda Ottaviani, Isabella Pascucci, Francesco Ranaldi, Piero Ridolfi, Anastasia Siena, Calogera Tavormina, Silvana Valcavi Menozzi. *Segreteria Scientifica*: Alberto Ardissonne (responsabile), Alessandro Fabbri (responsabile), Barbara Baccarini, Elena Branca, Giovanni Cerino Badone, Emanuele Cerutti, Alessandro D'Angelo, Carmela Anna Esposito, Simona Galasi, Sara Moggi, Paola Sposetti.

Emanuela Susca

Logiche dell'irrazionale

**La sociologia
di Vilfredo Pareto**

LABORATORIO SOCIOLOGICO



FrancoAngeli 

Teoria, Epistemologia,
Metodo

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Economia Società e Politica dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Codice digitale 9788835153986

Il coordinamento editoriale e i referenti di “Laboratorio Sociologico online” sono indicati nel box a chiusura del volume

La cura redazionale ed editoriale del volume è stata realizzata da Angela Delli Paoli

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Introduzione	pag.	9
1. Una scienza larghissima della società	»	13
1. Oltre il positivismo classico	»	13
2. Tra economia e sociologia	»	17
3. Dall' <i>homo oeconomicus</i> al soggetto sociale	»	21
4. Non solo questioni di lessico	»	24
5. Dentro la formulazione del concetto di <i>élite</i>	»	38
2. L'azione e le sue logiche	»	45
1. Azioni e "stati psichici"	»	45
2. Contro il razionalismo dell'etica positivistica	»	48
3. Le folle e la loro inguaribile irrazionalità	»	53
4. Residui, classi sociali, decadenza	»	57
5. Tra la ragione e il culto della ragione	»	62
6. Una sociologia degli intellettuali	»	67
7. Contro l'ascetismo e la "religione sessuale"	»	72
3. Derivazioni, idee e ideologie	»	77
1. A proposito del darwinismo sociale	»	77
2. Oltre e contro il marxismo	»	83
3. La religione antica come antidoto all'umanitarismo	»	96
4. Illusioni di gioventù	»	101
5. Sulle tracce del concetto di essere umano	»	106
6. Le radici sociali delle norme	»	111
4. Le "volpi" e i "leoni"	»	123
1. Governare con la forza e con il consenso	»	123
2. Rappresentanza, demagogia, plutocrazia	»	125
3. Sul posizionamento nell'ambito dell'elitismo	»	131

4. La religione e la rivoluzione	pag.	140
5. Il machiavellismo come scienza della società	»	146
5. Dalla guerra fino a noi	»	153
1. Nuvole all'orizzonte	»	153
2. Cicli di guerra, cicli di pace	»	159
3. Un gigantesco conflitto	»	163
4. Cercando il nuovo Principe	»	189
5. Verso una sociologia del globale	»	204
Conclusioni	»	209
Riferimenti bibliografici	»	217

A Mauro, che c'era quando cominciavo
i miei studi paretiani e c'è ancora oggi.
Grazie di tutto

Introduzione

Figura di studioso e scienziato sociale tanto affascinante quanto controversa e nel corso dei decenni dibattuta, Vilfredo Pareto rappresenta senza alcun dubbio un autore di primaria importanza e un punto di riferimento difficilmente eludibile sia per la comunità sociologica internazionale nel suo complesso sia per gli esperti e gli studiosi di varie scuole e che con vari accostamenti indagano i fenomeni economici e politici. Infatti, questo straordinario teorico del sociale ci ha offerto e continua ancora oggi a offrirci una serie di chiavi interpretative profondamente originali e acute, preziose per gettare luce su molte delle dinamiche e contraddizioni che da sempre contrassegnano l'agire e la condizione umani e la socialità in sé e nei suoi molteplici e mutevoli contesti.

Per di più, non sono pochi i ragionamenti e strumenti euristici paretiani utili a scandagliare anche il nostro presente, dove la complessità ipermoderna e l'accelerazione di esistenze, processi e relazioni convivono con una sorta di multiforme e spesso allarmante ritorno del presuntamente antico e persino dell'antichissimo: guerre, fondamentalismi e arroccamenti in una tradizione trasfigurata, conflitti senza apparente via di uscita, espressioni della violenza più brutale, ecc.

Formatosi nella cultura ottocentesca e su autori che esprimevano in pieno l'ottimismo liberale e positivista di quei tempi, Pareto stesso si è via via reso conto dei limiti e vicoli ciechi delle teorie o sedicenti spiegazioni scientifiche della propria epoca e, soprattutto a partire dal passaggio tra i due secoli e forse per un desiderio di "girare pagina" pensando e dicendo cose nuove, ha intrapreso una poderosa analisi di tanti presupposti dati per scontati. Lo ha fatto con l'audacia e anche il compiacimento di chi sceglie con la maturità di andare controcorrente, ora tornando ai grandi classici della cultura greca e latina o ad autori comunque lontani nel tempo come Machiavelli e ora, quasi per contrappeso, dando spazio a sporadici fatti di cronaca della propria attualità o a minuzie che sapeva dilatare vedendovi i segni delle stranezze o assurdità di cui gli esseri umani – e soprattutto quelli che si pretendevano più "evoluti" – erano ancora e più che mai capaci. E lo ha fatto – è bene chiarirlo e sottolinearlo – da posizioni sempre più fiera-

mente e lucidamente critiche del livellamento che variamente avanzava, dell'uguaglianza e di tutti i loro corollari e portati: dal progresso alla rappresentanza politica, dalla democrazia dei partiti allo stato sociale, dal parlamentarismo all'associazionismo sindacale, fino al suffragio universale e all'idea stessa di cittadinanza o di universalità della morale.

Tuttavia, prescindendo da quanto lo si possa o lo si voglia sentire politicamente o caratterialmente lontano oppure vicino, Pareto ci ha offerto chiavi interpretative profondamente originali e – se non proprio intatte dopo decenni di rivisitazioni e anche travisamenti – ancora certamente capaci di “riattivarsi” per gettare luce su molte dinamiche e contraddizioni del nostro presente “liquido” o addirittura aeriforme quando cerchiamo di dargli fisionomia: i residui, le derivazioni, l'agire non logico, l'élite, citando solo le categorie più note (che sono anche quelle che troppo spesso riecheggiano fuori da un contesto o da una conoscenza non superficiale del loro “scomodo” autore).

Di qui la decisione di assumere in queste mie ricerche un'ottica che privilegia gli snodi tematici fondamentali della vastissima opera paretiana a scapito di un ritratto più attento al personaggio o alla sua biografia intellettuale, comunque e fuori di ogni dubbio interessante anche solo per le fasi storiche attraversate e per i momenti più esistenziali che la compongono (il lavoro come ingegnere in Italia, la docenza a Losanna prima come economista e poi come sociologo e, infine, la vita appartata sul lago di Ginevra con l'occhio e la mente vigili sul mondo, sull'Europa e ancora sull'Italia). Ai lettori che volessero approfondire questi aspetti non mancano comunque le occasioni con molte delle pagine del compianto e forse massimo esperto Giovanni Busino¹ o, guardando al presente, con gli oramai insostituibili e più che documentati volumi di Fiorenzo Mornati². Piuttosto che tentare di ricalcare le loro orme ricostruendo più nel dettaglio circostanze e interlocuzioni di Pareto, si è scelto di dare più spazio all'andamento della sua teoria nei suoi punti più alti e senza però tacerne le debolezze e i limiti (le une e gli altri connessi soprattutto, come si diceva, a una posizione fortemente antidemocratica ma anche, inizialmente, alla vicinanza ottocentesca al positivismo evoluzionistico).

In buona sintesi, questo volume si compone di cinque capitoli che mettono ciascuno a fuoco un'area tematica particolarmente rilevante nel pen-

¹ Sarebbe quasi materialmente impossibile ricordare tutti i lavori dedicati a Pareto da Busino, finissimo conoscitore e instancabile divulgatore e curatore dei testi paretiani. Se solo alcuni dei suoi studi sono richiamati in questo libro, quelli utili o addirittura preziosi sono molti di più.

² Mornati è autore di tre importanti e recenti volumi che, suddividendola, coprono l'intera biografia paretiana. F. Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma; vol. I: *Dalla scienza alla libertà (1848-1891)*, 2015; vol. II: *Illusioni e delusioni della libertà (1981-1898)*, 2017; vol. III: *Dalla libertà alla scienza (1898-1923)*, 2020.

siero paretiano, cominciando con la formazione e assunzione da parte di Pareto di una visione ampia della scienza sociale in cui trovano posto sia l'economia sia la sociologia comunemente intese. Si può così apprezzare come questo sociologo – parafrasando il titolo di un lavoro che ne ha rilanciato il pensiero in ambito anglofono³ – sia stato e sia davvero “al di là dei confini disciplinari”, con una capacità di integrare e far dialogare le discipline che è indubbiamente superiore e molto più vicina a noi rispetto all'ecllettismo del positivismo classico.

Il secondo capitolo mette invece al centro il nucleo forse più caratterizzante del lascito paretiano, ovvero i residui e il connesso tema dell'azione non logica. Pareto stesso vi vedeva la chiave di volta del proprio programma scientifico, in una resa dei conti che procedeva a ritroso rispetto a Maestri come Spencer e Comte e prendeva di mira il fondamento razionalistico dell'etica stessa. E però, accanto a un'antropologia che mirava a disvelare il fondamento a-razionale dell'agire umano, il suo discorso puntava anche a illuminare la dinamica tra le classi sociali e a dare conto da un lato della decadenza delle classi elette e, dall'altro, di quella condizione psichica della maggioranza su cui si andava impegnando anche Le Bon (bollato però come ideologo dall'autore del *Trattato*).

D'altro canto, lungi dall'esserne mero corollario, il ragionamento sulle ideologie non è meno centrale in Pareto rispetto a quello sulla componente residuale. Ideologie e convinzioni popolano la categoria delle derivazioni, “derivanti” appunto dai residui, senza però ricevere il trattamento di semplici effetti da liquidare per risalire alle cause. In quest'ottica, al terzo capitolo è affidata la ricostruzione delle considerazioni del sociologo su alcuni di questi coaguli di idee/ideologie: il marxismo, il darwinismo sociale, la religione, il diritto.

Nel quarto capitolo, invece, la questione paretiana fondamentale è quella del governo, articolata nel *Trattato* e altrove senza l'irenica sistematizzazione dello scienziato della politica e, anzi, con l'urgenza di chi ambisce porre rimedio a lacune e debolezze rimproverate alla tradizione liberale. Le “volpi” e i “leoni” paretiani, infatti, sono gli archetipi dei governanti e le metafore del consenso e della forza con cui il sociologo controbatte sia al canonico Tocqueville sia agli assai meno ortodossi Ostrogorski e Mosca. Ed è in riferimento a questo dialogo e posizionamento – che sono anche confutazione – che si comprende meglio l'ispirazione realista e machiavellica ben presente nella celebre trattazione della plutocrazia demagogica.

Ad ogni modo, Pareto non è solo o soprattutto il sociologo che ragiona sull'arte di governare il popolo o la nazione per sferzare l'élite o anche solo renderne intelligibili i compromessi e scadimenti. È anche ed evidentemente la grande figura che teorizza sul mondo intero. Esaminando appunto que-

³ Il riferimento è a J.V. Femia, A.J. Marshall (a cura di), *Vilfredo Pareto. Beyond Disciplinary Boundaries*, Ashgate, Farnham, 2012.

sto aspetto, il capitolo conclusivo non può che partire dalla guerra, ovvero dal primo conflitto mondiale pensato e profeticamente descritto come anticamera di un conflitto ancora più gigantesco e terribile, per arrivare alle soluzioni autoritarie alla crisi postbellica. Il fascismo, però, non vi viene visto come l'ultimo momento significativo dell'itinerario paretoiano, che si connota invece anche – e soprattutto negli ultimi anni di vita – per un'apertura verso una sociologia del globale improntata alla multidimensionalità.

Concludendo queste poche osservazioni introduttive, desidero porgere un ringraziamento a studiosi e studiose che, in vario modo, hanno nel corso degli anni alimentato la mia curiosità e il mio interesse per la sociologia classica nel suo complesso, per Pareto in modo particolare. Ricchiando i loro nomi in ordine semplicemente alfabetico quindi, desidero in questa sede ricordare Giovanni Barbieri, Adele Bianco, Andrea Borghini, Costantino Cipolla, Luca Corchia, Roberta Iannone, Laura Leonardi, Andrea Lombardinio, Luca Michelini, Massimo Pendenza e Andrea Pitasi. A tutte e tutti loro vanno il mio pensiero e la mia gratitudine, mentre resta ovviamente solo a me la responsabilità per gli esiti delle mie ricerche.

1. Una scienza larghissima della società

1. Oltre il positivismo classico

È opinione tutto sommato consolidata che la biografia intellettuale di Pareto testimoni di un progressivo allontanamento e superamento rispetto ai punti fermi del positivismo classicamente inteso. Avendo sperimentato appieno le illusioni e la successiva crisi dei capisaldi delle scienze sociali ottocentesche, il sociologo del *Trattato* ha infatti preso via via le distanze dal determinismo naturalistico ed evolucionistico che è invece ancora ben presente in autori come Comte, Spencer e Stuart Mill¹, maturando una consapevolezza non superficiale dei limiti intrinseci a ogni impresa scientifica².

Tuttavia, è questione tutto sommato ancora aperta se tale itinerario faccia di Pareto un vero e proprio protagonista della diffusa reazione tardo-ottocentesca e primonovecentesca al positivismo e, segnatamente, di un moto di rottura rispetto al determinismo positivistico e anche di ispirazione marxista, ovvero di una cesura finalizzata a collocare al centro dell'analisi e della prospettiva sociologica il soggetto come *prius* autonomo³. Se così fosse, questo grande classico non di rado dimenticato o sottovalutato potrebbe forse apparirci molto più vicino, quasi un campione della difesa della libertà umana da ogni pretesa dogmatica del totalitarismo (sia epistemologico o anche inteso in senso più largo).

¹ Per la maturità e consapevolezza di Pareto dal punto di vista della metodologia e dell'epistemologia, si rimanda a G.P. Torrisi, *La pratique scientifique selon et chez Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 16(43), 1978, pp. 131-162; M.C. Federici, *Pareto e i meccanismi sociali. L'approccio metodologico-scientifico nella sua sociologia*, «Revue européenne des sciences sociales», 37(116), 1999, pp. 209-221; M. Scafati, *L'elitismo nei Carteggi paretiani*, «Sociologia», 37(1), 2003, pp. 35-41.

² Per un'interpretazione del sociologo come autore novecentesco e post-positivistico vedi A. Pizzorno, *Vilfredo Pareto and the Crisis in Nineteenth Century Science*, «Social Science Quarterly», 54, 1973, pp. 480-482.

³ Per una lettura in tale senso, vedi C. Mongardini, *Studi sull'ideologia*, La Goliardica, Roma, 1978, pp. 111-135.

D'altra parte, però, anche prescindendo dal posizionamento politico attribuibile a Pareto, resterebbe da spiegare una sorta di enigma. Come può una medesima teoria sociale essere per alcuni costitutivamente liberale e pluralistica e per altri, come vedremo, sinistramente irrazionalistica? Si può spingere a tanto il fraintendimento?

Per fare un poco di chiarezza, si possono prendere le mosse dalle affermazioni baldanzose di un Pareto che, non ancora trentenne, nel 1877 dichiara sicuro: «lo sviluppo delle società umane si compie secondo leggi fisse e determinate al pari di quelle che a noi già rivelò la fisica»⁴.

È quasi un atto di fede in un principio cardine del positivismo su cui torna più tardi il *Corso di economia politica*, con un linguaggio ispirato di cui forse il Pareto del *Trattato* avrebbe riso per primo. «I soli e i pianeti seguono le leggi scoperte dal genio di un Newton e di un Laplace, precisamente come gli atomi seguono, nelle loro combinazioni, le leggi della chimica e gli esseri viventi le leggi della biologia». Dinnanzi a tutto ciò, sempre per il *Corso*, la scienza è chiamata a portare alla luce le leggi «eterno» e «immutabili» a cui tutti gli esseri sono sottoposti, «dagli infinitamente grandi agli infinitamente piccoli». E quelle leggi, in un riecheggiamento di Spencer, sono descritte come a dir poco necessarie: «rappresentano quel che è, quel che deve essere, quel che non potrebbe essere altrimenti». Quelle leggi, insomma, si configurano come l'«espressione della potenza creatrice» al cui cospetto lo «spirito umano» rivelerebbe la propria «imperfezione», dato che «nella sua essenza, la scienza è una» e «non è altro che la verità», mentre solo l'inadeguatezza spingerebbe gli uomini a separare «l'astronomia dalla fisica o dalla chimica, le scienze naturali dalle scienze sociali»⁵.

Sono sicurezze che però vanno in crisi già in parte nei *Sistemi socialisti*, in cui forse non si può ancora parlare di un distacco definitivo dal positivismo ma certo il quadro è più ricco e sfumato. Lo mostrano bene alcune riflessioni condotte sul rapporto tra l'economia politica da una parte e l'etica e il diritto dall'altra in cui prevedibilmente Pareto si schiera contro le commistioni e per una separazione quanto più possibile netta, ma lascia anche capire di non intendere più la scomposizione analitica operata dalla scienza come una condanna. Al contrario, è perentorio nell'affermare che la scienza stessa «non può costituirsi che a mezzo dell'analisi, cioè separando diverse parti di un fenomeno e studiandole isolatamente». Tuttavia, ribadendo l'idea unitaria già vista, chiama indifferentemente a testimoniare sull'importanza del «processo di separazione delle parti» le scienze della

⁴ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980, p. 84.

⁵ V. Pareto, *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino, 1971, § 1068. [Per comodità di riferimento nel testo paretiano, laddove effettivamente presente una partizione in paragrafi, il rimando è qui e d'ora in poi appunto al paragrafo e non al numero di pagina o pagine].

natura quando isolano le une dalle altre le «qualità fisiche e chimiche», la linguistica che «studia separatamente» morfologia e sintassi o la stessa economia politica, che come ogni scienza sociale «non può sottrarsi a questa legge generale» e che per Pareto deve prima «isolare il fenomeno economico dagli altri fenomeni» e successivamente «stabilire delle divisioni in questo stesso fenomeno economico e studiarle l'una dopo l'altra». Dunque, una scomposizione in cui si separa ciò che si dà sinteticamente nei fenomeni e che non allontana dalla conoscenza né riflette la misera posizione di finitudine del ricercatore. Stando ancora ai *Sistemi*, infatti, «queste separazioni, generalmente, non si fanno che a poco a poco ed a misura che progredisce l'evoluzione della scienza»⁶.

Quanto poi alle leggi prodotte dalla scienza stessa, il loro scopo è chiaramente pensato nel prevedere con quanta più accuratezza possibile l'andamento futuro dei fenomeni. Ciò è vero per i *Sistemi* come successivamente per il *Manuale di economia politica*, che additano ancora una volta la via del metodo delle scienze naturali indicando come ineludibili osservazione e induzione, ma compiendo osservazioni a loro modo sorprendenti sul procedere deduttivo:

Verrà forse un giorno in cui potremo dedurre dai principi della psicologia le leggi della scienza sociale, come forse verrà giorno in cui dai principi della costituzione della materia si daranno, per via di deduzione, tutte le leggi della fisica e della chimica⁷.

In sostanza, Pareto non sta escludendo che in un domani magari molto lontano gli scienziati potranno avvalersi largamente della deduzione, trovandosi così alleggeriti di gran parte dell'onere dell'osservazione empirica. Tuttavia, un tale esito diverrebbe possibile grazie agli sviluppi della psicologia, pensata come «fondamento dell'economia politica e di ogni scienza sociale»⁸. Il che è evidentemente ed effettivamente riprova, seppure chiaramente opinabile, di un'opzione metodologica individualistica, poiché dal presupposto che le scienze sociali tutte hanno a che fare con soggetti/individui si fa discendere che la conoscenza più approfondita o addirittura completa di fatti e conseguenze operanti a livello psichico potrebbe consentire di dedurre l'andamento di fenomeni più generali (fenomeni riscontrabili tanto nella società più largamente intesa quanto nei raggruppamenti sociali).

⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, pp. 509-510.

⁷ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, a cura di A. Montesano, A. Zanni, L. Bruni, Egea, Milano, 2006, cap. 2, § 1. [Per comodità di riferimento nel testo paretiano, il rimando è qui e d'ora in poi al numero di capitolo seguito dal numero di paragrafo, e non al numero di pagina o pagine].

⁸ *Ibidem*.

Ad ogni modo, si impongono a riguardo quanto meno due osservazioni. In primo luogo, l'attenzione per la psicologia e i moventi psichici non è di per sé affatto riprova di una rottura da parte di Pareto con i Maestri del positivismo, dato che la sfera tutta "sogettiva" delle passioni e dei sentimenti ha una posizione tutt'altro che marginale in autori indiscutibilmente positivisti come Herbert Spencer e Auguste Comte. In secondo luogo, è lo stesso Pareto della maturità a lasciar cadere la riflessione abbozzata nel *Manuale*, riconoscendo l'impraticabilità di una via deduttivo-psicologica per il complesso delle scienze sociali.

Quanto appena detto è mostrato bene da due passaggi del *Trattato* che vanno letti sinotticamente. Nel primo, in cui pure si asserisce che tutti «i fatti» di interesse delle scienze sociali sono «fatti psicologici» e che lo studio di qualsiasi «ramo dell'attività umana è studio psicologico», si esclude anche che la conoscenza completa di pulsioni e moventi possa consentire di fare a meno del lavoro empirico. Secondo Pareto, infatti, «tutti gli studi dell'attività umana, siano detti o no psicologici, sono studi di fatti, poiché solo i fatti ci sono noti, e la psicologia di un essere umano ci rimane ignota sinché essa non si manifesta con fatti». Il che significa che ogni scienza umana o sociale, compresa la psicologia che è la più vicina all'uomo preso nella sua singolarità, non può esimersi dal fare esperienza osservando⁹. La seconda sezione da accostare, poi, parla appunto dell'ineludibilità di «esperienza» e «osservazione» per le scienze tutte, chiamate in questo senso a uniformarsi a «scienze naturali, come l'astronomia, la chimica, la fisiologia, ecc.»¹⁰.

Si può allora entro certi limiti comprendere l'accusa di psicologismo mossa a Pareto anche da alcuni critici per altri e vari aspetti più che simpatetici e generosi con l'autore¹¹. Tuttavia, occorre a riguardo osservare e tenere a mente che la sociologia paretiana inclina effettivamente allo psicologismo quando – teorizzando – pone a fondamento appunto la psicologia, ma vi inclina poco o per nulla affatto dal punto di vista della spiegazione e dell'applicazione dei principi teorici (aspetti per i quali, al di là di modellizzazioni astratte e ipotetiche su precedenze logiche e relazioni da istituire, non è di fatto debitrice nei confronti della psicologia più di quanto non lo sia verso l'economia, la storia o persino la filosofia, il diritto e gli studi letterari).

Inoltre, pur essendo innegabili il ruolo e la posizione a dir poco nevralgici dei residui entro il quadro paretiano, occorre non perdere di vista il fat-

⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988, § 2078 n. [Per comodità di reperimento nel testo paretiano, il rimando è qui e d'ora in poi al paragrafo e non al numero di pagina o pagine]

¹⁰ Ivi, § 69.

¹¹ Vedi in questo senso R. Aron, *La sociologie de Pareto*, «Revue européenne des sciences sociale», 16(43), 1978, pp. 5-33, cfr. 18-24; J. Freund, *Pareto. La théorie de l'équilibre* (1974), trad. it. *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Laterza, Roma-Bari, 1976, cfr. p. 55.

to che gli elementi che co-determinano il sistema sociale per come è concepito nel *Trattato* sono almeno quattro: i residui, ma anche le derivazioni, gli interessi e l'eterogeneità sociale. Se è certamente vero che non a tutti il *Trattato* riserva la stessa attenzione o identico numero di pagine, ciò toglie poco o nulla al fatto che ci troviamo di fronte a una concettualizzazione e modellizzazione dichiaratamente e anche nei fatti multi-causale.

2. Tra economia e sociologia

Guardando alla produzione paretiana che precede il *Trattato*, e dunque alla fase in cui per comodità si tende ad etichettare Pareto soprattutto come un economista, si vede come alla distinzione tra l'economia stessa e la sociologia sia in definitiva prestata poca attenzione. Lo lascia già intendere una lettera del 1888 in cui, quasi a stendere un programma di ricerca per i decenni a venire, il futuro teorico dei residui e delle derivazioni enuncia come suo solo obiettivo il «conseguire l'espressione della verità nelle scienze sociali». Di lì seguiranno pagine anche importanti che mettono in dialogo prospettiva ed oggetto dell'economia con la sociologia. È il caso del *Cours*, che nel suo secondo tomo analizza i «principi generali dell'evoluzione sociale», o del successivo *Manuale* che, oltre a tornare a trattare di «principi generali» che valgono tanto per l'economia quanto per la sociologia, dedica pagine di introduzione alla scienza sociale che anticipano capisaldi dello stesso *Trattato*, come la distinzione tra azioni logiche e non logiche e tra verità e utilità sociale o la dinamica della circolazione delle aristocrazie.

D'altra parte, è vero anche l'opposto. Le opere paretiane “più sociologiche”, compreso evidentemente il *Trattato di sociologia generale*, non rinunciano all'ottica e all'apporto dell'economia, la quale non è evidentemente liquidata come una sorta di errore di gioventù. Al contrario, stando soprattutto a riferimenti presenti nella corrispondenza, sembra più che verosimile che, dopo la propria ponderosa *summa* sociologica, Pareto avesse in animo di tornare prima della morte all'economia strettamente intesa. In tale caso, la finalità sarebbe stata il comporre un trattato economico emendato dalle astrattezze ideologiche degli economisti grazie al materiale concreto offerto dalla sociologia¹².

D'altra parte, anche prescindendo da intenzioni dell'ultimo Pareto che a rigore restano indimostrabili, vi sono alcuni articoli non secondari da cui traspare un posizionamento dell'autore interdisciplinare: *Un'applicazione*

¹² Riguardo al proponimento di Pareto di scrivere dopo il *Trattato* e prima della morte un nuovo grande trattato di economia, vedi T. Biagiotti, *Del giornale paretiano e dell'unità analitica come criterio d'integrazione delle scienze sociali*, «Giornale degli economisti e annali di economia», 17(1-2), 1958, pp. 3-32, cfr. p. 10.

di teorie sociologiche, *Il compito della sociologia fra le scienze sociali, I problemi della sociologia* e, forse ancor più degli altri, *L'économie et la sociologie au point de vue scientifique*. In quest'ultimo contributo, pubblicato nel 1907, Pareto ribadisce che solo l'«osservazione» e l'«esperienza» sono i punti di partenza della ricerca scientifica, precisando che al ricercatore compete «trovare una teoria, la più semplice possibile» in grado di connettere tra loro in maniera logica i dati empirici. Tuttavia, afferma anche che il procedimento è reso più difficile dalla «impossibilità di dare definizioni precise delle diverse scienze», dato che «separare l'economia dalle altre scienze sociali» è arduo quanto il «tracciare una linea di separazione rigorosa tra la chimica, la fisica, la termodinamica, la meccanica»¹³.

Inoltre, per quanto riguarda in particolare l'economia politica e la sociologia, la prossimità appare all'autore rafforzata dal fatto che entrambe devono misurarsi con la differenza tra fenomeno oggettivo e fenomeno soggettivo, considerando da un lato oggettivamente «i rapporti dei fatti tra di loro» e dall'altro – cioè dal lato soggettivo – «la maniera attraverso cui quei rapporti si traducono nello spirito degli uomini»¹⁴. Il che equivale a dire che, a ben vedere, la percezione dei fenomeni osservabili non è una sorta di distorsione dell'oggettività che sfidi la sola sociologia. In effetti, anche l'economia ne è solo apparentemente al riparo, mentre nella pratica deve anch'essa fronteggiare il divario che può aprirsi – e che di norma si apre – tra ciò che al ricercatore appare come “realtà” e il modo in cui i soggetti fanno propria la realtà.

Provando a tirare qualche somma, sembra in fin dei conti più che giustificato il giudizio di chi, a partire dal dialogo interdisciplinare appena visto, osserva che i lavori paretiani tendono nel loro complesso a travalicare la separazione canonicamente posta tra l'economia e la sociologia¹⁵. Parimenti, sembra invece trovare poco o nessun riscontro la tesi opposta, già almeno in parte confutata da Freund¹⁶, secondo la quale la scienza economica e la sociologia paretiane starebbero tra loro in una divergenza difficilmente sanabile sia nel metodo sia nel modo in cui isolano e costruiscono il proprio oggetto¹⁷.

Piuttosto che di un contrasto che si apra tra due discipline, o di una sorta di cortocircuito in cui l'economista sconfessa il sociologo per esserne a sua volta sconfessato, sembra allora molto più corretto parlare di un programma

¹³ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 325.

¹⁴ Ivi, p. 342.

¹⁵ Come ha giustamente rimarcato Federici, «le opere di Pareto non sono mai di stretta pertinenza sociologica o economica ma si sostanziano in ambedue le discipline in un rapporto di esigenza scientifica e di esigenza storicistica». M.C. Federici, *Dove fondano le libertà dell'uomo*, Borla, Roma, 1991, p. 67.

¹⁶ J. Freund, *Pareto*, cit., pp. 49-52.

¹⁷ G. Perrin, *Sociologie de Pareto* (1966), trad. it. di V. Giuliani, *La sociologia di Pareto (economia e sociologia)*, Il Saggiatore, Milano, 1971, pp. 36-86.

di ricerca, per la verità poco più che abbozzato da Pareto e solo nella maturità, che smette di concepire economia e sociologia come pari e contigue per avanzare l'idea di una sociologia comprensiva entro cui l'economia stessa resti inglobata.

Per chiarire il punto, conviene guardare al passaggio del *Trattato* che, dipingendo l'ottica economica come parziale, suggerisce di abbinarle un'«altra scienza più generale», ovvero una sociologia di stampo nuovo e realmente scientifica che superi il piano delle derivazioni e delle ideologie varie per dare pienamente conto di «quante e quali» siano da sempre «le forze realmente operanti sui fenomeni» che sembrano «in apparenza strettamente economici», ma che in realtà dipendono da «fenomeni sociali» che economici non sono¹⁸.

È da quanto si è appena detto, ovvero dalla necessità di allargare l'oggetto di studio assumendo una prospettiva più ampia, che discendono le ragioni del passaggio dall'economia alla sociologia. La presunta “rottura” epistemologica che questo può comportare, con l'altrettanto presunto passaggio dal metodo deduttivo e matematico dell'economia e il metodo induttivo e sperimentale della sociologia, non va in definitiva troppo enfatizzata e non rappresenta di per sé un'incoerenza tale da mettere in mora né il Pareto economista né quello sociologo.

Ciò sembra tanto più vero se si considera che Pareto, come si è visto in generale alfiere convinto dell'induzione, riserva la via della deduzione – che affranca dall'osservazione – non certo a tutta l'economia, ma solo a quella “pura” (a cui lui stesso ha dato un impulso decisivo per analogia alla “scienza giuridica pura” del collega e giurista Roguin¹⁹). Lo testimonia il *Trattato* accomunando «diritto puro» ed economia pura sulla base del fatto che entrambi si occupano di «fenomeni concreti» spiegabili sulla base delle sole loro ipotesi e per nulla sottoposti all'interferenza di fattori esogeni²⁰. Il che equivale a dire che quelle scienze “pure” fanno talmente tanta astrazione da ciò che non contemplan da poter fare a meno dell'induzione, cosa che ovviamente non vale per la sociologia, che tutta insieme indaga le società concrete e gli esseri umani che le popolano senza potersi permettere di astrarre da alcunché²¹.

In definitiva, il passaggio dall'economia alla sociologia non impone nessuna rottura e non vuole sconfessare alcunché. Esso è in parte, come si è detto, un allargamento dell'ottica e in parte, come suggeriscono le considerazioni sull'astrazione dell'economia pura appena viste, il passaggio da una

¹⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2219.

¹⁹ Su Pareto e Roguin vedi G. Busino, *Contributi alla storia del pensiero politico contemporaneo: Ernest Roguin e Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 4, 1964, pp. 189-210.

²⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2011.

²¹ Ivi, § 2079.

visione rarefatta e, soprattutto, fortemente razionalistica e razionalizzante del soggetto – come è quella economica o più nel dettaglio economicistica – a una prospettiva sull’essere umano a tutto tondo. Ed è così che Pareto ci mette davanti a un paradosso. Da un versante è colui che probabilmente più di ogni altro associa il proprio nome al concetto di *homo oeconomicus* classicamente inteso e, dall’altro, è un autore che di quel concetto progressivamente si libera fino a non farvi neppure più riferimento nel suo amplissimo *Trattato di sociologia generale*.

Anche in questo caso può valere la pena ripercorrere almeno brevemente alcune tappe dell’itinerario paretiano, a cominciare dalle affermazioni del *Corso* per le quali l’economia pura è «una scienza che assomiglia in tutto e per tutto alla meccanica razionale» perché considera l’uomo spogliandolo di «un gran numero di attributi» e «passioni», facendone «una specie di molecola che non cede che all’azione delle forze» rubricabili come economiche²². Il che equivale a dire, come fa altrove sempre il *Corso*, che l’*homo oeconomicus* viene isolato e costruito dal ricercatore pensandolo come colui che agisce esclusivamente per perseguire il «massimo di benessere» e «ofelimità»²³.

È poi il *Manuale* a condensare in una sola frase un concetto che non è poi così banale: «l’uomo è bilancia molto imperfetta per pesare le ofelimità»²⁴. E questo per un verso significa che l’*homo oeconomicus* è una finzione utile all’economista ma di cui servirsi con grande cautela e, per l’altro, si accompagna all’idea che l’economia sia lo studio di comportamenti logici che gli uomini mettono in atto per soddisfare i propri gusti soggettivi (quindi non logici).

Venendo infine al *Trattato*, dilegua l’*homo oeconomicus* e nel quadro invece irrompono i residui, elementi che paretianamente corrispondono a quegli «istinti» che «danno origine a ragionamenti». Ad ogni modo, accanto ad essi, e cioè alle pulsioni e ai sentimenti, vengono a questo punto posti chiaramente da Pareto sia «i semplici appetiti, i gusti, le disposizioni» (che non sono logicizzati ex post) sia gli interessi²⁵. E ciò mostra bene come la sociologia di questo autore ambisca ad essere comprensiva anche dell’oggetto dell’economia, ovvero voglia essere uno studio che copra le interazioni tra i residui, capaci di tradursi in derivazioni ovvero in universi di credenze, e i gusti che invece ispirano le condotte variamente miranti all’ottimizzazione.

²² V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., §§ 1086-1087.

²³ Ivi, § 151.

²⁴ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. IX, § 2.

²⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., §§ 850-851.

3. Dall'*homo oeconomicus* al soggetto sociale

Per quanto non ne abbia coniato l'espressione²⁶, Pareto rappresenta un autore fondamentale per quanto concerne sia la formulazione sia la messa in discussione del concetto di *homo oeconomicus*. Quest'ultimo, come è stato infatti rimarcato, viene elaborato e affinato dal sociologo del *Trattato* lungo tre direttrici fondamentali: «la precisazione del tema dell'*homo oeconomicus* e del suo carattere astratto; l'attribuzione di una razionalità (o di una dimensione "logica") alle azioni economiche; infine, la separazione dei campi di studio tra sociologia ed economia (sulla base dei due criteri precedenti)»²⁷.

Nel dettaglio, l'*homo oeconomicus* paretiano è fuori di dubbio presentato come un'astrazione sia nel *Corso* – dove si sottolinea che «non esistono uomini reali che obbediscono solo a puri moventi economici»²⁸ – sia nel *Manuale*, dove come si è detto si parla dell'essere umano come «bilancia» che calcola il proprio utile in maniera sempre approssimativa e confusa²⁹. Per di più, mettendo in guardia il lettore contro il possibile rischio di entificazione dell'*homo oeconomicus* stesso, esplicitamente di «astrazione» parlano alcune importanti riflessioni del 1907 in riferimento all'operazione tutta logica che consente di separare «le azioni compiute dagli uomini per procacciarsi il nutrimento» da quelle che invece mirano a «soddisfare i sentimenti religiosi» o di altro tipo³⁰.

Ad ogni modo, va anche rilevato come emergano significative differenze analizzando più nel dettaglio la trattazione delle due principali opere economiche. Stando al *Corso*, se l'«economia politica» nel complesso tratta dei «rapporti che la produzione e lo scambio di ricchezza suscitano tra gli uomini, facendo astrazione dalle altre circostanze», si possono al suo interno distinguere una parte «pura» che ha per oggetto l'«*homo oeconomicus* che agisce solo in virtù delle forze economiche» e una parte «applicata, che non si limita più a considerare il solo *homo oeconomicus*, ma considera pure altri esseri che si accostano più all'uomo reale». E ciò significa che gli uomini possono essere studiati come attori economici, ma «presentano pure altri caratteri che sono oggetto di studio di scienze speciali» che insieme compongono la «scienza sociale»: la «scienza del diritto, delle religioni, della morale, dello sviluppo intellettuale, dell'estetica, dell'organizzazione

²⁶ Per una ricostruzione sintetica dell'espressione *homo oeconomicus*, oltre che per un'analisi e interpretazione della crisi dell'idea di soggetto corrispondente, rinvio a E. Susca, «Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell'*homo oeconomicus*», in M. Pendenza, V. Romania, G. Ricotta, R. Iannone, E. Susca (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano, 2019, pp. 32-46.

²⁷ P. Demeulenaere, *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Puf, Paris, 1996, p. 157. La traduzione è nostra.

²⁸ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 592, nota a.

²⁹ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. IX, § 2

³⁰ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 326.

delle società, ecc.»³¹. Un'idea che è tra l'altro ribadita nel riassunto conclusivo, dove si rimarca nuovamente che nel complesso l'«economia politica» è quella «branca» della «scienza sociale» che ha per oggetto l'«ofelimità» e, più nel dettaglio, che l'«economia pura» – in ciò simile «alla meccanica razionale» – si occupa dell'«uomo» solo a patto di spogliarlo «da un gran numero di attributi» e di trascurarne «le passioni, buone o cattive», riducendolo «ad una specie di molecola che non cede che all'azione delle forze dell'«ofelimità»³².

Venendo al *Manuale*, sono due in particolare i paragrafi di interesse. Nel primo di essi Pareto, affermando che l'economia deve concentrarsi sulle «azioni economiche» facendo «astrazione» da quelle «moralì, religiose, estetiche, ecc.», per un verso paragona lo studio dell'*homo oeconomicus* all'osservazione delle «reazioni» di elementi come «zolfo» e «ossigeno» considerati «chimicamente puri», ovvero «facendo astrazione dai corpi estranei che possono contenere» e, per l'altro, avvicina tra loro lo studio dei «corpi» allo studio dell'uomo:

Lo stesso corpo che, per scopo di uno studio chimico, considero come chimicamente puro, posso considerarlo, per scopo di uno studio meccanico, come punto materiale; per scopo geometrico, posso considerarne solo la forma, ecc. Lo stesso uomo che, per scopo di studio economico, considero come *homo oeconomicus*, posso considerarlo come *homo ethicus*, per scopo di studio morale; come *homo religiosus*, per scopo di studio religioso, ecc. Il corpo concreto comprende il corpo chimico, il corpo meccanico, il corpo geometrico, ecc.; l'uomo reale comprende l'*homo oeconomicus*, l'*homo ethicus*, l'*homo religiosus*, ecc. In fondo, quel considerare vari corpi, vari uomini, non è altro che considerare le varie proprietà del corpo reale, dell'uomo reale, e mira solo a tagliare in fette la materia da studiare³³.

Il paragrafo successivo contiene però una precisazione ancora più significativa, oltre tutto avvicinando il discorso paretiano alla sensibilità contemporanea. Infatti, viene esplicitamente riconosciuto e sottolineato che «i fenomeni concreti in cui la parte economica trascende su tutte le altre» – e di cui la «scienza economica» può dar conto in modo compiuto – sono esclusivamente una parte, mentre sono molti i casi e le occasioni per cui l'economia stessa offre spiegazioni frammentarie o, addirittura, «la parte economica è insignificante»³⁴. In questo contesto, dunque, all'analisi scientifica spetta un lavoro di scomposizione della condotta umana:

³¹ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 592, nota a.

³² Ivi, pp. 1086-1087.

³³ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. 1, § 23.

³⁴ Ivi, cap. 1, § 27.

Talvolta le azioni dell'uomo concreto sono, con lieve errore quelle dell'*homo oeconomicus*; talvolta combaciano quasi perfettamente con quelle dell'*homo ethicus*; tale altra combaciano all'incirca con quelle dell'*homo religiosus*, ecc.; tale altra ancora ritraggono dalle azioni di tutti questi uomini³⁵.

Tirando le fila e comparando dunque *Corso e Manuale*, si può notare come emergano due idee e linee argomentative almeno in certa misura distinte. Mentre in sostanza il *Cours* presenta l'economia politica come una parte della scienza sociale – a propria volta suddivisa in «pura» (che studia l'*homo oeconomicus* come fosse una «molecola») e «applicata» (che si occupa anche di «altri esseri») –, il *Manuale*, oltre a far passare in secondo piano la distinzione tra economia «pura» e «applicata», fa anche in pratica cadere l'idea che l'economia applicata si possa avvicinare all'uomo reale. E per tale via, all'intera scienza economica resta assegnato il compito di occuparsi esclusivamente dell'*homo oeconomicus*, ovvero di studiare le azioni economiche facendo astrazione dalle altre.

Non stupisce allora che di *homo oeconomicus* non parli il *Trattato*. Qui, infatti, precisando e approfondendo la visione del *Manuale*, Pareto mira evidentemente a restringere quanto più possibile sia l'ambito di studio dell'economia sia la porzione dell'agire dove si esplica la razionalità di tipo economico. E lo fa, a ben vedere, già con la nota distinzione tra il “logico” e il “non logico”, che ha due implicazioni: in primo luogo, non tutte le azioni sono classificabili come economiche e, in secondo luogo, non tutte le azioni economiche sono logiche. Ma allo stesso risultato converge anche l'idea di una sociologia comprensiva dell'oggetto dell'economia a cui già si è accennato e che emerge chiaramente in un passaggio che vale la pena citare e rileggere:

Supposti certi esseri che abbiano appetiti o gusti e che, per soddisfarli, incontrano certi ostacoli, che cosa seguirà? A tale quesito risponde l'economia pura, ed è scienza che ha grande estensione a cagione della non piccola varietà dei gusti e della oltremodo grande varietà degli ostacoli. *I risultamenti ai quali giunge formano parte integrante e di non poco momento della sociologia*, ma ne formano solo una parte; la quale, in certi fenomeni, può anche essere lieve, trascurabile, e che, ad ogni modo, deve combinarsi colle altre parti per darci la figura dei fenomeni concreti³⁶.

Concependo una sociologia che in definitiva ingloba l'economia, Pareto affianca a un punto di vista strettamente economico inevitabilmente parziale un'ottica sociologica più larga, indispensabile per indagare i fenomeni sociali così come, in definitiva, anche gli economici. E ciò, per usare le parole del *Trattato*, significa abbinare all'economia intesa in senso stretto

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, § 2013. Il corsivo è nostro.

un'«altra scienza più generale», una scienza senza la quale in passato non si poteva comprendere «quante e quali fossero le forze realmente operanti sui fenomeni, i quali, benché in apparenza strettamente economici, dipendevano in realtà da altri fenomeni sociali»³⁷.

D'altra parte, una tale sociologia comprensiva fa da completamento alla concettualizzazione del *Trattato* per la quale il sistema sociale è l'esito di quattro fattori interdipendenti; residui, derivazioni, interessi, eterogeneità sociale. Poiché l'economia si focalizza evidentemente sugli interessi, è alla sociologia che spetta il compito di indagare le altre tre dimensioni separatamente e nelle interazioni tra loro e con gli interessi stessi³⁸.

4. Non solo questioni di lessico

Piuttosto che insistere sulla continuità o discontinuità tra il Pareto economista e quello sociologo, può essere molto più interessante osservare il modo in cui alcuni termini e concetti chiave paretiani si carichino via via di significati diversi sulla base di esigenze che, come cercheremo ora di mostrare più da vicino, sono insieme epistemologiche, teoriche e in senso lato politiche.

In questa prospettiva, la sezione immediatamente seguente è dedicata ai concetti di utile e di ofelimo, già centrali nel *Corso* e nel *Manuale* e messi evidentemente a tema con una crescente consapevolezza della distanza anche molto ampia che può separare ciò che il singolo ritiene desiderabile o in vario modo vantaggioso e ciò che altri – magari parlando nel nome della “società” o della “patria” – ritengono utile o comunque preferibile e più vantaggioso.

Detto in altri termini, il Pareto prevalentemente economista mette già a fuoco il dissidio quanto meno potenziale tra soggetti pensati come desideranti e autonomamente capaci di gerarchizzare le proprie preferenze e le possibili e frequenti “sistemazioni” fatte sui desideri altrui. E lo fa ragionando da liberale fiero e insofferente verso gli intellettuali e i politici che, arrogandosi il diritto di saper ciò che è bene per gli altri meglio degli interessati, gabellano spesso come “utile” ciò che sono semplicemente sacrifici e privazioni. E però, a questa polemica in nome dell'individuo il *Trattato* sostituisce in parte o per almeno affianca una visione più articolata e complessa in cui – fermo restando il contrasto potenziale tra la prospettiva pe-

³⁷ Ivi, § 2219.

³⁸ A ben vedere, stando al *Trattato* gli interessi non sono sempre e comunque interessi economici. Infatti, gli interessi si definiscono paretianamente soprattutto per il fatto di essere accomunabili all'ampia gamma dei semplici «appetiti» e delle «disposizioni», ovvero perché, diversamente dai residui, non «danno origine a ragionamenti» e non sono logicizzati mediante le derivazioni. Ivi, §§ 850-851.

culiare e quella più generale – trova posto anche ciò che avvantaggia la società. Ma questo non rende affatto la critica meno penetrante o più edulcorata, dato che la scomposizione e la ricomposizione dell’utile, operate sul doppio versante del singolo e della collettività, rendono anche possibile a Pareto decostruire il fondo utilitaristico su cui vede poggiarsi la morale dominante dell’élite a guida borghese (o, quanto meno, una porzione significativa di tale morale).

A un analogo approfondimento è in seguito sottoposta la nozione paretiana di capitale, per la quale il raffronto viene però limitato all’ottica giovanile che è ancora visibile nel *Corso* e alla trattazione successiva proposta nel *Manuale* (a fronte della quale sono praticamente assenti i riferimenti nel *Trattato di sociologia generale*). Il Pareto economista è in questo caso e comprensibilmente alle prese con un’idea tra le più mobilitanti del proprio tempo e forse anche del nostro, ovvero quella di un bene o complesso di beni che – a seconda dei casi o dei punti di vista – rende possibile il benessere della società tutta o accresce il potere economico o largamente inteso di taluni ai danni di altri o della maggioranza.

Non è dunque un caso se le analisi e i discorsi del futuro autore del *Trattato* hanno come comune denominatore il tentativo di riformulare l’idea di capitale depotenziandone gli echi politici e, soprattutto, negando già sul piano teorico la possibilità di un contrasto o di una contraddizione tra il capitale stesso (e i capitalisti) e il lavoro. Stando al *Corso*, infatti, oltre alle terre che possono essere coltivate (i “capitali fondiari”) possono essere pensati appunto come capitali sia gli esseri umani (che di fatto possiedono sé stessi e scambiano parte del proprio tempo con denaro) sia tutti gli altri beni e possessi e, tra loro, anche il risparmio investibile nella produzione. E il *Manuale*, successivamente, si spinge ancora oltre procedendo sul piano logico e terminologico a una sorta di dissoluzione del concetto stesso di capitale, giudicato inguaribilmente vago per il discorso degli economisti e oltre tutto funzionale soprattutto a catalizzare lo scontento nei confronti dei suoi detentori, ovvero di quella classe dei capitalisti che diviene il bersaglio della propaganda socialista e rivoluzionaria.

Infine, nella sezione ancora successiva e ultima, l’attenzione si sposta sull’equilibrio paretiano, nozione formulata evidentemente per l’indagine dei fenomeni economici e di lì traslata all’accostamento sociologico, dove quasi ossimoricamente consente a Pareto di pensare il sistema sociale come instabilmente stabile. E però, anche in questo caso, questioni all’apparenza astrattamente definitorie – su cosa sia l’equilibrio – sono anche ed evidentemente questioni molto più concrete e di sostanza, riguardanti nel dettaglio la desiderabilità o l’opportunità di azioni che turbino l’equilibrio stesso. In questa prospettiva, tanto il *Corso* quanto in maniera forse più ermetica il *Manuale* insistono nel mostrare come vane le varie azioni umane o più nel dettaglio politiche che mirino ad alterare gli stati di equilibrio economico

raggiunti e, al tempo stesso, descrivono come fisiologiche e benefiche le crisi attraversate dal sistema economico nel raggiungimento di punti di equilibrio nuovi e diversi.

Ma è ancora successivamente, ovvero nel *Trattato*, che passano con decisione in primo piano e in un'ottica che sa essere anche storica le oscillazioni, ovvero i movimenti che le società compiono continuamente intorno al loro punto di equilibrio. Oscillazioni sociali, dunque, che a differenza di quelle economiche non sono concretizzabili o ripercorribili con esatto rigore attraverso delle statistiche, ma che hanno al contrario a che fare con sentimenti e passioni – o nel linguaggio paretiano “residui” – che attraversano in profondità la società facendola per così dire vibrare senza sosta. E, sotto questa angolazione, il programma sociologico di Pareto rivela molto della propria complessità e del proprio fascino, dato che l'obiettivo dichiarato non è affatto quello di scrivere un compendio o una storia tutta intellettualistica delle dottrine utilizzabili o utilizzate per pensare la convivenza umana, ma quello di indagare la sostanza delle società catturate dinamicamente a partire da ciò che i soggetti hanno nell'animo e senza dimenticare le intersezioni tra quelle manifestazioni sentimentali mutevoli e le durevoli gerarchie sociali.

L'utilità, il capitale e l'equilibrio chiamano insomma in ballo questioni che non sono puramente lessicali, ma che all'opposto attengono al succedersi degli snodi della teoria paretiana, oltre tutto mettendone in luce il desiderio di rispondere a problemi pensati come centrali nel proprio tempo. E questo significa anche che non ci sono un Pareto più polemico che interviene su riviste e periodici per controbattere alle tesi avversarie e un Pareto più compassato che, da scienziato sociale, condensa nelle opere principali i risultati di una teorizzazione astratta. Tutto all'opposto, Pareto pensa e argomenta prendendo sempre e comunque posizione, confutando il più delle volte le prospettive dei riformisti e dei socialisti e, talvolta, anche quegli stessi principi liberali e del liberismo a cui deve la propria formazione di studioso.

4.1 Sull'utilità e l'utilitarismo

Guardando nel dettaglio allo slittamento semantico che interessa la nozione paretiana di utilità e quella ad essa intimamente connessa di ofelimità³⁹, si possono abbastanza agevolmente distinguere tre momenti consecuti-

³⁹ Per meglio conoscere le implicazioni della nozione di utilità, in riferimento a Pareto e non solo, è ancora utile la lettura di D.H. Robertson, *Utility and all that*, «Manchester school of economic and social studies», 19(2), 1951, pp. 111-142. Per comprendere quanto la riflessione sull'utilità sia in Pareto anche funzionale all'obiettivo di spiegare marginalistica-

vi che coincidono rispettivamente con il *Corso di economia politica*, il *Manuale di economia politica* e il *Trattato di sociologia generale*.

Per quanto riguarda il *Corso*, vi è una precisazione fondamentale riguardante il lessico. Pareto, infatti, precisa di utilizzare nella propria trattazione il termine “utile” «nella sua accezione ordinaria» e, invece, di parlare di “ofelimità” per indicare in modo più puntuale «il rapporto di convenienza, che fa sì che una cosa soddisfi un bisogno o un desiderio, legittimo o meno»⁴⁰. Inoltre, rimarca che è l’individuo a valutare in modo del tutto soggettivo cosa sia per sé stesso ofelimo e che, dunque, il «bene economico» può essere definito come «qualsiasi cosa che, direttamente ovvero indirettamente», abbia «un’ofelimità elementare apprezzabile per un individuo»⁴¹. Infine, parla di una serie di ambiti a cui si possono applicare sia il concetto di utilità sia quello di ofelimità (le quali entrambe, per lui, possono essere di tipo economico, ma anche morale o religioso)⁴².

In sostanza, stando al *Corso* l’ofelimità non si distingue dall’utilità per l’aver valenza e pertinenza esclusivamente economiche, ma in base al punto di vista che viene assunto. In breve, dell’ofelimità può decidere solo il singolo individuo, mentre ha senso parlare di utilità solo in riferimento al giudizio di un osservatore che, guardando oggettivamente e dall’esterno alla relazione che viene a istituirsi tra un soggetto e un bene, può esprimere una valutazione sulla base di conoscenze più vaste e senza le perturbazioni di chi è direttamente coinvolto.

Si può insomma scorgere in una tale divaricazione tra soggetto e osservatore una riprova di quanto Pareto estremizzi il punto di vista individualistico dell’economia liberale⁴³. Tuttavia, la ricaduta essenziale sembra piuttosto risiedere in un inizio di messa in discussione della visione utilitaristica (che pure notoriamente ha un ruolo non di secondo piano nel liberalismo stesso). Infatti, sempre nel *Corso*, Pareto puntualizza che i giudizi riguardanti l’utilità assumono spesso un «carattere vago» se formulati per raggruppamenti di individui vasti o vastissimi come le società o gli Stati. Co-

mente il surplus economico, vedi M. Allais, *La théorie générale des surplus et l’apport fondamental de Pareto*, «Revue d’économie politique», 83(6), 1973, pp. 1044-1097.

⁴⁰ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 5.

⁴¹ Ivi, § 31.

⁴² Così sul punto il *Corso*: «Si possono distinguere diverse specie di utilità a seconda dei diversi lati della natura umana di cui assicurano lo sviluppo e il progresso. L’utilità economica sarebbe quella che assicurerebbe il benessere materiale; l’utilità morale quella che addurrebbe lo sviluppo morale più perfetto, ecc. Divisioni consimili possono essere adottate per l’ofelimità; a seconda che soddisfai bisogni o desideri materiali, morali, religiosi, ecc. sarà detta ofelimità morale, religiosa, ecc.». Ivi, § 14.

⁴³ È questo il caso di un commentatore a dir poco autorevole come Ugo Spirito, che legge appunto nella riformulazione dell’utilità operata da Pareto la prova di quanto il marginalismo paretiano spinga all’estremo l’individualismo dell’economia liberale. Vedi U. Spirito, *Economia e sociologia nel pensiero di Vilfredo Pareto*, «Nuovi studi politici», anno IV, 1974, pp. 25-48.

me decidere ad esempio cosa debba fare una «nazione» per essere «prospera»? Occorrerebbe stabilire una volta per tutte se vada assunta a modello Atene, e quindi si debba perseguire il «benessere materiale e morale» della maggioranza, o non vada invece imitato l'antico regno macedone, che di guerra in guerra mirava soprattutto a coprirsi di gloria⁴⁴.

È un quesito che riecheggerà ancora molto più tardi nel *Trattato*, anche se bisogna dire che l'autore del *Corso* è in definitiva propenso ad accantonare il proprio stesso ragionamento come un'elucubrazione eccessivamente sottile. In fin dei conti, infatti, egli dà ragione al senso comune (e alla visione comunemente liberale del proprio tempo) assumendo «quale criterio distintivo il benessere materiale ed il progresso scientifico e morale quale è inteso abbastanza generalmente dagli uomini delle nazioni civili»⁴⁵.

Passando al *Manuale di economia politica*, sono evidenti i frutti di approfondimenti e ripensamenti via via esposti nello scambio epistolare avuto a cavallo tra i due secoli con il matematico francese Hermann Laurent⁴⁶. E questo si traduce sul piano della matematizzazione, ma anche in un lessico che vuole essere più compiutamente rigoroso. Ora Pareto specifica che «il termine di utilità è volto a significare in economia politica cosa ben diversa di quella che può significare nel linguaggio volgare». Inoltre, per spiegarsi meglio, avanza l'emblematico esempio della morfina, che evidentemente «non è utile, nel senso volgare, anzi è nociva al morfinomane», ma potrebbe essere invece definita «utile economicamente, poiché ne soddisfa un bisogno, sia pure malsano»⁴⁷.

Ad ogni modo, l'aspetto essenziale è che l'ofelimità viene ora definita chiaramente e univocamente come utilità economica, con ciò lasciando in secondo piano il fatto che in essa si esprima un giudizio del tutto soggettivo. Al centro, infatti, vi sono gusti inopinabili, soddisfatti in una logica di ottimizzazione economica e guardati in una prospettiva compiutamente edonistica, dato che l'ofelimità per un individuo «di una certa quantità di una cosa» è fatta coincidere dal *Manuale* con «il piacere che a lui procura quella certa quantità»⁴⁸.

⁴⁴ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 11.

⁴⁵ Ivi, § 13. Per inciso, va osservato come il *Corso* guardi in modo per nulla problematico a quella nozione comune di progresso che invece verrà confutata anche sarcasticamente in alcuni passaggi dei *Sistemi socialisti* e successivamente, in modo più largo e approfondito, nel *Trattato*.

⁴⁶ Si veda J.S. Chipman, *An episode in the early development of ordinal utility theory: Pareto's letters to Hermann Laurent, 1899-1902*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 39-64.

⁴⁷ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. III, § 30.

⁴⁸ Ivi, cap. III, § 32. Per una ricognizione sul Pareto lettore od oggettivamente debitore nei confronti di Bentham, vedi P.P. Portinaro, *Sofismi e derivazioni. Bentham e Pareto*, «Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino», 27, 2017, numero monografico a cura di P.P. Portinaro, *Vilfredo Pareto a 100 anni dal «Trattato di Sociologia Generale»*, pp. 31-58.

L'ultimo passaggio è, come si è detto, quello compiuto nel *Trattato*, dove trova posto una tutto sommato nota e puntigliosa classificazione dell'utilità che è certamente il prodotto di un affinamento concettuale durato diversi anni, ma che è anche una sorta di rendicontazione o resa dei conti. Se infatti il *Corso* lascia ancora spazio all'idea che l'utile del singolo e quello collettivo non siano in rotta di collisione, ma di norma trovino o addirittura debbano trovare tra loro sintonia e armonia, e il *Manuale* vira poi invece e decisamente sull'ottica insindacabile del singolo, il *Trattato* è infine deciso a prendere per così dire di petto le aporie e le ambiguità dell'utilitarismo – à la Bentham⁴⁹ o in senso largo – nel suo essere un capitolo non secondario del pensiero liberale.

Si spiega così la denuncia di quella che al sociologo appare come un'illusione tutta intellettuale, ovvero dell'idea che si possano facilmente «conciliare logicamente», appunto sulla scorta di Bentham, due «principi logicamente ripugnanti» come l'egoismo e l'altruismo⁵⁰. È infatti da qui, ovvero da questa obiezione che non è per nulla un cavillo, che Pareto può far discendere il progetto o forse la tentazione di rifondare l'utilitarismo mantenendone il nucleo essenziale, ovvero l'intuizione per la quale esiste «un certo *massimo* di felicità, o di utilità, per singoli individui e anche per collettività»⁵¹.

Il *Trattato* può così procedere a una scomposizione e ricomposizione dell'utile e del connesso principio edonistico. Da un lato vi è l'«utilità dell'individuo», suddivisa in «utilità diretta», conseguita dal singolo a prescindere dalla vita sociale, «utilità indiretta, ottenuta perché l'individuo fa parte di una collettività» e, «utilità di un individuo», posta «in relazione alle utilità degli altri» individui. Dall'altro lato, vi è l'«utilità di una data collettività», scomposta a propria volta in «utilità diretta per la collettività, considerata separata dalle altre», «utilità indiretta» che è «ottenuta per riflesso di altre collettività» e, infine, «utilità di una collettività» messa «in relazione alle utilità delle altre» collettività⁵². E, in tale quadro, è rimarcato che non si può parlare in modo sbrigativo di felicità o di utilità né in riferimento al singolo individuo né per quanto riguarda la società, ma è invece indispensabile riferirsi in ogni caso a un'«utilità complessa» ottenibile solo sommando le tre diverse pertinenti «utilità parziali»⁵³.

Che conseguenze trarre da tutto ciò? Principalmente l'idea appunto della necessità di un superamento dell'utilitarismo liberale, una convinzione maturata come si è visto via via da Pareto e che conduce a evidenziare ed enfatizzare l'«aperto contrasto» che può esservi (e di fatto vi è spesso) tra

⁴⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1487.

⁵⁰ Ivi, § 1491.

⁵¹ Ivi, § 1489.

⁵² Ivi, § 2115.

⁵³ Ivi, §§ 2120-2122.

l'individuo e i suoi interessi e gli interessi e le prerogative della società. Con la propria maturità, il grande sociologo prende insomma le distanze dall'«amore per l'assoluto» che ha spinto «i teorici ed i metafisici» a disegnare come un tutto sociale armonico ciò che invece è segnato da conflittualità in potenza o in atto. Laddove in sostanza i «moralisti» cercano per un verso di «indurre l'individuo a curare il bene altrui» predicando l'indissolubilità del benessere del singolo con quello generale e, per l'altro verso, gli «uomini di Stato» mirano a persuadere la cittadinanza del fatto che «l'utilità propria» coincida con «quella della patria»⁵⁴, il sociologo del *Trattato* vuole essere lo scienziato sociale che coglie e restituisce la realtà ignorata o camuffata dalla morale utilitarista borghese, senza tacere per ciò di una divergenza di fondo tra l'individuo e la comunità più o meno largamente intesa.

4.2 Dalla riformulazione alla dissoluzione del concetto di capitale

Di estremo interesse, e per altro connesse alla critica dell'utilitarismo di cui si è appena detto, sono anche le evoluzioni conosciute dal concetto di capitale nell'arco della biografia intellettuale paretiana, a cominciare da quella «mistica della riproduzione del capitale» che è ben visibile negli anni giovanili e su cui ha già richiamato l'attenzione Giovanni Busino⁵⁵.

Negli anni che precedono l'insegnamento universitario, in cui è in lui più salda la fede ai principi liberali e liberisti, Pareto è infatti chiaramente speranzoso circa il fatto che le varie società – e in particolare quella relativamente arretrata italiana – possano trovare prosperità e ricomposizione armonica grazie al progredire dell'industrializzazione. E però, egli guarda con sospetto o aperta avversione ai tentativi anche più timidi di ottenere o implementare politiche redistributive e, nel dettaglio, di far nascere anche in Italia un qualche sistema previdenziale o attuare misure che integrino maggiormente la parte della popolazione più povera⁵⁶.

È con queste convinzioni in definitiva ancora vive che Pareto scrive il proprio *Corso*, in cui espone tra molti altri temi il nesso tra il concetto di capitale e l'ofelimità. Se quest'ultima può essere per Pareto riferibile a tutti i beni economici, siano essi o meno beni consumabili, la separazione viene fatta tra i «beni diretti» (con ofelimità elementare) e i «beni strumentali», ofelimi per il soggetto nella misura in cui consentono al soggetto stesso di

⁵⁴ Ivi, § 2115.

⁵⁵ G. Busino, *Vilfredo Pareto e l'industria del ferro nel Valdarno. Contributo alla storia dell'imprenditorialità italiana*, Banca Commerciale Italiana, Milano, 1977, p. 203.

⁵⁶ Per una lettura più puntuale del giovane liberismo di Pareto, condotta soprattutto a partire dall'analisi della corrispondenza, rinvio a E. Susca, *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, La Città del Sole, Napoli, 2005, pp. 37-39.

ottenere dei beni diretti⁵⁷. Ed a ciò è collegata la distinzione tra la ricchezza (ovvero «tutto quel che, direttamente o indirettamente, ha un’ofelimità elementare»)⁵⁸, e il capitale (che ricade tra i beni strumentali, definito come «qualsiasi bene economico che serve più d’una volta alla produzione»)⁵⁹.

Inoltre, il *Corso* parla di tre capitali – personali, mobiliari e fondiari – che rendono ciascuno un “servizio”:

I capitali personali sono gli esseri umani; i loro servizi sono il lavoro. Non discutiamo qui la questione della produttività del lavoro. L’ozioso sarà considerato consumatore del proprio lavoro. *I capitali fondiari* sono le terre [...]. I redditi, o servizi, fondiari sono il piacere [...] che si trae [...] dall’uso della terra. *I capitali mobiliari* sono le case di abitazione, gli attrezzi, le macchine, le officine, i metalli preziosi, il risparmio che serve a fare gli anticipi necessari alla produzione [...] e, in genere, tutto quanto resta dei capitali quando sono stati separati i capitali personali e i capitali fondiari⁶⁰.

Vale la pena osservare soprattutto come la classificazione proposta escluda qualsiasi contrasto o contraddizione tra il capitale e il lavoro. Di fatto, il lavoro stesso è pensato e catalogato come forma del capitale, in una concettualizzazione che rende in definitiva analoga la situazione della persona che (possedendo quanto meno o soltanto sé stessa) ceda vendendoli energie e tempo, oppure possieda terre da coltivare (o da far coltivare), oppure ancora abbia capitali che non siano né terra né lavoro. In ognuno dei tre casi, vi sarebbero semplicemente «persone che dispongono di certi servizi e che possono cederli ad altri, oppure non cederli»⁶¹. Per di più, la figura stessa del lavoratore salariato finisce in questo quadro con il dissolversi dentro a quella del consumatore, dato che l’«ozioso» che trattiene per sé tutto il proprio lavoro è chiaramente un’eccezione, mentre la regola è – volenti o nolenti – offrirsi come lavoratori vendendo un “servizio” (il tempo, le forze, la vita stessa) di cui si sarebbe gli esclusivi consumatori.

Ciò detto, non stupisce affatto che l’incontro tra domanda e offerta di lavoro sia dipinto dal *Corso* come quanto di più naturale e pacifico:

I consumatori vengono al mercato a vendere i servizi dei propri capitali e ad acquistare dei prodotti; gli imprenditori vi vengono per vendere le merci che han fabbricato e acquistare dei servizi per produrne delle altre⁶².

⁵⁷ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., §§ 93-96.

⁵⁸ Ivi, § 92.

⁵⁹ Ivi, § 90.

⁶⁰ Ivi, § 91.

⁶¹ Ivi, § 97.

⁶² Ivi, § 101.

Leggendo o rileggendo questa irenica descrizione, si può in sostanza e tranquillamente estendere al Pareto del *Corso* il giudizio già espresso da Alessandro Roncaglia per Walras. Vi è infatti un'evidente «rappresentazione stilizzata dell'economia di mercato» che, lasciando artificiosamente in ombra l'asimmetria degli scambi tra chi si offre come lavoratore e chi «compra» il lavoro altrui, assume come «paradigma per la rappresentazione del funzionamento dell'economia» il mercato borsistico o meglio ancora la fiera in cui – senza grandi attriti o forse addirittura gioiosamente – ci si incontra e si contratta⁶³. Con uno spirito analogo è per altro riscritta e in fin dei conti trasfigurata anche l'accumulazione del capitale, presentata come processo di «capitalizzazione» fatto di due fasi logicamente distinte («anche se talvolta possono essere eseguite dal medesimo individuo»): a un primo momento di «formazione del risparmio» ottenuto con l'astensione di alcuni dal consumo si succede un secondo momento di «trasformazione del risparmio in capitali»⁶⁴.

Anche se il suo autore dichiara di voler semplicemente indagare scientificamente gli «effetti economici di diversi modi di produzione» senza schierarsi sulle ingerenze degli Stati in economia⁶⁵, il *Corso* tiene insomma rigorosamente fede al principio della libera concorrenza come condizione per avere il «massimo d'ofelimità»⁶⁶ e, per converso, prende partito contro le misure che in vario modo impongano alle merci prezzi che non dipendano dall'ofelimità⁶⁷ o che di fatto introducano dei monopoli⁶⁸. E però, tutto ciò ovviamente non significa che Pareto non riconosca che alcuni (o anche molti) possano essere esclusi da quel «massimo di benessere» che solo «la libera concorrenza procura agli scambisti»⁶⁹. L'ofelimità generalizzata è infatti uno «stato-limite», da cui «un numero più o meno elevato di individui» può rimanere escluso. Ma, stando ancora al *Corso*, sembrerebbe «evidente che la somma di sventure» per gli svantaggiati «sarebbe ancora maggiore se, anziché oscillare attorno al punto che dà il massimo d'ofelimità, la società oscillasse attorno ad un punto in cui tale massimo non è conseguito». Il che equivale in definitiva a dire che la vera responsabilità della questione sociale è da ricercare nell'alterazione della libera concorrenza mediante la quale dei «parassiti» variamente «si appropriano i beni prodotti dagli altri individui»⁷⁰.

⁶³ A. Roncaglia, *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 363-364.

⁶⁴ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 105.

⁶⁵ Ivi, § 2.

⁶⁶ Ivi, § 68.

⁶⁷ Ivi, §§ 53-54.

⁶⁸ Ivi, §§ 46 e 130-149.

⁶⁹ Ivi, § 66.

⁷⁰ Ivi, § 152.

Ad ogni modo, vale la pena osservare che questo liberismo paretiano vuole anche essere una confutazione scientifica e rigorosa di quei “socialisti della cattedra” che peroravano l’intervento dello Stato e vedevano appunto nel socialismo lo sbocco naturale e pacifico della «mutua dipendenza tra gli individui». A loro e al loro progressismo ottimista il Pareto del *Corso* controbatte osservando che ad essere davvero naturali sono le autoregolazioni del mercato, non prodotte dall’uomo e per questo assimilabili al «movimento dei corpi celesti che avviene per l’azione automatica della gravitazione universale». Al paragone, è il dirigismo socialista (della cattedra o meno) ad essere contro-natura o, peggio ancora, antiscientifico e oscurantista, dato che pretenderebbe di sostituire alle «forze automatiche interne» – care a tutti i «liberali» – principi tanto fantasiosi quanto gli «spiriti celesti» che governavano gli astri nelle credenze medievali⁷¹.

Tutto sommato, è allora appena il caso di osservare che in questa metafora meccanica paretiana l’elogio degli automatismi del mercato è tutt’uno con la naturalizzazione delle leggi economiche.

Ad ogni modo, passando al *Manuale* si possono vedere anche in questo caso (come già per l’utilità) differenze significative. Queste però non riguardano una diversa sensibilità rispetto alla questione sociale, quanto piuttosto una concettualizzazione che, più che contrastare semplicemente la reificazione del capitale, finisce con il dissolvere l’idea stessa del capitale. Ora, infatti, Pareto raggruppa gli «elementi della produzione» in «due grandi classi»: «le cose che si consumano rapidamente» e «le cose che non si consumano, o si consumano lentamente»⁷², precisando che gli elementi di questa seconda categoria sono definiti «capitali» solo per convenzione, dato che sarebbe per lo più incerto «il punto in cui termina la classe dei capitali e principiano le altre classi degli elementi della produzione»⁷³.

Inoltre, pur distinguendo ancora capitali «personali», «fondiari» e «mobiliari», ora Pareto prende le distanze dalla centralità attribuita al «concetto di capitale» anche dal proprio *Corso di economia politica*, che sarebbe esso stesso incorso al riguardo nell’errore o nel fraintendimento comune a tutta l’«economia detta classica» e persino alla «nuova economia matematica». Contro quella lunga tradizione, per il *Manuale* sarebbe infatti possibile riscrivere un capitolo per nulla secondario della teoria economica espellendo «il concetto poco rigoroso del capitale» e facendo posto a «quello molto più preciso delle trasformazioni dei beni economici». Se insomma le «dottrine empiriche» possono ancora trovare «comodo discorrere di capitali», il futuro autore del *Trattato* è ormai giunto alla convinzione che «tutta la teoria

⁷¹ Ivi, § 654.

⁷² V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. V, § 19.

⁷³ Ivi, cap. V, § 21.

dei fenomeni economici» potrebbe tranquillamente «essere istituita senza avere bisogno di ricorrere al termine ed al concetto di *capitale*»⁷⁴.

Né si tratta evidentemente solo di una questione terminologica. Lo mostra bene il puntiglio con cui sono ripensati in generale i fattori della produzione in contrasto con chi li individuava o li individua nella terra, nel lavoro e nel capitale o, espellendo l'ultimo termine, soltanto nella terra e nel lavoro o ancora, espellendo il primo, solo nel lavoro⁷⁵. Tutti quei vari aggiustamenti erano e sono evidentemente per il *Manuale* l'anticamera delle «teorie interamente errate» del socialismo, reo di personificare categorie nate per la scienza per spenderle nella battaglia politica. Solo così si spiegherebbero fantasticherie celebri e dannose «come quella che asserisce che il lavoratore si pone al servizio del capitalista solo quando non ha più terra libera da coltivare, o come quella che vuole misurare il valore col lavoro “cristallizzato”».

Si chiarisce così l'opzione di Pareto per quello che si potrebbe definire “nominalismo economico”. Stando ancora al *Manuale*, «la produzione altro non è se non la trasformazione di certe cose in certe altre», mentre i «singoli prodotti» non si ricavano da «cose astratte e generiche» come «terra, lavoro, capitale», ma da «generi concreti e speciali» che variano «secondo il prodotto che vuoi ottenere». Ma scelta lessicale e anche epistemologica sono un tutt'uno con la volontà di contribuire in modo decisivo a una scienza economica diversa da quella esistente, che invece concorrerebbe variamente a creare il «sentimento che insorge contro il “capitalista”»⁷⁶.

4.3 Sulla nozione di equilibrio

Anche l'affinamento della nozione di equilibrio merita di essere preso in considerazione in una prospettiva diacronica⁷⁷. Infatti, oltre a portare avanti il concetto in continuità con Walras⁷⁸, Pareto approfondisce e via via arricchisce l'idea di equilibrio portandola dal terreno dell'economia a quello proprio della sociologia.

⁷⁴ Ivi, *Proemio*, § 6.

⁷⁵ Ivi, cap. VI, § 97.

⁷⁶ Ivi, cap. VI, § 101.

⁷⁷ Per una presentazione complessiva della teoria paretiana dell'equilibrio colta non solo nel suo lato economico, si rinvia a F. Ferrarotti, *Breve nota intorno alla teoria dell'equilibrio sociale in Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 5, 1965, pp. 333-342; J.-M. Rabot, *Le concept d'équilibre et la philosophie de Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 22(67), 1984, pp. 117-126.

⁷⁸ Per ciò che concerne l'equilibrio secondo l'economista Walras, è ancora estremamente utile la lettura di R. Cirillo, *The true significance of Walras' general equilibrium theory*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 5-13.

Anche in questo caso è opportuno prendere le mosse dal *Corso*, che mette in relazione un continuo moto oscillatorio ravvisabile nella produzione e nello scambio a un moto incessante dovuto all'instabilità della «natura stessa dell'uomo». In particolare, le «manifestazioni dell'attività umana», mancando di un «andamento continuo», potrebbero essere graficamente rappresentate con «la forma d'una curva ondulata» e, soprattutto, sarebbero la vera causa decisiva dell'instabilità di tutti i generi di mercato (e non solo di quello capitalistico). In questa prospettiva, Pareto rimarca che la cosiddetta «crisi» economica andrebbe pensata come somma di «un gran numero di queste oscillazioni» tra loro presenti contemporaneamente e «nello stesso senso» e, più nel dettaglio, che le crisi stesse «continuerebbero a prodursi» anche in un ipotetico o futuro «Stato socialista» perché dipendono dal fatto che la natura umana «s'arresta raramente al giusto mezzo», oscillando invece da «un eccesso di fiducia ad un eccesso di sfiducia»⁷⁹.

Stando ancora al *Corso*, poi, la condizione di equilibrio economico è uno «stato limite», mentre lo «stato reale» che di volta in volta si dà si connota per continui aggiustamenti verso l'equilibrio stesso, il quale ultimo però «non è mai raggiunto» nella realtà, dato che anche il suo «punto centrale» continuamente «si sposta esso stesso» al cambiare delle «condizioni tecniche ed economiche della produzione»⁸⁰. E in questo contesto è particolarmente interessante la risposta a una domanda che è, in pratica, retorica: «se fosse possibile impedire assolutamente le crisi, sarebbe utile farlo?». Per il *Corso*, in ultima analisi no, dato che «una delle condizioni del progresso economico» risiederebbe proprio in un continuo «movimento ritmico» che è «manifestazione della vitalità dell'organismo economico», un or-

⁷⁹ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 927. Significativamente, Pareto spiega in questo senso i casi di sovrapproduzione come «errori di trasformazioni dei capitali». In sostanza, «i produttori» (ovvero i capitalisti), vedendo un aumento dei consumi, sarebbero propensi a immaginarsi che la tendenza «continuerà indefinitamente». Cfr. V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., §§ 41-42.

⁸⁰ Ivi, §§ 101-102. Vale la pena rimarcare almeno per inciso la forza con cui è posta nel *Corso* – almeno in questa specifica sezione – la metafora biologica, in verità decisiva quanto la metafora meccanica. Quest'ultima è stata giustamente rimarcata come tratto caratterizzante sia dell'economia paretiana sia della sociologia del *Trattato* da J. Lane, *The relationship between analysis and theory in Pareto's general sociology*, «Revue européenne des sciences sociales», 18(51), 1980, pp. 171-188. D'altra parte, però, non bisogna nemmeno dimenticare quanto lo stesso Pareto precisa nella propria introduzione a un libro del 1913 (A. Osorio, *Théorie mathématique de l'échange*, Giard et Brière, Paris, 1913). Qui, infatti, Pareto sottolinea che è possibile comprendere la nozione di equilibrio sia «per analogia col fenomeno meccanico» sia pensando alla fisiologia del singolo, che si verrebbe a trovare in un proprio stato di equilibrio negli intervalli in cui in lui cessa «l'impulso che si manifesta con il bisogno di alimenti». V. Pareto, *Œuvres complètes*, tomo IX, *Marxisme et économie pure*, Droz, Genève, 1987², p. 167.

ganismo che (come «tutti gli organismi viventi superiori») avrebbe la necessità fisiologica di alternare «riposo» ed «eccitazione»⁸¹.

Passando brevemente al *Manuale di economia politica*, è ad ogni modo possibile vedere un cambio di prospettiva dovuto soprattutto al fatto che cadono o restano almeno decisamente in secondo piano i riferimenti alla psiche dell'attore economico (riferimenti che, come si è appena visto, sono centrali nel *Corso* e vanno sostanzialmente riferiti alla mente e anche al temperamento dell'imprenditore). Il *Manuale*, infatti, facendo proprio dell'equilibrio l'«oggetto principale» della trattazione⁸², mette al centro del proprio discorso il «contrasto tra i gusti degli uomini e gli ostacoli incontrati per soddisfarli»⁸³. E in tutto ciò, cosa ancor più significativa, parla di moti di aggiustamento che tenderebbero a ripristinare l'equilibrio economico, il quale ultimo «si manterrebbe indefinitamente, ove non fosse alterato da qualche mutamento delle condizioni». Il che equivale in sostanza ad affermare che l'equilibrio stesso è dotato di una propria stabilità – o diremmo oggi forse di una sorta di resilienza – tale per cui, ad ogni alterazione, tenderebbe «subito a ricostituirsi» e «tornare allo stato di prima». Ed è in questa luce che va letta anche la distinzione tra movimenti «reali» (che avvengono «per giungere effettivamente all'equilibrio» e sono studiati dagli economisti «per sapere come i fatti seguono») e movimenti «virtuali», i quali «realmente non hanno luogo, perché l'equilibrio sussiste» (e sono solo ipotizzati dagli studiosi «per conoscere le proprietà di certi stati economici») ⁸⁴.

Venendo infine al *Trattato*, il passaggio a una prospettiva compiutamente sociologica conduce Pareto a parlare del rapporto tra equilibrio economico ed equilibrio sociale come di un'«analogia», con ciò però intendendo più precisamente esprimere un'idea che testimonia ulteriormente del carattere comprensivo e largo della sociologia paretiana di cui si è già detto: l'idea per cui «gli stati del sistema economico si possono considerare come casi particolari degli stati generali del sistema sociologico»⁸⁵. E questo, a ben vedere, significa anche che l'equilibrio sociale racchiude dentro di sé quello economico.

Ritorna inoltre la distinzione reale/virtuale del *Manuale*, arricchendosi però significativamente per ciò che concerne i «movimenti virtuali». Questi ultimi, infatti, sono ora per Pareto sia i mutamenti solo ipotizzati dallo studioso ai fini della pura conoscenza sia quelli sognati o tentati dai vari utopisti che cercano velleitariamente di far deviare le società a proprio piacimento⁸⁶. Contro di loro, il *Trattato* fa valere un'accezione dell'equilibrio – se

⁸¹ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 949.

⁸² V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. III, § 14.

⁸³ Ivi, *Proemio*, § 5.

⁸⁴ Ivi, cap. 3, § 22.

⁸⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2073.

⁸⁶ Ivi, § 130.

non propriamente di tipo normativo – quanto meno estremamente durevole e resistente, rimarcando come ogni modifica indotta «artificialmente» innesci una pronta «reazione» e un altrettanto pronto ritorno allo «stato reale»⁸⁷. Il che porta il nostro autore ad accostare con compassata oggettività, ma non senza sarcasmo, i «mutamenti artificiali» teorizzati o messi in pratica da riformatori e rivoluzionari a stravolgimenti «occasionalmente» e non certo gradevoli come «le brevi guerre» o «le epidemie, le inondazioni, i terremoti», ovvero a una serie di accidenti che si possono scatenare sul tutto sociale provocando però soltanto, stando almeno a Pareto, un «lieve deviatamento dallo stato di equilibrio» destinato a durare solo «per breve tempo»⁸⁸.

D'altra parte, però, assumendo un'ottica storica, l'equilibrio sociale appare ed è descritto come tutt'altro che imperturbabile. Anzi, esso è addirittura e nei fatti precario se si considerano i movimenti «reali» che le società umane tutte compirebbero continuamente intorno al loro punto di equilibrio, ovvero le serie di oscillazioni paragonabili per certi aspetti alle oscillazioni economiche.

Tuttavia, stando ancora al *Trattato*, vi è una differenza di non poco conto. Mentre le oscillazioni economiche possono essere viste e ripercorse con l'ausilio di «statistiche precise», la sociologia avrebbe a che fare soprattutto con «oscillazioni dei residui» che vanno molto più in profondità e di cui è molto più difficile trovare riscontro empirico e difficilissimo disegnare o anche solo abbozzare delle serie temporali. Se è insomma possibile e in certa misura agevole ricostruire una «teoria delle dottrine» da cui emergano «le oscillazioni nella parte intellettuale, dei letterati, dei filosofi, dei pseudo-scienziati, degli scienziati», molto più ardua è la sfida che Pareto stesso pone esplicitamente alla propria sociologia: costruire una vera «teoria dei movimenti sociali» che faccia i conti con i «sentimenti» prevalenti «nel complesso della popolazione»⁸⁹.

In sintesi, e concludendo sul punto, si può dire che non è certo improprio vedere nella nozione di equilibrio una riprova di un'epistemologia paretiana essenzialmente relativistica e al passo con i nostri tempi e con la sensibilità contemporanea⁹⁰. Tuttavia, non si può negare come aiuti a comprendere il tema il tenere conto sia di come il Pareto economista consideri “artificiali” tutti i progetti di riforma – e a rigore qualsiasi intervento che perturbi i meccanismi naturali dell'economia – sia del peso assegnato nel *Trattato* ai residui per ciò che riguarda le oscillazioni. E quest'ultimo aspet-

⁸⁷ Ivi, § 2068.

⁸⁸ Ivi, § 2068, nota 1.

⁸⁹ Ivi, §§ 2343-2344.

⁹⁰ Pensiamo in questo caso soprattutto al lavoro monografico di Freund, che interpreta l'equilibrio paretiano come parte di un'epistemologia relativistica, dunque poco o per nulla propensa a rinchiudere la realtà dentro supposte spiegazioni definitive e totalizzanti. Cfr. J. Freund, *Pareto*, cit., p. 37.

to dimostra evidentemente per il sociologo quanto sia velleitario e intellettualistico tentare di cambiare la realtà e come la realtà stessa muti sulla spinta di fattori che non sono né razionali né intenzionali.

5. Dentro la formulazione del concetto di élite

Il precedente logico e anche cronologico del concetto di élite, notoriamente centrale nel *Trattato*, va ricercato nella quasi altrettanto famosa curva della distribuzione dei redditi⁹¹, dispositivo di cui Pareto si avvale sia per mostrare il fallimento a cui vede destinati i vari tentativi di ridistribuire la ricchezza sia per confutare la tesi dell'immiserimento crescente (per socialisti e comunisti, spinta oggettiva verso la fine del capitalismo stesso)⁹².

Già nel 1888, scrivendo all'amico Papafava e riflettendo sulla possibilità di introdurre per legge in Italia un minimo salariale, Pareto respinge con vigore l'idea che la condizione delle masse popolari possa migliorare grazie al «mutare la distribuzione della ricchezza». Infatti, dare «nella ripartizione del prodotto» una quota maggiore al «lavoro umano attuale» (i lavoratori) a scapito della parte che spetta al «lavoro accumulato» (cioè a capitale e capitalisti) produrrebbe per il futuro autore del *Trattato* un beneficio solo apparente, dato che alla lunga «qualunque provvedimento» che colpisca le «spese improduttive» andrebbe a colpire anche la stessa «somma di ricchezza da distribuirsi» e quindi anche i «lavoratori» che si volevano agevolare. Il che significa che, anche se «i ricchi» possono sperperare risorse per «lusso», «guerre», «monumenti» e «opere pubbliche poco utili», vi sarebbe poco o nulla da fare per cambiare in meglio⁹³. Per usare una metafora a noi abbastanza consueta, intervenire con la politica o le leggi non potrebbe che «rimpicciolire la torta» e, quindi, anche la fetta destinata ai poveri.

Anche a rischio di semplificare oltre modo, si può in sintesi dire che la curva della distribuzione dei redditi sostanzia e dettaglia la convinzione che abbiamo visto spingendola però anche agli estremi. Non si tratta infatti per Pareto solo di mostrare che la disuguaglianza è ineludibile ma anche di rimarcare come, quasi sillogisticamente, la disuguaglianza stessa rappresenti un fattore utile o addirittura necessario alla prosperità economica generale.

⁹¹ Per una esposizione efficace della legge paretiana sul reddito, che rende per di più conto delle lucide critiche rivolte a suo tempo a quella legge dall'amico Sorel, è ancora oggi preziosa la lettura di J.S. Chipman, *The Paretian heritage*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 65-173, pp. 111-155.

⁹² Pur con alcuni approfondimenti, le considerazioni che seguono sul filo conduttore che lega la curva di distribuzione dei redditi al concetto di élite sono largamente debitorie a quanto già scritto in E. Susca, *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, cit., pp. 62-73.

⁹³ V. Pareto, Lettera del 4 dicembre 1888, Archivio Papafava, Padova, cit., G. Busino, *Vilfredo Pareto e l'industria del ferro*, cit., p. 202.

Scendendo più nel dettaglio, il Pareto economista trova (o crede di trovare, e potremmo forse aggiungere con soddisfazione) in una mole di dati e statistiche una dimostrazione incontrovertibile del fallimento che attende qualsiasi soluzione “innaturale” della questione sociale. Per alleviare la miseria, dunque, non esisterebbero che due strade possibili: contenere la crescita della popolazione che malthusianamente insiste sulle risorse, o in alternativa lasciar crescere senza ostacoli la ricchezza complessiva.

È senza dubbio questo il punto di vista del *Corso*, per il quale infatti l'aumento dei redditi più bassi e la diminuzione della disuguaglianza tra i redditi si possono avere solo se il totale dei redditi stessi aumenta più rapidamente rispetto alla popolazione⁹⁴. E tale è anche la convinzione espressa nel *Manuale* ribadendo che soltanto nel caso in cui la ricchezza totale riesca a crescere superando l'incremento demografico si possono avere la crescita della media dei redditi individuali e, separatamente o insieme, l'aumento del reddito minimo e la diminuzione della disuguaglianza tra i redditi⁹⁵.

Non vi sono allora dubbi, quanto meno agli occhi di Pareto (ma, si potrebbe aggiungere, anche per il liberismo di oggi e forse per il nostro stesso senso comune): «il problema del miglioramento delle condizioni delle classi povere è anzitutto un problema di produzione della ricchezza»⁹⁶.

In questa prospettiva, diverrebbero puerili le convinzioni socialiste o socialisteggianti per cui, «uguagliando la spesa per il palazzo e per il tugurio, la media darebbe la spesa per delle case, “comode ed eleganti”»⁹⁷, così come appare insensata la palingenesi sognata dai nemici del capitalismo:

È un grave errore supporre che solo il regime «capitalista» metta grandi distanze tra le condizioni degli uomini. I popoli selvaggi o barbari, i cui capitali mobiliari e fondiari non hanno che un tenue valore, hanno spesso, tra le condizioni degli uomini, differenze ben maggiori di quelle che esistono nelle nostre società. Non è indispensabile che vi sieno milionari e proletari perché vi sieno padroni e servi. Ai giorni nostri non è solo diminuita in parecchi paesi la disuguaglianza materiale dei redditi: è diminuita pure la distanza che separa socialmente il ricco dal povero. Numerosi fatti vengono a dar torto ai socialisti, che pretendono che tale distanza sia aumentata. La distanza sociale che separava uno schiavo da un patrizio romano, o un servo da un possente signore nel medio evo, era ben più considerevole di quella che separa oggi negli Stati Uniti un proletario da un miliardario⁹⁸.

⁹⁴ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 965.

⁹⁵ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., cap. VII, §§ 28-29.

⁹⁶ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 1097.

⁹⁷ V. Pareto, *Compte-rendu* (1899), in Id., *Œuvres complètes*, tomo III, *Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse*, Genève, Droz, 1965, pp. 141-42.

⁹⁸ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 1010.

In fin dei conti, e anche in questo caso almeno secondo Pareto, la modernità e il suo industrialismo hanno già provveduto a ridurre per quanto possibile il contrasto tra l'opulenza e la miseria. È vero che la disuguaglianza tra capitalisti e proletari resta ancora tanta, ma nell'ottica paretiana ciò non è che un caso particolare della distanza che da sempre separa e sempre separerà padroni e servi in ogni società. Il capitalismo accusato dai socialisti più o meno radicali – ai tempi di Pareto come oggi – viene così sostanzialmente e decisamente riabilitato semplicemente perché incolpevole di una disuguaglianza insormontabile e vecchia come il mondo.

Evidente è, quindi, la valenza in senso lato politica. La curva della distribuzione riesce al contempo a tagliare alle radici le utopie dei nemici del capitalismo e a suggerire la superiorità del liberismo più conseguente. Lo mostra in modo esemplare il *Corso* nell'affermare che, nonostante la «distruzione operata con la protezione doganale, i furti degli uomini politici e il socialismo di Stato», il capitalismo ha prodotto condizioni di vita di gran lunga migliori rispetto a quelle di qualunque società del passato. Quanto al futuro, però, «nulla ci assicura che la diminuzione della disuguaglianza della ricchezza o dei redditi debba proseguire indefinitamente» e che «le follie del socialismo di Stato» non producano dissesto e miseria o persino la fine di un mondo che non è di certo il peggiore possibile⁹⁹.

Per di più, al lettore dell'opera paretiana non sfugge il nesso stretto con la requisitoria contro il “regime demo-plutocratico” tanto ricorrente e centrale nel *Trattato*, dove la «distruzione della ricchezza» a danno di «redditieri» e «possessori di risparmio», ovvero della sola risorsa che può garantire il benessere e il futuro stesso della società, è descritta nelle sembianze ora illecite e ora assolutamente legali della «violenza dei privati», della «frode» dei governanti, dell'«emissione di falsa moneta o di debiti pubblici presto o tardi repudiati», di «monopoli» e «diritti protettori» o, in breve, delle «misure di ogni genere che alterano le condizioni della produzione e i prezzi che sarebbero dati dalla libera concorrenza»¹⁰⁰.

Elaborata dunque in questa fusione di liberismo rigoroso e polemica antistatalista, la spiegazione paretiana della distribuzione della ricchezza offre inoltre al suo autore la base su cui edificare la propria nozione di élite già nell'ambito del *Corso*. Qui, infatti, Pareto individua in via teorica tre possibili ragioni della disuguaglianza economica tra gli individui: «la natura degli uomini di cui la società si compone», l'«organizzazione» della società stessa e, da ultimo, il «caso»¹⁰¹.

Tuttavia, esclusa la causa organizzativa dato che la distribuzione sembra ripresentarsi più o meno uguale in contesti diversi, la differenza tra la curva ricavata induttivamente dalle statistiche sulla ripartizione della ricchezza e la

⁹⁹ Ivi, § 965.

¹⁰⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2316.

¹⁰¹ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 957.

curva degli errori porta ad escludere anche la casualità lasciando in piedi solo la «natura». Ed è dunque in essa, cioè in un fattore non controllabile né rimovibile, che il *Corso* invita a cercare la fonte delle presunte ingiustizie della società, anche se, per la verità, nel nome dell'interdipendenza tra fenomeni Pareto stesso ammette che «una data ripartizione della ricchezza è l'“effetto” di certe condizioni sociali e, a sua volta, la “causa” di tali condizioni»¹⁰².

Ad ogni modo, i *Sistemi* sono se possibile ancora più perentori nel dire che «la forma della curva non è dovuta al caso» ma dipende «dalla distribuzione dei caratteri fisiologici e psicologici degli uomini», o per dirla in termini più vicini all'economia pura, da «scelte degli uomini» che vanno però poi messe in relazione con i «caratteri psicologici» degli uomini stessi¹⁰³.

Per di più, stando ancora ai *Sistemi*, la «distribuzione dei caratteri psicologici degli uomini» sembrerebbe poter spiegare la «notevole stabilità» conservata dalla curva della distribuzione anche al mutare delle «circostanze di tempo e di luogo». Il che indurrebbe a ritenere che la curva resti pressoché la stessa perché «le proporzioni nelle quali si combinano i capitali non sono arbitrarie», ma in certo modo utili o addirittura indispensabili. In condizioni normali, infatti, «i redditi delle classi ricche» svolgono la funzione di «conservare ed aumentare» la parte del capitale mobiliare impiegata in «speculazioni ardite» e capace di aprire «nuove vie alla produzione». E ciò non significa solo che, «se questi redditi sono soppressi» e non rimpiazzati «la somma totale del capitale mobiliare subirà una riduzione», ma più precisamente che qualsiasi ipotetico e futuro stato socialista e collettivista che facesse la guerra alle «parti più produttive del capitale mobiliare» (o più precisamente ai capitalisti) diminuirebbe la capacità di produrre senza cambiare nulla a vantaggio dei lavoratori. Piuttosto, esso riprodurrebbe su scala ridotta la situazione di prima, con una «diminuzione generale della produttività» che si tradurrebbe «in una riduzione generale dei redditi» e una diminuzione dei redditi più elevati che provocherebbe inevitabilmente anche la riduzione di quelli «poco elevati». Dunque, una sorta di paradosso esprimibile graficamente: «la parte inferiore della curva si abbassa, e per conseguenza tutta la curva finisce per riprendere una forma assai simile a quella ch'essa aveva prima, salvo che tutti i redditi si trovano ridotti»¹⁰⁴.

Come già giustamente rilevato da Giuseppe Palomba, insomma, ci troviamo davvero di fronte a una sorta di voluta dimostrazione sperimentale sia della struttura piramidale della società sia della distanza che separa in modo inevitabile coloro che dominano (l'élite) da tutti gli altri (la non éli-

¹⁰² Ivi, § 608.

¹⁰³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 130.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 251-252.

te)¹⁰⁵. Dando infatti ancora la parola ai *Sistemi*, si legge che i redditi superiori della curva coincidono con i livelli più alti di influenza sociale e politica. Ed è per tale via che l'élite viene individuata negli esponenti della società che hanno sia il potere economico sia una supremazia più generale:

[...] se gli uomini sono disposti secondo il loro grado di influenza e di potere politico e sociale, in tal caso, nella maggior parte delle società, saranno, almeno in parte, gli stessi uomini ad occupare lo stesso posto, in tale figura e in quella della distribuzione della ricchezza. Le classi dette *superiori* sono generalmente anche le più ricche. Queste classi costituiscono un'élite, una aristocrazia (nel senso etimologico: *aristos* = migliore). Finché l'equilibrio sociale è stabile, la maggioranza degli individui che le compongono appare eminentemente dotata di certe qualità, buone o cattive del resto, che assicurano il potere¹⁰⁶.

La definizione di élite nei *Sistemi socialisti* vuole essere tanto avalutativa e lontana dall'etica da accompagnarsi a una precisazione piuttosto nota: «queste élite non hanno nulla di assoluto, vi può essere un'élite di briganti, come un'élite di santi». Piuttosto, domandandosi se vi sia una qualche influenza di fattori di ordine biologico, Pareto qui non esclude del tutto che si possano approfondire ipotetici «caratteri esteriori» e «antropometrici» di chi incarna la supremazia, anche se prende le distanze da spiegazioni socialdarwinistiche allora in voga precisando che autori come Ammon o Lapouge «specificano troppo, quando vogliono darci i caratteri antropologici di queste élite, di queste razze eugeniche, identificandole coi dolicocefali biondi»¹⁰⁷.

Sono dubbi che però scompaiono nel *Trattato*, dove l'idea che la disuguaglianza sia un fatto naturale è chiaramente ancora ben presente, sostanzandosi tra l'altro nel concetto di eterogeneità sociale, ma è assente la spiegazione più grevemente biologica o razzista. E però, è bene sottolinearlo, Pareto non si allontana mai dai presupposti e dai contenuti della propria legge sui redditi.

A tale legge, infatti, si richiamerà anche dopo il *Trattato*, ad esempio nella *Trasformazione*, che guarda alla storia recente presentando due realtà come facce di una stessa medaglia: l'«aumento molto grande di ricchezza» e «“capitale” volto alla produzione» da un lato e, dall'altro, «una tale distribuzione della ricchezza che ne lascia sussistere la disuguaglianza». Una realtà, insomma, richiamata ancora una volta in evidente polemica con socialisti e progressisti di ispirazione varia. Mentre costoro chiedono o pre-

¹⁰⁵ Stando a Palomba, per Pareto «la forma piramidale della società è un a priori logico (necessità della concentrazione del potere) ed a posteriori sperimentale (curva dei redditi)». G. Palomba, *Tra Marx e Pareto*, Napoli, De Simone, 1980, p. 119.

¹⁰⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 131.

¹⁰⁷ Ivi, p. 133.

tendono di sradicare la disuguaglianza, lo scienziato della società controbatte che «la norma di distribuzione» è «rimasta pressoché la stessa» e che nulla lascia credere che possa mutare mutando il quadro politico¹⁰⁸.

¹⁰⁸ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia* (1921), Editori Riuniti, Roma, 1999, p. 33.

2. L'azione e le sue logiche

1. Azioni e “stati psichici”

L'amplessima sfera del non razionale (o del non logico) ha una posizione preminente nella teorizzazione paretiana anche prima della stesura del *Trattato*. È un punto di vista sul soggetto e sull'azione che connota fortemente la sociologia di Pareto e che troviamo già affermato nel suo nucleo nei *Sistemi socialisti*: «l'uomo non è un essere di pura ragione»¹. Di conseguenza, uno studio che si vuole scientifico non può accontentarsi delle «illusioni che gli uomini si fanno», ma deve indagare nel profondo i «motivi che determinano» le azioni. Il dominio della ragione che “logicizza” il mondo e la pratica che *fa* il mondo sono insomma lontani tra loro, poiché «un grandissimo numero di azioni umane non sono la conseguenza del ragionamento» e si configurano come «azioni puramente istintive» a cui vengono però attribuiti moventi all'apparenza logici².

È su questo presupposto che si costruisce *Le azioni non logiche*, articolo pubblicato nel 1910 che confluisce con rimaneggiamenti nel *Trattato* e che mette già chiaramente al centro la nota distinzione tra il tipo dell'azione logica (dove i mezzi sono in relazione adeguata al fine «non solo rispetto al soggetto che compie le azioni, ma anche rispetto a coloro che hanno cognizioni più estese»), e le azioni non logiche. Tra queste ultime, poi, sono distinti dei sottogeneri, uno solo dei quali è pensato per ricomprendere i comportamenti puramente istintuali e a rigore privi di intenzionalità e di controllo da parte del soggetto³. Infatti, la maggioranza delle azioni non logiche sono per Pareto compiute con un qualche tipo di rapporto pseudo-razionale tra i fini e i mezzi, un rapporto che però – analogamente a quanto si è già visto per l'utilità e l'ofelimità – emerge nella sua fallacia come differenza tra la valutazione dell'attore coinvolto e la valutazione di un osser-

¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, Utet, Torino, p. 126.

² Ivi, pp. 141-142.

³ V. Pareto, *Le azioni non logiche*, «Rivista italiana di sociologia», maggio-agosto 1910, ora in Id. *Scritti sociologici minori*, Utet, Torino, 1980, p. 346.

vatore più informato e oggettivamente distaccato⁴. Solo quest'ultimo, infatti, sembra poter giudicare su base empirica e in definitiva catalogare l'azione, esprimendo un punto di vista che, assolutizzandosi, cessa appunto di essere un punto di vista⁵.

È un tale impianto (nella sostanza neopositivistico) che è fatto valere successivamente nel *Trattato*, dove i residui sono distinti, oltre che dai semplici istinti⁶, anche dai sentimenti⁷. Per Pareto, infatti, «occorre badare bene di non confondere i residui» né «coi sentimenti» né «cogli istinti, ai quali corrispondono», poiché i residui stessi sono la «manifestazione» di pulsioni ed emozioni «come l'alzarsi del mercurio nel tubo del termometro è la manifestazione del crescere della temperatura»⁸.

Ad ogni modo, e nonostante il caveat del *Trattato*, esiste una linea interpretativa che enfatizza la prossimità tra la sociologia paretiana e la psicologia, sdoppiandosi per altro in due punti di vista: il primo conduce all'accusa di psicologismo già vista nel precedente capitolo, mentre l'altro sottolinea valorizzandola la capacità del grande sociologo di farsi “maestro del sospetto” scandagliando l'inconscio in consonanza o prossimità con Freud⁹.

Quali che comunque siano le ragioni dei commentatori, non vanno dimenticate le riflessioni dello stesso Pareto sulla differenza che passa tra sociologia e psicologia e, dunque, anche sull'autonomia della prima rispetto alla seconda. Scrive il sociologo:

Le azioni logiche sono, almeno per la parte principale, il risultato di un ragionamento; le azioni non logiche provengono soprattutto da un determinato stato psichico: sentimenti, subcoscienza, ecc. Spetta alla psicologia di occuparsi di questo stato psichico; nel nostro studio noi partiamo da questo stato di fatto, senza voler risalire più su¹⁰.

⁴ Come già rilevato da Parsons, «il punto di vista oggettivo è quello dell'osservatore scientifico, mentre quello soggettivo è quello dell'attore». T. Parsons (1937), trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 230.

⁵ In effetti, Pareto assume in modo immediato e sostanzialmente acritico i prodotti e l'atto stesso dell'osservazione compiuta dall'osservatore. Su questo, che può apparire e per certi aspetti è elemento di debolezza o almeno di problematicità, si rinvia a G. Busino, *Aux origines du structuralisme génétique: Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 175-194.

⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988, § 870.

⁷ Sulla differenza tra sentimento e residuo è ancora utile la lettura di E.E. Evans-Pritchard, *Science and sentiment: an exposition and criticism of the writings of Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 16(43), 1978, pp. 51-73.

⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 875.

⁹ Si veda, ad esempio, G. Busino, *Sociological theory and modern society: Pareto and Freud*, «Revue européenne des sciences sociales», 18(52), 1980, pp. 123-132.

¹⁰ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit. p. 355. La stessa affermazione è presente nel *Trattato* al paragrafo 161.

Mostrandosi chiaramente a conoscenza di studi che vogliono penetrare sotto il livello conscio, l'autore del *Trattato* si propone invece di assumere passioni e sentimenti come dati di fatto oggettivi e oggettivati, per altro con una relazione analoga a quella vista per l'economia dell'ofelimo in riferimento ai gusti.

Ciò sembra, almeno per certi aspetti, dare ragione a chi enfatizza l'autonomia della sociologia paretiana rispetto alla psicologia¹¹. Tuttavia, a rendere indubbiamente più complicato ma anche fascinoso il quadro è la centralità indiscussa che assume nel *Trattato* lo «stato psichico», fattore causale decisivo per la spiegazione e comprensione il quale, se pure non è prova lampante dello psicologismo paretiano¹², apre comunque a una serie di domande di non poco conto. Quale parte giocano gli stati psichici nella circolazione di idee e ideologie? E come si definiscono in rapporto la politica, il diritto, la morale o l'economia? Infine, come far convivere sul piano teorico l'immutabilità dei sentimenti umani con il cambiamento e lo stesso dinamismo della storia?

Sono alcune delle domande centrali a cui complessivamente questo lavoro tenta di dare risposta. Ciò che vale la pena qui per il momento rilevare è la strettissima relazione che gli «stati psichici» paretiani hanno con assetti e regimi politici. Stando al *Trattato*, infatti, vi sono popoli per psiche «formalisti» che, come quelli dell'antica Roma o dell'Inghilterra ottonevicesca, rispettano la «forma» e gli usi consacrati dalla tradizione e sanno perciò rinnovarsi e riformare senza stravolgere o rinnegare il passato. Proprio l'opposto di quanto invece accade a popoli «psicologicamente» democratici come sarebbero quello ateniese dell'antichità o della Francia contemporanea, che appaiono a Pareto genti radicalmente intolleranti del formalismo e perciò continuamente instabili sul piano politico. Ancora il *Trattato*, infine, individua come terza psiche quella dei «conservatori» che, come Sparta un tempo o la Germania di inizi Novecento, sarebbero «cristallizzati in un certo stato»¹³.

Modelli pensati grosso modo come idealtipi, Roma, Atene e Sparta (con i corrispondenti contemporanei di Inghilterra, Francia e Germania) consentono insomma alla sociologia paretiana di mostrare tutta l'efficacia e potenza storica dei residui, ma anche di dar conto di specificità e ramificazioni che un quadro evolucionistico e positivistico unitario annullerebbe. Non

¹¹ Così, ad esempio, la lettura monografica operata da Freund, che insiste proprio sull'autonomia a tutto tondo della sociologia paretiana dalla psicologia. J. Freund, *Pareto. La théorie de l'équilibre* (1974), trad. it. *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pp. 83-85.

¹² Con un giudizio sensibilmente diverso e quasi opposto a quello che esprimo e argomento qui e negli altri capitoli, ho in passato assunto proprio la categoria di «stato psichico» come conferma dello psicologismo paretiano. Cfr. E. Susca, *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, La Città del Sole, Napoli, 2005, pp. 76-79.

¹³ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 174.

che non esistano per il *Trattato* spinte al cambiamento di tipo generale, ma queste vengono rapportate a contesti che spiegano reazioni ed effetti di caso in caso diversi.

Per il passato, si differenziano così tre mentalità e tre modelli che riformulano la consueta opposizione tra fautori del progresso e della conservazione: i romani che «disponevano la sostanza secondo che a loro tornava conto, rispettando la forma o, per meglio dire, certe associazioni di idee e di atti»; gli ateniesi che «modificavano la sostanza e la forma»; gli spartani a cui «ripugnava di mutare l'una e l'altra»¹⁴. E appunto queste differenze sarebbero state decisive nello spiegare le rispettive specificità al passaggio dalla monarchia al governo oligarchico¹⁵.

Quanto al presente, cioè ai tempi di Pareto stesso, vi sono pochi dubbi che l'autore del *Trattato* veda una tendenza generale al livellamento e all'uguaglianza (o, se si vuole, un passaggio dall'oligarchia alla democrazia). Tuttavia, egli ritiene che dallo "stato psichico" possa discendere una spiegazione per destini plausibilmente anche molto diversi tra loro o, in altre parole, pensa che le evoluzioni della saggia Inghilterra, dell'irrequieta Francia e della fiera Germania possano prendere direzioni diverse se non addirittura opposte.

2. Contro il razionalismo dell'etica positivista

Nel primo capitolo si è già avuto modo di dire che l'attenzione per le pulsioni irrazionali della psiche colloca oggettivamente Pareto sulla scia o in prossimità della sociologia positivista classica. Ora si vuole invece focalizzare l'attenzione su un aspetto che marca la distanza tra quella tradizione e l'autore del *Trattato*: la dura requisitoria contro l'etica più o meno esplicita o incapsulata nelle visioni dei Maestri del positivismo.

È opportuno a riguardo prendere le mosse dai *Sistemi socialisti*, dove Comte è duramente criticato per aver tradito il proprio stesso intento scientifico lasciandosi andare a ragionamenti religiosi e astrattamente metafisici¹⁶. Pareto non esita a parlare a tale proposito di un'attitudine liberticida e di oscurantismo reazionario:

Auguste Comte, vivendo in un'epoca in cui idee liberali e poco religiose erano in voga, ritorna, per reazione, ad un sistema che assomiglia in modo sorprendente al cattolicesimo, e di cui egli si crea papa, di sua propria autorità. Testimone delle scelte, invero mediocrissime, della democrazia france-

¹⁴ Ivi, § 226.

¹⁵ Ivi, § 230.

¹⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, p. 333.

se, egli ne diviene l'avversario e concepisce un sistema di scelte capace di stabilire il dispotismo più completo che possa immaginarsi¹⁷.

Rimarcando che il liberalismo stava ai tempi di Comte dando l'assalto alle tradizioni religiose (e non solo), Pareto giustifica solo in parte la reazione del padre del positivismo sociologico. In definitiva, e al netto di ciò che può averlo motivato, l'andamento della teoria sociale comtiana gli appare infatti ispirato da un utopismo teocratico e dispotico. Dunque, Pareto non può che rimarcare la tragica ironia per la quale chi si voleva fondatore della scienza della società si sarebbe invece trasformato in un metafisico oggettivamente seguace di Platone. Se quest'ultimo infatti «dice che la sua Repubblica si realizzerà quando i filosofi saranno re», il Comte riletto dai *Sistemi* non è da meno nel vagheggiare «un'autorità spirituale suprema esercitata dai filosofi»¹⁸.

Tuttavia, c'è di più. Sull'ideale banco degli imputati dei *Sistemi* sembra salire il positivismo classico nel suo complesso, tutto evidentemente accuminato da una disastrosa vocazione misticheggiante e dalla stessa parabola percorsa dai protagonisti: un ripudio giovanile della metafisica, seguito nella maturità dalle fantasticherie astratte e da una vocazione moralizzatrice ben poco scientifica. Di Comte si è appena detto. Per Pareto, ha preso le distanze dalla teoria sansimoniana perché non «abbastanza positiva» e «troppo religiosa e mistica», divenendo però negli anni «altrettanto, se non più, religioso e mistico, dei sansimoniani». Ma per nulla diverso appare il percorso dei «positivisti inglesi» come John Stuart Mill e Herbert Spencer, allontanatisi dal verbo comtiano «che non trovano abbastanza positivista» per «abbracciare» più tardi «una specie di religione metafisica». È davanti a questo, dunque, che Pareto traccia una sorta di bilancio amaro e già per certi versi definitivo, affermando che il positivismo, «ben lungi dall'essere un progresso» per la conoscenza, è invece «un ritorno indietro», dato che di fatto ignora la separazione tra ragione e fede a cui si deve «il grande sviluppo delle scienze naturali nel secolo XIX»¹⁹.

Tuttavia, a ben guardare, il giudizio non va letto come un blocco unico e contempla, anzi, dei distinguo. Infatti, sono ancora i *Sistemi* a separare e valorizzare l'intento del positivismo di indagare scientificamente «sentimenti» e passioni estendendo anche ad essi – e alle credenze e superstizioni – i «metodi in uso in tutte le scienze sperimentali». Il bilancio diviene fallimentare solo nel momento in cui l'osservazione della realtà si rovescia nella pretesa di fare la realtà, perché una cosa è «riconoscere la necessità di una religione»

¹⁷ Ivi, p. 343.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 593-594.

e tutt'altra cosa è volere «fondare una nuova religione», per di più codificata con «una quantità di imperativi categorici» e precetti vari²⁰.

Per un verso, dunque, non sfugge che il programma sociologico paretiano (o almeno la sua parte che più poggia sul non-logico e sui residui) può essere letto – ed è plausibilmente pensato da Pareto stesso – come ripresa di un punto di partenza e di un percorso presuntamente abbandonato dai Maestri: studiare con la logica e la razionalità società composte da esseri umani che, nella maggioranza e il più delle volte, non sono né logici né compiutamente razionali. Per un altro verso, però, la condanna dei positivisti in quanto moralisti merita alcune ulteriori considerazioni. Ne danno occasione ancora i *Sistemi* nei passaggi che guardano più da vicino alla sociologia spenceriana e al suo “pacifismo”. Osservando lo Spencer che sembra guardare dubbioso o critico ai sentimenti nazionalistici e imperialistici delle folle inglesi, Pareto infatti commenta quasi con stupore:

È singolare che uno spirito profondo come Herbert Spencer si sia sbagliato del tutto sulla portata di un movimento che aveva luogo sotto i suoi occhi. L'autore dei *Principi di Sociologia* scompare in lui sempre più, per far posto al moralista dogmatico. Egli dimentica l'estrema complessità dei fenomeni sociali, che tuttavia meglio di ogni altro ha contribuito a mettere in luce, e vuole risolvere tutti i problemi sociali con l'applicazione di un piccolo numero di precetti etici. Egli non vede che l'imperialismo, ben lungi dall'accelerare, è venuto ad interrompere l'opera di dissoluzione sociale che si compiva in Inghilterra. Egli desidera che i suoi concittadini si spoglino d'ogni qualità bellicosa e predica loro una dottrina di rinuncia, che, se fosse accettata, li farebbe facile preda del primo conquistatore venuto²¹.

Lasciando da parte il fatto che l'immagine di uno Spencer asceticamente pacifista e non violento sembra cogliere poco nel segno, il giudizio dà da pensare soprattutto se accostato a un altro che può essere letto ancora nei *Sistemi* e in cui il bersaglio del sarcasmo sono la sobrietà e moderazione caldegiate o predicate dallo stesso Spencer. Commentando una pubblicazione comparsa in francese nel 1893 e che raccoglie in traduzione la seconda e terza parte dei *Principles of Ethics*²², Pareto infatti osserva che, come già Comte, Spencer «cade anche lui nella bizzarria di voler signoreggiare i sentimenti dei suoi simili e di prescrivere loro, non si sa in virtù di quale autorità, come devono comportarsi»²³.

Ma quali sono in sostanza i contenuti di quest'etica spenceriana? Poco incline all'ascetismo, ma soprattutto poco simpatizzante per i castigatori dei

²⁰ *Ibidem*.

²¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 773-774.

²² H. Spencer, *La morale des différents peuples et la morale personnelle*, Librairie Guillaumin, Paris, 1893.

²³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 600.

costumi altrui, il futuro autore del *Trattato* ha certo buon gioco nel prendere di mira i minuziosi precetti spenceriani che invitano alla moderazione nella fruizione di cibo e stimolanti, ma le «induzioni dell'etica» del positivista inglese si riferiscono anche ad altro. Trattano di una deplorable e antichissima predisposizione umana alla violenza e alla bellicosità e, soprattutto, salutano con entusiasmo la nuova «ethics of amity» che sarebbe giunta a soppiantare l'antica «ethics of enmity»²⁴.

Vi è insomma di che trarre alcune conseguenze. Al di là delle sue banalità o dei prediccozzi edificanti, il moralismo austero di Spencer si fa sostenitore di un sentimento di «amicizia» (o più correttamente di fratellanza) che a Pareto sembra disgraziatamente prossimo all'altruismo.

In breve, vale anche in questo caso quello che si è già visto riguardo all'utilitarismo di Bentham e di parte non piccola della morale liberale fatta nel complesso propria dalla borghesia. Nella sostanza, ciò che verrebbe surrettiziamente propagandato è una bigotteria imbecille che ha ben poco di salutare e di fisiologico. Ed è in questa luce che Pareto guarda anche al (presunto) pacifismo spenceriano, anacronistico perché incapace di leggere i sentimenti delle folle inglesi e, in definitiva, politicamente inopportuno se non suicida.

L'autore dei *Sistemi* guarda insomma alla diagnosi di Spencer, per la quale le masse inglesi e le stesse Trade Unions si starebbero convertendo alla fede sciovinista e schierando a favore dell'espansione imperialistica. Ma ai suoi occhi ciò significa che nazionalismo e imperialismo sono tra le pochissime «forze» ancora in grado di «tenere in scacco il socialismo»²⁵. E proprio nel non aver compreso questo starebbe in fin dei conti il limite imperdonabile di Spencer, tragicamente inattuale nel suo vagheggiare una società che si lasci alle spalle militarismo ed esaltazione della violenza proprio quando la concordia sociale e forse la stessa salvezza della società industriale sembrano dipendere dall'esaltazione della patria e della guerra.

Se come tutti gli studiosi della società del proprio tempo anche Pareto si è formato con Spencer più che con ogni altro, la deludente parabola che denuncia nel Maestro di un tempo va insomma guardata con attenzione e non può essere tenuta separata dalla notissima e tutt'altro che sporadica requisitoria contro l'umanitarismo. Mentre quest'ultimo già dilagava da tempo come una sorta di malattia che si propagava tra le classi elette, poco o nessuno spazio sembra restare per la solidarietà e l'amore universale se non si vuole cadere sotto i colpi della sovversione o nell'incubo del caos e della

²⁴ H. Spencer, *A system of synthetic philosophy: The principles of ethics* (1862), ora in Id., *The Works of Herbert Spencer*, vol. IX, tomo I, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, p. 347.

²⁵ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 773.

miseria. Per i *Sistemi*, in breve, l'alternativa più a portata di mano contro l'agitazione socialista è in fin dei conti l'agitazione guerresca²⁶.

È dunque in questo contesto che, nel giudizio su Spencer e sulla sua morale, il capo d'accusa concernente il pacifismo lascia posto a quello che verte su di un presunto e deplorato razionalismo²⁷. Infatti, stando ora al *Trattato*, lo Spencer della maturità o vecchiaia contraddirebbe sé stesso teorizzando che «gli uomini traggono sempre conclusioni logiche dai dati che hanno» e quindi in un certo senso compiono solo e sempre «azioni logiche»²⁸. Più precisamente, a Pareto il positivista inglese sembra «rigettare sulle premesse» dell'azione «il difetto logico-sperimentale» intrinseco alla natura umana per affermare che, dopo tutto, soggetti spinti da pulsioni e sentimenti irrazionali sarebbero comunque in grado di mettere in atto condotte ispirate alla razionalità²⁹.

È precisamente per questo che l'autore del *Trattato* si mostra persuaso di dover fondare la propria sociologia del non logico facendo a meno dell'autorità di Spencer. Quest'ultimo, all'apparenza scienziato sociale, è infatti additato per essere in realtà un moralizzatore del tutto interno a quella «metafisica dell'etica borghese» in cui convivono «innumerevoli» le «sette metafisiche»: le «kantiane, le hegeliane, le bergsoniane», ma anche «le positiviste del Comte, dello Spencer, e di tanti altri valentuomini» la cui scienza non è lontana dalla «fede dei *solidaristi*, degli umanitari, degli anticlericali, degli adoratori del progresso»³⁰.

Tuttavia, e a ben vedere, il *Trattato* non liquida il Maestro di un tempo come del tutto interno all'ondata o alla mania umanitaria. In effetti, sembra esistere pur sempre una differenza tra l'assurda «morale che gli umanitari vogliono costituire» e la «teoria della morale dello Spencer». Se in quest'ultima i «principi a priori» pseudo-scientifici sarebbero solo «impliciti», la morale umanitaria sembrerebbe inemendabile perché costruita su «principi che trascendono esplicitamente dall'esperienza» e, principalmente, sull'idea «che ogni cosa devesi sacrificare al “bene del maggior numero”»³¹. Il che equivale in sostanza a dire che, per Pareto, Spencer non è propriamente un pensatore interno all'umanitarismo, ma uno scienziato so-

²⁶ Ad ogni modo, come si avrà modo di vedere soprattutto nell'ultimo capitolo, il Pareto del *Trattato* guarda in modo diverso e più complesso alla guerra e al nazionalismo. E ciò è ancora più vero per gli scritti successivi al *Trattato* stesso, dove è ovviamente grande l'impressione suscitata dall'immane carneficina mondiale e dall'Ottobre bolscevico come rivelazione che le masse europee potrebbero emulare.

²⁷ Invece, per una trattazione dell'irrazionale in Spencer, si rinvia a E. Di Nuoscio, *L'épistémologie de l'action et des croyances dans la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer*, «Revue européenne des sciences sociales», 117, 2000, pp. 229-244.

²⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 290.

²⁹ Ivi, § 340.

³⁰ Ivi, § 616.

³¹ Ivi, § 632.

ziale che ha inavvertitamente incorporato nelle proprie teorie elementi umanitari.

3. Le folle e la loro inguaribile irrazionalità

Se quanto si è detto fin qui testimonia della prossimità e in certa misura del debito che la teoria del non logico paretiana ha nei confronti del positivismo classico, può essere interessante domandarsi quale sia invece il rapporto con figure come Le Bon e Tarde, fondatori della psicologia delle masse e soprattutto autori che hanno trasferito il postulato positivistico dell'irrazionalità di fondo umana alla dimensione collettiva.

Sul punto, si può cominciare con il dire che Pareto esprime la convinzione che le folle siano sostanzialmente irrazionali già anni prima della fine dell'Ottocento e per un convincimento che appare motivato autonomamente o più propriamente, come si è detto, in linea con classici come Spencer. Già nel 1891, cioè appena un anno dopo l'uscita de *Le leggi dell'imitazione* di Tarde e qualche anno prima della comparsa de *La psicologia delle folle*, in un proprio intervento pubblicato sul «Journal des économistes», individua infatti nel socialismo la prova di quanto le masse siano poco propense a ragionare. E non sembra avere dubbi nel formulare a riguardo una sorta di legge: «la storia ci insegna che non è il ragionamento a trascinare e muovere le grandi masse degli uomini, ma piuttosto l'emozione, che se ne impadronisce sotto l'influsso determinante di certe circostanze e in un ambiente a ciò propizio»³².

L'importanza del sentimento nell'agire collettivo è quindi chiaramente già tutt'uno con la diagnosi del socialismo come marea sentimentale dilagante che è possibile leggere ancora nel *Trattato*. Tuttavia, e anche con il passar degli anni, scarso o addirittura inesistente è il debito esplicitamente riconosciuto da Pareto per questa propria interpretazione tanto a Le Bon quanto a Tarde.

Per quanto riguarda il primo tra i due, vanno sicuramente richiamate alcune riflessioni del 1900 contenute in *Un'applicazione di teorie sociologiche*, che appunto a Le Bon ascrivono il merito di interpretare il socialismo, piuttosto che come adesione politica, come espressione di uno «stato mentale» diffuso e malato. Ciò nonostante, il giudizio complessivo non è affatto un encomio, dato che lo psicologo delle folle non sembra a Pareto un «libero pensatore», ma l'adepto esagitato di una «religione antropologico-patriottica». Di qui, addirittura, il paragone con l'imperatore Giuliano, che combatteva contro il cristianesimo «come credente di una religione pagana

³² V. Pareto, *Lettre d'Italie*, «Journal des économistes», giugno 1891, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo IV, *Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*, Droz, Genève, 1965, p. 82.

sua propria» come Le Bon si scaglia contro il socialismo per sostituirvi il proprio credo patriottardo³³. Ma Pareto non si ferma qui, precisando che Le Bon coglie nel segno quando individua nell'irrequietezza e tracotanza delle masse una tendenza generale, ma non saprebbe distinguere tra popoli che, come quello francese, sono «più innanzi nella via del socialismo di Stato» e popoli come quello russo, italiano o ancora di più tedesco, ovvero di Paesi in cui reggono ancora almeno in parte istituzioni gerarchiche. L'esempio richiamato in questo senso è l'«esercito germanico», con i suoi «ufficiali tratti quasi esclusivamente dalle classi superiori» e il suo ergersi a bastione quasi «intangibile» dell'ordine costituito³⁴.

Anche la recensione a *La psicologia del socialismo* è in definitiva una mezza stroncatura. Vi viene infatti ribadita l'accusa di partigianeria, ripetendo che Le Bon è «un adepto della religione patriottica e antropologica» che «combatte vigorosamente i socialisti» solo perché «concorrenti» del proprio credo. Per di più, il futuro sociologo del *Trattato* afferma senza mezzi termini che l'autore del libro recensito ingigantisce l'irrazionalità dei popoli (dimenticando così che «il sentimento e la ragione hanno ciascuno la loro parte») e che, cosa ancora peggiore, estremizza l'importanza della razza ed è per di più ignorante sui temi economici. Dunque, in pratica e stando a Pareto, a salvarsi sarebbero solamente alcune «buone osservazioni» di tipo sociologico tra cui, soprattutto, la diagnosi dell'«umanitarismo malato» che – per Le Bon come per Pareto stesso – affligge ormai gran parte della borghesia³⁵.

Ad ogni modo, per quanto criticato, Le Bon non è assente dal quadro teorico paretiano. Al contrario, la sua presenza si fa sentire soprattutto nei *Sistemi socialisti* e, segnatamente, in alcune considerazioni dal tono “machiaavellico” che hanno tutta l'aria di invitare le classi governanti a reggere i popoli con sapiente spregiudicatezza:

Se l'organismo governativo si sviluppasse in mezzo a un popolo composto di esseri perfetti, i mezzi più onesti e più morali sarebbero anche i più efficaci da impiegare, per sostenersi e prosperare: ma siccome si sviluppa in mezzo a uomini, cioè ad esseri imperfetti, deve ricorrere a mezzi appropriati a questi esseri, che presentano necessariamente un misto di bene e di male. [...] Bisogna aggiungere che quell'organismo [l'organismo governativo] è principalmente in rapporto, non con individui isolati, ma con «folle»; ora, gli studi recenti sulla psicologia della folla hanno fatto vedere che questa ha caratteri i quali, sotto vari rapporti, sono peggiori di quelli degli individui che la compongono. Finché i caratteri di queste «folle» non mutano, i go-

³³ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 213.

³⁴ Ivi, pp. 229-230.

³⁵ V. Pareto, *La psicologia del socialismo*, «Zeitschrift für Sozialwissenschaft», agosto 1900, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 241.

verni che si succedono in un paese, qualunque sia la loro forma, devono ricorrere quasi agli stessi mezzi, per durare e prosperare³⁶.

Quale che sia stata o sia ancora la sua valutazione su Le Bon, il Pareto dei *Sistemi* sembra insomma più che propenso a incorporare tratti della psicologia delle folle nella propria visione complessiva dei rapporti tra le classi sociali e nella propria concezione dell'arte di governo.

Tuttavia, il rilievo secondo cui Le Bon avrebbe troppo generalizzato, perdendo così di vista la differenza tra popolo e popolo, non è affatto abbandonato e viene anzi precisato proprio nei *Sistemi*. Un eloquente passaggio, infatti, rimarca che la «folla francese» – tanto instabile e turbolenta – è diversa dalla «folla inglese», molto meno propensa al caos e alla sedizione. E viene preso spunto da ciò per osservare che, se la psicologia delle folle avrebbe anche ragione nel sottolineare come «uomini costituenti una folla pensino ed agiscano diversamente da ciò che farebbero se presi isolatamente», non bisogna comunque dimenticare né che «i caratteri di una folla» si trovano a dipendere necessariamente dai «caratteri delle sue parti» (ovvero dal tipo di individui che compongono la folla stessa) né che esiste un reciproco influenzamento tra «i caratteri degli individui» e il «carattere del sistema di governo»³⁷.

Una volta assolutizzata, come farebbe appunto Le Bon per Pareto, la prospettiva delle folle diventerebbe insomma poco realistica e anche tutto sommato poco utile per pensare la società e, in quest'ultima, in particolare la politica come gestione dei popoli in sintonia coi sentimenti popolari. Come spiegare, altrimenti, la differenza riscontrata tra il formalismo gradualista dell'Inghilterra e la smania innovatrice della Francia? Se tutte le folle o masse fossero uguali, tutti i popoli indistintamente marcerebbero a tappe forzate verso il socialismo di Stato o, ancora peggio, verso una rivoluzione sanguinosa e perderebbe ogni significato l'idea stessa di governare gli uomini. Due cose che Pareto non è evidentemente disposto ad accogliere nel proprio quadro teorico.

In questo senso, e quindi come presa di distanza da una visione troppo unilaterale e dagli esiti apocalittici, vanno letti anche gli scarni riferimenti del *Programme et sommaire du Cours de sociologie*. Qui, in sostanza, si ricorda l'esistenza di una «psicologia degli individui» e di una «psicologia collettiva» scomponibile in una serie di «psicologie secondo i gruppi differenti, più o meno permanenti degli uomini». E tra questi vi è la «folla propriamente detta», ovvero quella di cui parla Le Bon, ma vi sono anche la

³⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 193.

³⁷ Ivi, pp. 188-189.

«corporazione», la «setta» e i raggruppamenti di «uomini che sono o credono essere di una medesima razza»³⁸.

Passando a ragionare sul rapporto con Tarde, il giudizio nel complesso sembra meno severo e forse tutto sommato più simpatetico³⁹. Il famoso studioso dell'imitazione viene infatti elogiato già alla fine dell'Ottocento per i suoi «studi assai pregevoli» anche se, stando almeno a quanto osserva Pareto stesso, tali ricerche si rivelano insufficienti a fondare una «teoria generale» della società⁴⁰.

Ad ogni modo, qualche anno più tardi, il *Manuale* ricorre a Tarde osservando che le idee di *imitation* e *opposition*, anche se «mancano di precisione scientifica», possono comunque concorrere a spiegare come si propagano e cambino i modi umani di fare e pensare. Se da un lato l'istinto d'imitazione agisce «tra popolo e popolo» e «tra le varie classi sociali» e i «vari individui», provocando «mutamenti nei sentimenti» e periodicamente l'espandersi di un qualche «movimento» sociale, l'«opposizione» opera nel verso contrario «quando una dottrina è generalmente accolta» dai più. E un esempio concreto di ciò, sempre per il *Manuale*, si avrebbe nel fatto che la teoria «dell'umanitarismo e dell'uguaglianza», «troppo spinta per un verso», avrebbe cagionato «per contrappeso necessario» la nascita di una serie di idee «troppo spinta per il verso opposto» come le «teorie egoiste del superuomo del Nietzsche»⁴¹.

Né mancano riferimenti a Tarde nello stesso *Trattato di sociologia generale*, dove in effetti l'imitazione tardiana viene incorporata nella più generale teoria dei residui e, in particolare, nella classe dei residui «in relazione colla socialità» per la quale un soggetto (individuale o collettivo) produce «uniformità» rispetto ad altri soggetti (individuali o collettivi) «operando su se stesso». Tuttavia, Pareto precisa anche che non si deve sopravvalutare l'importanza di una tale dinamica, dato che la somiglianza che ad esempio esiste tra due popoli o tra due società potrebbe anche essere dovuta talvolta alla vera e propria spinta imitativa, ma molto più probabilmente sarà conseguenza di «cagioni simili» che agiscono su casi diversi producendo conseguenze simili⁴².

Tutto considerato, allora, sembra che l'influenza di Tarde sull'autore del *Trattato*, che pure in certa misura esiste, non vada eccessivamente enfatiz-

³⁸ V. Pareto, *Programma e sunto di un corso di sociologia* (1905), ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 295-96.

³⁹ L'influenza in particolare di Tarde sulla sociologia paretiana è a ragione rimarcata da S. Curti, *Pareto avec Tarde. Il governo delle folle tra persuasione delle derivazioni e presunzione della superiorità*, «Società Mutamento Politica», 12(23), 2021, pp. 217-226.

⁴⁰ V. Pareto, *I problemi della sociologia*, marzo 1899, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 175-76.

⁴¹ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, a cura di A. Montesano, A. Zanni, L. Bruni, Egea, Milano, 2006, cap. 2, § 88.

⁴² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1117.

zata. Più che ispirarsi al quadro tardiano facendo corrispondere a “invenzione” e “imitazione” i residui dell’istinto combinatorio e della persistenza degli aggregati, Pareto sembra infatti ragionare per incorporazione, come già detto, cioè acquisendo e integrando spunti che ritiene utili nella propria scienza della società⁴³.

Vale insomma per Tarde ciò che si è appena detto per Le Bon. Mentre l’imitazione del primo diviene spinta all’“uniformità” o al conformismo nel quadro dei residui paretiani, le folle del secondo sono assunte nei limiti di ciò che possono dire riguardo ai dominati in rapporto alle élite (anche se insieme a molti altri fattori).

4. Residui, classi sociali, decadenza

L’assunto paretiano circa l’irrazionalità della natura umana e, in modo tutto particolare, delle masse popolari va tenuto presente per valutare complessivamente e comprendere più a fondo i residui paretiani. E questo resta vero anche quando, valorizzando tratti suggestivi e sicuramente molto più che accennati nella teorizzazione sociale di Pareto, si enfatizza come i residui rappresentino una chiave di lettura della natura umana che si oppone oggettivamente alla smania razionalizzatrice tipica di certa modernità (o, secondo certi approcci, della modernità *tout court*).

In pratica, può essere di sicuro interessante e pertinente leggere – come si è fatto e si fa – Pareto anche come sociologo dell’immaginario⁴⁴ o delle emozioni⁴⁵. E però, non va dimenticato che i residui nel loro complesso – e in particolare i primi due tra i residui, cioè istinto combinatorio e persistenza degli aggregati – non sono solo una via per tenere insieme statica e di-

⁴³ Sul punto, non sono in sostanza d’accordo con la lettura monografica di Perrin quando interpreta la formulazione paretiana di istinto combinatorio e persistenza degli aggregati come una sorta di trasposizione della coppia tardiana composta da invenzione e imitazione. Cfr. G. Perrin, *Sociologie de Pareto* (1966), trad. it. di V. Giuliani, *La sociologia di Pareto (economia e sociologia)*, Il Saggiatore, Milano, 1971, pp. 197-198.

⁴⁴ Per una lettura di Pareto come sociologo dell’immaginario, si rinvia a M. Maffesoli, *L’imaginaire dans la tradition sociologique: Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 18(51), 1980, pp. 163-70. Utile in tale senso è anche l’interpretazione di F. D’Andrea, giocata sulla distinzione tra i proclami all’apparenza positivistici di Pareto e le conseguenze che possono essere tratte dalla stessa sociologia in termini di confutazione del razionalismo. Vedi F. D’Andrea, *A nostra insaputa. Un’altra prospettiva sulla teoria dell’azione di Pareto*, «Quaderni di Bérénice», 26(61), n. 15 [numero monografico *Vilfredo Pareto e le Trasformazioni della democrazia*], 2021, pp. 9-26.

⁴⁵ Per un’interpretazione di Pareto come sociologo delle emozioni, vedi A. Mutti, “Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni”, in E. Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 149-170; V. Romania, “Vilfredo Pareto”, in M. Cerulo, A. Scribano (a cura di), *The Emotions in the Classics of Sociology*, Routledge, London, 2022, pp. 96-112.

namica (durata e mutamento) pensando la società in modo sistemico, né sono solamente le fondamenta di un'antropologia dove la persistenza dà «solidità all'edificio» (e coerenza alla personalità individuale) e le combinazioni spingono «l'uomo ad usare di tale edificio» (quindi anche a osare sperimentando per superarsi)⁴⁶.

In effetti, i residui sono per Pareto anche un modo di pensare la disuguaglianza – il *Trattato* direbbe “l'eterogeneità sociale” – come un fatto immutabile perché radicato nel sostrato della natura umana più profondo (e anche meno esposto alla storia e al mutamento). Ed è questo un aspetto che spesso sfugge o non sembra abbastanza rimarcato da parte della critica, ma che resta inequivocabile e testimoniato dal fatto che i residui paretiani non sono pensati o descritti come equamente o anche solo casualmente distribuiti⁴⁷, ma come presenti in modo diverso e in proporzioni differenti al variare della posizione occupata dagli individui nella gerarchia sociale. In particolare, la persistenza degli aggregati sarebbe dominante nella maggioranza, come chiarisce il *Trattato* nell'esposizione del «ripartimento e mutamento dei residui nei diversi strati di una società». Vi scrive Pareto:

I residui non sono egualmente sparsi né egualmente potenti nei vari strati di una medesima società. Il fenomeno è volgare e noto in ogni tempo. Spesso fu notata la superstizione e la neofobia delle classi inferiori della società [...]. Presso di esse hanno maggior diffusione e potenza i residui delle classi II e III; mentre invece è spesso il caso inverso per i residui della classe V (integrità dell'individuo)⁴⁸.

Se a ciò si aggiunge il fatto che, assieme ai residui dell'integrità individuale, l'istinto delle combinazioni sarebbe prevalente nell'élite, si comprende bene quale ampio gioco abbia nella teoria e nella spiegazione il sostrato psichico e quali ne siano le conseguenze implicite in termini di carica discriminatoria⁴⁹. In effetti, da una parte, appaiono masse condannate alla subordinazione già per il solo fatto di essere predisposte alla conservazione

⁴⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 891. Di «conciliazione tra statica e dinamica» parla M.A. Toscano, “Pareto. Religione, etica”, in E. Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti*, cit., pp. 79-96.

⁴⁷ Eccezione che si può dire felice è M. Meyer, *L'équilibre social chez Pareto et les forces sociales qui le déterminent dans l'Histoire*, «Revue de l'Institut de Sociologie», 47 (2), 1974, pp. 249-273. Meyer evidenzia come l'intera teoria paretiana poggi sulla convinzione dell'immutabilità della natura umana attraverso la storia, per di più riconoscendo come i residui paretiani si distribuiscano in maniera disuguale tra i vari gruppi sociali. Tuttavia, ragionando soprattutto sulla categoria dei redditi, ritiene che la persistenza degli aggregati riguardi in sostanza quella parte della classe eletta e non tanto le masse popolari e gli strati variamente dominati.

⁴⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1723.

⁴⁹ Su ciò vedi D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma, 1997, pp. 218-221.

(persistenza degli aggregati) o, tutt'al più, destinate ad agitarsi in preda all'esaltazione e al fanatismo ("bisogno di manifestare con atti esterni i sentimenti"). E dall'altra parte vi sarebbero le classi elette, capaci sia di una più intensa e superiore attività intellettuale (istinto delle combinazioni) sia di una maggiore autostima data da un più vivo sentimento di sé (residui di integrità individuale). Se il destino delle prime è l'impotenza gregaria, è la natura stessa che predisporrebbe le seconde alla lucidità e a un misto di tolleranza e realismo.

Tuttavia, ciò che vale in termini teorici non sembra valere nella pratica. Infatti, come sanno bene tutti i suoi lettori, Pareto diagnostica uno stato di decadenza e malattia nell'élite dei propri tempi, ovvero nella borghesia. Quest'ultima gli appare incerta e quasi balbettante nel momento in cui si tratta di rimarcare la propria distanza dalla massa, in buona parte perché sedotta dalla propaganda umanitaria e persino dal socialismo più radicale e, perciò, vittima praticamente designata dei disegni rivoluzionari sfrontatamente portati avanti da demagoghi più o meno in buona fede e avventurieri senza scrupoli.

È questo, in breve, il quadro che il *Trattato* riconduce alla dinamica dei residui quando parla per le classi elette di una sproporzione tra la prima e la seconda classe, o quasi di un esondare dell'istinto combinatorio che trasforma quelle che sarebbero doti nella loro tragica caricatura: l'intelligenza muta infatti in calcolo, la saggezza in astuzia, il realismo in furbizia.

Alla diagnosi si accompagna però anche una cura o una terapia, che abbastanza prevedibilmente passa attraverso un riequilibrio delle proporzioni dei residui. E per comprenderne più nel dettaglio la dinamica, conviene richiamare la distinzione, per altro assai nota, posta dal *Trattato* all'interno delle classi elette tra tipologie diverse di individui. Osserva Pareto:

Vanno a prendere posto tra gli imprenditori coloro che hanno bene sviluppato l'istinto delle combinazioni, indispensabile per conseguire felice successo in questa professione; rimangono tra i semplici possessori di risparmio coloro in cui prevalgono i residui della classe⁵⁰.

L'aristocrazia è composta da "redditieri" – evidentemente di antica ricchezza – e "speculatori", categoria che ricomprende gli imprenditori di cui parla Pareto nel passaggio appena visto ma anche gli avventurieri di vario tipo. E la compresenza degli uni e degli altri è evidentemente pensata come conforme alle esigenze dell'economia, dato che la capitalizzazione e la prosperità – almeno per come le pensa l'autore del *Trattato* – sono possibili perché soggetti intraprendenti riescono a trasformare e a far fruttare nella produzione e nella crescita le ricchezze serbate e non consumate da altri soggetti propensi alla conservazione e al risparmio. Se l'imprenditore del

⁵⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2232.

capitalismo è insomma l'uomo delle "combinazioni" e il risparmiatore è l'uomo degli "aggregati", è evidente che uno squilibrio non può che portare al declino o addirittura avvicinare pericolosamente lo spettro della miseria generalizzata.

Tuttavia, accanto alle ragioni economiche esistono anche ragioni di tipo politico. Infatti, stando ancora al *Trattato*, un eccessivo sbilanciamento a sfavore della persistenza degli aggregati produce nella classe eletta un indebolimento dell'istinto di conservazione dagli esiti potenzialmente mortali. Infatti, il risultato è per Pareto quello di un'élite quasi inerme ed esposta all'offensiva di ogni possibile contro-élite che si formi negli strati inferiori della società⁵¹.

Mentre insomma morbosi sentimenti umanitari dilagherebbero senza freno, a contendere e anche lambire il potere sarebbero individui e cerchie che hanno saputo sfruttare furbescamente la debolezza dei dominanti per salire i gradini della gerarchia e, di lì, mettersi in posizione per sferrare il proprio attacco. Per di più, a rendere la situazione ancora più critica sono la democrazia parlamentare e partitica e il livellamento generale della società, che nel quadro paretiano spalancano ulteriormente le porte a figure ardimentose, ma anche e frequentemente a opportunisti, faccendieri e persino a truffatori della peggiore risma. Così commenta ancora il *Trattato*:

Ora quasi tutti coloro che posseggono in alto grado i residui della classe I (istinto delle combinazioni) e che sanno adoperare l'ingegno nelle arti, nell'industria, nell'agricoltura, nel commercio, nel costituire imprese finanziarie, oneste o disoneste, nel gabbare i buoni produttori di risparmio, nel conseguire licenza di sfruttare i cittadini meno abili, mercé la politica, le protezioni doganali od altre, i favori di ogni genere, sono certi, se proprio una strana avversa sorte non li colpisce, di arricchire non solo, ma eziandio di ottenere onori e potere, di fare parte insomma della classe governante⁵².

La democrazia dei parlamenti e dei partiti si è rivelata un veicolo straordinario di ascesa e promozione dei personaggi più spregiudicati e astuti. E questo, stando al quadro dei residui paretiani, non è solo moralmente opinabile, ma soprattutto accresce ulteriormente la quota di istinto combinatorio tra le classi elette. Usando il linguaggio del *Trattato*, l'irresistibile ascesa delle «volpi» (demagoghi, tribuni e lestofanti) è andata a tutto scapito dei «leoni» proprio quando sarebbe stato e sarebbe invece indispensabile agevolare per cooptazione l'ascesa di individui saldi, valorosi e soprattutto ancora immuni dalla mollezza patologica dell'umanitarismo.

In breve, la situazione per come mostra di vederla Pareto può essere pensata con una sorta di analogia all'idraulica. Un'immissione regolata en-

⁵¹ Ivi, § 2178.

⁵² Ivi, § 2300.

tro la cerchia degli eletti di potenziali “leoni” ricchi di persistenza degli aggregati può e potrebbe ancora riequilibrare una situazione sbilanciata e prossima al punto di rottura. Diversamente, ciò che non avviene in modo controllato e cauto può e in certo senso *deve* comunque avvenire nella forma di un’inondazione o di un diluvio, che lascia inevitabilmente molte vittime dietro di sé. Lo rileva ancora il *Trattato* rimarcando come la storia insegna che non di rado, «nello strato superiore, i residui della classe II scemano poco alla volta, sinché ogni tanto sono fatti crescere da una marea che muove dallo strato inferiore»⁵³.

È in questo contesto – e quindi come esempi di un passato lontano o lontanissimo – che sono richiamati il primo cristianesimo, la Riforma e la Rivoluzione francese, per Pareto tutti grandi momenti di svolta in cui allo «scetticismo» di aristocrazie degeneri e moribonde è traumaticamente subentrata la «fede» plebea di masse al contempo fanatiche e conservatrici. Come in una sorta di pendolo della storia, così, «un’epoca di fede» è «seguita da un’epoca di scetticismo a cui fa seguito altra epoca di fede e, da capo, altra di scetticismo e via di seguito»⁵⁴.

La classe eletta appare nel *Trattato* proprio su quel medesimo crinale. E il suo dramma è quello di chi, giunto all’apice della preminenza e potenza, posa sul mondo uno sguardo disincantato e “scettico” senza sapere più ancorarsi né alla tradizione né a un sicuro sentimento di sé. Per di più, la superiorità intellettuale della classe eletta, cessando di fare da argine contro l’ignoranza e superstizione della massa, sembra mutare ogni giorno di più in un razionalismo imbecille per il quale chi dovrebbe comandare dubita di sé. La mollezza suicida – iper-razionalizzante oltre che umanitaria – starebbe finendo così per condannare l’élite a soccombere per mano di una contro-élite capace invece di fare appello alla “fede” delle folle.

A questo punto, e quasi per inciso, si può anche cogliere quanto meno un aspetto di non poco conto che separa Pareto dal contemporaneo e amico Sorel. Quest’ultimo dà spazio all’«evoluzione mentale»⁵⁵ – concetto evidentemente vicino allo stato psichico su cui agiscono i residui paretiani – e più in generale, con il tema del mito, enfatizza come l’autore del *Trattato* il potere mobilitante della sfera irrazionale. Tuttavia, nel suo marxismo *sui generis* e probabilmente un po’ confuso, oppone a Le Bon e alla psicologia delle folle la sua visione di una moltitudine proletaria a cui non mancano gli «istinti rivoluzionari» e che non è affatto destinata ad andare «sempre verso un Cesare» come un gregge di pecore. E in ciò Sorel fa valere un’obiezione che potrebbe essere mossa allo stesso Pareto: «la potenza del

⁵³ Ivi, § 2048.

⁵⁴ Ivi, § 2341.

⁵⁵ G. Sorel, *Y-a-t-il de l’utopie dans le Marxisme?*, «La Revue de Métaphysique et Morale», marzo 1899, trad. it. *Vi è dell’utopia nel marxismo?*, ora in Id., *Saggi di critica al marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1970, pp. 152-153.

socialismo» è nelle cose e negli animi delle masse e non è semplicemente un effetto dello «stato mentale, piuttosto confuso, della borghesia»⁵⁶. Esattamente l'opposto, in sostanza, del punto di vista paretiano, per il quale la diffusione e il successo di qualunque ideologia mobilitante il popolo – socialismo compreso – dipendono soprattutto dalla psiche prevalente nella classe eletta.

5. Tra la ragione e il culto della ragione

Ad ogni modo, l'accostamento con Sorel – cioè con un pensatore contemporaneo e che non è sbrigativo definire irrazionalista – può consentire di comprendere meglio la posizione di Pareto sulla ragione e la razionalità. Infatti, se si guarda all'autore delle *Riflessioni sulla violenza*, si coglie chiaramente come in lui la condanna della borghesia sia tutt'uno con il rifiuto della «concezione borghese della scienza», ovvero di un «modo di pensare dei capitalisti» accusato di strumentalizzare la conoscenza tutta riducendola a «mulino che macina soluzioni per tutti i problemi» e che, ottimisticamente, mira alla «previsione esatta dell'avvenire» fingendo di non vedere le «cose spiacevoli contenute nel mondo attuale». Contro tutto questo, Sorel abbraccia con entusiasmo l'ottica metafisica che vede farsi largo negli studi sugli uomini e sulle società e incarnata ai suoi occhi soprattutto da Bergson, a cui ascrive il merito di non «voler ricondurre tutto alla scienza» e di aver anzi «rivendicato per la filosofia il diritto di procedere in maniera del tutto opposta a quella impiegata dallo scienziato»⁵⁷.

Per contrasto, Pareto ambisce a fondare una scienza autentica della società e, pur abbandonando come si è visto le illusioni del positivismo ottocentesco, continua entro una certa misura a vedere nelle scienze naturali un modello e nella previsione dei fenomeni futuri un fine a cui comunque tendere. E in questo senso, come sa qualunque lettore del *Trattato*, il grande sociologo condanna senza appello e ripetutamente proprio la metafisica e i tanti «metafisici» che vagano nel regno della fantasia rifiutando di confrontarsi con la logica e l'osservazione delle cose.

È insomma vero che l'anarcosindacalista e Pareto condividono il postulato essenziale della forza dell'irrazionale, oltre che sovente i toni duri e di scherno per la classe eletta borghese. Ma l'ottica paretiana resta quella condensata non molto prima della morte dal sociologo stesso nella *Trasformazione della democrazia*:

⁵⁶ G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Riflessi politici*, a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino, 1996, p. 227.

⁵⁷ Ivi, pp. 235-38.

Non si rifiuta, anzi si accoglie l'opinione che i miti, di cui il Sorel ben notò in particolare l'opera, abbiano efficacia per spingere gli uomini ad operare, si nega solo che facciano conoscere la realtà sperimentale⁵⁸.

Se un anti-positivismo viscerale conduce Sorel a confondere i due piani, l'autore del *Trattato* non è né vuole essere tanto nemico della scienza da perdere di vista la distinzione tra la "verità" e la forza o efficacia sul piano sociale e storico.

Vi è già dunque di che mettere in dubbio l'immagine di un Pareto radicalmente irrazionalista che è prevalsa, anche autorevolmente, in una parte non trascurabile della critica⁵⁹. Per di più, può sembrare quanto meno difficile parlare di irrazionalismo per un teorico del sociale che in alcune delle proprie pagine migliori sa mettere alla berlina le mitologie variamente fondate sulla razza, la religione e la nazione e che, più in generale, intende dichiaratamente parlare alle menti e non ai cuori dei suoi lettori nel presentare postulati quali l'immutabilità della natura umana e la naturalità della disuguaglianza come asserzioni scientifiche (e non come frutto di intuizioni soggettivistiche e immediate).

D'altra parte, una valutazione sul punto richiede di considerare o riconsiderare con un certo rigore quali siano effettivamente i tratti caratterizzanti l'irrazionalismo e come e quanto eventualmente essi connotino i lavori paretiani⁶⁰. E in questa prospettiva, sembra abbastanza chiaro che l'autore del *Trattato* non esalta in alcun modo l'intuizione come modo della conoscenza, né si propone di mobilitare o sedurre un proprio pubblico con miti fondativi o che anche solo esprimano una qualche superiore filosofia della storia necessaria. Sotto questo riguardo, come si è visto, egli è addirittura così poco irrazionalista da prendere decisamente le distanze, oltre che dalla psicologia delle folle di Le Bon e dal mito di Sorel, anche da quella che gli appare come un'involuzione verso la metafisica del positivismo sociologico.

Tuttavia, non si può negare che Pareto si avvicini all'irrazionalismo per la curvatura aristocratica della sua idea di conoscenza scientifica⁶¹, ovvero

⁵⁸ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia* (1921), Editori Riuniti, Roma, 1999, p. 60.

⁵⁹ Esemplare in questo senso è G. Gurvitch, *Le concept des classes sociales* (1954), trad. di P. Quartana, *Le classi sociali*, Città Nuova, Roma, 1974², cfr. pp. 189-191.

⁶⁰ Stando ad esempio a Lukács, i «motivi che ritroviamo praticamente in ogni pensatore irrazionalista» sono «la svalutazione dell'intelletto e della ragione, l'esaltazione acritica dell'intuizione, l'aristocratica gnoseologia, il ripudio del progresso storico-sociale, la creazione di miti». Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955, trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1980², vol. I, p. 10.

⁶¹ Su questo aspetto ha da tempo richiamato l'attenzione anche P.M. Arcari, *La formazione psicologica della teoria della circolazione delle aristocrazie. (Con in appendice documenti inediti)*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 5, 1965, pp. 213-258, cfr. p. 232. Nello stesso senso, si veda la monografia paretiana di Barbieri, che sottolinea come Pareto sia «mosso da

per una visione fortemente elitaria della scienza che distingue verità essoteriche (destinate anche a un pubblico vasto) e verità esoteriche (da riservare invece a una cerchia molto più ristretta). Lo mostrano chiaramente alcune affermazioni nella lezione inaugurale del corso del 1906 all'università di Bologna, dove il futuro autore del *Trattato* illustra a un uditorio di giovani la differenza tra una «sociologia esclusivamente sperimentale» qual è la propria e le numerose «sociologie» pseudo-scientifiche. Mentre queste ultime «muovono da certi principi a priori» e sono di norma frutto di partigianeria oltre che di pregiudizi, una scienza autentica della società getta luce su verità scomode che non tutti dovrebbero conoscere. Una tale scienza, infatti, potrebbe persino essere nociva «dal punto di vista della utilità sociale» e andrebbe talmente riservata a un pubblico con «un'alta coltura scientifica» da far sottolineare allo stesso Pareto: «mi rifiuterei di ripetere in una scuola secondaria le cose che qui liberamente esprimo»⁶².

Il punto torna per altro anche nel *Trattato*, dove l'autore asserisce esplicitamente e con nettezza che la conoscenza razionale e la scienza stessa della società mettono a nudo verità che non possono essere divulgate al di fuori di cerchie ristrette:

Ho detto e ripeto che unico mio scopo è la ricerca delle uniformità (leggi) sociali; ed aggiungo che espongo qui i risultati di tale ricerca, perché ritengo che, per il ristretto numero di lettori che può avere questo libro, e per la coltura scientifica che in essi è presupposta, questa esposizione non può fare danno; ma me ne asterei ove potessi ragionevolmente credere che quest'opera potesse diventare un libro di coltura popolare⁶³.

Va però anche detto che alla concezione a tutto tondo elitaria del sapere non corrisponde in Pareto una svalutazione altrettanto compiuta della ragione e dalla capacità umana di fare uso della ragione stessa. Infatti, è vero che la maggioranza è paretianamente concepita come fortemente mancante o del tutto priva delle superiori capacità intellettuali o anche del lucido pragmatismo che sarebbero propri rispettivamente degli scienziati autentici e dei politici più grandi e capaci. E però, i bersagli espliciti del discorso non sono né la ragione in sé né la conoscenza scientifica, quanto piuttosto gli pseudo-intellettuali che vorrebbero padroneggiare o ricostruire la realtà sulla base del loro «razionalismo» astratto, perdendo così di vista «la distinzione tra la teoria e la pratica», o detto altrimenti «tra la visione del possibi-

una concezione della scienza fondamentalmente elitaria». Cfr. G. Barbieri, *Pareto e il fascismo*, FrancoAngeli, Milano, 2003, cfr. p. 48.

⁶² V. Pareto, *Il metodo nella sociologia*, «La libertà economica», 16 marzo 1906, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 282.

⁶³ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 111.

le e del logico, e la fede nell'impossibile, nel fantastico», oppure ancora tra «i fini reali ed i fini ideali»⁶⁴.

Semmai, ciò che va rilevato e che rappresenta un tratto singolarmente caratterizzante e anche suggestivo di Pareto è il fatto che la sua teoria di ciò che spinge all'azione ipotizza una connessione stretta tra l'esercizio della logica e il sostrato non logico espresso dai residui. Ciò avviene esplicitamente, anche se nella forma di ipotesi, in un passaggio nel *Trattato* che mette a tema la ragione occidentale per contrasto con quella del resto del mondo. Il sociologo scrive:

I popoli selvaggi sdegnano le elucubrazioni metafisiche dei popoli civili, ma sono del pari estranei alle loro ricerche scientifiche; e chi affermasse che senza la teologia e la metafisica neppure la scienza sperimentale esisterebbe, si porrebbe in condizione tale da non poter essere facilmente confutato. Probabilmente, questi tre generi di attività sono la manifestazione di un certo stato psichico, tolto il quale sparirebbero insieme⁶⁵.

L'ipotesi più che verosimile, insomma, è che l'istinto combinatorio sia fattore che spinge a divagazioni metafisiche e sentimentali, ma anche al dubbio, all'innovazione e alla sperimentazione che presiedono all'autentico lavoro scientifico (un lavoro che, ad ogni modo, non è pensato assolutamente come impossibile o come destinato aprioristicamente al fallimento).

Ad ogni modo, quale che ne sia il movente psichico accertato o ipotizzabile, la scienza è chiaramente pensata da Pareto come elemento di progresso, anche se di un progresso che non è ovviamente concepito in termini trionfalistici o univocamente ottimistici. Lo testimoniano i *Sistemi socialisti*, che vogliono certo essere una confutazione delle ideologie "ottimistiche" e progressiste ma che non di meno rimarcano quanto «i fenomeni sociali» siano effetto anche dello «stato delle conoscenze degli uomini», il quale stato «può essere» a propria volta «modificato dalle ricerche scientifiche»⁶⁶. Il che equivale a riconoscere che l'avanzamento della conoscenza razionale e scientifica può influire positivamente sulle condotte collettive della maggioranza e dei popoli. E il tema ritorna nel *Trattato*, anche se nella forma di un ottimismo della ragione ancora più cauto ed espresso nei termini seguenti:

Se i pregiudizi nel volgo sono ora scemati, ciò non è seguito per opera diretta delle scienze logico-sperimentali, ma in parte per opera indiretta, cioè per l'autorità di coloro che coltivano queste scienze, i quali, per altro, hanno introdotto anche alcuni nuovi pregiudizi, ed in parte per l'enorme accresci-

⁶⁴ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 974.

⁶⁵ Ivi, § 974.

⁶⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 186

mento della vita industriale, che è anche vita sperimentale, e che è venuta a urtare, sia pure indistintamente, contro il predominio del sentimento⁶⁷.

In una dinamica che ha qualcosa di ironico, la modernità ha investito gli scienziati di un riconoscimento e di un'autorità che per un verso hanno fatto effettivamente perdere terreno all'oscurantismo e alla superstizione popolare e, per l'altro, hanno fatto della ragione e della scienza stessa l'oggetto di un nuovo e singolare culto, ovvero di uno scientismo a propria volta superstizioso e dogmatico. Contro quest'ultimo il *Trattato* effettivamente non risparmia il sarcasmo più dissacrante, ma ciò nulla toglie a una considerazione di fondo: per quanto la «letteratura» di ideologi e metafisici abbia enfatizzato la cosa, «l'opinione che assegna parte ognor maggiore alla “ragione” nell'attività umana» si rivela e resta per Pareto «perfettamente d'accordo coi fatti»⁶⁸.

Per quanto parte tutt'altro che insignificante della critica abbia ritenuto il contrario⁶⁹, non siamo insomma messi di fronte a una riconsiderazione categorica e perentoria dell'idea di progresso o del valore della ragione umana, ma a una distinzione che si vuole netta tra il progresso e la ragione come possibilità e come vettori di un cambiamento tutto sommato desiderabile *oppure* come oggetti di un culto poco sostenibile sul piano della logica e disastroso sul piano degli ideali e della politica.

È sulla base di questa differenza e alternativa che l'autore del *Trattato* può continuare a far vivere l'eco della lezione di Mill o di Spencer e, quindi, pensare a società che – anche in modi contraddittori – comunque progrediscono laicizzandosi e modernizzandosi e, parallelamente, respingere in blocco le «teologie e metafisiche» del «progresso» (come per altro quelle del «regresso») ⁷⁰. Infatti, Pareto descrive come assurdo sia l'ergersi a profeta del «santo progresso» e dell'«evoluzione» sia l'esaltare nostalgicamente la «serena immobilità dei dommi di una religione, di una morale, di una costituzione politica e sociale». Piuttosto, egli ritiene che occorra discernere

⁶⁷ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 984.

⁶⁸ Ivi, § 2392.

⁶⁹ Emblematico in questo senso è Busino, che parla invece di una negazione totale e categorica dell'idea di progresso. «Per Pareto il conflitto tra tradizione e modernità non è necessariamente produttivo di progresso. Progresso rispetto a che cosa, rispetto a quali mete, fissate da chi e per quali ragioni? Progresso rispetto al compito che ogni sistema si ripropone più o meno bene? Le risposte del Pareto si riassumono in una negazione di qualsiasi forma di progresso. Non esiste che l'adattamento e l'accomodamento degli individui e delle forme sociali preesistenti». G. Busino, *Vilfredo Pareto e l'industria del ferro nel Valdarno. Contributo alla storia dell'imprenditorialità italiana*, Banca Commerciale Italiana, Milano, 1977, p. 243.

⁷⁰ È interessante per altro notare come il *Trattato* metta sullo stesso piano i partigiani della conservazione e quelli del progresso. Entrambi in definitiva si immaginano un'«età dell'oro», solo che i primi la pongono nel passato e i secondi nel futuro. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2394.

tra un avanzamento della razionalità «nelle arti, nelle scienze, nella produzione economica» – che si è pur sempre avuto – e un presunto avanzamento nell'«attività politica e sociale»⁷¹, che è invece molto più dubbio (o in definitiva da escludere, se si considerano le diagnosi di degenerazione delle classi elette e della corruzione e degli sperperi che caratterizzerebbero le democrazie parlamentari).

Ad ogni modo, tornando alla domanda relativa al presunto irrazionalismo, la posizione paretoiana appare nel complesso troppo articolata e anche a tratti pregevolmente acuta da consentire di sottoscrivere il ritratto di un antirazionalista viscerale dipinto da alcuni commentatori. Piuttosto, e per inciso, può valere la pena rilevare come l'interpretazione di un Pareto irrazionalista sia di norma tutt'uno con l'enfasi sulla fascistofilia del periodo poco precedente la morte, mentre coloro che valorizzano il sociologo del *Trattato* come teorico di una visione sorprendentemente contemporanea della ragione umana sono anche per lo più coloro che considerano la vicinanza al nascente regime mussoliniano una circostanza esagerata, o un fraintendimento, e tratteggiano l'immagine – non priva di forzature – di un grande e convinto “liberale”⁷².

6. Una sociologia degli intellettuali

La teoria dei residui e la connessa critica del razionalismo prendono corpo anche in una sociologia dei ceti intellettuali che è già visibile nei *Sistemi socialisti* e, in particolare, nelle pagine che indagano dichiaratamente le ragioni che «spingono gli uomini a farsi partigiani di una dottrina» e, neppure troppo velatamente, si interrogano sulle ragioni del successo del socialismo anche al di fuori delle classi popolari. Pareto vuole insomma comprendere e spiegare perché i principi rivoluzionari abbiano avuto e stiano avendo presa, oltre che sull'aristocrazia operaia che comprensibilmente ragiona per «interesse» e «calcolo», anche tra soggetti che avrebbero molto da perdere dalla sovversione e che appaiono comunque inclini o simpatetici verso il socialismo per ragioni che sono solo in parte riconducibili all'imitazione teorizzata da Tarde.

⁷¹ Ivi, § 2394.

⁷² Esemplare in questo senso la stroncatura di Freund riguardo alla monografia di Perrin che abbiamo più volte richiamato (G. Perrin, *Sociologie de Pareto*, cit.). Freund afferma che il lavoro di Perrin, facendo appunto dell'autore del *Trattato* uno dei massimi esponenti dell'irrazionalismo, non rappresenta per nulla «un contributo alla comprensione del pensiero paretoiano». Si veda: J. Freund, *Pareto*, cit., p. 2. Parallelamente, sempre Freund minimizza la questione della prossimità al fascismo (cfr. pp. 6-7) e afferma che Pareto fu un «ardente liberale» per tutta la propria vita (cfr. p. 14).

In particolare, Pareto riconosce a riguardo «l'esistenza di ciò che è stato chiamato un proletariato intellettuale»⁷³. E in ciò, neanche troppo implicitamente, fa proprio qualcosa dell'analisi o profezia di Marx e, segnatamente, del noto passaggio del *Manifesto* che parla di frazioni della borghesia pronte a «comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme» e perciò a distaccarsi dalla classe dominante per unirsi al proletariato nella rivoluzione⁷⁴.

Tuttavia, questo toglie poco o nulla a una distanza da Marx che è e resta oggettiva. Il Pareto precipuamente economista nega già il nesso tra plusvalore e plus-lavoro e oppone alla tesi dell'immiserimento crescente – un'idea che è marxiana e comunque prossima a Marx – la propria curva della distribuzione dei redditi e, più in generale, il proprio rifiuto di una visione rigidamente dicotomica delle classi sociali. Tuttavia, è interessante osservare come i *Sistemi* riecheggino sul punto Marx chiamando in ballo, se non ovviamente una presunta comprensione del reale più profonda da parte di alcuni intellettuali, una distanza oggettiva venuta a fraporsi tra la borghesia possidente e un nuovo strato sociale di letterati e uomini di scienze, ovvero di soggetti che vivono del proprio lavoro (anche se di un lavoro di tipo diverso) esattamente come i proletari delle fabbriche.

Ad ogni modo, anche nel *Trattato* sono presenti spunti o elementi di una sociologia dei ceti intellettuali, in questo caso però mescolati a una sorta di psicopatologia dell'intellettuale rivoluzionario in cui riecheggia la lezione di Tocqueville e del ritratto di questi degli «uomini di lettere» nella Francia prima della Rivoluzione. Se Tocqueville parla di uno spirito rivoluzionario che esprime una foga razionalizzatrice e di una tentazione giacobina di rifare il mondo sostituendo vecchi «costumi complicati e tradizionali» con «regole semplici ed elementari, attinenti alla ragione e alla legge naturale»⁷⁵, Pareto punta l'indice contro l'inconsistenza delle tesi giusnaturalistiche e, più in generale, denuncia la bramosia di rifare daccapo la realtà che vede come tratto tipico di un'arroganza tutta intellettualistica. Infatti, nel *Trattato* si esprime così:

Quando, nella mente degli intellettuali, viene a contrasto il concetto tradizionale di certe persistenze di aggregati con un altro che la loro pseudoscienza stima migliore per l'utilità sociale, essi seguono una delle due vie che mettono capo allo stesso scopo, cioè o dichiarano interamente fallaci e vane le persistenze di aggregati tradizionali, o le modificano, le trasformano, le foggiano a modo loro; e non s'avvedono che per tal modo le distruggono, poiché le manifestazioni che stimano accessorie sono invece essenzia-

⁷³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 182.

⁷⁴ K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), trad. it. di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 19-20.

⁷⁵ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), trad. it. di G. Candeloro, *L'antico regime e la rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1981, p. 177.

li per le persistenze di aggregati, e il toglierle vale quanto il volere far vivere un uomo a cui si levasse via il corpo⁷⁶.

Mossi da un eccesso di istinto combinatorio e da un'assurda tracotanza, gli intellettuali pretenderebbero di smembrare il tutto sociale per riassemblarlo a proprio piacimento. Se la critica più radicale o rivoluzionaria mira a fare *tabula rasa* di ogni lascito della tradizione, i riformisti si limiterebbero a interventi più modesti e circoscritti. Tuttavia, l'effetto sembra a Pareto lo stesso e non è lontano da quello indicato da Tocqueville: un discredito gettato su usanze e credenze collettive («persistenze di aggregati») che mette a rischio l'ordine sociale tutto.

Resta allora da domandarsi cosa spinga gli intellettuali a un'opera tanto dissacrante quanto pericolosa. Stando ancora al *Trattato*, la risposta risiede anche in questo caso nel sostrato psichico umano e più precisamente nel dualismo di «fede» e «scetticismo» di cui già si è detto e che sembra scandire un'alternativa che si ripropone da sempre: quella «tra il materialismo e l'idealismo» o, detta in altri termini, «tra la scienza logico sperimentale e la metafisica»⁷⁷.

È questo il bivio davanti a cui gli uomini di scienza e di cultura – su di un altro piano accomunati dall'istinto combinatorio – si troverebbero invariabilmente: scegliere l'osservazione della realtà per come è con il coraggio di spingersi oltre le vecchie opinioni, oppure vagheggiare pseudo-verità indimostrabili rifiutandosi al contrario di guardare in faccia la realtà e rompendo con la saggezza consolidata dal tempo. Nel primo caso, prevale il lucido realismo tipico di coloro che si innalzano al di sopra sia dell'ignoranza della massa sia del razionalismo esasperato, ovvero gli autentici «scienziati» (che sanno che «una fede può essere utile alla società, mentre è falsa o anche assurda sperimentalmente») e i «valenti uomini di Stato» che Pareto vede «guidati dall'empirismo». Nel secondo caso, invece, ad avere la meglio è uno scetticismo oltranzista che, volendo tutto dissolvere, si fa forte di una pseudo-scienza fatta di derivazioni che quasi mai «concordano colla scienza logico-sperimentale»⁷⁸. Se è appena il caso di dire che Pareto si annovera tra gli scienziati autentici che battono la prima via, si può rilevare come egli presenti il proprio *Trattato* come «tentativo per portare» la sociologia «esclusivamente nel campo logico-sperimentale» e ne sottolinei la mancanza di un'«utilità pratica immediata» anche per rimarcare una distanza dalla progenie dei riformisti e rivoluzionari vari. Osserva infatti:

Chi scrive un libro collo scopo di spingere gli uomini ad operare in un certo modo deve necessariamente ricorrere alle derivazioni, poiché queste costi-

⁷⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2349.

⁷⁷ Ivi, § 1680.

⁷⁸ Ivi, § 2341.

tuiscono il linguaggio mediante il quale si giunge sino ai sentimenti degli uomini, e si può quindi modificarne l'attività. Chi invece mira esclusivamente ad uno studio logico-sperimentale deve con somma cura astenersi dall'usare le derivazioni, le quali per lui sono oggetto di studio, non mai mezzo di persuasione⁷⁹.

Nel suo aspirare ad essere autenticamente scientifica, la sociologia paretiana non vuole insomma parlare ai cuori dei più ma alla ragione di lettori ed esperti selezionati. E ciò, evidentemente, anche nella consapevolezza che mettere a nudo tutto quanto si cela dietro a ideologie e miti è pericolosamente prossimo a dissolvere le basi stesse su cui posano l'ordine sociale e la sua gerarchia.

Tornando comunque allo specifico della sociologia degli intellettuali paretiana, vale anche la pena rimarcare il ruolo che vi gioca il tema del risentimento, ovvero quel misto di invidia e di scontento che proverebbe chi non sa accettare la condizione dei migliori e dei privilegiati che si ritrova notoriamente descritto in alcune delle più note pagine nietzschiane. Oltre che allo stesso Nietzsche, di cui il *Trattato* fa effettivamente udire qualche eco, Pareto sembra per questo aspetto ricollegarsi anche e ancora al Tocqueville che, ne *L'antico regime e la rivoluzione*, punta il dito contro l'invidia di molti detrattori della Francia prerivoluzionaria⁸⁰. Trasponendo il discorso al suo presente, il sociologo osserva:

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 [...]. Tenuto conto di tale osservazione, ecco all'incirca il ragionamento che corrisponde a tali sensazioni: «lo 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»⁸¹.

Se un tempo il «peccato originale» rendeva conto di tutto o quasi, Pareto nota e fa notare con sarcasmo come si tenda ormai a spiegare le miserie umane pensando a una «colpa della società». E questo fino all'assurdo di scusare i peggiori crimini di cui si macchiano le presunte vittime della società stessa:

Gente che non è in buone condizioni economiche, è persuasa che ciò è colpa della *società*. Per analogia, stima pure che i delitti dei ladri, degli assassini,

⁷⁹ Ivi, § 1403.

⁸⁰ A. de Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 179.

⁸¹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1138.

sono pure effetto delle colpe della *società*; quindi ladri ed assassini paiono ad essa fratelli disgraziati, degni di benevolenza e di pietà⁸².

Restando in tema, i *Sistemi socialisti* parlano già del rischio che una patologica commiserazione delle sofferenze altrui intralci il meccanismo fisiologico di selezione con cui la società si sbarazza degli elementi peggiori, per di più ravvisando in quegli eccessi di pietà un'«invasione dei sentimenti umanitari e di morbosa sensibilità» che «sempre annunzia la decadenza di un'aristocrazia»⁸³. Ora, approfondendo il discorso, il *Trattato* unisce di nuovo e in modo analogo risentimento per i privilegiati e verso la società, pietà patologica e umanitarismo. In questo senso, e quindi anche come parallelismo con lo stato della borghesia del primo Novecento, vanno infatti lette le considerazioni riguardanti l'aristocrazia francese spazzata via dalla Rivoluzione:

Se Luigi XVI non fosse stato un uomo di poco senno e di meno coraggio, che si lasciò accoppiare senza combattere, e che, al cadere da forte colle armi alla mano, preferì portare il capo sotto la ghigliottina, forse avrebbe potuto essere lui a distruggere gli avversari. Se le vittime dei massacri di settembre, i loro congiunti, i loro amici, non fossero stati per la massima parte umanitari privi di ogni coraggio e di ogni energia, sarebbero stati loro a distruggere gli avversari, invece di aspettare di essere distrutti⁸⁴.

Se la diagnosi di “umanitarismo” è la stessa, rischia di essere la stessa anche l'evoluzione della malattia. E questo per Pareto significa che una metaforica o forse addirittura concreta ghigliottina minaccia le classi elette senza che neppure gli esempi della storia riescano a risvegliarle dal torpore. All'esatto contrario, il progressismo e il socialismo più radicale si starebbero trasformando in nuovi culti osservati rigorosamente, al punto che quasi nulla sembrerebbe distinguere ormai «il protestante che accetta sinceramente l'autorità delle Sacre Carte» o il «cattolico che accetta l'autorità del papa pronunziante *ex cathedra*» dall'«umanitario che si sdilinquisce leggendo le opere del Rousseau». o dal «socialista che giura nel verbo del Marx e dell'Engels», o ancora dall'«adoratore della democrazia, che s'inchina reverente e sottomette giudizio e volere ai responsi del suffragio universale, o ristretto, o, peggio ancora, a quelli di assemblee parlamentari, ove pure è noto non mancare parecchi politicanti non molto stimabili»⁸⁵.

Il crescendo fa capire molto bene che Pareto fa ben poca distinzione tra la fede socialista o comunista e quella democratica, ma consente anche di cogliere un altro elemento che si può di nuovo rilevare meglio per contrasto

⁸² Ivi, § 1139.

⁸³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 154.

⁸⁴ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2191.

⁸⁵ Ivi, § 585.

con Sorel. Quest'ultimo, ricercando nella «psicologia collettiva» la ragione della decadenza e avvicendamento delle aristocrazie, osserva con ironia che la borghesia del proprio tempo sente ormai «prossima» la propria «inevitabile scomparsa» e si sta perciò dando «con fervore alle pratiche religiose» diventando «ogni dì più cattolica»⁸⁶. Per Pareto, invece, la classe eletta borghese sta andando ancor di più incontro alla catastrofe perché non sa più essere né cattolica né protestante, ma ha al contrario voltato le spalle a religioni e culti consolidati e che hanno a lungo suggellato la sua supremazia in una consonanza sentimentale con gli strati popolari.

7. Contro l'ascetismo e la “religione sessuale”

C'è però qualcosa di peggiore dell'umanitarismo: sono le forme di contrizione e mortificazione di sé che si incarnano nella «religione sessuale» e in quella *pruderie* tutta borghese contro cui Pareto punta già il dito nelle pagine brillanti e godibili del *Mito virtuista*⁸⁷. Questo studio “minore” e precedente al *Trattato* è infatti già assai rivelatore di un'ottica che, oltre a ironizzare sui moralizzatori che gridano allo scandalo davanti a capolavori dell'arte e della letteratura, giudica chiaramente la smania ascetica in relazione alla gerarchia sociale. Afferma infatti l'autore:

Bisognerebbe anche studiare [il virtuosismo] in rapporto alle differenti classi sociali; perché non è affatto evidente apriori che sia utile, che esse abbiano tutte gli stessi miti. Molti fatti, al contrario, inducono a credere che certe differenze fra l'élite e il resto della popolazione possono essere utili⁸⁸.

Per l'elitismo paretiano, insomma, è la morale stessa a non avere e a non dover avere un carattere compiutamente universale. Nel caso specifico, gli ideali della continenza e della sobria rinuncia ai piaceri della vita appaiono assurdità decadenti per l'élite, ma nulla sembra escludere che essi possano essere adeguati o addirittura provvidenziali per le masse.

In questa stessa direzione si muove una parte non piccola del *Trattato*, con il suo evidente dileggio verso valori universali che pretendono di affrattellare un'umanità che è invece per la sociologia paretiana naturalmente se-

⁸⁶ G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, cit., pp. 125-126.

⁸⁷ Per inciso, si può osservare come abbia certamente ragione Toscano quando, andando oltre il profilo spesso stereotipato di un Pareto «agnostico, scettico, cinico, machiavellico, irrazionalista, ecc.», insiste sul fascino di un'«indole iconoclasta e demistificatoria» e, per di più, capace di una «forma di vitalità e talvolta di godimento quasi epicurei». Cfr. M.A. Toscano, *Pareto. Religione, etica*, in E. Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti*, cit., p. 79.

⁸⁸ V. Pareto, *Le mythe vertuïste et la littérature immorale*, trad. it. *Il Mito virtuista e la letteratura immorale*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 574.

gnata dalla disuguaglianza e disposta in modo gerarchico. Per di più, la morale ascetica che incontra tanto favore presso la borghesia sembra a Pareto legata a doppio filo con l'umanitarismo stesso. Anzi, quest'ultimo sarebbe propriamente un prodotto dell'ascetismo stesso:

Presso i popoli civili moderni, l'evoluzione dell'ascetismo mette capo all'anti-alcoolismo, alla fobia di tutto ciò che rammenta l'atto sessuale, alla umiltà patologica di pochi umanitari di buona fede⁸⁹.

Le crociate bizzarre contro la pornografia o l'abuso delle bevande alcoliche appaiono in definitiva mosse dalla stessa mortificazione masochistica con cui l'umanitario abbassa perversamente sé stesso a livello del povero, dell'affamato e persino del delinquente. Agli occhi di Pareto, la conseguenza non può che essere in ogni caso un ulteriore e insensato indebolimento dell'élite. Di qui la passione con cui il *Trattato* ribatte agli «asceti nostri contemporanei», rimarcando come essi siano tanto bramosi di «togliere ogni gioia materiale dalla vita umana» solo perché malati al punto di detestare «ferocemente» piaceri innocui come «il sorriso della donna ed il calore del vino»⁹⁰.

Come la degenerazione umanitaria di cui sembrerebbe in definitiva parente, anche il «fanatismo patologico di pudore» sarebbe insomma una malattia, o meglio l'espressione di uno stato psichico malato e per di più pericoloso che andrebbe preso sul serio e indagato approfonditamente⁹¹. E Pareto ritiene di farlo mettendosi sulla scia del *ressentiment* diagnosticato da Nietzsche e parlando di un «bisogno sessuale insoddisfatto»⁹², o di una lotta contro l'«ardore dei sensi» che induce alcuni sfortunati a «pensare sempre alla donna» per «invidia» verso «colui che la possiede» e che trova una veste rispettabile nell'«esaltazione della verginità» e nell'«orrore per la fornicazione»⁹³. E a questa «religione sessuale», che mischia «perversione» e «ipocrisia»⁹⁴, il sociologo assimila le predicazioni degli «ultra igienisti che vivono nel sacro terrore del microbo» e di tutti gli pseudo-scienziati che gli appaiono in realtà invasati dalla brama di dirigere la vita e la condotta morale altrui⁹⁵.

«Umanitari, religiosi, moralisti, pudibondi»: sono queste le schiere che l'autore del *Trattato* vede in preda al «residuo ascetico» in tutte le sue forme⁹⁶. E, ai suoi occhi, poco importa se i moralizzatori o predicatori moder-

⁸⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1206.

⁹⁰ Ivi, § 1198.

⁹¹ Ivi, § 1326.

⁹² Ivi, § 1358.

⁹³ Ivi, § 1360.

⁹⁴ Ivi, § 1330.

⁹⁵ Ivi, § 1818.

⁹⁶ Ivi, § 1327.

ni dell'«ascetismo anti-alcoolico e anti-sessuale» si immaginano in lotta contro il vecchio «ascetismo cristiano»⁹⁷. In realtà, questi «teologi del libero pensiero non sono da meno dei teologi cristiani» e, anzi, o ne sono i «degni compagni» o sono persino peggiori degli «antichi inquisitori» del cattolicesimo più buio⁹⁸.

Ad ogni modo, vale la pena sottolineare che quella di Pareto non è solo o tanto la requisitoria di un uomo di cultura contro l'oscurantismo liberticida e ignorante dei bigotti. Infatti, il *Trattato* condanna i predicatori dell'astinenza anche e soprattutto per il fatto che impongono i «patimenti volontari» di una mortificazione inutile ai privilegiati⁹⁹. E in ciò, il sociologo rimarca anche che la morale della rinuncia può essere effettivamente utile se diffusa tra le classi popolari: «dove difettano gli alimenti, il digiuno è utile; dove c'è poca ricchezza, l'astenersi dai consumi voluttuari è utile alla collettività»¹⁰⁰.

In sostanza, le componenti più povere possono accettare più facilmente una condizione di miseria e di privazioni quando hanno ideali ascetici, ma per i membri privilegiati che compongono l'élite – presso i quali ogni giorno di più «l'ascetismo diventa una specie di sport»¹⁰¹ – le cose dovrebbero stare in modo del tutto diverso. Di questo è persuaso Pareto, per il quale quello che potrebbe apparire come un semplice trastullo, ovvero un passatempo bizzarro ma innocuo di persone che hanno tempo per fantasticare, è invece l'espressione confusa di uno stato di decadenza che deve dare da pensare. Lo afferma chiaramente il *Trattato*:

Quando una società si affievolisce per difetto di residui della classe II, per umanitarismo, perché viene meno l'energia che fa usare la forza, segue spesso, in una parte sia pure piccola di esse, una reazione; ma è notevole che questa, invece che inclinare ad accrescere i residui che maggiormente recherebbero forza alla società, come dovrebbe accadere se fosse reazione logica, si manifesta principalmente nell'accrescere forza a residui che poco o nulla giovano alla conservazione sociale, e dimostra così la sua origine non-logica. Tra i residui che per tal modo si vedono rinvigorire, ci sono

⁹⁷ Ivi, § 1183.

⁹⁸ Ivi, § 1162.

⁹⁹ Ivi, §§ 1094 e 1200.

¹⁰⁰ Ivi, § 1167. Stando a Paola Maria Arcari, Pareto ritiene soprattutto – e si deve aggiungere giustamente – che «niente prova che ci sia un rapporto qualsiasi fra il valore politico e l'austerità sessuale di una classe e di un uomo». Vedi P.M. Arcari, *La cultura classica di Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 22-23, 1970, pp. 223-237, cfr. p. 235. Tuttavia, questo è solo un lato, e forse il meno importante, della requisitoria contro l'ascetismo di Pareto. Infatti, i tratti più significativi sono il risentimento attribuito ai moralizzatori e, soprattutto, l'idea che l'astinenza dai piaceri della vita sia utile per persone che non hanno ricchezze e che potrebbero al massimo mettere al mondo figli poveri come loro.

¹⁰¹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1179.

quasi sempre quelli della religione sessuale, la quale, per l'appunto, è la meno utile alla società, anzi può dirsi addirittura inutile¹⁰².

Da «reazione» irrazionale qual è, il moralismo ascetico porta un'élite che percorre una parabola declinante a cercare rifugio nella virtù e nella morigeratezza. Tuttavia, non è con la castità o l'automortificazione che le classi alte possono uscire dalle loro difficoltà, ma con il recupero della propria forza e della coscienza di sé, ovvero con il «rinvigorire i residui della classe II che stanno per fondamento della società, e l'energia belligera che la mantiene»¹⁰³. Questa è in sintesi la visione espressa da Pareto. E la sua appassionata ironia è quella di chi vede prepararsi il suicidio dell'élite e, per scuotere l'aspirante suicida, fa ad esempio notare come il diffondere opere o immagini pornografiche sia molto meno grave o socialmente pericoloso che propagandare la rivoluzione. È un paragone che si trova messo nero su bianco nel *Trattato*:

I governi moderni sequestrano giornali ove è figurata una donna nuda, e lasciano vendere i giornali che predicano il saccheggio, l'incendio, e l'uccisione dei borghesi»¹⁰⁴. [...] Si può impunemente bestemmiare dio e i santi, predicare la guerra civile, stragi e rapine, ma non si possono pubblicare libri o figure oscene¹⁰⁵.

In conclusione, qualsiasi ritratto di un Pareto edonistico non è di per sé irricevibile, ma non può essere in alcun modo tenuto separato né dal significato anche politico della requisitoria contro il moralismo né dalla concezione paretiana della morale¹⁰⁶. Né vanno dimenticate le pagine in cui, invece, l'autore del *Trattato* discute delle miserie umane e politiche dei propri tempi con un'intransigenza tale da far piuttosto pensare a un grande moralista o addirittura a una figura per certi aspetti eroica¹⁰⁷.

¹⁰² Ivi, § 2521.

¹⁰³ Ivi, § 2522.

¹⁰⁴ Ivi, § 1128.

¹⁰⁵ Ivi, § 1325.

¹⁰⁶ È soprattutto Freund a insistere sul lato «edonistico» della personalità di Pareto parlando di «un temperamento volentieri anarchicizzante, che segue fino in fondo la china del liberalismo, uno spirito del XVIII secolo che continua la battaglia in favore dei Lumi e contro l'oscurantismo, cercando di compensare con una certa frivolezza l'amore per la scienza rigorosa; infine un gusto per il paganesimo e per il politeismo che gli consente di rendere successivamente omaggio a molti dèi». Cfr J. Freund, *Pareto*, cit., pp. 18-19.

¹⁰⁷ A conferma di quanto il ritratto di Pareto sia ricco di sfaccettature e difficile da ricomporre, si può rilevare che un giudizio esattamente opposto a quello di Freund è espresso da Salvatore Valitutti, per il quale Pareto «disprezzò soprattutto la viltà e l'edonismo, ed esaltò la virtù della lotta e del sacrificio». S. Valitutti, *Rileggere Vilfredo Pareto*, «Nuovi studi politici», 4, 1974, pp. 3-11, cfr. p. 10.

Il minimo che si possa allora dire o ribadire è che non è semplice tracciare un ritratto di un autore visto e a volte frainteso da altri commentatori in modi anche tra loro antitetici. E forse, come dimostrano proprio le considerazioni sulla morale e sull'ascetismo, parte della difficoltà dipende anche dal fatto che alcuni degli assunti della sociologia parietiana non valgono per tutti i soggetti contemporaneamente o nello stesso modo. In sostanza, per Pareto il punto essenziale non sembra infatti tanto quello di stabilire o negare l'utilità di una certa morale, ma in modo più basilare quello di superare una visione unitaria della morale stessa considerata fallace e dagli esiti disastrosi. Questo, in breve, sembra in definitiva essere il suo messaggio a riguardo: gli ideali che si addicono all'élite dei privilegiati non sono quelli adatti alla maggioranza degli esclusi.

3. Derivazioni, idee e ideologie

1. A proposito del darwinismo sociale

Abbiamo visto Pareto allontanarsi via via da Spencer fino a bollarlo nel *Trattato* come autore almeno in parte “metafisico”. Tuttavia, è probabilmente soprattutto per la mediazione del pensiero spenceriano che per un certo tempo la teoria paretiana include e fa agire motivi chiaramente social-darwinistici e, si può aggiungere, parecchio distanti dalla nostra sensibilità odierna. È il caso soprattutto dei *Sistemi socialisti*¹, dove Pareto dà piuttosto chiaramente per scontata la necessità della selezione naturale. Scrive infatti che

[...] vi sono individui ai quali, non solo non si potrebbe assegnare utilmente alcun posto, ma che possono essere decisamente nocivi e pericolosi per la società. Un fatto simile si nota per tutti gli esseri viventi, ed è grazie alla selezione, che questi rifiuti sono eliminati e la specie si conserva².

Tuttavia, mitigando l'estremizzazione, i *Sistemi* controbilanciano l'idea di selezione parlando di una tendenza opposta alla reciproca «assistenza» tra i membri della società e, più nel dettaglio, dell'interagire di due dinamiche opposte ma complementari nella fisiologia dell'organismo sociale. In questo senso Pareto, ricorrendo alla metafora biologica, rimarca:

Da una parte, la società, come ogni essere vivente, si difende contro gli elementi che tendono a dissolverla o anche solo a indebolirla; d'altra parte, gli associati si prestano una mutua assistenza, vengono in soccorso di quelli fra loro che sono in bisogno o corrono qualche pericolo, i forti e i felici si spogliano, più o meno volontariamente, a favore dei deboli e degli infelici.

¹ Per questo aspetto si veda S. Fissi, *Il social darwinismo nei «sistemi socialisti» di Vilfredo Pareto*, «Annali dell'istituto di filosofia», 4, 1982, pp. 91-110.

² V. Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, pp. 540-541.

La prima classe è in rapporto con sentimenti che si dicono di *giustizia*; la seconda con sentimenti che si dicono di *pietà* o di *umanità*³.

Anticipando evidentemente temi della propria teoria sui residui⁴, Pareto non arriva a estremizzare le tesi sulla selezione naturale e, anzi, dipinge come ugualmente necessari l'impulso altruistico e quello egoistico. Tuttavia, è difficile negare che il discorso dei *Sistemi* abbia andamento e toni apertamente social-darwinistici – e potremmo aggiungere francamente urtanti – nel trattare con distacco scientifico della «selezione diretta», ovvero della possibilità di seguire l'esempio di quanto fanno da sempre «allevatori e coltivatori» e quindi «sopprimere gli elementi inadatti» e di «qualità inferiore», oltre tutto impedendo «anche ch'essi si riproducano nei loro discendenti»⁵.

Ad ogni modo, è anche vero che il futuro autore del *Trattato* ha ben presente che modi troppo spicci e pratiche troppo crudeli potrebbero provocare «abusi spaventevoli» e soprattutto urtare «troppo i sentimenti d'altruismo e di pietà, che è indispensabile sviluppare perché la società sussista e prosperi». Di qui la constatazione che le società si affidano e devono continuare ad affidarsi a mezzi «disgraziatamente molto imperfetti» ma più socialmente accettabili, ovvero a una selezione solo «indiretta» che impedisca agli «elementi inferiori» di «nuocere, sia incutendo il timore della conseguenza dei loro atti, sia togliendo loro la libertà di agire, sia anche mettendoli fuori della società temporaneamente o definitivamente»⁶. Scartata insomma la possibilità di inibire o di correggere comportamenti devianti mediante l'educazione⁷, la paura della pena e l'espiazione della pena stessa sembrano restare gli unici strumenti a disposizione delle società.

Tuttavia, si tratta appunto di strumenti che sono sentiti e presentati come estremamente «imperfetti», come dimostrano le considerazioni sulla scarsa deterrenza del castigo quando si ha a che fare con soggetti antisociali e dalle bassissime qualità. A riguardo, Pareto rimarca:

[...] il timore del castigo non può agire che sugli individui dotati d'un certo grado di previdenza, cioè su individui la cui mancanza d'adattamento all'ambiente sociale è solo parziale. Gli impulsivi e, in genere, gli individui assolutamente disadattati all'ambiente sociale non possiedono la previdenza necessaria per temere le conseguenze, penali o altre, delle loro azioni. Se

³ Ivi, p. 541.

⁴ Il *Trattato di sociologia generale* parla del contemperarsi di istinto egoistico e altruistico comprendendo il primo nella quinta classe residuale, ovvero nel raggruppamento della «integrità dell'individuo e delle sue dipendenze» (cfr. §§1207-1323) e il secondo nella classe quarta dei «residui in relazione colla socialità» (cfr. §§ 1113-1206).

⁵ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 541.

⁶ Ivi, pp. 541-543.

⁷ Su ciò M. Luchetti, *I «sistemi socialisti» di Vilfredo Pareto e i limiti dell'educazione*, «Rassegna italiana di sociologia», 11(2), 1970, pp. 207-230.

non li si può ridurre all'impotenza, non v'è che un modo di impedir loro di nuocere, ed è di eliminarli⁸.

I limiti della “selezione indiretta” renderebbero in definitiva in via teorica ancora più utile quella “selezione diretta” che, però, non è applicabile esplicitamente e su larga scala. E ciò sembrerebbe anche più vero se si guarda, come appunto fanno ancora i *Sistemi*, all'eccessivo «sensibilismo» con cui le società tutte e le giurie e i tribunali in particolare tenderebbero ormai a giudicare i peggiori criminali e malfattori⁹.

Agli occhi di Pareto, ci troviamo insomma davanti a un «caso particolare» dell'inclinazione al «sentimentalismo delle élite in decadenza»¹⁰. In definitiva, è la sensibilità umanitaria malata che fa dimenticare la «necessità della selezione» e conduce le classi elette a commuoversi per le sfortune e la sorte dei delinquenti:

Se un uomo ruba, ferisce, uccide un altro uomo, sembrerebbe, a prima vista, che i sentimenti umanitari dovessero rivolgersi di preferenza alla vittima o, almeno, tradursi in una benevolenza uguale per la vittima e il malfattore. Niente affatto. Vi sono epoche, specie i tempi in cui viviamo, ad esempio, in cui la pietà e la benevolenza vanno quasi esclusivamente ai malfattori¹¹.

I *Sistemi* entrano anche nel dettaglio, rimarcando che la tendenza a «mitigare ciò che la legge penale può aver di duro» si traduce in provvedimenti troppo benevoli – che sono «veri incoraggiamenti al delitto» (come la libertà condizionale o le «svariate e frequenti amnistie») – o in trattamenti comunque troppo generosi, dato che – mentre «nessuno pensa a proteggere la gente onesta» – si costruirebbero «prigioni modello» tanto comode da far invidia a «più d'un onesto operaio»¹².

Per di più, stando sempre ai *Sistemi*, sono il carcere in sé e persino la pena capitale ad essere poco efficaci se visti come «strumento di selezione». Lo mostrerebbero bene le sanguinarie contese tutte interne alle aristocrazie, che hanno visto cadere sotto la mannaia del boia o languire nelle prigioni anche tantissimi individui appartenenti alle classi elette e non solo elementi «di qualità inferiore»¹³.

⁸ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 551.

⁹ Ivi, pp. 551-552. Da notare è che Pareto si dichiara d'accordo con la «scuola penale positivista», lamentando che sovente chi fa o applica le leggi concentra «la sua attenzione sul delitto, piuttosto che sul delinquente». Il che equivale a dire che, piuttosto che commisurare e graduare le pene, bisognerebbe soprattutto impedire ai delinquenti di nuocere.

¹⁰ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 552.

¹¹ Ivi, p. 555.

¹² *Ibidem*.

¹³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 543-545. Sul punto, Pareto mostra di avere letto lavori social-darwinistici come *Les sélections sociales* di Lapouge e *L'ordre social*, traduzione francese di *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen* di Ammon.

Che via prendere, allora, per garantire comunque una selezione pensata come necessaria? Agli occhi di Pareto, non certamente quella del socialdarwinismo spinto fino agli estremi con le pratiche esplicitamente eugenetiche, dato che «esaurire la generazione degli individui di qualità inferiore» e «fare in modo che essi non nascano» resterebbe pur sempre solo un sogno. Se nell'epoca contemporanea accarezza tale sogno una figura come Lapouge disegnando un «sistema di selezione sessuale», nel passato lo hanno accarezzato schiere di metafisici come Teognide di Megara, Platone, Plutarco, Campanella. Tuttavia, calata nella pratica, quell'utopia di «miglioramento della specie umana» sembrerebbe potersi tradurre al massimo in misure «puerilmente inefficaci» come quella di «esigere un certificato medico per permettere il matrimonio» e, più in generale, alimenterebbe il già diffuso «vento di follia medico-igienista» che porta i «riformatori» a cercare soluzioni scientifiche per le malattie vere o presunte della società¹⁴.

Non vi è insomma alcun dubbio sul fatto che Pareto prenda le distanze dall'eugenetica e dai disegni di quelli che «conservano il medico, divenuto arbitro della nostra vita, e si degnano di sbarazzarci dell'astrologo»¹⁵. Ma è da notare che lo fa assumendo sul serio e per intero l'espressione “selezione naturale” e quindi, neanche troppo velatamente, invitando a lasciar fare alla natura e più precisamente alla «mortalità elevata» che colpisce i più poveri, decimando sia gli adulti con «inclinazioni viziose» o comunque affetti da degenerazione» per lo più ereditaria sia i bambini spesso «deboli e malformati» che sarebbero stati un peso per la società intera¹⁶.

Come si è detto, è chiaramente una visione che ripugna alla nostra sensibilità contemporanea, unita tra l'altro a una certa ipocrisia se si guarda al ragionamento auto-assolutorio che l'accompagna. Scrive infatti Pareto:

Beninteso, queste considerazioni non tendono affatto a rappresentare come cosa felice e desiderabile che il saggio di mortalità dei fanciulli sia abbastanza elevato per certe classi sociali. Sarebbe assurdo. Se si constata il fatto che le città sono state ricostruite, più belle e più sane, dopo un incendio, non si vuol dire affatto che si considera l'incendio delle città come cosa desiderabile! Vi sono altri mezzi per raggiungere lo stesso scopo. Nulla mostra che un altro genere di selezione, più intelligente e meno crudele, non possa sostituirsi a quello che opera attualmente. Bisogna dunque fare ogni sforzo per migliorare il presente stato di cose; soltanto, si deve fare bene attenzione

Tuttavia, dissente da quegli studi soprattutto perché vi vede troppa nostalgia per la severità con cui anticamente si applicavano le leggi. Per Pareto, è vero che le società non ancora affette da umanitarismo erano meno restie a comminare il carcere duro o la pena di morte, ma spesso in effetti colpivano più i nobili e i privilegiati degli individui davvero da eliminare.

¹⁴ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 559-561.

¹⁵ Ivi, pp. 557-558.

¹⁶ Ivi, pp. 546-547.

a non accrescere il male che si vuole attenuare; ciò che potrebbe accadere, se non si procedesse con perfetta cognizione di causa¹⁷.

I teorici della selezione naturale e della “sopravvivenza del più adatto” avrebbero in definitiva ragione definendo controproducenti gli sforzi per salvare i bambini poveri tutelandoli e destinando loro risorse dal denaro pubblico. E però, piuttosto che lasciare agire la malattia e la fame sui più piccoli, i *Sistemi* suggeriscono – anche in questo caso in modo ben poco velato – di impedire a quei piccoli di venire al mondo. In questo senso, specificano anche che l’ideale sarebbero mezzi meno crudeli rispetto alle «forze coercitive esterne» come la castrazione o la detenzione: ovvero le «forze automatiche interne» e, prima fra tutte, la «previdenza dei fatti dell’atto sessuale» già teorizzata da Malthus. E, così facendo, la questione sociale viene da Pareto ridotta a una questione individuale, poiché grava appunto sull’«individuo» la responsabilità di «non mettere al mondo dei figli, se vi siano fondati motivi di credere che si trasmetterà loro qualche malattia o qualche tara, e se non vi siano i mezzi per allevarli»¹⁸.

Ad ogni modo, bisogna riconoscere che nel *Trattato* sono contenute osservazioni assai più caute se non apertamente critiche rispetto all’ottica social-darwinistica tutto sommato abbracciata in precedenza. Infatti, Pareto ora distingue quasi idealtipicamente «due tipi estremi di società»: quello in cui «operano in modo esclusivo i ragionamenti logico-sperimentali» e un altro che, invece, vede agire solo l’istinto ed è perciò simile alle «società animali»¹⁹. E si dichiara convinto che il darwinismo sociale, quando «spinto all’estremo», possa valere solo nel secondo tipo di società, dove nessuno ragiona e tutti sono esclusivamente preda degli impulsi e dei «sentimenti». Per di più, persino «in questo caso tanto semplice» non è detto per Pareto che varrebbe *in toto* il «teorema» della sopravvivenza degli esemplari «meglio adatti alle circostanze», dato che «il “meglio adatto” per la prosperità individuale può non essere il “meglio adatto” per la prosperità della specie»²⁰.

In fin dei conti, il ragionamento paretiano è allora qui analogo e speculare a quello già visto rispetto all’utilitarismo. Come non vi è nulla di scientifico nel convincere il singolo che può raggiungere il proprio utile solo perseguendo l’utile della società, non vi è alcuna garanzia che il bene della società e tanto più dell’intera specie umana possa dipendere dal fatto che i più forti o i più egoisti vincano nella lotta per la vita. E ciò non significa per Pareto che il darwinismo sociale sia tutto da rigettare²¹, ma piuttosto che è

¹⁷ Ivi, p. 547.

¹⁸ Ivi, p. 561.

¹⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988, § 2141.

²⁰ Ivi, § 2142.

²¹ Il *Trattato*, infatti, non esita a riconoscere «l’importanza» per la scienza del darwinismo sociale e di lavori ad esso ispirati come quelli di Molinari.

poco adeguato a dar conto di tutta la ricchezza della relazione che effettivamente passa tra l'individuo e la società. Di qui una valutazione che è una refutazione soltanto parziale: «il darwinismo sociale rimane ancora un corpo di dottrine assai ben costruito, ma occorre modificarlo molto per farlo d'accordo coi fatti» e farne una «teoria scientifica della sociologia»²².

Per di più, non bisogna trascurare il fatto che la teoria sociale paretiana è nel suo complesso – o almeno nella sua formulazione più matura – abbastanza lontana dall'orizzonte dell'*homo homini lupus* che resta in definitiva fondante nel conflittualismo esasperato del darwinismo sociale. Infatti, più che una concezione pessimistica dell'uomo, il *Trattato* fa valere un realismo antropologico che vede nell'essere umano un «animale socievole, che non può, tolto forse che si riduca in estrema miseria, vivere solitario»²³. E questo, a ben vedere, non significa solo che l'egoismo stesso è un fattore che spinge fisiologicamente alla socialità, ma anche che la socialità stessa – per rispondere ai bisogni umani – implica la competizione e la lotta non più che l'accordo e l'intesa.

Ad ogni modo, va rilevato pure che il giudizio espresso nel *Trattato* all'indirizzo del social-darwinismo ha anche un interessante lato epistemologico, che sembra anticipatore di una critica rivolta all'ottica funzionalistica in sé. Infatti, le «spiegazioni verbali» hanno per Pareto il grave limite di assegnare una presunta utilità a tutte le «istituzioni sociali» come se fossero sempre e in ogni caso «quelle che meglio corrispondono alle circostanze in cui trovasi tale società»²⁴. Il che, per altro, conduce la «soluzione darwiniana» a una sorta di corto circuito tra cause ed effetti che vale per il mondo animale come per le società. Da un lato, ad esempio, «il leone vive di preda ed ha armi potenti per catturarla» ma non si può davvero stabilire se «vive di preda perché ha tali armi» o ha «le armi perché vive di preda». Dall'altro, sempre ad esempio, è evidente che «un popolo belligero ha istinti bellicosi», ma è impossibile decidere se «è belligero per via di questi istinti, o se ha tali istinti perché è belligero». L'«adattamento» delle «forme» all'ambiente non può insomma essere pensato come assoluto né per «animali e piante» né tanto meno per le società umane, dove al massimo si può affermare che gli «istinti» dei «popoli» sono «all'incirca adattati» al loro «modo di vita»²⁵.

Guardandole nel loro aspetto epistemologico, queste osservazioni del *Trattato* sono insomma difficilmente confutabili su entrambi i fronti: in primo luogo, non tutto ciò che esiste è funzionale; in secondo luogo, nulla

²² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2142 nota 1.

²³ Ivi, § 1505.

²⁴ Ivi, § 828.

²⁵ Ivi, § 1770.

esclude che ciò che non è (o non è ancora) possa essere anche più funzionale di ciò che attualmente è²⁶.

2. Oltre e contro il marxismo

Pareto mostra un'attenzione tutta particolare nei confronti del pensiero di Marx, che infatti è nel complesso ben lontano dall'essere da lui liquidato come un semplice complesso di derivazioni.

In primo luogo, infatti, il sociologo non può non rendersi conto di quanto il lascito marxiano abbia saputo suscitare le speranze delle masse e incanalare gli esclusi verso una lotta per il cambiamento o la sovversione delle gerarchie sociali. Sotto questo riguardo, e giustamente, il marxismo non gli appare semplicemente un divagare pseudo-logico o metafisico per ceti intellettuali invidiosi e scontenti, ma anche e soprattutto un nucleo di idee mobilitanti capace di compattare forze sociali diverse contro la classe eletta. In secondo luogo, però, Pareto riconosce anche nel marxismo tratti e aspetti che gli appaiono scientificamente veri e, per ciò, da accogliere o quanto meno non in contrasto con la visione pienamente scientifica della società che egli stesso intende costruire. Per di più, soprattutto a cavallo tra i secoli e all'inizio del Novecento, egli vede brillanti intellettuali quali Labriola e Croce impegnarsi sia nello studio approfondito di Marx sia nel tentativo di integrare Marx stesso in una prospettiva e filosofia della storia diversa e pensata come al passo con i tempi. Per la cultura italiana e non solo del periodo, si tratta insomma anche di sottrarre Marx al marxismo, con un intento di riattualizzazione a cui il sociologo guarda con interesse e che fa anche in certa misura proprio.

Per rendere conto degli aspetti appena richiamati, le pagine che seguono ripartiscono il tema tutt'altro che secondario del rapporto di Pareto con Marx. Sono quindi analizzate separatamente quattro questioni chiaramente interrelate: la reinterpretazione della nozione centrale della lotta di classe, la conseguente presa di distanza dall'impostazione dicotomica per come è fondamentalmente presente in Marx, la torsione impressa al materialismo e, da ultime, le consonanze e differenze ravvisabili per ciò che riguarda la critica delle ideologie.

²⁶ Di queste considerazioni ho in passato enfatizzato in modo eccessivo le possibili conseguenze politiche, per altro qui neppure esplicitamente tratte da Pareto. In sostanza, ho affermato che l'autore del *Trattato*, vedendo molto di perfetibile se non disastroso nelle società del proprio tempo, rifiutò il ragionamento social-darwinistico soprattutto perché consacra l'esistente anche in ciò che ha di più assurdo o emendabile. Cfr. E. Susca, *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, La Città del Sole, Napoli, 2005, pp. 137-138.

2.1 A proposito di lotta di classe

Se l'autore del *Trattato* matura via via dubbi sul principio della sopravvivenza del più adatto, è nel complesso molto più convinto dell'esistenza della "lotta per la vita", altro principio basilare del social-darwinismo che però Pareto apparenta in modo stretto sia alla lotta di classe sia alla concorrenza economica. Lo mostra bene il *Corso di economia politica* parlando di una lotta tra classi che può prendere due strade: quella appunto della concorrenza e quella della «spogliazione» (in cui un gruppo sociale si impadronisce dei beni di un altro). Così si esprime sul punto lo stesso Pareto:

La lotta delle classi assume due forme note in tutti i tempi. L'una non è altro che la concorrenza economica. Abbiamo visto che quando è libera, questa concorrenza produce il massimo di ofelimità. Ogni classe, come ogni individuo, pur non avendo di mira che il proprio vantaggio, viene indirettamente ad essere utile alle altre. Ancor più. Poiché non distrugge, ma produce ricchezza, questa concorrenza contribuisce indirettamente a fare aumentare il livello del reddito minimo e a diminuire la disuguaglianza dei redditi. L'altra forma della lotta delle classi è quella per cui ogni classe si sforza d'impossessarsi del governo per farne una macchina con cui spogliare le altre. La lotta che intraprendono certi individui per appropriarsi la ricchezza prodotta da altri è il gran fatto che domina tutta la storia dell'umanità²⁷.

Con una spiegazione in cui si può sentire ancora forte l'impronta dell'utilitarismo, il *Corso* dipinge la libera concorrenza come stato sommaramente desiderabile in cui tutti ottengono il più possibile senza che nessuno abbia a perdere. E però, lascia anche ben capire quale debba essere il giudizio su di una politica che diviene mezzo per derubare qualcuno dei propri beni o direttamente o indirettamente, soprattutto reclamando o realizzando «spese pubbliche» che avvantaggiano solo una parte e si scaricano sulle spalle della parte opposta con il peso delle «imposte»²⁸.

Il punto di vista dei *Sistemi* è del tutto simile, anche se il discorso è rivolto ora molto più chiaramente contro il socialismo e la sua lettura «comune» che interpreta la lotta di classe solo nella forma della «distruzione diretta» operata da una parte ai danni dell'altra. Di contro, Pareto propone e caldeggia una visione autenticamente «scientifica» perché capace di riconoscere l'«infinità» di modi in cui quella lotta ha potuto e può avere luogo²⁹: la «concorrenza economica» (presentata come «strumento di selezione» che preserva i «popoli civili» dalla «rapida decadenza»), la «concor-

²⁷ V. Pareto, *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino, 1971, § 1054.

²⁸ Ivi, § 1053.

²⁹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 749-750.

renza bellicosa» (che stando sempre ai *Sistemi* sarebbe ormai confinata tra i «popoli non civili») e, da ultimo, lo scontro tra classi teorizzato da Marx³⁰.

D'altra parte, il tentativo del futuro autore del *Trattato* di trasferire il tema della lotta di classe nella cornice dell'elitismo non deve stupire. Per restare a un altro degli elitisti, si può richiamare a riguardo il Michels che tenta di mantenere nel proprio pensiero la carica conflittualistica del marxismo anche dopo che si è consumata la sua rottura con i socialisti e i marxisti stessi. È infatti in questo senso che *La Sociologia del partito politico* nega ogni «contrasto tra la dottrina secondo la quale la storia consiste in un susseguirsi ininterrotto di lotte di classe e l'altra dottrina secondo la quale le lotte di classe sboccano nella creazione della classe politica»³¹. Se insomma per Michels la lotta di classe può essere reinterpretata e fatta convivere fianco a fianco con la propria «legge dell'oligarchia», Pareto è in fin dei conti convinto della stessa cosa per quello che concerne la propria dinamica relativa all'élite. Per entrambi, dunque, la confutazione di uno dei postulati più potenti del marxismo passa attraverso la traslazione e quindi immissione di aspetti selezionati del marxismo stesso in un quadro teorico completamente diverso³². Piuttosto che di una parentela o di un rapporto di filiazione più o meno consapevole, dunque, è molto più corretto parlare di un'appropriazione deliberata che, oltre a voler depotenziare il marxismo come minaccia politica diretta mostrandone vere o presunte carenze logiche o scientifiche, si impadronisce anche oggettivamente della carica simbolica associata a molte delle analisi marxiane e marxiste. E questo procedere teorico, oltre che Pareto, connota Michels e in certa misura l'intero elitismo espresso nella sua forma più conseguente³³.

2.2 Contro la visione dicotomica

Venendo comunque allo specifico della teorizzazione sulle classi stesse, vi sono almeno due aspetti che vale la pena sottolineare. Il primo è che Pareto non si dedica in nessuna fase della propria biografia intellettuale alla formulazione organica di una teoria delle classi, che deve quindi essere giocoforza ricostruita a partire da passaggi incentrati su altro. Il secondo,

³⁰ Ivi, p. 751.

³¹ R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, trad. it. di E.M. Forni, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1966, pp. 519-520.

³² Per un'analisi degli snodi concettuali che accomunano Pareto e Michels si rinvia a P.P. Portinaro, *Roberto Michels e Vilfredo Pareto. La formazione e la crisi della sociologia politica*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 11, 1977, pp. 99-141.

³³ Di questa "appropriazione" di Marx da parte di Pareto parla in modo ineccepibile A. Lombardo, *Teorie del potere politico. Mosca e Pareto*, Massimiliano Boni, Bologna, 1976, pp. 8-25.

invece, può essere visto nel rifiuto radicale della concezione dicotomica marxista già chiaramente espresso nel *Corso di economia politica*. In quest'ultimo, infatti, si possono leggere a riguardo alcune considerazioni che è utile citare diffusamente:

Vari caratteri contribuiscono a costituire classi sociali. È talora la nascita; una comunanza, vera o supposta, d'origine; certe pratiche religiose; lo stesso genere di occupazione; ecc. Ma una delle cause principali di differenziazione delle classi sociali è certo la ricchezza. I ricchi hanno una tendenza a raggrupparsi gli uni con gli altri, al pari della classe media e dei poveri. [...] Il potere delle aristocrazie d'ogni genere, se non è sorretto dalla ricchezza, declina rapidamente. Il raggruppamento che dipende dalla rilevanza dei redditi ha dunque una importanza delle più considerevoli. Si costituiscono dei sottogruppi in ragione dell'origine dei redditi: i proprietari fondiari si separano, in certi casi, dai proprietari dei capitali mobiliari. Gli operai si separano dai piccoli redditieri, ecc.³⁴.

Lungi dall'essere due e dal rinviare esclusivamente all'economia o alla produzione, le classi viste da Pareto possono formarsi anche partendo da una base etnica, ideologica o religiosa. Nel caso di classi su base economica, poi, l'aspetto decisivo non è nei rapporti conseguenti alla produzione o nella divisione del lavoro, ma nella ricchezza degli individui. Ed è da questo punto di vista che, nonostante l'impossibilità di separare oggettivamente e «in modo assoluto i ricchi dai poveri», il senso comune è solito «parlare d'una classe di “capitalisti”» e «contrapporre i “borghesi” ai lavoratori»³⁵.

Ribadendo il rifiuto dell'impostazione dicotomica, anche i *Sistemi socialisti* parlano di «un gran numero» di ragioni che inducono gli individui a sentirsi parte di una classe³⁶. Per Pareto, può essere in questo senso decisivo qualunque «carattere facilmente riconoscibile, come quello di una stessa razza, di una stessa religione, di una stessa occupazione», ma l'aspetto più importante – come mostra l'irreggimentazione dei lavoratori sotto le bandiere del socialismo – è nel contrasto di interessi che spinge a contrapporsi a una parte pensata come avversaria (o, nella fraseologia paretiana, nella spinta che accomuna una serie di soggetti impegnati nella «conquista dei beni altrui»³⁷. Infine, anche il *Trattato* respinge l'«ardita dicotomia» marxista che vorrebbe ridurre a due le classi, ipotizzando per di più l'esistenza di una contesa che è in effetti una guerra: da un lato, «l'azione della “borghesia” per “sfruttare il proletariato”» e, dall'altro, «la resistenza del “proletariato” allo sfruttamento» stesso³⁸.

³⁴ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 1051.

³⁵ Ivi, § 1052.

³⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 751.

³⁷ Ivi, p. 221.

³⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 830.

Tentando una sintesi, allora, l'autorevole analisi di Carlo Mongardini coglie certamente nel segno osservando che Pareto, come d'altra parte l'elitismo nel suo complesso, sostituisce l'idea di classi vaste che monoliticamente lottano per prevalere con una visione di medio raggio e incentrata sui gruppi, ovvero su realtà più circoscritte, organizzate e organizzabili, visibili sul piano della ricostruzione storica ed empiricamente approcciabili³⁹.

Tuttavia, va detto anche che un tale passaggio dalla centralità della classe a quella del gruppo si accompagna a un impianto che, almeno per quanto riguarda nello specifico Pareto se non l'elitismo tutto, si organizza in misura non irrilevante in maniera dicotomica, anche se certo in modo molto diverso da quello teorizzato da Marx o dal marxismo. Lo rivela l'ancora valido studio di Sandro Segre sulla stratificazione sociale, che però si spinge probabilmente troppo oltre nel parlare a riguardo di una conformità con l'insegnamento marxiano⁴⁰. Infatti, più che far tesoro della lezione di Marx sostituendo alla contrapposizione borghesia/proletariato quella dominanti/dominati, l'autore del *Trattato* lascia dispiegarsi fino in fondo le conseguenze della propria impostazione elitistica. Di qui una gerarchizzazione che contrappone "classe superiore" e "classe inferiore", dove però la seconda non ha né potrà mai avere l'iniziativa e le capacità politiche di sfidare o tanto meno sovvertire i rapporti di forza per instaurare successivamente una condizione finale di superamento delle classi stesse.

In fin dei conti, quindi, si può dire che Pareto deliberatamente sposta su di un piano totalmente diverso rispetto a quello di Marx (e delle sue implicazioni politiche) l'intero discorso sulle classi. E questo, sul piano della teoria, per un verso fa cadere l'idea sovversiva e cara al socialismo di un proletariato dotato di una missione storica o anche solo di un posto privilegiato nell'architettura sociale, mentre per l'altro sancisce una distanza incolmabile tra l'aristocrazia e tutto ciò che le sta al di sotto o, per dirla con lo stesso *Trattato*, tra «classe superiore» e «inferiore» (o ancora tra «i governanti» e «i governati»)⁴¹.

L'ambivalenza è insomma voluta. Se le classi come scomposizioni e come unità empiricamente osservabili sono virtualmente infinite, si riducono sostanzialmente ad una soltanto – l'aristocrazia – quando sono guardate come grandi vettori che costruiscono il senso e la storia. E, in tutto ciò, a fare molta della differenza tra un'epoca e un'altra e a conferire o meno dinamismo e prosperità al tutto sociale sono soprattutto la misura e il modo in cui l'aristocrazia stessa ha e sa mantenere confini permeabili. Infatti, Pareto attribuisce all'«intensa circolazione» che consente l'ingresso nella classe

³⁹ C. Mongardini, *La dinamica del fenomeno ideologico nel rapporto fra gruppo e classe*, in *Studi sull'ideologia*, La Goliardica, Roma, 1978, cfr. p. 173.

⁴⁰ S. Segre, *Weber, Mosca, Pareto. La teoria della stratificazione sociale: un'analisi comparativa*, FrancoAngeli, Milano, 1985, cfr. p. 147.

⁴¹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2047.

eletta un ruolo importante nel conseguimento dello sviluppo e del benessere da parte delle «nazioni civili moderne»⁴², giudicando evidentemente ottimale una situazione che garantisca buone possibilità di mobilità sociale nella forma della cooptazione dal basso verso l'alto. Il che è come dire che a garantire il potere di un'aristocrazia non è la sua rigida separazione dalla plebe, ma l'abilità o anche solo le circostanze che impediscono la stasi o stagnazione, vera anticamera di un ricambio drastico e totale⁴³.

2.3 Per un materialismo diverso

Tra gli aspetti meno indagati dell'itinerario paretiano vi è certamente il tentativo di formulare un diverso tipo di materialismo che culmina nella stesura dei *Sistemi socialisti* e passa attraverso un dialogo e confronto con alcune delle figure che, riconoscendosi all'epoca nella teoria di Marx, si impegnano dalla fine dell'Ottocento a riformare e riformulare variamente il marxismo⁴⁴.

A tale proposito, vale la pena osservare che ne *I sistemi socialisti* Pareto prende posizione contro quello che è per lui l'exasperato economicismo prevalente nell'«interpretazione popolare» del materialismo, colpevole di «ridurre tutti i fenomeni sociali alle condizioni economiche» esattamente come i teorici razzisti riconducono tutto alla «razza»⁴⁵. E, di contro, fa osservare come non sia «scientificamente ammissibile» schierarsi né col «socialismo» né con «dottrine come quelle di Otto Ammon, di de Lapouge, di G. Le Bon, ecc.»⁴⁶.

Tuttavia, sempre nei *Sistemi*, il futuro autore del *Trattato* si fa anche sostenitore di una possibile «interpretazione scientifica» del materialismo, ovvero di quello che ai suoi occhi è un «determinismo storico» che è provvisto di «tutti i caratteri di una teoria scientifica» in quanto tenta di «scoprire i rapporti» tra i «fatti» della «storia» stando alla larga «da ogni ideologia»⁴⁷. Ed è da notare che riconosce un tale tipo di «concezione obiettiva e scientifica» – oltre che a Tucidide, Buckle o Taine – anche, seppure in misura minore, ad Antonio Labriola e Benedetto Croce⁴⁸.

Il riferimento a entrambi non è per altro puramente occasionale. Al contrario, sia il dialogo con Labriola sia quello con Croce costituiscono parti

⁴² Ivi, § 2025.

⁴³ Ivi, § 2485.

⁴⁴ Su ciò si veda T. Giacalone-Monaco, *Vilfredo Pareto e la critica del marxismo in Italia*, «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», 14(3), 1967, pp. 226-234.

⁴⁵ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 739.

⁴⁶ Ivi, p. 742.

⁴⁷ Ivi, p. 739.

⁴⁸ Ivi, p. 740.

significative di questo capitolo non secondario della biografia intellettuale paretiana. Del primo il sociologo evidentemente apprezza la battaglia contro il lorianesimo come quintessenza di un riduzionismo che tratta la morale e il diritto come «inutile fardello»⁴⁹ e, soprattutto, l'idea che la «struttura economica» non sia un «meccanismo» che dirige gli uomini «come tante marionette»⁵⁰. E proprio con Labriola e contro Loria si schiera infatti intervenendo nel 1898 su *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, con un articolo in francese che prende parte nel dibattito marxista pur dichiarando estraneità al marxismo stesso⁵¹.

Per quanto poi concerne Croce, l'interesse di Pareto è nel complesso talmente rilevante da far pensare a un qualche debito teorico (se non a un'influenza reciproca, come qualcuno ha pure affermato⁵²). Per certo, Pareto stesso scrive all'allora giovane filosofo nel 1899 riconoscendo nel destinatario della sua missiva, cioè in Croce stesso, una fonte di ispirazione per la stesura de *I problemi della sociologia*⁵³.

Ad ogni modo, è da rilevare che il Croce dell'epoca in cui sono scritti *I sistemi socialisti* non è ancora il filosofo dell'idealismo né tanto meno il prestigioso intellettuale antifascista ricordato anche oggi dai più, ma – come rimarcato bene già da tempo da Santarelli – è il maggiore animatore della corrente di revisionismo del marxismo presente in Italia a cavallo tra i secoli e nel primo scorcio del Novecento⁵⁴.

⁴⁹ A. Labriola, *Del materialismo storico* (1896), ora in Id. *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, vol. II, Einaudi, Torino, 1973, p. 542.

⁵⁰ Ivi, pp. 571 e 624.

⁵¹ V. Pareto, *Du matérialisme historique*, «Zeitschrift für Sozialwissenschaft», I, 1898, pp. 149-153, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo IX, *Marxisme et économie pure*, Droz, Genève, 1987², pp. 94-97.

⁵² Vedi H.S. Hughes, *Consciousness and Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1958; trad. it. di C. Costantini, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino, 1967, pp. 86-100. Le pagine di Hughes evidenziano un legame e un rapporto di influenza reciproca tra Pareto, Croce e Sorel. Sull'influenza esercitata da Croce su Pareto è tornato di recente P. Della Pelle, *Appunti sulla incidenza del materialismo storico crociano nella prima idea di «scienza sociale» in Pareto*, «Quaderni di Bérénice», 26(61), n. 15 [numero nomografico *Vilfredo Pareto e le Trasformazioni della democrazia*], 2021, pp. 27-37.

⁵³ V. Pareto, Lettera a Benedetto Croce dell'11 giugno 1899, ora in Id., *Epistolario, 1890-1923*, a cura di G. Busino, vol. II, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1973, p. 385. Come si è già avuto modo di dire, *I problemi della sociologia* compare su «Rivista italiana di sociologia» nel 1899 ed è ora in V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 165-177.

⁵⁴ Si veda E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano, 1977², pp. 70-79. Usando le parole dell'allora giovane filosofo, lo sforzo revisionistico crociano mirava dichiaratamente a «liberare il nocciolo sano e realistico del pensiero del Marx dai ghirigori metafisici e letterari del suo autore». B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Roma-Bari, 1968, pp. X-XI.

Sintetizzando, vale insomma la pena tenere a mente l'interesse con cui Pareto guarda al dibattito interno o prossimo al marxismo italiano proprio nella fase in cui si impegna, con i *Sistemi*, in una riformulazione del materialismo che vada oltre Marx. Quest'ultimo, d'altra parte, sembra per gli scienziati sociali e gli intellettuali del tempo, e forse soprattutto per quelli attivi in Italia, un riferimento culturale difficilmente eludibile.

In fin dei conti, dunque, non deve stupire che anche Pareto si ritrovi a fare i conti con Marx, senza per questo essere ovviamente egli stesso un marxista o anche solo un simpatizzante della causa socialista⁵⁵. Piuttosto, come si è detto, la sua sostanziale e spesso radicale confutazione delle analisi marxiane passa attraverso l'assunzione e l'inglobamento di alcuni dei loro tratti dentro un quadro dalle implicazioni e in senso lato politico completamente diverse⁵⁶.

2.4 A proposito della critica delle ideologie

La distanza di Pareto da Marx e dal marxismo è su più punti oggettiva e ben visibile. Ciò vale per la trattazione economica del *Manuale* e del *Corso* (che spesso respinge già nel lessico il discorso anticapitalistico) come per *I sistemi socialisti* (opera fortemente e fieramente antimarxista e antisocialista) e poi per lo stesso *Trattato*, dove è certo che il principio cardine dell'interdipendenza tra fenomeni sociali vuole in modo non secondario confutare il materialismo marxista per il suo vero o presunto inguaribile economicismo⁵⁷. Se si può insomma dibattere sulla fondatezza o sul successo dell'anti-marxismo paretiano o persino domandarsi se l'autore del *Trattato* non sostituisca al determinismo economico di tanti socialisti del suo tempo un determinismo psichico altrettanto unilaterale⁵⁸, sembrerebbe quasi impossibile poter assimilare il grande sociologo al filosofo di Treviri

⁵⁵ Sul carattere inequivocabilmente antimarxista dei *Systèmes socialistes*, scritti nel momento in cui è più intenso il dialogo di Pareto con autori simpatetici con Marx e revisionisti del marxismo, ha giustamente insistito H.S. Hughes, *Coscienza e società*, cit., pp. 82-86.

⁵⁶ Sotto questo riguardo, insomma, sembra troppo generico un discorso come quello di Bottomore, che sottolinea il condizionamento esercitato dal marxismo sulla sociologia politica paretiana. Cfr. T. Bottomore, *Political Sociology*, Hutchinson, London, 1979; trad. it. di G. Pomata, *Politica e società. Un'introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1980, cfr. pp. 88 e seguenti.

⁵⁷ Un critico d'eccellenza come Aron coglie indubbiamente nel segno nell'osservare che il principio paretiano della mutua dipendenza è già di per sé una prova eloquente della distanza che separa Pareto stesso da Marx. Cfr. R. Aron, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, 1961; trad. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 1984⁷, pp. 420-422.

⁵⁸ Per una tematizzazione del determinismo così come del volontarismo in Pareto, si veda J.H. Meisel, *A question of affinities. Pareto and Marx*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 5, 1965, pp. 165-174.

o fare del primo una sorta di continuatore della lezione del secondo. Tuttavia, tra la critica spicca la posizione di una figura di primissimo piano come Norberto Bobbio, che vede e raffigura un Pareto proteso a contrastare quanti usano la ragione «non per scoprire e comunicare la verità ma per deformarla e nascondersela» e che sarebbe per questo, «nonostante la polemica antimarxistica» portata avanti per decenni, appunto «un libero continuatore di uno degli aspetti più vivi e sconcertanti del marxismo teorico»: la critica marxiana delle ideologie⁵⁹.

Ma che dire su di una lettura come questa, che va chiaramente molto oltre il semplice accostamento tra due “maestri del sospetto”⁶⁰? Come altri hanno già osservato⁶¹, l'impressione è quella di trovarsi dinnanzi a una lettura che insiste sul “marxismo” di Pareto snaturando il senso dell'opera paretiana. E però, data anche la fonte autorevole, vale anche la pena interrogarsi più a fondo sull'idea di Bobbio. In quale misura le derivazioni isolate e messe alla berlina nel *Trattato* coincidono con le ideologie pensate da Marx o sono comunque da ritenere ad esse prossime? Tutto sommato non molto o per nulla, se come Nicola Badaloni – intellettuale convintamente marxista – si ravvisa nel marxismo un pensiero per il quale il «successo pratico» e la «conoscenza reale del mondo storico e naturale» sono tanto intimamente connessi da essere due lati della stessa medaglia⁶². Il che equivale a dire che solo quanti conoscono davvero la realtà senza restare vittime di illusioni e ideologie possono sperare di cambiare la realtà stessa.

Per contrasto, guardando complessivamente a Pareto, non si può non ricordare e riconoscere come la teorizzazione paretiana assegni alla mistificazione ideologica – ovvero ai discorsi che persuadono e parlano ai cuori – possibilità pratiche e di successo nel mondo immensamente superiori rispetto a quelle della scienza, che si rivolge quasi esotericamente a un uditorio ristretto e pienamente raziocinante. Più che un epigono più o meno inconsapevole di Marx, il sociologo di Losanna sembra insomma davvero un prosecutore di Spencer, il grande positivista ed evoluzionista con cui – anche al di là di ripensamenti e critiche esplicite – continua a condividere la

⁵⁹ N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 48 e 63.

⁶⁰ Per un accostamento tra Marx e Pareto dal punto di vista della critica alle ideologie, è utile la lettura di D. Farias, *La demistificazione delle ideologie e Vilfredo Pareto*, in Id., *Saggi di filosofia politica*, Giuffrè, Milano, 1977, pp. 361-447.

⁶¹ Cfr. il già citato lavoro di Lombardo, che da un lato evidenzia la distanza tra la teoria paretiana e quella marxiana e, dall'altro, coglie nel segno descrivendo il senso complessivo dell'operazione interpretativa di Bobbio. Per Lombardo, «Pareto e Michels avevano tentato di inserire il marxismo nella loro sistematica interpretativa, accettandone alcuni criteri teorici che venivano inquadrati nel loro sistema (con ben altro valore finalistico, ovviamente). Bobbio ha “rovesciato” questo tentativo, cercando di inserire le teorie elitiste negli schemi interpretativi marxiani». Cfr. A. Lombardo, *Teorie del potere politico*, cit., p. 21.

⁶² N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 46.

confutazione del principio per cui «una teoria vera dovrebbe condurre ad una pratica giusta»⁶³. Il che invece equivale a dire che una cosa è pensare e tutt'altra cosa è fare o che, detto altrimenti, la speculazione e la vita attiva stanno su piani tra loro non comunicanti e incommensurabili.

Per di più, guardando non solo a Marx ma anche a figure che si sono fatte continuatrici di Marx stesso come Gramsci o Lenin, si può comprendere come una parte significativa del marxismo approdato al Novecento veda come sfumato il confine stesso tra l'ideologia e la scienza contemplando come possibilità tutt'altro che remota che «un discorso penetrato di motivazioni pratiche» abbia anche «una base scientifica»⁶⁴. E ciò perché, visto appunto marxisticamente, anche il ragionamento “interessato” e “di parte” di chi vuole ottenere qualcosa o può contribuire alla conoscenza della realtà stessa o, quanto meno, può non precludere del tutto o allontanare irrimediabilmente tale conoscenza. Dunque, anche rispetto a questo sembra lontanissima una teoria paretiana che, facendosi vanto di equiparare tra loro tutte le ideologie, considera parimenti “false” tutte le derivazioni⁶⁵ (nonché, si dovrebbe aggiungere, quasi tutto quello che gli uomini comuni fanno nella loro vita comune).

Ad ogni modo, né la prestigiosa lettura di Bobbio né l'oggettiva e sottile confutazione di Badaloni rendono forse davvero conto dell'articolazione del pensiero paretiano sullo specifico punto per come appare nel *Trattato*, dove in effetti l'autore non riconosce affatto la possibilità del successo pratico esclusivamente alle ideologie o ai vari e fantasiosi tentativi di logicizzare ciò che logico non è. Infatti, quanto meno nella sua formulazione più ampia e matura e in passaggi in vero poco commentati o rivisitati dalla critica, la sociologia paretiana esprime considerazioni di estremo interesse e da tenere a mente a proposito dell'“empirismo”. Scrive Pareto:

Dove ancora manca la scienza, soccorre l'empirismo. Esso ha, e per molto tempo ancora avrà grandissima parte nelle materie sociali, e spesso corregge i difetti delle premesse. Chi possiede una buona carta topografica e la sa usare bene troverà di sicuro la via per andare da un luogo ad un altro; ma la troverà egualmente bene, e talvolta meglio l'animale guidato dall'istinto, e l'uomo che, per avere più volte percorsa questa strada, la segue d'istinto. Chi poi ha una cattiva carta topografica e ci ragiona sopra a stretto rigore,

⁶³ H. Spencer, *Introduzione alla scienza sociale*, Bocca, Milano, s.d., p. 229.

⁶⁴ N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, cit., p. 46.

⁶⁵ Così ancora Badaloni: «Il punto di divisione tra la teoria paretiana della ideologia e quella marxiana può dunque essenzialmente essere individuato qui: per Pareto tutte le ideologie rispondono ad interessi parziali e perciò sono false nei loro aspetti generali, mentre solo la constatazione empirica si mantiene vera; per Marx in relazione ai caratteri di ciascuna società le ideologie possono contenere le verità empiriche ed imprimere loro un corrispondente significato di praticità che si presenta come deduzione immediata della constatazione e come implicito in essa». Cfr. N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, cit., p. 53.

troverà la sua via forse meno facilmente di coloro che sono nei casi estremi ora accennati⁶⁶.

Per il *Trattato*, dunque, l'uomo di Stato guidato dall'“empirismo” e dalla propria esperienza, pur mancando della verità e degli strumenti euristici di cui dispone lo scienziato, può avvicinarsi alla verità stessa grazie all'istinto e alla saggezza. E, se le sue premesse sono «false» guardate rigorosamente dal punto di vista scientifico, le «conclusioni» che trae possono bene essere «vere» nel senso di essere «d'accordo coi fatti»⁶⁷.

Né si tratta di uno spunto isolato, dato che una lettura o rilettura attenta del *Trattato* mostra che, tra la verità scientifica politicamente impotente e l'errore ideologico potente, esisterebbe anche una sorta di “terra di mezzo” fatta di convincimenti pensati per la pratica e che sanno essere a loro modo “veri” perché adeguati alla pratica stessa e verosimilmente destinati al successo. È il caso – di cui già si è detto⁶⁸ – delle azioni o anche delle gesta degli «uomini di Stato guidati dall'empirismo» che sanno mantenersi immuni dal fanatismo ideologico e che, con il loro lucido realismo e la loro capacità di guardare il mondo senza trasfigurarlo, sono per così dire la prova vivente del fatto che la “verità” (seppure nella forma di una verità per la pratica) e l'utilità sociale non sono necessariamente destinate a restare disgiunte. A tali uomini è assegnata una posizione che sta appunto idealmente nel mezzo tra l'estremo di coloro che sono «esclusivamente scienziati», e si pongono perciò al di sopra della mischia nella ricerca disinteressata del vero, e l'altro estremo costituito dalla moltitudine dominata da passioni malamente logicizzate e superstizioni⁶⁹. E questo, a ben vedere, vuole dire anche che la pratica e la politica non sono destinate ad essere sempre e comunque orientate dall'ideologia nel senso per Pareto deterioro del termine.

Inoltre, gli uomini di Stato dell'empirismo possono avere successo pratico grazie alla loro capacità di servirsi di ideologie e passioni comuni senza né esserne sopraffatti né irrigidirsi nella postura aridamente speculativa che condanna lo scienziato puro all'irrelevanza politica. Essi hanno insomma una sorta di fiuto che li guida nella realtà e che è accompagnato più dalla “fede” che dallo “scetticismo” e da uno smodato “istinto” combinatorio. Ma, d'altra parte, è ancora il *Trattato* a rimarcare che non di rado «le conclusioni tratte dai residui della persistenza degli aggregati, ottenute mercé l'“intuizione”, si approssimano maggiormente alla realtà» rispetto alla pseudo-scienza sofisticata degli ideologi⁷⁰. E ciò significa anche che vi sono in certo modo due “verità” o “realtà”: quella più piena della conoscenza

⁶⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1776.

⁶⁷ Ivi, § 1777.

⁶⁸ Cfr. cap. 2, al paragrafo 6.

⁶⁹ Ivi, § 2341.

⁷⁰ Ivi, § 2340.

scientifico e quella associata a ideali saldi e ancorati alla tradizione. E la seconda è per Pareto ovviamente ben diversa dalla pseudo-scienza delle ideologie che vorrebbe sottomettere il mondo intero al proprio capriccio.

D'altra parte, per il sociologo del *Trattato* non tutte le ideologie sono uguali per il solo fatto di essere "non scienza". Se l'ideologia in sé è un esercizio del pensiero falso nelle premesse o nelle conclusioni o in entrambe⁷¹, vi sono ideologie «socialmente utili» che si associano spesso al ragionamento empiricamente fondato ma possono alle volte provenire anche da coloro che «creano o adottano teorie per difendere i propri interessi», o dalle «numerossime persone che si lasciano guidare dai sentimenti» o ancora e persino dagli «"intellettuali" che insegnano una "scienza sociale"» che non ha davvero nulla di scientifico⁷². Per contro, vi sono ideologie socialmente inutili o francamente dannose, partorite dal razionalismo tracotante di intellettuali che travestono da verità le proprie idiosincrasie e i propri desideri. E ne sono per Pareto esempi palesi non solo o non tanto i discorsi apertamente rivoluzionari degli agitatori di piazza, ma anche e soprattutto le elucubrazioni di quei pensatori solidaristici e umanitari che inducono l'aristocrazia a perdere di vista la distanza che la separa dalla massa.

Né la sovversione né l'altruismo hanno comunque nulla di vero e neppure di intrinsecamente potente, ma assumono una rilevanza pratica grande o grandissima quando escono dall'ambito ristretto dei circoli intellettuali e riescono a entrare in consonanza con i sentimenti e automatismi radicati nelle profondità inconsce dei cuori (residui). Tuttavia, esistono anche ideologie del tutto diverse e dal significato opposto, come quelle espresse nei "vecchi" messaggi religiosi della tradizione – di cui si dirà di più tra breve – o come il nazionalismo⁷³, che mostrano davvero come Pareto guardi a idee e dottrine senza considerarle «avulse dalla lotta sociale ed economica» e interpretandole al contrario, in questo sì seguendo Marx, «come forme della lotta politica e sociale»⁷⁴. Se è vero che «non vi è una fede più scienti-

⁷¹ Vedi R. Boudon, *Le phénomène idéologique: en marge d'une lecture de Pareto*, «Année sociologique», 34, 1984, pp. 87-125.

⁷² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2400, nota 1.

⁷³ Come si avrà modo di vedere, Pareto mostra un'evoluzione e forse un'ambivalenza nel suo modo di guardare al nazionalismo, vedendovi da una parte e soprattutto in un primo momento un nucleo di ideali alternativi e concorrenti rispetto alle parole d'ordine di rivoluzionari e umanitari e, dall'altra parte e successivamente, un fattore che può ulteriormente e disastrosamente inasprire i rapporti internazionali e mettere in pericolo le classi elette.

⁷⁴ C.G. Rossetti, *Evans-Pritchard e Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 16(43), 1978, pp. 75-90, cfr. p. 85. Entrando più nel dettaglio, si può rilevare che Pareto distingue ideologie (o nel suo linguaggio «teorie») circoscritte e generate da una «causa speciale» e del tutto soggettiva e ideologie che corrispondono invece a una «causa generale» o all'interesse di una «classe sociale». Si esprime infatti nei termini seguenti: «Una teoria è stata prodotta perché giova ad una classe sociale, essa ha una causa generale; è prodotta perché il suo autore è stato pagato, perché con essa manifesta il suo dispetto contro un rivale, essa ha una causa speciale». Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 860.

fica di un'altra»⁷⁵, queste ideologie sono totalmente false o logicamente insostenibili ma benefiche per lo stato mentale che inducono o rafforzano nella maggioranza, oltre che generalmente più lontane dal razionalismo e dall'istinto combinatorio.

Il minimo che si possa insomma dire è che Pareto ha un senso troppo robusto della società e della storia per non vedere nelle "teorie" il loro segno politico, ovvero il loro rivolgersi *in primis* all'élite o alla massa e il loro legittimare il privilegio o invece l'uguaglianza che sempre invocano le «persone che vogliono sottrarsi a disuguaglianze ad esse contrarie e istituirne altre in loro favore»⁷⁶.

Ciò però conduce a un'altra questione su cui vale la pena soffermarsi almeno brevemente. Infatti, non è del tutto semplice credere realmente che Pareto neghi nel modo più assoluto il possibile valore pratico della propria stessa teoria scientifica della società. Non cadrebbe forse in una sorta di contraddizione performativa un autore che pubblica per decenni migliaia di pagine nella convinzione dell'irrelevanza e inutilità del proprio stesso lavoro per tutto ciò che va oltre il puro e disinteressato fine conoscitivo? Si può certo rispondere al quesito prestando fede alle instancabili precisazioni dello scienziato sociale Pareto, che dichiara infinite volte il proprio fermo desiderio di non produrre effetti di sorta, persino a costo di autocensurarsi. E però, non si può dimenticare che questo grande sociologo non è solo l'autore dei *Sistemi* o del *Trattato*, ma anche colui che firma una mole grandissima di articoli e interventi pubblicati su riviste lette, se non certo ovviamente dalle masse, da un pubblico comunque più vasto rispetto a quello degli studiosi e degli esperti. È realmente possibile per qualcuno prendere posizione pubblica su fatti italiani, francesi, europei o mondiali solo per rendere nota un'opinione vera ma assolutamente irrilevante?

Si può certo obiettare contrapponendo un Pareto dei grandi studi a stampa, oggettivo e distaccato, a un Pareto pubblicitario e, per ciò, più propenso a lasciar cadere le vesti dello scienziato per esprimersi con passione e con franchezza a volte brutale sulle storture e follie che vede accadere intorno a sé. Tuttavia, è davvero plausibile una tale scissione che delimita rigorosamente giudizi di valore e idiosincrasie a un certo tipo di scritti? E se anche lo fosse, come potrebbe il suo protagonista non sapere di fare anche lui un uso poco "scientifico" della scienza gettandosi nella mischia della lotta ideologica forte del prestigio acquisito come studioso? Più che di reticenza o auto-censura, si dovrebbe in effetti parlare di doppiezza e, comunque, di una biografia intellettuale che nei fatti sconfessa la divaricazione tra scienza e ideologia proclamata a parole.

Nel complesso, insomma, è molto più semplice e anche veritiero guardare a Pareto come a un autore che non di rado, e spesso nelle sue pagine

⁷⁵ Ivi, § 616.

⁷⁶ Ivi, § 1227.

più celebri e affascinose, ambisce di parlare agli esponenti più lucidi e anche spregiudicati di un'aristocrazia borghese che gli appare invece nel suo complesso confusa e masochisticamente conformista. E questo, per altro, conduce anche a rivalutare la tesi pure non infondata per cui l'autore del *Trattato* è e resta «il grande ideologo del conservatorismo autoritario»⁷⁷. Lasciando almeno per il momento da parte l'aspetto dell'autoritarismo, Pareto è certo conservatore se si guarda alla sua decennale polemica e confutazione all'indirizzo delle ideologie progressiste e rivoluzionarie del suo tempo e, ancora più in generale, al sarcasmo con cui denuncia come illusioni le molteplici espressioni assunte nel corso della storia dagli ideali universalizzanti di uguaglianza e fratellanza del genere umano. Per contrasto, però, egli appare poco o per nulla conservatore tenendo anche semplicemente presente che individua nella realtà aspetti e tendenze che a suo modo di vedere meritano ben poco di essere “conservate”. Piuttosto che un nostalgico dell'antico, Pareto è un pensatore del dinamismo che in vari modi e circostanze teorizza relazioni che conducono a strategie all'altezza dei propri tempi e delle loro minacce. Dinnanzi all'avanzare del livellamento e della sua rassegnata accettazione (l'umanitarismo), non si rifugia nella trasfigurazione di una qualche “età dell'oro” ormai perduta ma, oltre a denunciare le ingenuità dell'utopismo e i sogni vari di palingenesi, punta il dito contro le ipocrisie dei paesi guidati dall'aristocrazia borghese. Ed è anche in questo senso che, quasi per ironia, raccoglie oggettivamente il testimone di almeno parte della tradizione marxista, giungendo a smascherare le ipocrisie del colonialismo e la crudeltà dello scontro imperialistico tra le nazioni⁷⁸.

3. La religione antica come antidoto all'umanitarismo

Pareto sa distinguere tra le ideologie e, infatti, non è il critico implacabile di tutte le presunte superstizioni, ma il teorico che sa lucidamente classificare miti e discorsi anche in base al loro significato politico e alla loro capacità di farsi largo e acquisire consenso nella società. Lo conferma il modo in cui il suo sguardo demistificatore si posa sulla religione, valutandone anche se non soprattutto gli effetti sull'ordine e la gerarchia sociali. In particolare, vi sono pagine del sociologo tutt'altro che secondarie che rimarcano quanto la devozione religiosa sia un fattore necessario per la coesione delle società, sottolineando per di più e ulteriormente quanto sia provvidenziale che le classi elette si avvalgano della superstizione largamente presente nelle maggioranze.

L'errore dell'élite borghese starebbe allora anche nella sua incapacità di controbattere alla fede socialista favorendo il ritorno del cattolicesimo e di

⁷⁷ H.S. Hughes, *Coscienza e società*, cit., p. 86.

⁷⁸ Questi temi del pensiero paretiano sono trattati nel capitolo 5.

altre forme di religiosità più tradizionali tra il popolo. Piuttosto, stando a quanto osserva *Un'applicazione di teorie sociologiche*, è l'aristocrazia stessa a essere divenuta più devota o bigotta:

Le classi governanti volevano adoperare le antiche forme religiose per tenere il popolo soggetto; ed è accaduto che il popolo ognora più da quelle forme si stacca e si volge alle nuove, principalmente alla socialista; l'azione della borghesia non è stata efficace che sulla borghesia stessa. Ponete un generale che voglia ipnotizzare i soldati nemici per vincerli più facilmente, si dà un gran da fare, non ipnotizza alcun nemico, ma invece ipnotizza i propri soldati e li fa quindi diventare facile preda degli avversari⁷⁹.

Di fronte al dilagare della sovversione e del socialismo, l'élite disorientata e illanguidita dai messaggi umanitari ha cercato una difesa nella restaurazione delle confessioni consolidate dalla tradizione, ma ha finito col predicare la devozione solo a sé stessa divenendo semplicemente più moralista e bacchettona. E il quadro si presenterebbe come comico se non fosse disastroso. Se la religione può insomma essere pensata marxianamente anche come "oppio", la narcosi non ha sopito i conflitti tra le parti della società ma ha ulteriormente addormentato l'aristocrazia nella sua resistenza e vigilanza⁸⁰.

Ad ogni modo, anche *I sistemi socialisti* raffigurano le illusioni che sgorgano dalla devozione religiosa come un elemento assolutamente indispensabile, nel dettaglio affermando esplicitamente che il «sentimento religioso» è una «necessità» imprescindibile per «stabilire e mantenere» l'«uniformità» sociale messa a repentaglio dalle folle irrequiete e dalla stessa natura umana. Per Pareto, infatti, la religione svolge un'opera difficilmente sostituibile perché tiene a freno gli eccessi di un intelletto che si dimostra «realmente perturbatore» principalmente per il fatto che è «nella maggior parte degli uomini estremamente limitato»⁸¹.

Sotto questo riguardo, insomma, l'autore de *I sistemi* sente di non potere che dare ragione al padre della sociologia positiva, di cui pure come si è detto ama poco le «divagazioni» metafisiche: come ha visto bene appunto Comte, «bisogna agire sul maggior numero di uomini col sentimento, perché è impossibile agire su di essi col ragionamento». E, sotto questo riguardo, Pareto rimarca come la religione sia «il cemento indispensabile di ogni società» e la sola garanzia di coesione tra individui profondamente eterogenei e, per di più, ordinati in modo gerarchico dalla società (e prima ancora dalla natura stessa). Il che per altro si ricollega a quanto da poco detto sulla diversa possibile utilità delle ideologie: tutte le religioni sono parimenti as-

⁷⁹ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 231-232.

⁸⁰ Tornando per un attimo al raffronto tra Marx e Pareto dal punto di vista della critica delle ideologie, è incidentalmente da notare che l'"oppio" che paralizzava le masse è per il secondo una forza ipnotica a disposizione del "generale".

⁸¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 364.

surde per l'indagine della scienza, ma non tutte svolgono il proprio compito di ordinatrici e collanti nello stesso modo e altrettanto bene. Per di più, oltre alle confessioni religiose propriamente dette, Pareto vede moltiplicarsi illusioni e superstizioni dall'allarmante significato politico. Seppure giunta a «uno stato più avanzato dell'evoluzione», l'umanità gli appare infatti prostrata davanti a una sorta di nuovo pantheon politeistico, dove però le divinità si incarnano non più in veri e propri «dèi» ma in «astrazioni come "l'Umanità" o il "Progresso socialista"» (del tutto false dal punto di vista logico e sperimentale ma comunque potentemente capaci di sedurre e trascinare a un'«azione comune» le masse)⁸².

Tuttavia, ciò che emoziona ed è mobilitante non è in questo caso per nulla utile né alla società né all'aristocrazia che la guida. Ed è evidentemente mosso proprio da questa convinzione che il sociologo si mostra alla ricerca di una sorta di antidoto contro il morbo socialista ed umanitario, individuandolo abbastanza chiaramente in un'auspicabile rinascita delle confessioni tradizionali.

E però, stando ancora ai *Sistemi*, qualunque declinazione in termini troppo sociali o politici delle religioni andrebbe accuratamente evitata. Come sperare di rendere più mansueti gli strati popolari battendo il «cammino obliquo» dei «cristiani sociali» che predicano e fanno propaganda un poco in tutte le nazioni? Già fallimentare nel tentativo di distrarre il popolo dei lavoratori dall'influenza socialista, il cristianesimo sociale sembrerebbe al massimo capace di fare da torbido agitatore trascinando i fedeli «nel campo politico, sotto la bandiera nazionalista o antisemita» e, per di più, percorrerebbe una parabola comune a tutta o quasi l'Europa. Un po' ovunque, infatti, Pareto registra un «movimento che trascina sempre più verso l'azione politica i partiti religiosi e sociali»: se in Germania il «partito protestante sociale» di Stöcker ha la sua «base popolare» nei proprietari fondiari e Naumann giunge «a far presa anche sulla piccola borghesia e sul popolo», l'Austria vede convivere in una sola organizzazione una componente cattolico-sociale e una variamente antisemita mentre, non ultima, la Francia è alle prese con un'«azione sociale dei cattolici» ispirata direttamente dalla «demagogia» del socialismo umanitario⁸³.

In tutto questo, si può certo apprezzare l'evidente antipatia di Pareto per l'antisemitismo che sta prendendo forza a cavallo fra i due secoli (e che segnerà pagine tragiche della storia entro un arco di tempo non lunghissimo). Tuttavia, il punto essenziale è qui piuttosto il rifiuto di una commistione tra Dio e Cesare che – oltre ad essere illogica e assurda come mille altre ideologie – ha evidentemente il torto di snaturare la religione privandola della sua duplice, praticamente insostituibile, funzione sociale: quella di fattore di coesione per società gerarchiche e di disciplinamento degli strati sociali

⁸² Ivi, p. 364.

⁸³ Ivi, p. 331.

inferiori. Laddove insomma vi sarebbe bisogno di ispirare timore verso l'autorità (di Dio e dei potenti) o, quanto meno, di predicare le virtù della preghiera e della rassegnazione nella valle di lacrime, i nuovi movimenti religiosi socialisteggianti e ben poco mistici agitano le piazze mobilitando eserciti di infervorati e, per di più, assecondano quella tendenza generale al livellamento che minaccia da vicino l'aristocrazia.

Più ancora dei *Sistemi*, a mostrare un tale punto di vista in Pareto è uno scritto illuminante del 1907 che, oltre a ribadire che «la religione è il cemento indispensabile d'ogni sorta di società umana», argomenta su quanto la devozione vada vista come una «realità più o meno differente a seconda delle differenti classi sociali». E questo, nel dettaglio, significa che è utile alla società che «i principi religiosi siano interpretati differentemente alla stregua delle differenti funzioni sociali degli uomini» o, ancora più chiaramente, che la fede dell'aristocrazia non sia quella della massa. Di qui anche l'auspicio che il «ruolo» del cattolicesimo non sia ancora «esaurito nel mondo» e che, anzi, il cattolicesimo stesso torni a svolgere su scala larga o larghissima la propria funzione stabilizzatrice e, con ciò, ad essere «la sola ancora di salvezza per le nazioni minate dall'anarchia ed in seno alle quali il patriottismo si affievolisce». Tuttavia, anche in questo caso come nei *Sistemi*, l'analisi e il monito riguardano le possibili politicizzazioni che snaturano il messaggio religioso facendone qualcosa di diverso e tutto sommato prossimo alla propaganda socialista e umanitaria. Per Pareto, infatti, «solo il cattolicesimo romano» può essere una forza utile «da un punto di vista scientifico», come dimostrerebbe il vescovo di Roma muovendosi sullo scacchiere internazionale nel modo più saggio e «più conseguente affinché l'avvenire sia aperto alla religione cattolica». Per contro, una corrente che si vorrebbe più adeguata ai tempi come «il neo-cattolicesimo non è altro che una superfetazione dell'umanitarismo» che, per di più, non risponde «a nessun bisogno effettivo delle masse»⁸⁴.

Tornando però all'aspetto che appare essenziale, Pareto interpreta la religione esattamente come mostra di interpretare la morale: valutando cioè la religione in base alla sua possibile utilità, ma ad un'utilità che è sempre commisurata alla struttura e soprattutto alla separazione tra l'aristocrazia e tutti gli altri. E questo in sostanza significa che i contenuti e i modi della religiosità popolare non si confanno all'élite.

Lo affermano già come regola i *Sistemi* osservando che, «in ogni organizzazione sociale-religiosa», «i capi» hanno la tendenza a vivere la fede in

⁸⁴ V. Pareto, *La question religieuse. Enquête internationale*, «Mercure de France», 1° maggio 1907, trad. it. *La questione religiosa*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 322-323. È difficile non cogliere in queste riflessioni l'eco dell'impressione per lo scontro russo-giapponese e per i successivi moti rivoluzionari in Russia. A tale proposito, non è fuori luogo osservare come il sociologo veda nel 1907 il cattolicesimo tradizionale come un argine, oltre che contro il socialismo e l'umanitarismo, anche contro nazionalismo e sciovinismo.

modo più distaccato, contenendo per di più con saggezza gli eccessi di fanatismo della «moltitudine» irrazionale dei loro sottoposti. In questo senso, si potrebbe per Pareto parlare di un'eterna «lotta fra la *religio*» della classe eletta e «la *superstitio*» della massa⁸⁵. E questo lato della separazione tra aristocrazia e plebe è presente anche nel *Trattato* e con un valore che va ben oltre la semplice constatazione. Se i più tendono ad abbandonarsi alla devozione cieca e fanatica, un'élite degna di restare tale dovrebbe invece separare l'adesione ai contenuti della religione dalla forma manifestata nei comportamenti pubblici e visibili: se per la prima lo scetticismo è segno di superiorità intellettuale, per la seconda è importante non urtare in alcun modo il senso religioso o della moralità che prevale nel popolo.

In fin dei conti, il problema è quello già delineato al tempo dei *Sistemi*: impedire che le «processioni cattoliche» siano «sostituite dai “cortei” e dalle “manifestazioni” politiche e sociali»⁸⁶ o, detto altrimenti, allontanare il pericolo della sovversione e del caos socialista nutrendo la superstizione popolare con messaggi dal significato opposto ma ugualmente esaltanti.

Sono questo contesto e queste riflessioni che spiegano almeno in buona parte la postura illuministica di Pareto che ha affascinato alcuni tra i critici e che, però, ha a ben vedere due risvolti. Infatti, Pareto da un lato mostra l'assurdità delle credenze irrazionali mentre, per l'altro verso, *denuncia le denunce* stesse di quell'assurdità a opera del razionalismo vecchio e nuovo⁸⁷. Vale la pena rileggere in questa luce alcune osservazioni piuttosto note del *Trattato* sulla «teologia del progresso»

La religione del progresso è politeista. La superstizione, regina delle tenebre, donna del male, ha un corteo di divinità inferiori, e, come di solito accade, fra queste ve ne sono di cui il credito cresce, ed altre di cui scema, e anche si annienta. Un tempo l'*auri sacra fames* teneva il primo luogo nella gerarchia, ora è molto decaduta. Ai tempi del fervore cristiano, venne in auge la superstizione pagana, che opponevasi alla vera religione. Nei tempi moderni, la proprietà privata contese il primato alla superstizione; ed il Rousseau la denunciò con tremende invettive. [...] ai tempi della rivoluzione del 1789, tornò a regnare la superstizione, con un corteo di molti ministri, cioè i re, i nobili, i preti. Poscia si tornò ad altre speculazioni teoriche, ed il capitalismo succedette alla proprietà privata, come Giove succedette a Saturno. Beato chi possiede questa chiave del sapere! Ogni fenomeno passato, presente e futuro si spiega con la magica parola del capitalismo⁸⁸.

⁸⁵ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 367.

⁸⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1712.

⁸⁷ È nota la lettura che vede in Pareto un pensatore illuminista a suo modo seguace di Voltaire: G. La Ferla, *Vilfredo Pareto filosofo volteriano*, La Nuova Italia, Firenze, 1954.

⁸⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1890.

Una cosa è l'esercizio della ragione e tutt'altra il culto della ragione stessa. E tutto sommato, l'illuminismo visto da Pareto è poco o per nulla una fonte che ispira il pensiero autenticamente scientifico e molto di più un parente stretto del razionalismo e intellettualismo che pongono in discussione – cavillosamente e anche pericolosamente – le fondamenta e i presupposti della società.

4. Illusioni di gioventù

Vale la pena citare diffusamente dalla lettera spesso richiamata ad Antonucci in cui, nel 1907, Pareto descrive retrospettivamente quale sia stata la propria evoluzione intellettuale e, più precisamente, annovera i suoi ripensamenti e le sue disillusioni. Così, infatti, delinea il suo percorso di messa in discussione delle proprie convinzioni giovanili come un faticoso passaggio dall'ideologia alla scienza (o dal sentimento alla ragione):

Nel 1868 avevo venti anni e potevo ai sentimenti aggiungere il ragionamento. Mi pareva allora, come pare a quasi tutti gli uomini che le mie convinzioni erano frutto del ragionamento, e non mi avvedevo che il ragionar mio era solo un tentativo di dar veste logica a ciò che in ogni modo il sentimento mi imponeva di credere.

Il mio credo a quel tempo era all'incirca il seguente. L'economia politica come l'avevano costituita gli economisti detti classici, era una scienza perfetta o quasi perfetta; rimaneva solo da metterne in pratica i principi. Perciò occorreva imitare la lega di Cobden, che era quanto di più utile e di più sublime avesse avuto per secoli l'umanità. In politica, la sovranità del popolo era un assioma, la libertà era la panacea universale. La storia ci mostrava da un lato il popolo buono, onesto, intelligente, oppresso dalle classi superiori, di cui era propria la superstizione. Militarismo e religione erano i maggiori flagelli dell'umano genere. Cesare tra gli antichi, Napoleone I e Napoleone III tra i moderni, erano per me tipi di malfattori. Negavo o almeno scusavo i mali della democrazia. Il terrore era una lieve macchia nel quadro luminoso della rivoluzione francese⁸⁹.

Si può cominciare così, cioè dalle sue stesse parole, per descrivere una biografia che, come quella di Pareto, sembra fatta anche di ripensamenti e cambiamenti d'opinione di non poco peso. Dapprima, infatti, il Pareto ottocentesco si mostra conseguentemente liberale e liberista nell'ingaggiare una lotta contro la corruzione dei politici e apprezza i socialisti proprio per la loro intransigenza. Successivamente, con il Novecento, il grande sociologo del *Trattato* mette in discussione non pochi dei capisaldi del liberalismo,

⁸⁹ V. Pareto, *Alcune lettere a A. Antonucci*, in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, vol. II, pp. 807-808.

per di più vedendovi una sorta di anticamera o comunque una filosofia troppo prossima al socialismo e all'umanitarismo.

Non sembra improprio, dunque, parlare di una svolta o discontinuità che interviene a cavallo tra i due secoli⁹⁰. Tuttavia, coglierebbe solo in parte nel segno parlare di un'evoluzione (o meglio involuzione) da un liberalismo convintamente progressivo a un antiliberalismo antidemocratico o francamente reazionario. E ciò perché, quali che siano i ricordi o i resoconti successivi di Pareto, il pensiero e le posizioni degli anni che precedono l'insegnamento svizzero sono comunque lontani da un'adesione incondizionata agli aspetti maggiormente progressivi del liberalismo.

Si può a riguardo richiamare un intervento del 1883, che denuncia già chiaramente le possibili insidie di un liberalismo eccessivamente progressista che, ricercando e attuando l'uguaglianza più perfetta di tutti i cittadini davanti allo Stato, finirebbe per diventare corresponsabile delle ingiustizie e vessazioni subite dalle classi sociali più ricche. Ben prima della sua presunta svolta reazionaria, dunque, Pareto non ha dubbi: l'«uguaglianza formale nel diritto è quasi sempre in favore di quelle che, con termine pomposo, chiamasi classi diseredate». Ed è perciò persuaso che un potere che voglia stabilire l'«eguaglianza formale dinanzi alla legge civile fra chi nulla ha e chi possiede» sia non un garante equidistante ma uno dei colpevoli – o forse il massimo colpevole – di disuguaglianze ancora più odiose, anche se compiute in buona fede per alleviare le condizioni dei più miseri. Per paradosso, osserva Pareto, chi volesse difendere con la forza delle leggi i poveri finirebbe per fare di loro la nuova classe privilegiata⁹¹.

Questa messa in discussione dell'uguaglianza formale precede di non pochi anni la denuncia dell'«ottimismo» liberale presente ne *I sistemi socialisti* e, tanto più, la requisitoria sulle implicazioni morali e politiche del liberalismo stesso che torna più e più volte nelle sezioni del *Trattato*. Tuttavia, piuttosto che trarre la conclusione semplicistica per la quale nemmeno il Pareto dell'Ottocento sarebbe autenticamente liberale, è bene tenere conto che il tema sollevato dal futuro grande sociologo non è per nulla assente presso Maestri significativi del liberalismo.

Si potrebbe ad esempio ricordare il Benjamin Constant che si fa critico intransigente delle imposte progressive e della spesa sociale o, nelle sue stesse parole, delle leggi che colpiscono l'«agiatezza» delle persone più abbienti e che, trattando «la povertà come un privilegio», finiscono per fare

⁹⁰ Tra le interpretazioni in certa misura classiche, quella di Fiorot è forse la lettura che più distingue successive tappe nella produzione paretiana (dalla giovanile adesione al liberalismo sino all'elitismo antidemocratico negli anni della maturità). Vedi D. Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Comunità, Milano, 1969; D. Fiorot, *Scienza e politica in Vilfredo Pareto*, Comunità, Milano, 1975.

⁹¹ V. Pareto, *La legge per la responsabilità civile dei padroni e imprenditori nei casi d'infortunio sul lavoro*, «Rassegna di scienze sociali e politiche», 15 luglio 1883, ora in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, vol. I, p. 173.

dei poveri una nuova «casta privilegiata»⁹². O, ancora più pertinentemente, si potrebbero citare analoghe considerazioni di John Stuart Mill, ovvero di un autore che Pareto stesso richiama esplicitamente negli anni in cui ancora si attribuisce i convincimenti di un autentico liberale e allo stesso tempo critica già duramente i danni del parlamentarismo e della rappresentanza politica.

Convinto che i tempi per l'uguaglianza non siano ancora maturi, Mill raccomanda forme di oggettiva diminuzione del peso del voto espresso dalle classi lavoratrici, a suo modo di vedere ancora mancanti della «moralità» e «intelligenza» necessarie per partecipare pienamente alla vita politica⁹³. E Pareto se ne ricorda in un intervento del 1891, in cui scrive:

I governi parlamentari sono spenderecci più degli altri; la distruzione di ricchezza che compiono è enorme e va ognora crescendo, sicché ben lungi dal crescere loro potere è urgente invece provvedere, come disse il Mill, a restringerlo⁹⁴.

Il Mill a cui, con giusta ragione, si richiama il Pareto “liberale” è insomma il pensatore che, evidentemente preoccupato per l'eccessivo peso che organizzazioni con base popolare potrebbero avere sulle assemblee parlamentari, sollecita l'introduzione di misure come il voto plurale per correggere i veri o presunti eccessi del principio basilare “una testa un voto”⁹⁵.

Piuttosto che aderire in blocco al liberalismo, Pareto appare insomma intento a selezionare nel liberalismo stesso elementi che possano contrastare quella che gli appare come una deriva egalitaria verso il livellamento. E il discorso vale evidentemente anche per la produzione novecentesca, che alcuni commentatori bollano come conservatrice o reazionaria e antiliberalista senza evidentemente tenere conto delle posizioni concrete che l'autore del *Trattato* poteva individuare in autori liberali non proprio minori⁹⁶.

⁹² H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin 1795-1799*, Gallimard, Paris, 1958⁶, pp. 76-77.

⁹³ J.S. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861), trad. it. *Considerazioni sul Governo rappresentativo*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano-Firenze-Roma, 1916, p. 185.

⁹⁴ V. Pareto, *Eccessi incomprensibili*, 11-12 gennaio 1891, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo XXIX, *Pages retrouvées*, Droz, Genève, 1988, p. 16.

⁹⁵ Sul Mill che si oppone all'universalizzazione effettiva del suffragio si veda anche D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997², pp. 30-43.

⁹⁶ In questo senso, concordo essenzialmente con Barbieri quando rileva che Pareto è un continuatore di quella «tradizione di pensiero liberal-conservatore» e antidemocratico che vorrebbe «neutralizzare politicamente le masse» e che annovera come esponenti Constant e, almeno per certi aspetti, Tocqueville e Stuart Mill. Vedi G. Barbieri, *Pareto e il fascismo*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 68-69.

Ma si pensi anche a Spencer, l'autorevolissimo scienziato della società che mette ripetutamente in guardia i ceti più colti della propria epoca sui pericoli del nuovo dispotismo statalista, ovvero di un regime a suo modo di vedere non meno odioso e liberticida dell'antica tirannide rovesciata dalla borghesia vittoriosa. Infatti, è al Maestro di un tempo che ancora si richiama Pareto nel suo articolo del 1903 significativamente intitolato *L'éclipse de la liberté* dove, deprecando quella che gli appare come un'involuzione illiberale dell'Inghilterra, osserva con amarezza quanto lo stato presente delle cose sia stato già anni prima «perfettamente previsto da Herbert Spencer». Nella propria requisitoria contro l'avanzata dell'egalitarismo, Pareto può insomma continuare a fare riferimento a voci e temi riconducibili al liberalismo. Tuttavia, la sua esigenza è ora chiaramente quella di ripensare a fondo anche il liberalismo stesso. Scrive infatti:

La dottrina liberale è una dottrina ottimista, perché suppone che gli uomini potranno smettere di svaligiarsi a vicenda. Prima che l'esperienza avesse deciso, questa speranza poteva non sembrare una chimera, ma i fatti sono venuti a dimostrare che per lo meno i tempi non sono maturi per la sua effettuazione⁹⁷.

È un giudizio ripetuto in un articolo dell'anno successivo e dal titolo altrettanto eloquente: *Il crepuscolo delle libertà*. Qui, in modo ancora più chiaro, l'aspra requisitoria antidemocratica di Pareto prende a bersaglio l'intera borghesia europea, colpevole di non avere «sinora inteso quanti e quali siano i gravi danni che imminenti ad essa sovrastano» e perciò capace di illudersi «ancora di potere, come cinquant'anni fa, disputare accademicamente sui modi di migliorare il reggimento democratico e dilettarsi come di uno sport del socialismo e delle rivendicazioni dei suoi avversari». Contro tanta dabbenaggine, sembrerebbe giunto il tempo di rompere con l'idea che il socialismo ha potuto ereditare dalla stessa «dottrina liberale» e affermare nel modo più netto possibile la realtà della gerarchia e la legge che vede come necessario il predominio su ogni società da parte di un'élite. E il sociologo stesso non potrebbe essere più chiaro:

La futura società, anche se è collettivista, sarà governata da un'aristocrazia o élite; ma quell'élite potrà essere interamente diversa dalla borghesia presente o dai suoi discendenti. La contesa tra l'élite che decade e quella che sorge dovrà molto probabilmente decidersi colla forza; ed è a quella battaglia che dovrebbe prepararsi la borghesia, se non vuole essere vinta, schiacciata, e colpita da mille guai, che saranno resi più amari dal ricordo dei sogni umanitari che ora stoltamente va facendo.

⁹⁷ V. Pareto, *L'éclipse de la liberté*, «Gazette de Lausanne», 8 giugno 1903, trad. it. *L'eclissi della libertà*, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 388-389.

Quali che siano le promesse dei socialisti, il futuro non è insomma all'insegna dell'uguaglianza o di una qualche forma di comunismo. Al contrario, ciò che al massimo si profila è un avvicendamento tra aristocrazie con la destituzione tutt'altro che pacifica dell'aristocrazia al comando (la borghesia). Si impongono perciò l'abbandono di ogni commistione tra la «dottrina liberale» e la teoria «della democrazia e del voto universale» e, di nuovo, la presa d'atto di quanto il liberalismo democraticamente coniugato sia una «dottrina ottimista, la quale suppone che la plebe, ottenendo con l'estensione del voto, il potere, non ne abuserà per appropriarsi dei beni dei cittadini agiati».

Non ci sono dubbi. Pareto dice e ripete che è giunto il momento di fare tesoro dell'«esperienza» maturata nell'Ottocento con l'estensione del suffragio e, nel dettaglio, di guardare a «ciò che accade nei paesi più progrediti nella democrazia», dove le «conclusioni» sono «interamente diverse dalle sperate» e «i privilegi borghesi» sembrerebbero aver ceduto il posto ai «privilegi popolari» grazie soprattutto alle imposte progressive, «mirabile strumento per spogliare i ricchi». È vero che «le masse popolari» sono «tarde nell'intendere e nel muoversi», ma al futuro autore del *Trattato* sembra sempre più vicina l'ora in cui quelle masse comprenderanno il «tremendo potere» di cui dispongono con il «voto universale».

Davanti a questo pericolo che appare imminente, Pareto è ancora l'allievo di Mill quando osserva che la «libertà» è destinata a restare a lungo un «lusso» per pochi in un mondo in cui molti faticano a soddisfare i «più urgenti bisogni della vita». Ma è anche il grande sociologo dell'elitismo quando, rompendo con l'ipocrisia o ingenuità di Mill stesso e reagendo alle storture dell'«estrema democrazia», afferma che il «problema del reggimento liberale» sta nel «dare l'apparenza del governo al popolo, e la sostanza agli ottimati»⁹⁸.

Per certi aspetti, dunque, quella di Pareto è un'oscillazione o tentazione. È meglio continuare a coniugare al futuro l'uguaglianza formale – come ha saggiamente fatto il liberalismo conservatore – o non è forse giunto il momento di prendere definitivamente atto del fatto che la stessa «eguaglianza degli uomini» è uno «sciocco pregiudizio» ereditato dal secolo passato⁹⁹?

In ogni caso, a meno che non si pensi il liberalismo solo come antidogmatismo¹⁰⁰, sembra difficile pensare a Pareto come a un liberale convinto

⁹⁸ V. Pareto, *Il crepuscolo della libertà*, «Rivista d'Italia», febbraio 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 408-413.

⁹⁹ V. Pareto, *A proposito del caso dell'abate Loisy*, «L'idea liberale», 10 gennaio 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 394.

¹⁰⁰ Questa sembra in fin dei conti l'autorevole giudizio di Toscano per il quale Pareto, anche nel Novecento, «non smise mai il suo credo liberale», spostando «il liberalismo dal piano politico ad un altro piano, più ampio e meno contingente», ovvero facendo del liberalismo stesso «un valore metodologico». Cfr. M.A. Toscano, *Pareto. Religione, etica*, in E.

per quanto originale o *sui generis*. Piuttosto, egli sembra un teorico che abbia con il liberalismo un conto aperto che dura probabilmente tutta la vita. È liberale la grande economia su cui si è formato, ma l'esempio del Marx del *Capitale* – con il suo trarre le estreme conseguenze rivoluzionarie dal discorso classico – ha mostrato ai suoi occhi la necessità di ricostruire marginalisticamente l'economia stessa. Sono liberali i Maestri che l'hanno avvicinato alla sociologia, ma un'analisi spregiudicata come quella dei *Sistemi* ha fatto apparire il loro lato metafisico e persino la loro prossimità con l'umanitarismo che affligge l'aristocrazia. E tuttavia, a conferma di quanto rompere con il liberalismo vorrebbe dire per Pareto rompere con quasi tutta la cultura e la scienza, sono ancora liberali alcuni dei presupposti e dei temi che attraversano il *Trattato di sociologia generale* (dall'irrazionalità degli esseri umani alla denuncia della democrazia estrema, passando quanto meno dalla critica dell'intellettuale non possidente e a suo modo "proletario").

Vivendo in un mondo pensato e costruito in non piccola parte dal liberalismo e dai liberali, Pareto non può che selezionare in quella tradizione politica gli spunti e i punti di riferimento a sé più vicini o meno lontani nel suo mettere in discussione il presente e il futuro che vede davanti. Tuttavia, precisandosi, il suo elitismo lo porta a pensare via via più chiaramente il liberalismo borghese o come l'anticamera del socialismo plebeo o, per lo meno, come una risposta troppo fiacca e inadeguata alla sfida dei tempi. Di qui la sua tentazione, evidente soprattutto nel *Trattato*, di fare *tabula rasa* anche delle illusioni apparentemente più innocenti di cui si è nutrita per molti decenni la borghesia (e che ha carezzato lui stesso a vent'anni, come scrive nella missiva ad Antonucci richiamata). Resta però il fatto che, in tutto questo, Pareto ha potuto realmente ispirarsi a pensatori indiscutibilmente liberali come Constant, Mill, Tocqueville e Spencer.

5. Sulle tracce del concetto di essere umano

Con i *Sistemi*, e quindi ben prima del *Trattato*, Pareto si impegna in una ricerca genealogica intorno alle ideologie che hanno minato e delegittimato la distanza tra l'aristocrazia e il popolo. In particolare, Pareto descrive il «fenomeno notevole» e singolare per cui, «nella seconda metà del secolo XVIII», l'Europa e in particolare la Francia hanno visto nascere una «nuova religione» intorno a un «concetto essenzialmente metafisico» di natura¹⁰¹.

Mossi appunto dalla loro devozione verso la natura e l'ordine naturale, i francesi dell'epoca dell'illuminismo e della Rivoluzione del 1789 avrebbero cominciato a venerare anche l'essere umano in sé come soggetto origina-

Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, p. 80.

¹⁰¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 456.

riamente buono ma disgraziatamente corrotto dall'azione della società. Vale la pena citare direttamente sul punto Pareto:

Il culto della Natura aveva per dogma principale che la Natura avesse creato l'uomo buono, e che le istituzioni sociali l'avessero depravato. È questo un luogo comune, negli scrittori francesi del secolo XVIII, ed essi non sospettano, questi nemici della religione cristiana, questi atei, di non fare che riprodurre la dottrina del peccato originale. Era rimasta nascosta in un angolo della loro coscienza, essi la riportano alla luce, le danno un nuovo vestito e credono di aver detto qualche cosa di nuovo¹⁰².

Apparentemente agnostici e materialisti oltre che nemici giurati della superstizione religiosa, gli adoratori della natura facevano per Pareto rivivere inconsapevolmente il mito del peccato originale. Visto da loro, infatti, l'essere umano era come precipitato da una condizione di perfezione originaria all'inferno in terra della società con le sue norme.

Comincia così, stando ancora ai *Sistemi*, una sorta di processo grottesco alle cose del mondo e al potere. In particolare, le istituzioni politiche sono messe in discussione da filosofi e letterati per stabilire se e quanto esse siano "conformi" alla natura o come debbano essere invece ricostruite da capo. Ed è in questo contesto che salirebbe su un ideale banco degli imputati la proprietà privata, difesa dai fisiocratici perché «imposta dalla Natura all'uomo» e avversata invece dal moralista Mably perché contronatura e fonte di «disuguaglianza delle condizioni»¹⁰³.

Esaltazione della natura umana e contestazione dell'ordine costituito arrivano però evidentemente al loro culmine con Rousseau, che bolla la proprietà privata in quanto «prodotto della depravazione umana»¹⁰⁴ e per il Pareto dei *Sistemi* non è semplicemente uno tra i tanti «riformatori» innamorati dell'umanità¹⁰⁵, ma propriamente il «precursore dei moderni seguaci della teoria dell'organicismo sociale»¹⁰⁶.

Con Rousseau, è ormai pronta la miscela di miti e superstizioni che prenderebbero corpo nella religione rivoluzionaria culminata con il terrore giacobino: contestazione dell'ordine sociale e politico perché presuntamente "innaturale", ricusazione della proprietà privata in quanto altrettanto presuntamente "illegittima" e, con figure come Condorcet o lo stesso Robespierre, culto del «Progresso» e della sovranità del popolo contro il privilegio e la tirannide¹⁰⁷. Per di più, a partire sempre da Robespierre, l'essere umano viene pensato come titolare di diritti senza «alcuna restrizione, né

¹⁰² Ivi, p. 458.

¹⁰³ Ivi, pp. 456-457.

¹⁰⁴ Ivi, p. 460.

¹⁰⁵ Ivi, p. 573.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 465-466.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 460-462.

nel tempo, né nello spazio» e di cui «ogni uomo, chiunque sia, deve godere»: «l'uomo preistorico, l'abitante della Terra del Fuoco alla nostra epoca, l'Inglese o il Francese». Né sembra importare a nessuno se i presunti diritti universali sono stati ignorati per le vittime dei giacobini o, come osserva ironico Pareto, sono ancora tranquillamente calpestati per quanto riguarda i nemici o ancora di più i popoli colonizzati¹⁰⁸.

Il rifiuto delle elucubrazioni sulla natura e tanto più delle loro conseguenze politiche non potrebbe essere allora più netto. Per l'autore dei *Sistemi*, non vi sono diritti «innati, naturali, inalienabili» distinti da quelli «acquisiti», così come non vi è una «giustizia assoluta, indipendente dalle condizioni della società»¹⁰⁹. Piuttosto, nella Francia settecentesca vi era una lotta tra la classe eletta incarnata dalla vecchia aristocrazia e l'aspirante classe eletta borghese. E, sotto questo riguardo, l'erudito dibattito sulla natura, sull'uomo o sulle istituzioni avrebbe avuto un peso scarso o praticamente nullo. Il sociologo lo afferma con decisione:

Le speculazioni metafisiche dei filosofi del secolo XIII non estendevano la loro influenza molto oltre la cima della piramide sociale, non interessavano molto le masse popolari, che avevano motivi di azione più diretti, più tangibili, più personali, e i cui sentimenti rivoluzionari erano piuttosto la causa che l'effetto di quelle speculazioni. Solo le classi alte ne subivano l'influenza, che si spiegava quasi unicamente nell'indebolire la resistenza che avrebbero potuto ancora opporre, e nel distruggere la poca energia che loro restava¹¹⁰.

Pensando evidentemente anche al socialismo o all'umanitarismo del proprio tempo, il futuro autore del *Trattato* rimarca che né la filosofia della natura né qualunque altra avrebbe mai potuto o potrebbe mai mobilitare le masse, per natura poco portate a farsi sedurre da sofisticherie astratte. Piuttosto, quella dottrina o altre simili hanno potuto o potrebbero al massimo frastornare e indebolire un'aristocrazia già poco vigorosa.

Del resto, il paragone con lo scenario che si è aperto con l'inizio del Novecento è esplicito: come il culto della natura umana ha accompagnato la fine del potere dell'aristocrazia propriamente detta, la malattia umanitaria sta indebolendo pericolosamente la nuova "aristocrazia" (ovvero la classe borghese). Né si deve per Pareto sperare che l'"aristocrazia" socialista a venire si mostri clemente e tutto sommato pacifica. Come la Rivoluzione francese era stata annunciata da tanti bei discorsi sulla bontà dell'uomo e sull'umanità, ma la borghesia si era poi sbarazzata di quei proclami per prendersi anche con la forza tutto ciò che voleva, la futura élite socialista

¹⁰⁸ Ivi, p. 595.

¹⁰⁹ Ivi, p. 522.

¹¹⁰ Ivi, p. 468.

sarebbe pronta a farsi ben presto beffe della morbosa filantropia che le sta spianando la strada al potere. Continua infatti Pareto:

La nuova élite, che si è servita del popolo, come del resto accade generalmente, per spossare l'antica aristocrazia e prenderne il posto, non intendeva affatto stabilire la comunità dei beni, e, dopo la vittoria, pensò bene di farsi la parte del leone. [...] Un fenomeno del tutto simile comincia a verificarsi ora. I buoni borghesi che cadono in deliquio all'idea de «l'umanità», che piangono di tenerezza sui malfattori e le prostitute, e che spacciano su ciò frottole in quantità, credono di contribuire al benessere generale, mentre non fanno che preparare la loro rovina e l'avvento di una nuova élite, la quale, come quella che venne al potere al principio del secolo XIX, si curerà anzitutto dei propri interessi, si farà ancora la parte del leone, e rimetterà sotto il giogo «i piccoli e gli umili»¹¹¹.

Pareto guarda alla storia della Francia rivoluzionaria per ammonire su quanto può accadere nel futuro prossimo: chi crede che la futura classe eletta metterà in pratica i suoi ideali di uguaglianza sarà costretto a un'amara disillusione. Una volta giunta al potere con la Rivoluzione, la borghesia si è sbarazzata presto delle «chimere» con cui «aveva cullato la credulità popolare», stroncando ad esempio nel sangue la congiura degli eguali di Babeuf che pure era stata «fatta da gente che aveva avuto il torto di prendere sul serio le promesse dei suoi capi»¹¹².

Ma la storia ripercorsa non finisce qui. Nonostante le plateali sconfessioni della presunta bontà naturale dell'uomo, utopisti come Owen, Saint-Simon¹¹³, Fourier¹¹⁴ e Considérant¹¹⁵ hanno continuato a lanciare strali contro le «ingiustizie» del mondo nel nome di fantomatici diritti naturali che spetterebbero a tutti gli esseri umani. E si arriva così fino alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento, con studi che – come quello di Anton Menger – si spingono fino a teorizzare un universale diritto inalienabile al prodotto del proprio lavoro, ovvero un «dogma metafisico» che – ironizza Pareto – è campato in aria tanto quanto il «diritto degli abitanti della terra a colonizzare la luna»¹¹⁶.

Se questa è insomma la vicenda ripercorsa dai *Sistemi*, ragionando a ritroso si può osservare come la genealogia disegnata rimonti dalle formulazioni teoriche più audaci del socialismo al concetto di essere umano in

¹¹¹ Ivi, p. 469.

¹¹² Ivi, pp. 474-475.

¹¹³ Ivi, p. 586.

¹¹⁴ Ivi, p. 629.

¹¹⁵ Ivi, pp. 629-631.

¹¹⁶ Ivi, pp. 507-508. Il Menger di cui qui parlano i *Sistemi* è l'autore di *Recht auf den vollen Arbeitsertrag*, letto da Pareto nella traduzione francese *Le droit au produit intégral du travail*.

quanto tale e, ancora all'indietro, al concetto di natura, ovvero a un'idea sulla quale la stessa teorizzazione paretiana si poggia almeno in buona parte per derubricare la questione della povertà (e del contrasto di questa con l'opulenza di alcuni) a un fatto "naturale". È quindi ancora più interessante vedere come il sociologo argomenti per ribaltare la tesi avversaria mostrando, in sostanza, che tutto ciò che è reale può essere considerato "naturale". Ciò varrebbe per Robespierre (che denuncia i tiranni senza avvedersi che «Madonna Natura» ha creato sia gli oppressi sia gli oppressori) o per chi asserisce che la miseria non è naturale perché non è generale (ma tralascia di notare che, se pure «vi sono donne brutte», la bellezza femminile esiste¹¹⁷). Più in generale, Pareto in sostanza fa notare come sia in sé difficile o impossibile dire cosa sia "naturale":

Come si distinguono le cose che sono *naturali* dalle cose che non lo sono? L'uomo non sarebbe «naturale»? Se lo è, e se lo sono anche i suoi caratteri, lo è pure il diritto ch'egli si è dato e che risulta da questi caratteri; e se questo diritto ha prodotto la miseria, questa si trova ad essere, almeno indirettamente, «naturale»¹¹⁸.

Facendo sfumare il confine tra "natura" e cultura (o tra natura e storia o società), i *Sistemi* pretendono in modo evidentemente opinabile di dedurre che anche la presunta questione sociale debba essere fatta rientrare tra i fenomeni naturali a cui rassegnarsi. E però, colgono nel segno nel momento in cui osservano che «la teoria dei "diritti naturali" si presta a tutto, a giustificare così l'autocrazia come l'anarchia¹¹⁹. In fin dei conti, è vero che tale teoria è «completamente fuori del campo dell'esperienza» e che Aristotele ha potuto addirittura avvalersene per fondarvi l'istituto della schiavitù¹²⁰.

Tuttavia, il motivo essenziale della ricusazione paretiana, molto più che nell'incoerenza logica, è evidentemente da ricercare nelle implicazioni politiche di segno progressivo e inclusivo che sono divenute e divengono possibili. Infatti, come nota lucidamente Pareto, nel nome di un diritto che discenda dalla natura o dal semplice fatto di essere in vita, si può teorizzare o pretendere che vadano difesi giuridicamente e sempre di più i poveri, le donne o perfino gli animali¹²¹.

Ma c'è ancora di più. Grazie al richiamo alla natura – e soprattutto all'idea che in certa misura esista un ordine naturale superiore a quello sociale e politico – alle masse dei lavoratori è stato offerto uno strumento formidabile per far passare le proprie pretese per rivendicazioni fondate. E

¹¹⁷ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 504.

¹¹⁸ Ivi, p. 505.

¹¹⁹ Ivi, p. 508.

¹²⁰ Ivi, pp. 522-523.

¹²¹ Ivi, pp. 508-509.

ciò può avere conseguenze anche molto concrete sul piano del rapporto tra le classi, come osservano i *Sistemi*:

Così, capitalisti e operai si trovano davanti a un tribunale, che deve giudicare le loro pretese rispettive. Ma quali regole di diritto i giudici applicheranno? Non possono ricorrere alle regole del diritto positivo, perché queste regole sono falsate da una delle parti, che le ha create per suo uso esclusivo. Bisogna dunque necessariamente ricorrere alle regole d'un diritto superiore al diritto positivo¹²².

In una società retta da un'élite, è abbastanza normale pensare – come fanno i marxisti e i socialisti più radicali – che anche le leggi siano costruite dall'élite stessa per salvaguardare il proprio dominio e privilegio. Di qui l'idea partorita dalle menti degli intellettuali più radicali per cui vi sarebbero due tribunali e due codici: quelli costruiti sui rapporti di forza, che assegnano sempre la vittoria ai potenti, e quelli che *potrebbero* esistere o non esistono ancora.

6. Le radici sociali delle norme

Nella sua critica al giusnaturalismo che ha richiamato l'attenzione tra gli altri di un commentatore d'eccezione come Norberto Bobbio¹²³, il *Trattato* riprende il discorso da dove i *Sistemi* lo avevano lasciato. E lo fa con una conoscenza della materia e di non poche fonti da cui si comprende come Pareto abbia approfondito le proprie riflessioni sulla giuridicità anche sotto l'influenza del giurista e collega di Losanna Ernest Roguin¹²⁴.

Nella sua sostanza, l'ottica è quella già espressa nei *Sistemi*: approccio alle leggi del tutto chimerico e incomprensibile se guardato con gli occhi dello scienziato, «il diritto naturale è semplicemente quello che pare ottimo a chi usa tal vocabolo». Per di più, esso è descritto come un modo di ragionare e argomentare paradigmatico del procedimento metafisico (pseudoscientifico e quindi – in buona sintesi – antiscientifico), che fa deliberatamente largo uso di «vocaboli indeterminati» al solo scopo di raggiungere

¹²² Ivi, p. 530.

¹²³ N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica*, cit., pp. 133-57.

¹²⁴ Negli anni in cui Pareto concepiva e scriveva il *Trattato*, Roguin occupava la cattedra di diritto comparato a Losanna. Per il rapporto tra Pareto e Roguin, si rimanda a G. Busino, *Contributi alla storia del pensiero politico contemporaneo: Ernest Roguin e Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 4, 1964, pp. 189-210; D. Tappy, *Pareto et Ernest Roguin*, «Revue européenne des sciences sociales», 48(146), 2010, pp. 33-44. Utile anche la lettura di N. Bobbio, «Un dimenticato teorico del diritto: Ernest Roguin», in Id., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, ESI, Napoli, 1992, pp. 193-213.

«fini pratici» come la persuasione del pubblico o, addirittura, direttamente il cambiamento della società e delle istituzioni¹²⁵.

A suo modo paradigmatico è allora anche il modo in cui l'autore del *Trattato* intende affrontare il giusnaturalismo andando oltre una superficie di evidente illogicità, per giungere a una valutazione dei significati espressi in relazione alla struttura della società (statica) e ai processi storici di durata lunga o lunghissima (dinamica). È questo il senso dell'analisi "intrinseca" paretoiana che senza arrestarsi alla "forma" palesemente non razionale punta alla "materia":

Se badiamo solo alla forma, tutte queste disquisizioni sul diritto naturale ci appaiono come un ammasso di sciocchezze. Se invece trascuriamo la forma, e guardiamo a ciò che essa ricopre, troviamo inclinazioni e sentimenti che operano potentemente per determinare la costituzione sociale, e che quindi sono meritevoli di attento studio. Le dimostrazioni date in questa forma non sono da accogliersi, perché d'accordo con certi sentimenti; né da respingersi, perché in patente disaccordo colla logica e coll'esperienza; sono da considerarsi come non esistenti; occorre invece badare alla materia che ricoprono e studiarla direttamente, ponendo mente ai suoi caratteri intrinseci¹²⁶.

Lo scienziato sociale è quindi chiamato ad andare oltre «il buon senso di un uomo pratico, come il Montaigne» e a «separare in due le dottrine» del diritto naturale, distinguendo le argomentazioni pretestuose e l'intento – assieme pratico e politico – che ne emerge. E la domanda, piuttosto che riguardare il fondamento del giusnaturalismo (che è per Pareto palesemente illusorio), deve puntare a stabilire se e in che misura le argomentazioni giusnaturalistiche esprimano «sentimenti utili alla società».

Il procedimento adottato e suggerito si ispira insomma a quello che potremmo definire come un realismo sociologico, applicato a fonti e teorie anche lontanissime tra loro ma accomunate da una "aria di famiglia", ovvero da un *fil rouge* che le fa apparire connesse anche prescindendo dai rimandi diretti o dai debiti espliciti di un autore rispetto a un altro. Il *Trattato* esprime nei seguenti termini la cosa:

Si vede, sotto ai veli, apparire continuamente il concetto dell'opposizione tra qualche cosa di costante e di buono (diritto naturale), e qualche altra cosa di variabile e non tanto buono (diritto positivo); e da tale opposizione principalmente nasce la persuasione loro [dei teorici del giusnaturalismo] e di chi li ascolta¹²⁷.

¹²⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 401.

¹²⁶ Ivi, § 445.

¹²⁷ Ivi, § 408.

Si tratta allora di indagare “intrinsecamente” una vicenda millenaria cominciata in effetti ben prima del secolo di Rousseau e Robespierre e del suo intreccio, già rimarcato nei *Sistemi*, tra culto della natura e concetto dell’essere umano in quanto tale. E Pareto prende infatti le mosse dall’*Ethica Nicomachea* in cui Aristotele, individuando come «caratteristica del diritto naturale lo avere dappertutto la stessa forza», attribuisce già alle norme fondate sulla natura quel «carattere di pseudo-universalità» che avrà vita lunghissima¹²⁸. È di lì, da quel presupposto, che il *De legibus* di Cicerone ha potuto teorizzare «una legge che non è convenzionale»¹²⁹, piegando allo scopo l’idea di natura «come la gomma elastica»¹³⁰, ma anche e per sovrappiù persuadere il lettore con riferimenti al volere degli dèi e alla razionalità umana idealizzata. E in questo senso, con il suo argomentare araffazzonato, Cicerone stesso mostrerebbe in modo esemplare come procedono gli intellettuali mossi dall’interesse tutto pratico e per nulla conoscitivo di persuadere il proprio pubblico: «non sono le conclusioni che seguono dalla dimostrazione, ma bensì questa che si sceglie allo scopo di ottenere quelle»¹³¹.

Ad ogni modo, almeno stando ancora al *Trattato*, «poco o nessun progresso si è fatto dopo Cicerone». Piuttosto, sembrerebbe continuare la stessa tessitura fatta di espedienti retorici che affastellano spiegazioni anche tra loro contraddittorie riferendosi ora al volere divino, ora all’ordine della natura divinizzata e ora ancora alla «mente» dell’uomo (una mente, per altro, misteriosamente in grado di conoscere le prescrizioni delle leggi di natura grazie all’altrettanto misteriosa «retta ragione»)¹³².

Agli occhi di Pareto, semmai, la novità – che però non è certo un “progresso” – risiederebbe in un’estensione dello *ius naturae* che tenderebbe ad affratellare in una cornice divina e insieme naturale gli esseri umani tra loro e, persino, gli esseri umani con gli animali. In questo senso, l’esempio portato sono le *Institutiones* volute da Giustiniano, su cui il sarcasmo non potrebbe essere più pungente. Scrive il sociologo:

Abbiamo quindi un *diritto naturale* dei lombrichi, delle pulci, dei pidocchi, delle mosche, e potremmo oggi aggiungere: degli infusori. E non solo tale bellissimo diritto esiste, ma questi animali lo conoscono; il che è certo oltre ogni dire meraviglioso¹³³.

Ad ogni modo, ciò che va anche notato nella ricostruzione paretiana è la stretta continuità o sostanziale identità ch’essa individua, all’insegna

¹²⁸ Ivi, §§ 410-411.

¹²⁹ Ivi, § 416.

¹³⁰ Ivi, § 415.

¹³¹ Ivi, § 412.

¹³² Ivi, § 404.

¹³³ Ivi, § 419.

dell'universalità, tra impianto pagano e impianto cristiano. Semmai, visto da Pareto, il cristianesimo porterebbe a conseguenze estreme e ancora più assurde l'illusione di un ordine naturale trasformando il giusnaturalismo da genericamente metafisico a specificamente "teologico" perché fondato sulla convinzione che un unico dio abbia imposto a tutte le proprie creature le stesse norme¹³⁴. Il diritto naturale, dunque, può diventare sempre più di tutti e per tutti, prescindendo da circostanze che al suo cospetto appaiono del tutto accidentali, come il credo religioso e la condizione sociale, e facendo leva sulla possibilità per chiunque di riconoscerne in sé il comando e la forza superiore.

Per il *Trattato*, un passo decisivo in questa direzione è compiuto da Paolo di Tarso, che nella propria celebre Lettera ai Romani allude alla possibilità che proprio tutti possiedano la facoltà di riconoscere la legge di natura anche senza un intervento della rivelazione. E poco in definitiva cambia se a parziale rettifica lo stesso Paolo insiste anche sul fatto che il peccato, indebolendo l'intelletto umano, avrebbe reso importante o necessario l'ausilio divino nel discernimento del bene dal male. Nell'armamentario della persuasione o propaganda del giusnaturalismo, sarebbe comunque stata introdotta l'auto-osservazione come «esperienza» di sé, ovvero un modo di ricercare la verità che scimmietta l'osservazione scientifica anche se è chiaramente diversissimo se non antitetico rispetto al procedere dell'autentica scienza¹³⁵. D'altra parte, osserva Pareto, «la maggior parte degli uomini ripugna a rinchiudersi nella sola teologia». E questo, nel dettaglio, significa che neppure il giusnaturalismo cristiano riesce a fare a meno di mescolare la prerogativa di Dio (il comando divino) con quella degli uomini (la ragione universale)¹³⁶.

L'esempio richiamato è, anche prevedibilmente, la scienza tutta cristiana di Tommaso d'Aquino, con la sua *lex naturalis* conforme alla legge divina e perciò sancita come ispiratrice, oltre che della moralità degli individui, anche della *lex humana* che le società danno a sé stesse¹³⁷. E però, la stessa sistemazione tomistica sembrerebbe in definitiva una semplice tappa dentro una storia che, passando per la parentesi teologica di autori che non potevano «fare a meno di dio», diviene o torna ad essere una storia di «puri metafisici» che trasferiscono sulle umane facoltà razionali la venerazione medievale per il Creatore¹³⁸.

¹³⁴ Ivi, § 452.

¹³⁵ Ivi, §§ 455-456.

¹³⁶ Ivi, § 454.

¹³⁷ Ivi, § 457.

¹³⁸ Ivi, § 409.

Sono queste le basi per una requisitoria contro quella che il *Trattato* chiama con ironia «eletta schiera di giureconsulti»¹³⁹, ovvero una lista di teorici moderni confutati o messi alla berlina uno dopo l'altro cominciando con Grozio, l'autore che «ragiona in circolo» perché identifica «le leggi naturali con ciò che è onesto» e ciò che è «onesto» con le «leggi naturali»¹⁴⁰. Segue Pufendorf, che a Pareto sembra compiere una sorta di capolavoro al contrario: suggellare in un'immaginaria «legge fondamentale del diritto naturale» il presupposto indimostrato che l'uomo sia, oltre che razionale, naturalmente socievole e che, perciò, il solo agire autenticamente razionale sia quello di chi opera per il «bene» degli altri e della società tutta¹⁴¹. Si compie così, quanto meno *in nuce*, quella fusione di razionalismo, utilitarismo e altruismo che già ripercorrono i *Sistemi* e il *Manuale* e di cui ora Pareto rimarca l'intraducibilità nella pratica e tanto più nella politica proprio a partire dalla presenta scoperta di Pufendorf. Egli infatti osserva:

Ora la contesa sarà su ciò che è quel *bene*. Ad esempio, uno dirà: «Il bene di una società è di avere una aristocrazia»; e un altro, di rimando: «Il bene della società è la democrazia». Come facciamo a decidere la lite, coi principi del diritto naturale^{142?}

Quale che possa essere la natura o la ragione umana che tutti condividiamo, il bene o l'utile per l'uno non è necessariamente il bene o utile per l'altro. È il principio che guida già il Pareto economista nell'affinamento della nozione di utile e che ora torna in polemica contro la metafisica del diritto naturale e l'armonizzazione posticcia di interessi che spesso si conciliano male o addirittura confliggono. Eloquentemente è l'esempio del veleno, rivolto nel dettaglio contro Burlamaqui ma in effetti esteso ed estensibile a una parte non piccola del giusnaturalismo e del razionalismo etico:

Buono per chi? Vantaggioso per chi? Per esempio, un veleno che non lascia traccia è «adatto alla conservazione ed alla perfezione» di chi vuole avvelenare il prossimo, e lo mantiene in uno stato «buono e vantaggioso» per lui; ma non si può dire che sia «adatto alla conservazione ed alla perfezione» di chi è avvelenato, e che lo mantenga in uno stato «buono e vantaggioso». Non si può dunque, nel senso dato dal nostro autore, ragionare della convenienza in genere, ma occorre dire, in particolare, con chi essa esiste¹⁴³.

¹³⁹ Ivi, § 424. Oltre al capostipite Grozio, la «schiera di giureconsulti» richiamata comprende Pufendorf, Selden, Burlamaqui e Vattel. Per una ricostruzione più puntuale della loro confutazione da parte di Pareto, vedi E. Susca, *La critica al giusnaturalismo e al contrattualismo in Vilfredo Pareto*, «Scienza & Politica», 26, 2002, pp. 71-81; E. Susca, *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, cit., pp. 190-194.

¹⁴⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 425.

¹⁴¹ Ivi, § 428.

¹⁴² Ivi, § 429.

¹⁴³ Ivi, § 439.

Né per Pareto cambia in sostanza alcunché se, come il Vattel che sembra anticipare la retorica umanitaria o socialisteggiante del Novecento, si preferisce ragionare di “felicità”. In questo caso, l’esempio è quello del rivoluzionario e del ladro:

Ma quale felicità? Quella dell’«eversore di città» non è quella certamente dei cittadini uccisi. Quella del ladro non è quella del derubato. Qui si ragiona dunque di una certa felicità speciale, e non è detto come si distingua dalla cosa che ha volgarmente questo nome. Questa felicità speciale si chiama spesso: *vera* felicità, ma quest’aggettivo non ci giova molto per avvicinarci alla realtà sperimentale. E neppure giovano a ciò il biasimo e le ingiurie a chi rifiuta di riconoscerla¹⁴⁴.

Ma c’è di più. Nominando ancora Vattel ma in un discorso che vuole essere ancora molto più generale, il *Trattato* rimarca come il sogno di armonizzare interessi sempre in potenza contrastanti tenda a fare tutt’uno con quell’idea di uomo in quanto tale di cui già i *Sistemi socialisti* evidenziano l’inconsistenza e gli esiti politici disastrosi. In questo senso, guardando alle pagine francesi del secolo della Rivoluzione e non solo, il dito è puntato contro l’«equivoco dell’impersonale *l’homme*» con cui i moralisti hanno predicato e predicano l’altruismo all’«uomo in particolare» (il soggetto sociale concreto) convincendolo che esista l’«uomo in generale»¹⁴⁵.

Altruismo e universalismo sono insomma i due lati della medaglia del giusnaturalismo, ovvero di una vicenda tutt’altro che conclusa e che avrebbe moltissimo a che fare con la mentalità umanitaria e decadente della borghesia tra i due secoli e nel primo scorcio del Novecento. Pareto lo nota e lo fa notare, parlando come di una costante o fissazione del tema rappresentato dalla socialità e dalla presunta socievolezza connaturata all’essere umano. Rimarca infatti:

In tutti questi sistemi, la socialità c’entra sempre, palese o dissimulata, perché lo scopo di essi è di indurre l’uomo a non nuocere, anzi a giovare altrui, e quindi occorre l’aiuto dei sentimenti che diconsi di socialità¹⁴⁶.

Per di più, si illuderebbe chi credesse la vicenda finita o in via di esaurimento. Per il sociologo, la legge fondamentale di Pufendorf «diverrà poi la legge universale del Kant»¹⁴⁷ e quest’ultima, a propria volta, ha ispirato e continua a ispirare figure politicamente impegnate e contemporanee al

¹⁴⁴ Ivi, § 441.

¹⁴⁵ Ivi, § 439.

¹⁴⁶ Ivi, § 436.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Trattato come Léon Bourgeois¹⁴⁸, o Georges Papillaut e Xavier Léon¹⁴⁹. Il «sogno metafisico» di costoro è allora il degno erede delle farneticazioni dei giusnaturalisti. È l'«aria di famiglia» di cui si è detto e della quale Pareto si fa beffe:

La teoria del diritto naturale riconosce un diritto comune agli uomini ed agli animali; la teoria della solidarietà va anche più in là, e riconosce una legge di interdipendenza tra gli uomini, gli animali, le piante, i minerali. Se quella è buona, questa è perfetta¹⁵⁰.

Sarcasmo a parte, comunque, il sociologo vuole anche rendere manifesta quella che gli appare come l'inconsistenza dell'ideale della solidarietà. E lo fa ricalcando una distinzione espressa già nei *Sistemi*, che contrappongono la visione realistica, che concettualizza «semplicemente una mutua dipendenza tra le cose e gli esseri», e una solidarietà che invece idealizza quella relazione camuffando i conflitti e i contrasti per i quali può capitare anche che sia «nostro interesse sbarazzarci degli esseri coi quali siamo solidali, eliminarli»¹⁵¹. Analogamente ma più chiaramente ancora che nei *Sistemi*, quindi, il *Trattato* distingue la «solidalità-fatto», che coglie i rapporti effettivi che intercorrono tra gli uomini e tra le cose, e la «solidalità-dovere» con cui si vogliono esaltare o perorare la socievolezza, il disinteresse e l'amore per il prossimo (in una parola, l'umanitarismo stesso).

Infine, va rilevato come la critica al giusnaturalismo e all'idea di una ragione universale «naturale» si saldi nel *Trattato* con la critica alla rappresentanza politica e ai parlamenti che decidono a maggioranza. Ed è calandosi evidentemente nei panni di una minoranza oppressa, o comunque di qualcuno che tenta di resistere ai soprusi, che il sociologo immagina un dialogo eloquente:

— Perché debbo io seguire la vostra opinione? Perché è secondo la ragione.
— Ma io pure uso la ragione, e penso diversamente da voi. — Sì, ma la mia è la retta ragione. — Come va che siete in pochi a conoscere ciò? — Non siamo in pochi, la nostra opinione ha l'universale consenso. — Eppure c'è chi pensa diversamente. — Diremo: il consenso dei buoni e dei savi. — Sia pure, siete voi, buoni e savi, che avete inventato questo diritto naturale? — No davvero, esso ci è stato insegnato dalla natura, da dio¹⁵².

¹⁴⁸ Ivi, § 449, nota 1. Vedi anche V. Pareto, *Solidarité sociale*, «Journal des économistes», febbraio 1898, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo IV, *Libre-échange, protectionnisme et socialisme*, Droz, Genève, 1965, pp. 266-276.

¹⁴⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 451.

¹⁵⁰ Ivi, § 449.

¹⁵¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 615-616.

¹⁵² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 402.

In sostanza, il giusnaturalista che si appella alla retta ragione per imporre «l'osservanza del diritto naturale» è anche un esaltato sostenitore del principio democratico e del parlamentarismo (cioè, come vedremo meglio anche in seguito, di due dei massimi obiettivi della polemica paretiana nel *Trattato*). E questo significa che, agli occhi di Pareto, vi è una vicinanza davvero notevole tra la concezione metafisica della natura e l'idea che la sovranità appartenga al popolo e sia dal popolo stesso trasferita ai propri rappresentanti¹⁵³.

Tirando le fila, vi è insomma ben poco da dubitare sul significato anche politico assunto complessivamente da questa confutazione e dalla sua genealogia, che parte da un antichissimo concetto di natura per arrivare alla solidarietà degli avversari umanitari contemporanei passando attraverso l'idea di esseri umani tutti dotati di ragione e quindi – almeno potenzialmente – tutti uguali. E questo, per inciso, significa anche che vi è invece molto da dubitare sulla pur autorevole interpretazione di Bobbio che si è menzionata¹⁵⁴. Infatti, è innegabile che Pareto mette in ridicolo la pretesa di scientificità dei giusnaturalisti osservando come saltellino di qua e di là facendo appello ora alla «retta ragione» e ora al «volere divino», o alla «natura» o a sue «appendici» come lo «stato di natura», oppure ancora alla «socialità» o al «consenso di tutti gli uomini, o di parte di essi»¹⁵⁵. Ed è altrettanto vero che, sempre per quanto concerne il metodo, il sociologo appunta il suo scherno su tautologie, circoli viziosi¹⁵⁶ e abbondanza di «vocaboli indeterminati» e astrazioni che «definiscono l'ignoto per l'ignoto», per altro sottolineando come tutto ciò sia di norma un espediente per «muovere quanto più è possibile i sentimenti per recare ad un fine prefisso la persona alla quale ci si rivolge»¹⁵⁷. Né vanno dimenticati i rilievi sull'«autoosservazione della mente umana», introdotta come si è detto ancora solo vagamente da San Paolo e per Pareto diventata tipica dei «metafisici» che amano atteggiarsi a scienziati¹⁵⁸. Anche per questa caricatura della scienza il fine individuato non è certo la conoscenza:

¹⁵³ Ivi, § 404.

¹⁵⁴ Per Bobbio, la critica al diritto naturale può essere condotta «dal punto di vista giuridico» o può essere propriamente «filosofica». In questo secondo caso, poi, andrebbero tra loro distinte una «critica ideologica» (ovvero sui contenuti) e una «critica teoretica» (sul metodo). In questo contesto, sempre secondo Bobbio, «la critica paretiana al diritto naturale non è ideologica, ma teoretica: non è ideologica nel duplice senso che Pareto non si preoccupa di sapere se gli scrittori del diritto naturale fossero stati reazionari o progressisti, né prende in considerazione queste dottrine, come invece fa per altre, in quanto ideologie. Critica teoretica, invece, la sua, perché ciò che egli vuole primamente colpire nella dottrina del diritto naturale è la sua pretesa di essere scientifica». Cfr. N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica*, cit., p. 138.

¹⁵⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 431.

¹⁵⁶ Ivi, § 435.

¹⁵⁷ Ivi, § 442.

¹⁵⁸ Ivi, §§ 432-434.

L'«esperienza» dei credenti nel diritto naturale è simile all'«esperienza del cristiano» moderno. Nell'un caso e nell'altro non c'è nulla che somigli all'esperienza delle scienze naturali, e questo termine di esperienza serve solo a dissimulare il fatto che chi ne usa esprime semplicemente l'opinione propria e di chi pensa come lui¹⁵⁹.

Per di più, in modo conforme alla propria idea per cui la scienza stessa sarebbe divenuta oggetto di culto, Pareto rimarca come il gabellare il diritto naturale o la solidarietà per verità scientifiche accresca l'ascendente di chi parla e la sua capacità di persuadere. Infatti, così argomenta:

Il Burlamaqui chiamava in sussidio la religione; se fosse vissuto ai tempi nostri avrebbe invocato la *scienza*. Il Bourgeois chiama in sussidio la *scienza*; se fosse vissuto al tempo del Burlamaqui, avrebbe invocato la religione. Non creda il lettore che ciò rechi la menoma difficoltà a quei valentuomini. Essi sanno dove vogliono giungere e non ignorano che ogni via porta a Roma¹⁶⁰.

È insomma del tutto comprensibile che chi vuole persuadere si avvalga di temi o associazioni di idee che raccolgono il consenso del proprio ambiente o della propria epoca. E questo per Pareto spiega bene che gli adoratori della natura e dell'uomo si siano appoggiati prima agli «dèi pagani» e poi al «dio dei cristiani»¹⁶¹ e dopo ancora, quando «la povera teologia è stata balzata di seggio», al progresso e alla scienza¹⁶².

Tuttavia, guardata nel suo complesso, la critica mossa dall'empirista Pareto va molto al di là del metodo o del rimprovero sulla strumentalità del procedimento. È infatti vero che il sociologo non tratta e non può trattare il giusnaturalismo come un'ideologia, anche per il semplice fatto che – come già riconoscono i *Sistemi* – l'idea di fondo del giusnaturalismo stesso di un ordine naturale superiore può essere invocata sia per sancire come intoccabile l'esistente o addirittura la schiavitù, sia per reclamare il cambiamento delle istituzioni o una maggiore giustizia sociale.

In sintesi, si potrebbe dire che il diritto naturale per come è ricostruito nel *Trattato* non è potente *nonostante* la sua indeterminatezza ma *grazie* alla sua indeterminatezza, che gli ha consentito e consente di farsi veicolo delle principali spinte che confluiscono nella morale dell'aristocrazia borghese: razionalismo, universalismo e altruismo (quest'ultimo inteso come una sorta di estremizzazione dell'utilitarismo). In questa prospettiva, confutare gnoseologicamente gli errori e le contraddizioni della metafisica della natura è soprattutto per Pareto un modo per colpire e far collassare un ber-

¹⁵⁹ Ivi, § 431.

¹⁶⁰ Ivi, § 453.

¹⁶¹ Ivi, § 417.

¹⁶² Ivi, § 452.

saglio più grande (anche se con una storia più breve di quella del diritto naturale): la morale dell'élite del proprio tempo.

Ad ogni modo, ciò non significa che siano completamente assenti un ragionamento o un'analisi condotti secondo un'ottica concentrata più propriamente sul giuridico¹⁶³. Pur non essendo certo un esperto in senso stretto del diritto (e non avendo forse un senso della giuridicità profondo come quello del suo contemporaneo Weber), infatti, l'autore del *Trattato* ragiona con acume e lucidità sul diritto positivo e anche sul diritto in sé. E se già nei *Sistemi* rimarca che anche le leggi poste dagli uomini sono "naturali" perché esistono e hanno alle spalle una lunga storia, nella sua opera principale tenta di porre e argomentare una posizione che superi l'alternativa tra giusnaturalismo e giuspositivismo affermando che le «leggi esistenti» non sono una «produzione arbitraria» né «interamente logica». Piuttosto, per Pareto «gli uomini traggono le loro leggi» da un «sustrato» di impulsi, passioni e pregiudizi che «sfugge all'arbitrio e che ha esistenza propria», tra l'altro con il risultato che le leggi stesse – in quanto prodotto storico dell'evoluzione del sociale – non possono essere stravolte o cancellate d'un tratto anche nel caso tutt'altro che raro in cui presentino «caratteri relativi, non logici»¹⁶⁴. E questo spiega anche perché, entro certi limiti, norme e codici anche tra loro distanti nel tempo e nello spazio possano assomigliarsi e spesso di fatto si somiglino in modo anche notevole: poiché gli esseri umani – con i loro residui e sentimenti – non sono poi così variabili, è logico aspettarsi che società diverse si diano e codifichino regole simili o non troppo dissimili.

Il punto insomma non è di poco conto, né è sfuggito a critici e a commentatori¹⁶⁵. Le emozioni e le pulsioni psichiche e sentimentali che la razionalità umana tenta di mascherare e logicizzare danno vita a pratiche collettive che trovano una loro sistemazione nei codici e nelle leggi. E questo significa anche che, mentre nega con decisione l'esistenza di una fonte naturale del diritto, la sociologia paretiana teorizza un'influenza in fin dei conti decisiva della natura umana sulla sfera giuridica o, ancora meglio, una

¹⁶³ La concezione paretiana del diritto è stata a lungo trascurata dalla critica, al punto che per diverso tempo la sola indagine rilevante a riguardo è stata quella di Timasheff, che nel 1940 rilevava la centralità del fenomeno giuridico nella teoria dell'autore del *Trattato*. N.S. Timasheff, *Law in Pareto's Sociology*, «The American Journal of Sociology», 46(2), 1940, pp. 139-149.

¹⁶⁴ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., §§ 407-408.

¹⁶⁵ Sulla spiegazione paretiana del diritto a partire dai residui, vedi F. Aqueci, "Philologie" de l'action sociale. Sur les concepts paretiens de résidu et de dérivation, «Revue européenne des sciences sociale», 20, 1982, pp. 273-293. Elementi utili a una ricostruzione dell'oggettivo apporto paretiano alla sociologia giuridica sono forniti anche da Denis Touret. Quest'ultimo rimarca come lo «psychosociologue italien» assegni un ruolo decisivo nella genesi del diritto alla condotta non logica e alla dinamica di circolazione delle classi elette. D. Touret, *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit. La Bio-logique du droit*, Litec, Paris, 1995, §§ 101, 402.

corrispondenza tale per cui la soggettività umana – sempre instabile e per nulla “geometrica” – imprime nelle norme «caratteri relativi, soggettivi, non-logici»¹⁶⁶.

In questo contesto, è particolarmente interessante rilevare come il *Trattato* distingua e insieme connetta con una metafora efficace il diritto che si impone come comando giuridico (il «*diritto teoria*») e quello concretamente vissuto e praticato dai soggetti e dai popoli (il «*diritto fatto*»). Conviene anche in questo caso dare la parola all'autore:

Il *diritto fatto* è costituito da un insieme di azioni non-logiche che si ripetono regolarmente. Il *diritto teoria* consta di due parti, cioè: 1° un'analisi logica – o pseudo-logica, od anche immaginaria – di queste azioni non-logiche; 2° conseguenze dai principi che sono venuti fuori da tale analisi. Il *diritto fatto* non è soltanto primitivo; esso vive allato al diritto teoria, s'insinua tacitamente nella giurisprudenza e la modifica; e poi viene il giorno in cui di queste modificazioni si fa la teoria, il bruco diventa farfalla, il diritto teoria ha un nuovo capitolo¹⁶⁷.

Precorrendo per certi versi la teorizzazione di un «diritto spontaneo» che ha una sua consistenza e rilevanza, Pareto pensa la legge positiva come una sistemazione e formalizzazione mai conclusa delle pratiche che si sedimentano in consuetudini. E questo, tra l'altro, lo conduce a una consapevolezza molto sociologica di quanto sia leguleio e irrealistico pretendere di «separare il diritto dalla morale»¹⁶⁸. Oltre che essere essa stessa un fenomeno sociale (e quindi il prodotto di uomini non del tutto razionali che razionalizzano l'essere e il dover essere), la norma giuridica si alimenta dei fenomeni sociali senza poter mai raggiungere la compiuta astrattezza di una matematica o ridursi a materiale disponibile per il *diktat* del potente di turno.

Si comprende allora bene quanto sia stata e sarebbe tuttora come minimo una forzatura voler piegare l'elitismo paretiano in direzione di una fondazione autoritaria o francamente fascista del diritto. Lo testimonia a suo modo il tentativo fatto sul finire degli anni '30 da tale Arturo Colonna, che nella sua *Scienza del diritto* si richiama proprio alla lezione di Pareto per dare inizio a una nuova scienza giuridica, ma di fatto travisa il suo vero o presunto Maestro focalizzandosi sull'«attività delle “*classi dominanti*”» e sull'«esercizio del potere politico mediante l'impiego di mezzi giuridici»¹⁶⁹. Se in sostanza Colonna enfatizza il lato del diritto strumentale al dominio dell'élite, per l'autore del *Trattato* l'aspetto centrale è invece la

¹⁶⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 408.

¹⁶⁷ Ivi, § 256.

¹⁶⁸ Ivi, § 398.

¹⁶⁹ A. Colonna, *Per la scienza del diritto. Critica delle dottrine giuridiche tradizionali e programma metodologico per l'attuazione della scienza del diritto*, Ernesto Arduini, Torino, 1938, § 64, p. 84.

cristallizzazione delle maniere di fare e pensare nella morale e, di lì, via via nelle leggi. E ciò implica anche che è parte della lungimiranza e capacità dell'élite stessa il sapersi limitare nell'esercizio del potere attraverso il diritto. Quest'ultimo, infatti, usando il nostro lessico, risponde soprattutto a dinamiche di *bottom up* e ogni forzatura nel verso opposto lo fa divenire lettera morta, quando non addirittura un arbitrio capace di ritorcersi contro il sovrano o il governante.

Concludendo, la concezione paretiana del diritto – maturata da un autore che non pochi vogliono teorico o addirittura esaltatore della forza e del potere – si rivela sorprendentemente ricca e articolata. Il che rende ancora più opportuno il fatto che la critica le ha rivolto e continui a rivolgerle una particolare attenzione¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Penso qui soprattutto a un'indagine estremamente interessante e molto ben documentata: M.A. Simonelli, *Diritto e sentimenti. Il pensiero giuridico di Vilfredo Pareto*, Esi, Napoli, 2006.

4. Le “volpi” e i “leoni”

1. Governare con la forza e con il consenso

Guardando al rapporto tra l'élite e la maggioranza, Pareto formula una sorta di legge che è in verità assai nota anche al di fuori dell'ambito degli studiosi e specialisti: «In tutta la storia appaiono consenso e forza come mezzi di governo»¹. Mentre il consenso si riferisce all'astuzia e all'arte politica intesa nel senso più sottile (ma anche alla capacità di manipolare simbolicamente), la forza è evidentemente esercizio della violenza legale, ma anche forza d'animo intesa come determinazione e capacità di sacrificarsi per obiettivi e ideali.

Se si vuole, vi è dunque poco di strano nel fatto che il sociologo rimarchi e rammenti l'importanza di entrambi gli aspetti: un'élite che voglia mantenersi tale deve o dovrebbe saper dosare il proverbiale “bastone e carota” o, fuor di metafora, accattivarsi le simpatie e insieme incutere timore. E questo è anche più vero se, come ricorda al lettore l'imponente affresco del *Trattato*, sorgono periodicamente al di fuori delle aristocrazie figure o gruppi agguerriti e decisi a sferrare l'attacco per salire a propria volta ai posti di comando. A seconda dei casi, l'élite potrà eliminare o neutralizzare i suoi avversari (la forza) oppure guadagnarsene il favore con ricompense di vario tipo o con la cooptazione (il consenso).

Ad ogni modo, come è noto e come si vedrà meglio in seguito, Pareto letteralmente nobilita la propria idea pensandola e presentandola come una sorta di lascito dell'antenato più nobile che riconosce alla propria sociologia: Machiavelli. E come quest'ultimo, infatti, parla di «volpi» e di «leoni», metafore o, ancora meglio, figure che incarnano rispettivamente il consenso e la forza e che sono gli attori della «circolazione delle classi» paretiana.

Si tratta di una dinamica che mette ancora una volta in primo piano lo stato mentale e psichico. Se chi prende il potere è di norma forte e vigoroso, restare al potere implicherebbe infatti un ammorbidimento che non è in

¹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988, § 2251.

sé una vera e propria decadenza, ma che non di meno corrisponde a uno scadimento dell'animo e complessivamente umano prima ancora che morale. Il *Trattato* descrive la cosa in questo modo:

[...] per impedire la violenza o per resistervi, la classe governante usa l'astuzia, la frode, la corruzione, e, per dirla in poche parole, il governo passa dai leoni alle volpi. La classe dominante china il capo davanti alla minaccia della violenza, ma cede solo in apparenza e procura di girare l'ostacolo che non può superare a viso aperto. Alla lunga, un tal modo di operare opera potentemente sulla scelta della classe governante, di cui sono chiamate a far parte solo le volpi, e respinti i leoni. Chi meglio conosce l'arte di indebolire gli avversari colla corruzione, di ritogliere colla frode e l'inganno ciò che pareva avere ceduto alla forza è ottimo fra i governanti; chi ha scatti di resistenza e non sa piegare la schiena a tempo e luogo è pessimo fra i governanti².

In breve, il *Trattato* descrive un degradare caratterialmente che, se può creare le condizioni per un avvicendamento tra dominanti, produce di sicuro uno sbilanciamento insano dal punto di vista delle mentalità e dei comportamenti. Nella paura di cadere, i membri dell'élite rinunciano alla forza leonina per affidarsi sempre più alle arti volpine e accattivarsi il favore della base e dei possibili sfidanti. Tuttavia, questo essere scaltri e mostrarsi accomodanti peggiora ulteriormente la condizione della stessa élite, dal momento che non viene consentito di avvicinarsi al potere agli individui più pugnaci e che sarebbero in grado di controbilanciare la mollezza esangue di chi sta al vertice, ma a personaggi che eccellono anch'essi in furbizia.

In questo modo, Pareto spiega quella che gli appare come una crisi endemica e difficilmente risolvibile dei parlamenti, divenuti ai suoi occhi veicoli per l'ascesa di individui spregiudicati, tra cui spiccano trasformisti sempre pronti a salire sul carro del vincitore, nonché scaltri predicatori dell'uguaglianza e affaristi che si arricchiscono con la politica.

Tuttavia, come rimarca il sociologo, il compromesso raggiunto è sempre instabile, poiché a lungo andare «il leone finisce coll'uccider la volpe»³. E questo, fuor di metafora, significa che le aristocrazie sono perennemente a rischio di essere deposte da soggetti ancora capaci della forza e dalle salde idealità e che possono di volta in volta essere oppositori interni o nemici stranieri. E tra un caso e l'altro, cioè tra la guerra civile e la guerra vera e propria, poco sembrerebbe cambiare. È in certa misura il *Trattato* stesso ad affermarlo chiaramente: anche «la classe governante e la classe governata stanno un poco di fronte l'una all'altra come due nazioni forestiere»⁴.

² Ivi, § 2178.

³ Ivi, § 2480 nota 4.

⁴ Ivi, § 2227.

2. Rappresentanza, demagogia, plutocrazia

Il sociologo dei residui e delle derivazioni esprime una critica alla democrazia che ha un significato politico difficilmente equivocabile. Smascherando contraddizioni e ipocrisie dei regimi democratici nella storia e del proprio tempo, infatti, egli non intende contribuire a una qualche riforma che produca un miglioramento o limiti le storture, ma vuole piuttosto suggerire un cambio di rotta o, metaforicamente, una robusta frenata sul piano inclinato della democratizzazione.

Sono parecchie le citazioni in questo senso che possono essere estratte dal *Trattato*. Una emblematica e di particolare interesse riguarda il suffragio universale e, nel dettaglio, l'ipotesi o possibilità di concedere il voto anche alle donne nei molti Paesi a suffragio ancora esclusivamente maschile. Citiamo Pareto in modo esteso:

La democrazia europea e quella americana pretendono di avere per fondamento la perfetta eguaglianza degli esseri umani; ma tale eguaglianza vale solo per gli uomini, e non per le donne. «Un uomo, un voto», gridano gli energumeni, e si velano il viso, compresi da sacro orrore, se si osserva che il voto del savio non dovrebbe essere uguale a quello dell'ignorante, il voto del disonesto a quello dell'onesto, il voto del vagabondo a quello dell'utile cittadino. Eguaglianza perfetta ci vuole, perché un essere umano è eguale ad un altro. Ma poi si dimenticano questi bei principi ove si ragioni delle donne; l'eguaglianza degli esseri umani diventa, con bel giuoco di bussolotti, l'eguaglianza dei maschi, anzi solo di certi maschi. Notasi ancora che le stesse persone che reputano il principio del suffragio universale essere un domma indiscutibile, superiore ad ogni considerazione di opportunità o di convenienza, negano poi questo suffragio alle donne per motivi di opportunità e di convenienza, cioè perché, dicono essi, il voto delle donne rafforzerebbe il partito clericale o conservatore⁵.

Pareto ha sicuramente ragione nel rimarcare che non si può parlare di suffragio universale quando le donne siano escluse dall'elettorato. Inoltre, da persona che ha guardato e guarda evidentemente con interesse alla soluzione del voto plurimo, ha buon gioco nel considerare assurdo che si cedano i diritti politici ai cittadini maschi, prescindendo dal censo e dal livello culturale, ma non alle donne.

Tuttavia, è forse bene chiarirlo, la prospettiva paretiana non è evidentemente diretta all'inclusione di coloro che sono ingiustamente escluse, ma a mostrare l'inconsistenza in sé del parlamentarismo su base democratica e della sovranità popolare, ovvero delle idealità di cui si ammanta l'esercizio concreto del potere dei propri tempi. E se in tutto questo emerge una certa simpatia per la causa del suffragio femminile, anziché di principio la ragio-

⁵ Ivi, § 1225.

ne è tutta politica ed è connessa all'idea o speranza che il voto delle donne possa realmente fungere da contrappeso conservatore rispetto a quello dei lavoratori inquadrati nei partiti socialisti e nelle organizzazioni sindacali.

L'autore del *Trattato*, insomma, non manca di una buona dose di fiuto politico e, più che un nemico a priori dei parlamenti, appare un pensatore preoccupato di interrompere un processo di democratizzazione (politica ma anche sociale) che gli sembra esporre a pericoli mortali l'élite. In altre parole, egli vede benissimo che la «democrazia» nel senso più largo «tende a diventare il reggimento politico di tutti i popoli civili»⁶. E il punto è che, ai suoi occhi, parlamentarismo, rappresentanza ed estensione del suffragio sono momenti di un'unica e medesima parabola:

Da prima abbiamo una spiccata tendenza dei popoli civili moderni ad usare una forma di governo in cui il potere di fare leggi spetta in gran parte ad un'assemblea eletta da parte almeno dei cittadini. Si può aggiungere che c'è un'inclinazione ad accrescere questo potere e ad accrescere il numero dei cittadini che eleggono l'assemblea⁷.

Davanti a un processo che ha dell'inarrestabile e che può avere un esito mortale per l'élite, l'"edonista" Pareto non esita a denunciare con toni da moralizzatore la democrazia come regime corrotto e che produce inevitabilmente corruzione. Per questo, non solo si sofferma ora divertito e ora indignato su scandali, ruberie e sperperi, ma tenta anche di rimarcare ai suoi lettori come quegli episodi disdicevoli siano la conseguenza del modo in cui, come diremmo oggi, la partitocrazia si alimenta fungendo da ascensore sociale e producendo uno scadimento morale generale. Scrive infatti:

La democrazia offre uno sfogo a tutte le ambizioni, dal grande elettore di un comune, ai consiglieri comunali, provinciali, ai deputati, ai senatori, dal modesto impiego ottenuto mercé il favore del deputato, sino all'ufficio di direttore generale o di consigliere di cassazione⁸.

Con la democrazia, insieme alle cariche e agli onori, si moltiplicano gli appetiti delle persone ambiziose e servili. Parallelamente, l'apparato pubblico diviene tanto ipertrofico e dispendioso da costringere tutti i «governi moderni» a ricorrere spesso o addirittura di norma a «debiti palesi ed occulti»⁹. E questo ovviamente significa che a «pagare il conto» sono i cittadini più abbienti e, in modo tutto particolare, i risparmiatori che Pareto chiama «redditieri» e nella cui causa in certa misura si identifica.

⁶ Ivi, § 2240.

⁷ Ivi, § 2241.

⁸ Ivi, § 1152.

⁹ Ivi, § 2306.

Ad ogni modo, ciò che a riguardo il *Trattato* intende sottolineare è il carattere per nulla accessorio della corruzione nell'«evoluzione “democratica”» in corso. Infatti, quanto meno nelle società progredite, sarebbe la democrazia in sé a spingere l'élite a usare come principale «mezzo di governo», al posto della «forza», l'«arte» di scendere a compromessi, siglare patti e offrire posti e riconoscimenti agli amici. La «clientela» diventa così la regola per Pareto, che vede molti o tutti i «paesi “democratici”» sprofondare in una sorta di nuovo Medio Evo in cui, al posto dei «vassalli» ricompensati con le conquiste o i bottini di guerra, vi sono «clientele politiche» lautamente foraggiate a spese delle casse pubbliche (e ovviamente dei contribuenti più ricchi e meno scaltri). E in tutto ciò, come si è detto, il sociologo afferma a chiare lettere che non ha senso gridare allo scandalo o denunciare una fantomatica “degenerazione” della democrazia:

Un reggimento in cui il «popolo» esprima il suo «volere» – dato e non concesso che ne abbia uno – senza clientele, né brighe, né consorterie, esiste solo come pio desiderio di teorici, ma non si osserva nelle realtà, né nel passato, né nel presente, né nelle contrade nostre, né in altre¹⁰.

A ben vedere, comunque, l'autore del *Trattato* non si limita ad affermare che corruzione e spese forsennate sono parte integrante dello stato fisiologico della democrazia. Infatti, spingendo la propria critica più a fondo di quanto faccia nel *Corso* o nel *Manuale*, affronta una questione che è al cuore della politica dei suoi tempi (come dei nostri): la sovranità popolare e, più nel dettaglio, il concetto stesso di popolo. Sul punto si esprime così:

Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dal termine *popolo*, che pare indicare una cosa concreta. Certo si può dire *popolo* l'aggregato degli abitanti di un paese, ed è, in tal caso, una cosa reale, concreta. Ma solo in virtù di un'astrazione fuori della realtà si considera questo aggregato come una persona avente una volontà, col potere di manifestarla. Da prima, in generale, perché ciò fosse, sarebbe necessario che tale aggregato potesse capire i quesiti ed essere capace di volontà circa ad essi. Ciò non accade mai, o quasi mai¹¹.

In sostanza, il ragionamento è qui analogo a quello già visto nella distinzione tra la “solidarietà” come semplice constatazione di un'oggettiva interdipendenza tra i soggetti e la “solidarietà” come astrazione caricata di implicazioni morali e politiche. Parlando da empirista e da scienziato sociale, Pareto riconosce il “popolo” come realtà tangibile (ma chiaramente priva di raziocinio) contrapponendogli un “popolo” che è mera finzione e personificazione operata dai teorici.

¹⁰ Ivi, § 2259.

¹¹ Ivi, § 1523.

Ad ogni modo, il passo ulteriore della requisitoria riguarda la sacralizzazione dell'astrazione in questione. È la denuncia della liturgia di quel «dio popolo» che disgraziatamente «non ha più un ateo» e che, stando a Pareto, è divenuto ormai un dogma che non ammette eresie: «tutti i partiti fanno a gara nel prosternarsi davanti al popolo» e, se pure sembrano litigare tra loro, si dividono semplicemente «sul modo di adorarlo» senza mai porre in discussione il «debito dell'adorazione». E il commento del sociologo, se non è quello del reazionario, è certamente simpatetico verso le poche figure che osino andare controcorrente:

[...] non c'è un reazionario, per spinto che sia, il quale ardisca dir male del dio popolo; solo uno spirito bizzarro come il Nietzsche ardi fare ciò, ed appare come l'eccezione che conferma la regola¹².

È difficile insomma negare che il Pareto del *Trattato* guardi con comprensione alle posizioni antidemocratiche o che, almeno a tratti, il suo discorso sembri addirittura incoraggiare apertamente i membri più audaci della borghesia a ribellarsi. È il caso di un passaggio di per sé eloquente:

Di continuo i partiti avversari della “borghesia” pubblicano in libri, opuscoli, giornali, che la vogliono annientare, distruggere. Or bene, non c'è nessun “borghese” che, neppure in un momento di stizza, nemmeno per scherzo, ardisca rispondere: “Dite di volerci distruggere? Venite avanti. Siamo noi che distruggeremo voi!”¹³.

A completare il quadro sono le osservazioni dell’“elitista” Pareto sul fatto che, prescindendo dalle forme concrete dei processi di promulgazione delle leggi e presa delle decisioni, il potere concreto – quello vero – starebbe nelle mani di un gruppo o di gruppi nell'ombra:

La classe governante si trova dappertutto, anche dove c'è un despota, ma sono varie le forme sotto le quali appare. Nei governi assoluti sta solo sul palcoscenico un sovrano, nei governi detti democratici, un parlamento; ma dietro alle quinte stanno coloro che hanno gran parte nel governo effettivo. Certamente essi debbono talora piegare il capo ai capricci di sovrani o di parlamenti, ignoranti e prepotenti, ma tosto tornano all'opera tenace, paziente, costante, di cui ben maggiori sono gli effetti¹⁴.

A questo punto, anche grazie alle citazioni del *Trattato* stesso, dovrebbe essere chiaro lo sfondo su cui è posto il tema della “plutocrazia demagogica”, forma di gestione del potere all'apparenza “democratica” che sta a ca-

¹² Ivi, § 1712.

¹³ Ivi, § 1712, nota 1.

¹⁴ Ivi, § 2253.

vallo tra il formale (la “demagogia” di parlamenti e partiti) e l’informale (le trame per arricchirsi dei plutocrati). È un discorso che per altro si intreccia evidentemente con il ritratto che vede da una parte gli astuti «speculatori» (soggetti mossi da uno smodato istinto delle combinazioni che «godono delle avventure economiche pericolose e le ricercano») e dall’altra i «redditi-eri», di norma vittime della spregiudicatezza dei primi e largamente provvisti della persistenza degli aggregati indispensabile a risparmiare per la capitalizzazione¹⁵.

A rigore, quindi, gli speculatori non sono un prodotto della democrazia. Tuttavia, nell’ultimo «mezzo secolo» e con l’acuirsi della tendenza democratica stessa, si sarebbe per Pareto avuto un crescente disequilibrio che li avrebbe resi sempre più in grado di fare pressioni sui detentori formali del potere per ottenere spese dissennate e lucrosi favori «chiedendoli in nome dell’interesse delle classi lavoratrici, o anche “dell’interesse pubblico”»¹⁶.

Nel dipingere questi «uomini che badano semplicemente ai fatti loro» e cercano di «guadagnare quattrini», Pareto bolla come «favola mitologica» l’idea di chi pensa gli speculatori come «personaggi di melodramma, i quali, con tenebrosi artifici, recando ad effetto perversi disegni, reggono e governano il mondo»¹⁷. E però, alimenta lui stesso in certa misura la tesi che noi definiremmo “complotista” parlando della loro disinvoltura e soprattutto dei loro apparenti contrasti. Scrive infatti:

Le opinioni loro [degli speculatori] sono sempre quelle che più loro giovano nel momento; ieri conservatori, oggi sono demagoghi, domani saranno anarchici, per poco che gli anarchici si avvicinino al potere; ma sanno non essere tutti di un colore, poiché giova tenersi amici tutti i partiti che hanno un poco d’importanza. Sul palcoscenico si vedono combattersi «speculatori» cattolici e semiti, monarchici e repubblicani, liberisti e socialisti, ma dietro alle quinte si stringono la mano e muovono di comune accordo alle imprese che possano fruttare quattrini, e quando uno di essi cade, i nemici gli usano pietà, aspettando che ad essi pure, ove occorra, siano usati analoghi riguardi¹⁸.

Se non si muovono “come un sol uomo” o sotto una qualche regia occulta, gli speculatori sembrano comunque coordinarsi gli uni con gli altri. Per di più, è da notare che le loro pressioni a favore di questo o quel partito o movimento avrebbero una responsabilità neppure troppo indiretta nel fomentare le contese ideologiche e che, anche per questo, la loro presenza è descritta complessivamente dal *Trattato* come francamente nociva per le società.

¹⁵ Ivi, § 2313.

¹⁶ Ivi, § 1498.

¹⁷ Ivi, § 2254.

¹⁸ Ivi, § 2313.

Per altro, il giudizio non cambia neppure nella produzione successiva al *Trattato* stesso e soprattutto al primo conflitto mondiale, dove semmai, come vedremo, all'indirizzo dei plutocrati si aggiunge l'accusa di avere soffiato sul fuoco del nazionalismo e di stare tuttora impedendo il ritorno di una pace vera in Europa. È questa in sostanza, per esempio, una delle tesi principali della *Trasformazione della democrazia*, dove Pareto registra nuovamente «la importanza ognora crescente di due classi sociali, cioè dei ricchi speculatori, e di quella degli operai» e mette ancora più chiaramente al centro dell'analisi la saldatura tra «plutocrazia» e «democrazia» verificatasi «dalla fine del secolo XIX in qua». A riguardo osserva:

Sebbene, in generale, speculatori e lavoratori, non abbiano interamente comuni gli interessi, pure accade che parte dei primi e parte dei secondi trovino profittevole di operare pel medesimo verso, a fine di imporsi allo Stato e di sfruttare le altre classi sociali. Segue altresì che i plutocrati ottengono una simile unione, coll'astuzia, valendosi dei sentimenti (residui) che ci sono nella plebe e traendola in inganno. Per tal modo nasce il fenomeno avvertito dal volgo e dagli empirici sotto il nome di plutocrazia demagogica¹⁹.

I plutocrati sono insomma indicati come i responsabili probabilmente principali dei sentimenti dilaganti e, *in primis*, di quella mistura di nazionalismo e sciovinismo che aveva reso la recente guerra particolarmente terribile. Per di più, stando sempre alla *Trasformazione*, il loro strapotere starebbe ulteriormente crescendo grazie al declino delle classi europee dei «possidenti ricchi» e dei «militari», un tempo argine della conservazione e ora divenuti un poco ovunque marginali e ininfluenti. Di qui una situazione che Pareto guarda con allarme evidente e che gli consente di ribadire aggiornandola la requisitoria antidemocratica del *Trattato*. Ai suoi occhi, infatti, le «vicende della plutocrazia» sono inestricabilmente legate a quelle del «reggimento parlamentare moderno», ovvero di «parlamenti moderni» caratterizzati da quell'«estensione ognora crescente del suffragio elettorale» che favorisce sempre più i «non abbienti»²⁰. E questo, una volta di più, significa che il nodo tra parlamentarismo e rappresentanza politica dovrebbe essere spezzato.

È la tesi in sostanza ribadita anche in un intervento dell'ottobre del 1922, dove per altro il sociologo mostra chiaramente di parlare con il compiacimento di chi sa che molti altri pensano ormai ciò che egli stesso pensa e osa affermare. Scrive infatti:

¹⁹ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia* (1921), Editori Riuniti, Roma, 1999, pp. 83-84.

²⁰ Ivi, p. 84.

Verso la fine del XIX secolo, si poteva credere, nonostante il parere di qualche pensatore, che il governo delle nostre società sarebbe spettato al gran numero e che si sarebbe realizzato attraverso il suffragio universale ed il parlamentarismo. Ora ci si accorge che il potere del gran numero è più nominale che reale e che è in procinto d'accasciarsi come il potere dei re costituzionali. Anche se si ammette, il che è contestato da diversi autori, che il gran numero sia capace d'avere una volontà, l'esperienza dimostra che tale volontà, in apparenza potentissima, non l'è punto nella realtà e risulta trovarsi in non cale per effetto degli artifici dei governanti: può darsi che regni; è certo però che non governa²¹.

La liturgia della maggioranza e del popolo messa alla berlina dal *Trattato* sembra avere perso molta della propria forza. E Pareto può osservare o ribadire che «la democrazia è in piena trasformazione» con quel tanto di fiducia che gli consente di prendere le distanze dai catastrofisti che, «probabilmente impressionati dalla rivoluzione bolscevica, prevedono un nuovo Medio Evo». Dopo tutto, l'evoluzione in Russia potrebbe ben essere un «caso eccezionale» e, nonostante le «analogie impressionanti con la società romana sul finire della Repubblica», non appare per nulla scontato che il potere dei parlamenti sia sul punto di passare a una qualche «élite militare». Per di più, volgendo al tramonto la democrazia tradizionale, ogni Stato potrebbe anche prendere una strada diversa²².

3. Sul posizionamento nell'ambito dell'elitismo

Come è noto, Pareto non è certo l'unico del proprio tempo a traslare il problema classico del governo in un contesto definibile come elitista²³. Già molto tempo prima della propria adesione al fascismo e anche del battesimo del fascismo stesso, infatti, Michels mette a punto la propria legge ferrea dell'oligarchia facendo in definitiva dell'istituzionalizzazione dei partiti un caso esemplare di una divaricazione – sentita come inevitabile – tra «una minoranza che ha il compito di dirigere ed una maggioranza diretta dalla prima»²⁴.

Ad ogni modo, la questione del posizionamento di Pareto nell'ambito dell'elitismo si è risolta presso la critica soprattutto in un raffronto con le

²¹ V. Pareto, *L'avenir de l'Europe. Le point de vue d'un italien*, «La Revue de Genève», 10 ottobre 1922, trad. it. *L'avvenire dell'Europa: il punto di vista di un italiano*, ora in id., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980, p. 1140.

²² Ivi, pp. 1139-1140.

²³ A riguardo, si veda l'efficace sintesi in G. Maggioni, *Percorsi di storia della sociologia: i classici*, Liguori, Napoli, 2012, pp. 303-306.

²⁴ R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, trad. it. di E.M. Forni, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1966, pp. 56-57.

tesi di Mosca, per di più condotto alla luce della polemica tra i due scaturita dalle accuse di plagio – mosse tutto sommato a torto – di Mosca stesso all'indirizzo del sociologo del *Trattato*. Quest'ultimo, però, mette a tema il nodo del governo e delle classi elette con intenti ed esiti nel complesso distanti da quelli del contemporaneo Mosca. Il che rende opportuno operare un altro accostamento, molto meno praticato dai commentatori: quello con un autore esso stesso meritevole di approfondimenti e indagini ulteriori come Ostrogorski.

3.1 Tra classe eletta e classe politica

Nonostante il paragone tra Pareto e Gaetano Mosca sia stato oggetto di dibattito e specifiche analisi²⁵, e nonostante come si è detto Mosca abbia esplicitamente accusato l'autore del *Trattato* di plagio, le prospettive teoriche in cui maturano l'élite paretiana e la classe politica di Mosca sembrano in realtà significativamente diverse²⁶.

Ciò ovviamente non significa che entrambi non esprimano una dura polemica nei confronti della democrazia o che entrambi non siano ascrivibili a una scuola o stagione della teorizzazione italiana che riflette in senso elitistico sui fenomeni politici. Nel dettaglio, ad esempio nella sezione del 1923 dei propri *Elementi*, anche Mosca mira infatti a confutare in modo radicale la «possibilità di un regime democratico», collocando la sua «dottrina della immanenza necessaria della classe dirigente»²⁷ su di uno sfondo che non è per nulla lontano da quello paretiano della democrazia come pura illusione, con una minoranza che decide prescindendo dalla finzione della volontà popolare.

Tuttavia, lo «studio analitico» di Mosca sui modi in cui «le classi politiche si formano e si organizzano» è mosso da un interesse che non trova un corrispettivo analogo in Pareto, ovvero dalla volontà di Mosca stesso di in-

²⁵ Sulla questione della precedenza tra le elaborazioni di Mosca e quelle paretiane e, più in generale, sul raffronto tra le tesi dei due elitisti si rinvia a C. Mongardini, *Mosca, Pareto e Taine*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 5, 1965, pp. 175-186; E. Ripepe, *Le origini della teoria della classe politica*, Giuffrè, Milano, 1971, pp. 320-324; D. Fiorot, «Potere, governo e governabilità in Mosca e Pareto», in E.A. Albertoni (a cura di), *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di Gaetano Mosca*, Giuffrè, Milano, 1983; D. Fiorot, *Il tema della democrazia in Mosca e Pareto*, «Il pensiero politico», 15, 1984, pp. 335-351.

²⁶ Oltre tutto, va tenuto in considerazione che la selezione della classe politica interessa Pareto solo di riflesso e, comunque, come momento interno alla materia molto più generale riguardante l'élite in senso ampio e la relazione di questa con il sistema sociale e con il complesso degli esclusi (la «non élite»). Su come l'elitismo guardi al «fatto oligarchico» dei regimi politici distinguendo tra loro «élite», «classe politica» e «classe dirigente», vedi R. Aron, *Scienza e coscienza della società*, Lucarini, Roma, 1990, pp. 142-163.

²⁷ Cfr. G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (1923), Utet, Torino, 1982, vol. II, pp. 938 e 936.

dividuaire la «formula politica» espressa da ogni oligarchia²⁸. Ed è appunto per caratterizzare le varie «formule» che gli *Elementi* intendono aggiornare le categorie classiche della politica, in particolare sostituendo alla «monarchia» e «democrazia», per come ereditate da Platone, il principio «autocratico» (che vede l'autorità «trasmessa dall'alto della scala politica ai funzionari inferiori») e quello «liberale» (dove invece vi è un'investitura dei governanti che viene dal basso ed è collettiva)²⁹.

Ne esce una bipartizione che vede da un lato l'autocrazia (o «monarchia» per Platone) – in cui, a prescindere dall'esservi un monarca, tutti sono soggetti a pochi o pochissimi³⁰ – e dall'altro i Paesi liberali (le «democrazie» di Platone), retti per lo più nel passato da una «ristretta aristocrazia» e dove invece ora sempre più «tutti ugualmente partecipano alla formazione dei poteri sovrani» e scelgono i propri «governanti»³¹.

Volendo allora semplificare, la grande questione di Mosca è fare in modo che i regimi «liberali» non deraglino troppo dai binari o, fuor di metafora, che la rappresentanza parlamentare sia migliorata per controbilanciare gli effetti dell'estensione del suffragio. E già questo fa emergere abbastanza chiaramente la distanza da Pareto, per il quale l'«applicazione del metodo sperimentale alla politica»³² non diventa mai costruzione di una scienza della politica fatta di formule e categorizzazioni. E ciò, guardando soprattutto alla produzione della maturità, si traduce anche in un interesse scarso per le forme di governo visibili e le discettazioni sulla sovranità, tutte questioni che possono appassionare i teorici – come probabilmente appare a Pareto lo stesso Mosca – ma che per l'autore del *Trattato* si fermano alla superficie delle «forme» del «potere» della «classe governante» senza andare alla «sostanza» e alle «proporzioni» di «forza» e «consenso» con cui l'élite regge la società³³.

Questo ovviamente non significa che anche la prospettiva paretiana non guardi con allarme all'«inclinazione» verso un allargamento della rappresentanza che include sempre più cittadini nel novero di quanti eleggono i parlamentari. E però, la sua questione non è se non in piccola parte e indirettamente il miglioramento della classe politica e riguarda invece la capacità complessiva di un'élite (e segnatamente di quella borghese) di restare

²⁸ Ivi, pp. 938-939.

²⁹ Ivi, p. 1004.

³⁰ Per inciso, si può rilevare che Mosca ritiene la soggezione di tutti a pochissimi o a uno solo una condizione particolarmente adatta alla «natura politica dell'uomo». A suo modo di vedere, ciò è tra l'altro dimostrato dalla larga prevalenza della formula autocratica (sia nella storia sia nel presente). Cfr. G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, vol. II, cit., pp. 1006-1007.

³¹ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, vol. II, cit., p. 1005.

³² V. Pareto, *Eccessi incomprensibili*, «Fanfulla», 11-12 gennaio 1891, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo XXIX, *Pages retrouvées*, Droz, Genève, 1988, p. 16.

³³ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2244.

al comando della società e delle masse. Perciò, davanti alla «tendenza dei popoli civili moderni ad usare una forma di governo in cui il potere di fare leggi spetta in gran parte ad un'assemblea eletta da parte almeno dei cittadini»³⁴, Pareto non si intesta se non tiepidamente battaglie come quella del voto plurimo o di altri possibili correttivi e addirittura, poco prima di morire, teorizza esplicitamente il suffragio universale in chiave bonapartista o cesaristica (e cioè, per far schierare le masse sulle posizioni e scelte di governo del capo).

In questa prospettiva, perdono evidentemente di significato i tentativi di rifondare la filosofia politica rimontando a Platone o ad Aristotele come fa Mosca. Al più, visti da Pareto, Platone e Aristotele sono pensatori che hanno confusamente intuito la realtà della disuguaglianza naturale³⁵, ovvero il fatto che «la società umana non è omogenea» ma fatta di membri tra loro «diversi fisicamente, moralmente, intellettualmente»³⁶. E quindi, se già il *Corso* confuta «l'idea che il benessere economico e morale di un popolo» dipenda «dalla forma del suo governo»³⁷, il *Trattato* è ancora più deciso nell'asserire che l'«indole degli abitanti» conta sul «fenomeno sociale» molto più delle «forme di governo»³⁸. Il che renderebbe evidentemente poco utile tentare di «sciogliere il quesito: “qual è la miglior forma di reggimento politico?”», soprattutto se si considera anche quanto sia difficile definire univocamente il «termine “migliore”». Sotto questo punto di vista, stando a Pareto, il «“diritto divino” di un principe» non sembra valere né più né meno di quello di un'aristocrazia o della maggioranza e il fondamento stesso della sovranità appare destinato a rivelarsi una delle tante «manifestazioni di sentimenti» del tutto prive di «valore sperimentale»³⁹.

È un argomento che compare anche nei *Sistemi* e che, a ben vedere, mira a sconfessare alla base qualunque tentativo di riformare in senso genericamente “aristocratico” la rappresentanza (come, si può aggiungere, anche l'oggi tanto decantata meritocrazia). Nel dettaglio, il sociologo osserva che l'«argomento aristocratico» per cui solo «“i migliori” devono governare» non è né più né meno fondato della sua riedizione contemporanea per la quale «ogni posto deve essere affidato all'uomo “migliore e più competente”». Infatti, se non si vuole incorrere nella «tautologia» dicendo che «l'uomo più adatto assolve una funzione meglio di un uomo meno adatto», bisognerebbe essere più chiari e coraggiosi definendo con più rigore il “più

³⁴ Ivi, § 2241.

³⁵ V. Pareto, *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino, 1971, § 990.

³⁶ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2025.

³⁷ V. Pareto, *Corso di economia politica*, cit., § 605.

³⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2445.

³⁹ Ivi, § 2239.

competente” come «un uomo avente una certa ricchezza, una certa nascita, una certa educazione, scelto con certi procedimenti, ecc.»⁴⁰.

Comunque, tutto ciò non vuole dire che manchino punti di contatto tra i due elitisti né esclude, come è stato affermato⁴¹, che Mosca accorci effettivamente la distanza da Pareto passando da un’ottica più ristrettamente politologica a una veduta più ampia sulla società. Anche l’autore degli *Elementi*, infatti, ravvisa il pericolo della stagnazione connesso alla cristallizzazione della stratificazione sociale, suggerendo esplicitamente di «rinnovare la classe dirigente» introducendovi «elementi provenienti dalle classi dirette»⁴². E, per di più, teorizza la vicinanza tra «liberalismo» e «democrazia» estrema sia rimarcando come l’uno e l’altra nascono dalla «corrente intellettuale e sentimentale» iniziata con la Rivoluzione francese sia osservando che l’«uguaglianza politica» del liberalismo crea facilmente le condizioni perché dei capipopolo guidino i più poveri nella richiesta dell’uguaglianza «economica»⁴³.

Tuttavia, la prospettiva di Mosca è quella di chi ritiene possibile arginare o respingere i «principi democratici» più radicali conservando il meglio delle idee «liberali» e di una «tendenza democratica» che, largamente intesa, rappresenta pur sempre un vettore di «progresso delle società umane». Di qui la difesa della rappresentanza come modo per scegliere i governanti regolando l’eterna «lotta tra coloro che stanno in alto e coloro che, nati in basso, aspirano a salire in alto». E di qui anche l’elogio di Mosca stesso all’indirizzo del «grande Stato rappresentativo moderno», organizzazione di certo emendabile ma insostituibile per la sua capacità di orientare «energie» e «attività individuali» verso «fini d’interesse collettivo»⁴⁴.

⁴⁰ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, p. 337.

⁴¹ Di questo è persuaso Burnham, per il quale Mosca si avvicinerebbe progressivamente alle posizioni di Pareto giungendo con la maturità a una prospettiva «sociale» molto più ampia della precedente visione «politologica». Di conseguenza, stando ancora a Burnham, in Mosca «l’idea della classe politica si trasforma espandendo in quella di una élite sociale». J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, John Day, New York, 1945; trad. it. *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano, 1947, cfr. p. 100. La stessa valutazione si ritrova per altro in Lombardo, che scrive: «nell’edizione del 1896 [degli *Elementi*] la classe politica viene praticamente identificata con il gruppo dei governanti, caratterizzandoli come una formazione ristretta e chiusa; mentre nell’edizione del ‘23 l’accezione di classe politica si espande sino a identificarsi con quella di élite sociale». A. Lombardo, *Teorie del potere politico. Mosca e Pareto*, Massimiliano Boni, Bologna, 1976, cfr. p. 44.

⁴² G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, vol. II, cit., p. 1005

⁴³ Ivi, pp. 1001-1002.

⁴⁴ Ivi, p. 1027. Vale la pena osservare che, per quanto critico del giacobinismo, Mosca è tutto sommato abbastanza lontano dai teorici della decadenza sia perché fautore della rappresentanza politica (seppure con correttivi) sia perché è un convinto estimatore dello Stato liberale e borghese. Invece, per una lettura di Mosca quale teorico della decadenza, si rimanda a G. Santonastaso, *La notion de décadence chez les penseurs politique de l’Italie au XIXe siècle: Ferrero, Orlando, Pareto, Mosca*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 9, 1966, pp. 63-81.

Si è visto invece come nell'autore del *Trattato* maturi la convinzione che occorra rompere con la tradizione liberale o con qualsiasi reverenza per i principi del liberalismo stesso. La rappresentanza politica diviene così parietaneamente uno strumento tra altri a disposizione dell'élite, che può sia avvalersene sapientemente per rimanere al potere sia impiegarla per stringere compromessi che funzionano nel corto o medio periodo ma si rivelano controproducenti o addirittura mortali guardati in una prospettiva più lunga (come è il caso della plutocrazia demagogica). E ciò tra l'altro significa porre in termini disincantati e realistici il problema del reclutamento dei ceti politici. Poiché infatti ogni «classe governante» deve difendere il proprio «dominio» dai continui attacchi di «individui aventi qualità superiori» ma subordinati⁴⁵, può essere utile chiamare «a fare parte della classe governante», magari facendoli sedere in parlamento, tutti gli esclusi che potrebbero essere o diventare pericolosi⁴⁶. E però, questa soluzione del reclutamento di quanti sono disposti a servire «coll'ardore dei neofiti» va essa stessa adottata con cautela⁴⁷, dato che ogni classe eletta – compresa la borghesia di inizi Novecento – ha ben poco bisogno di dissimulatori astuti e molto bisogno di elementi energici e dai forti ideali⁴⁸.

Per quanto infine concerne lo Stato “rappresentativo” esaltato da Mosca come ricomposizione a fini collettivi degli interessi individuali, non si può non rimarcare che l'economista e sociologo Pareto prende sempre più le distanze dall'utilitarismo e dal liberalismo anche e soprattutto muovendo dall'idea che entrambi occultino il conflitto sempre potenzialmente presente tra l'interesse dei singoli e quello generale. In questo senso, l'uno e l'altro gli appaiono troppo prossimi alla fede solidaristica professata dagli umanitari.

3.2 Ostrogorski e l'«élite naturale»

Pur chiamando in ballo una figura almeno in Italia meno nota di Mosca, può valere la pena anche interrogarsi sulla prossimità o il possibile debito dell'autore del *Trattato* rispetto a Ostrogorski, autore di quel *La démocratie et les partis politiques* che Pareto stesso consacra come «opera classica» ed

⁴⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2477.

⁴⁶ Ivi, § 2482.

⁴⁷ Ivi, § 2484.

⁴⁸ Può valere la pena ricordare come, oltre alla cooptazione, il sociologo passi in rassegna gli altri strumenti a disposizione dell'élite per sventare le possibili minacce provenienti da individui di condizioni inferiori: sono la condanna a «morte», le «persecuzioni» e l'imposizione dell'«esilio». Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., §§ 2478, 2479 e 2481.

elogia con calore per la descrizione che ritiene illuminante dell'«enorme corruzione» in cui verserebbe la politica inglese⁴⁹.

L'argomento è tutt'altro che marginale, dato che a fine Ottocento e a cavallo tra i due secoli l'Inghilterra è guardata come una sorta di Paese guida da Pareto. Si può quindi immaginare l'interesse per un'analisi come quella di Ostrogorski, che lancia l'allarme sul fatto che guasti e degenerazioni non riguarderebbero più solo la «democrazia francese uscita dalla Rivoluzione» ma anche e appunto l'Inghilterra, essa stessa ormai «completamente trascinata nella corrente democratica» e sostanzialmente rovinata nell'arco di sole «due generazioni»⁵⁰.

Ad ogni modo, il minimo che si possa dire è che lo studioso di origine russa trasfigura con toni nostalgici l'antica società aristocratica preindustriale. Secondo il suo affresco, infatti, nella «società politica inglese alla vigilia della sua trasformazione» vigeva effettivamente il «dominio assoluto dell'aristocrazia», ma l'esclusione di quanti non erano nati nobili era dovuta non a veri e propri «privilegi di casta» ma alla priorità data al possesso della terra. E proprio di questa circostanza avrebbe beneficiato la stessa politica inglese potendo contare sul tipo dello squire, l'«uomo ricco e libero» su cui – a differenza del «gentiluomo francese dell'*ancien régime*» – «la capitale e la corte» esercitavano poco fascino. In «qualità di landlord», questa figura sobria e attaccata alla terra e alla tradizione formava con i propri pari «una società a parte, o meglio la società», ma esercitava anche una positiva «influenza d'ordine privato» sulle persone di rango inferiore, le quali comunque – data l'assenza di «barriere legali tra le classi» – potevano avvicinarsi alla cerchia superiore distinguendosi «per intelligenza, lavoro, o semplicemente per relazioni di parentela». Per di più, stando sempre a Ostrogorski, nessun ceto o gruppo poteva perturbare quel quadro di ordine e armonia, visto che la borghesia «non aveva ancora alcuna coscienza di sé stessa» e avvocati e giuristi erano «ridotti all'esercizio di una professione alimentata dalla clientela aristocratica», mentre il clero era «una succursale della classe dirigente» perché composto esso stesso principalmente di soggetti provenienti dalla piccola nobiltà terriera. E tutto ciò era proprio il contrario di ciò che succedeva alla vigilia della Rivoluzione in Francia, dove troppi centri di potere si contendevano il controllo sociale e politico⁵¹.

Venendo all'autore del *Trattato*, come si è visto anche lui contrappone la moderata e saggia Inghilterra (ovvero il modello “formalista” romano) all'instabile e irrequieta Francia (il modello democratico ateniese). Inoltre, mostra una stima velata di nostalgia per la diffusa nobiltà terriera britannica, scrivendo:

⁴⁹ Ivi, § 2257.

⁵⁰ M. Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques* (1903); trad. it. di G. Quagliariello, *Democrazia e partiti politici*, Rusconi, Milano, 1991, pp. 107-108.

⁵¹ Ivi, pp. 109-110.

Furono gli squires, i piccoli proprietari fondiari, che salvarono il paese al tempo delle guerre napoleoniche. Dopo, la parte che avevano nel governo andò man mano scemando, mentre cresceva e seguita a crescere la parte degli «speculatori»⁵².

Anche per Pareto si è purtroppo chiusa l'epoca in cui la nobiltà fondiaria dava carattere e stabilità alla società inglese, per di più costituendo un argine contro l'arrivismo e la disinvoltura degli «speculatori».

Tuttavia, da liberale, Ostrogorski punta anche il dito contro la «subordinazione dell'individuo alla collettività» e contro il poco rispetto per le «libertà naturali» del singolo nell'antica società inglese⁵³. E per inciso, anche solo questo riferimento alla «libertà» ricondotta alla «natura» può costituire una prova della distanza dalla prospettiva paretiana.

Ad ogni modo, vale la pena ripercorrere ancora un poco l'argomentare ostrogorskiano, che mira esplicitamente a offrire un contributo provvisto di «una vera utilità pratica» guardando alle «forze politiche» e agli «uomini concreti» con un'ottica che scenda in profondità rispetto al «modo di osservazione» che si fermerebbe alle leggi e alle «forme politiche» e che è stato «introdotto nella scienza politica con *L'Esprit de Lois*». L'intento dichiarato è insomma quello di produrre uno «studio di psicologia sociale e politica» concreto e realistico e, soprattutto, utile ad arrestare la disastrosa involuzione politica di cui sarebbero responsabili i nuovi partiti organizzati e la teoria costruita intorno ad essi. E ciò nella convinzione che il Settecento, oltre ad essere il secolo dell'«avvento della libertà», sarebbe stato anche il contesto in cui prende corpo la «concezione metafisica dell'uomo» innalzato a «base universale e immutabile dell'ordine politico»⁵⁴.

Ciò detto, è anche interessante rilevare come questa critica dell'essere umano in quanto tale (in sé sottoscrivibile in pieno da Pareto) si coniughi però con una sostanziale difesa del «governo democratico», ovvero di una forma politica che non è certo esente da «vizi» favorendo i demagoghi e la mediocrità ma che per Ostrogorski può e deve essere mantenuta e rilanciata⁵⁵. Ed è a tale fine che viene teorizzata la necessità di un'élite:

L'uguaglianza dei diritti non può compensare la disuguaglianza naturale di mente e di carattere. D'altra parte, l'autorità dei capi non può esercitarsi meramente e semplicemente su uomini chiamati all'uguaglianza politica. Per non smarrirsi, una democrazia ha, dunque, bisogno di guide, ma queste non potrebbero imporsi ed assolvere le loro funzioni altrimenti che creando un'élite naturale in una società egualitaria. Come favorire lo sbocciare di ta-

⁵² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2561.

⁵³ M. Ostrogorski, *Democrazia e partiti politici*, cit., pp. 111-112.

⁵⁴ Ivi, p. 101.

⁵⁵ Ivi, p. 621.

le élite nella vita pubblica? È questo uno dei problemi fondamentali della democrazia⁵⁶.

Per alato o ispirato che sia, il discorso appena citato appare in verità di una disarmante vaghezza e sembra suonare più o meno così: “per conservare l’uguaglianza ma impedire che possano contare davvero masse poco intelligenti e capaci, bisognerebbe che alla guida andasse una ‘élite naturale’ di persone adatte a guidare”. Esattamente la “tautologia” di cui abbiamo visto Pareto farsi beffe. Non basta dire se i migliori sono tali per cultura o per natura; bisognerebbe anche dire il *perché* e come mai – se sono migliori – non sono già al comando (o chi dovrebbe metterceli e come).

Ma il punto più importante è probabilmente un altro ancora. Come si è avuto modo di accennare poco fa richiamando il riferimento alle presunte “libertà naturali” calpestate nell’Antico regime, Ostrogorski accusa anche l’aristocrazia inglese di un tempo di non essere stata del tutto all’altezza dei propri compiti, in particolare perché – seppure non insensibile alla «situazione materiale del popolo» e animata da «sentimenti» benevoli per le «classi inferiori» – «non faceva nulla per affrancare le masse dall’ignoranza nella quale marcivano, per elevare il loro spirito» e «per aprir loro uno spazio di azione civica che consentisse alla personalità individuale di poter spiccare il volo»⁵⁷.

Sono osservazioni, come si vede bene, lontanissime dall’autore del *Trattato*, per il quale non sembrano esserci aristocrazie degne e indegne (o non del tutto degne) e, soprattutto, non esiste alcun patto contratto tacitamente o esplicitamente con il popolo che obblighi le aristocrazie stesse. Piuttosto, per lui esistono aristocrazie capaci o incapaci di mantenersi tali anche conservando il sentimento di sé e della propria superiorità rispetto alle masse.

Questo ovviamente non significa che gli strati inferiori debbano essere artatamente mantenuti nell’analfabetismo o nella miseria, ma che il miglioramento delle loro condizioni dovrebbe essere affidato a meccanismi che rendono “spontaneamente” la società tutta più prospera e, cosa ancora più importante, che quel miglioramento non dovrebbe diventare una sorta di fissazione patologica per le menti delle classi privilegiate.

In una tale prospettiva, insomma, la dimostrazione dell’inadeguatezza o decadenza di un’élite è nell’amore morboso a cui si lascia andare per gli ultimi e i derelitti, ma mai e poi mai nella poca comprensione o simpatia verso il “popolo” (esso stesso per Pareto un’astrazione). In questo senso, il *Trattato* arriva a parlare di una paradossale e inspiegabile volontà degli strati superiori di sottomettersi a quelli inferiori:

⁵⁶ Ivi, p. 624.

⁵⁷ Ivi, p. 114.

Per molte persone è articolo di fede che, ai giorni nostri, la «socialità» è molto cresciuta, mentre «l'individualismo» scemava. Ma, nella sostanza, le cose non stanno così, ed il mutamento è spesso esclusivamente di forma. Ad esempio, il sentimento della subordinazione che nei tempi passati si manifestava coll'assoggettarsi delle classi inferiori alle superiori, oggi si manifesta, per le classi inferiori col sottomettersi ai capi di scioperi, di sindacati, di partiti, e, per le classi superiori, col sottomettersi alla plebe, la quale è ora adulata come mai non fu alcun re assoluto dei secoli scorsi⁵⁸.

È un quadro certamente opinabile, che mescola una polemica antipartitica e antisindacale dai toni reazionari con una denuncia dell'élite umanitaria simile a molte altre del *Trattato*. Tuttavia, il suo presupposto vuole essere di per sé una sconfessione di una tesi cara ai grandi autori liberali e allo stesso Ostrogorski, ovvero dell'idea per cui il passaggio del potere dall'aristocrazia alla borghesia segnerebbe una vittoria per l'individuo e le sue libertà. All'opposto, e quindi contro la visione di sé della borghesia liberale, Pareto ritiene che il sentimento gregario e non l'individualismo sia la vera cifra dei propri tempi. E in un certo senso, ancor più che il teorico della gerarchia o della necessità di sottomettere gli inferiori, egli è quasi *malgré lui* colui che osserva quanto agli esseri umani piaccia essere sottomessi.

4. La religione e la rivoluzione

In non pochi dei suoi articoli come nelle opere principali, Pareto esprime o fa comunque riferimento a una propria teoria delle rivoluzioni dove gioca un ruolo importante l'interpretazione in chiave religiosa. Per mostrarne i contenuti e cercare di chiarirne il senso e le ispirazioni, è utile tornare a un intervento del 1900 su cui già si è richiamata l'attenzione: *Un'applicazione di teorie sociologiche*. Qui si può già leggere un parallelo tra la Rivoluzione francese e la Riforma protestante:

Si è detto che la rivoluzione era figlia di Voltaire e degli Enciclopedisti; ciò è vero solo in piccola parte ed in un certo senso, cioè in quanto lo scetticismo umanitario aveva infiacchito le classi superiori [...] Così era accaduto in parte ai tempi della Riforma. [...] Non a caso la Riforma nacque tra i rozzi popoli del settentrione, ove più vivo era il sentimento religioso cristiano, e fece pochi proseliti nella civile e scettica Italia. Allora la reazione religiosa ebbe forma cristiana, nel 1789, in Francia, ebbe forma di religione socia-

⁵⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1713.

le, patriottica, rivoluzionaria, ed anche anti-cristiana. Erano nei due casi sentimenti del medesimo genere che toglievano forme diverse⁵⁹.

Con il suo culto della natura, il suo razionalismo e la sua fissazione per l'essere umano in sé, l'illuminismo sarebbe in definitiva solo una causa indiretta della Rivoluzione francese, avendo agito principalmente sullo stato psichico dell'aristocrazia rendendola più esposta all'attacco di capipopolo ambiziosi e violenti. Ma l'aspetto che connota ancora di più questa visione è il fatto che, come si è detto, essa pone un'equivalenza sostanziale tra una rivoluzione innegabilmente politica (come è appunto quella del 1789 in Francia) e la Riforma protestante, ovvero il più grande scisma religioso della cristianità occidentale.

Si tratta di una lettura della rivoluzione in chiave religiosa di cui Pareto stesso richiama il precedente illustre:

Il De Tocqueville ha osservato che «la rivoluzione francese fu una rivoluzione politica che operò come una rivoluzione religiosa e ne tolse in qualche modo l'aspetto». Si può tralasciare quello che rimane in dubbio in tale proposizione ed affermare recisamente che la rivoluzione francese fu una rivoluzione religiosa, preparata dalle classi elevate, compiuta poi contro di esse, e che diede il potere a una nuova classe scelta, cioè alla borghesia⁶⁰.

È un giudizio che si ritrova quasi testualmente espresso anche nei *Sistemi socialisti*, dove l'idea è sempre quella di approfondire ed estendere le conseguenze che si possono ricavare da un'intuizione di Tocqueville sulla rottura rivoluzionaria in Francia. Scrive infatti Pareto:

De Tocqueville è troppo timido quando dice: “La rivoluzione francese è dunque una rivoluzione politica che ha operato alla maniera, e preso in qualche modo l'aspetto, d'una rivoluzione religiosa”. Non si tratta solo di un'analogia, ma di una identità⁶¹.

Il riferimento del sociologo è ovviamente a *L'antico regime e la rivoluzione*, dove gli ideali rivoluzionari del 1789 sono parificati a quelli religiosi sia per i loro contenuti universalistici sia per la loro diffusione incurante dei confini nazionali o culturali tra Paesi e tra popoli. Per di più, Tocqueville in quell'opera avanza il paragone con la «grande riforma del sedicesimo secolo». Se quest'ultima aveva già «formato sopra le singole nazionalità una patria intellettuale comune» provocando «un brusco ravvicinamento di popoli che si conoscevano appena», anche con la Rivoluzione francese «alle que-

⁵⁹ V. Pareto V., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980, p. 189.

⁶⁰ Ivi, pp. 188-89.

⁶¹ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 151.

stioni territoriali si sostituirono le questioni di principio» e la Francia sarebbe perciò divenuta l'epicentro di un'opera di «proselitismo» per convertire l'Europa intera alla religione politica centrata sull'idea dell'«uomo in generale, indipendentemente dal paese e dal tempo». E per tale verso, sempre per Tocqueville, l'universalismo cristiano che si limitava a «regolare i rapporti generali fra l'uomo e Dio e i diritti e doveri generali degli uomini fra loro» si sarebbe radicalizzato in un universalismo politico che pensava il «cittadino in un modo astratto, fuori di ogni particolare società»⁶².

Non stupisce dunque che Pareto legga la Rivoluzione francese (e le rivoluzioni in generale) alla luce della lezione del grande liberale francese, anche se esorta ad andare oltre la presunta cautela di questi. In Tocqueville può trovare l'interpretazione dei principi rivoluzionari come dogmi religiosi che hanno spinto all'intolleranza e travolto il Continente intero in un gigantesco conflitto religioso anch'esso. E però, approfondendo il lato psicologico di quell'analisi, la prospettiva paretiana formula una sorta di legge storica per cui la rivoluzione in sé, ovvero il cambio violento da un'élite a un'altra, si configurerebbe come «una reazione dei sentimenti religiosi (intesi in senso lato) delle classi inferiori contro lo scetticismo delle classi superiori» nella quale – conformemente allo schema del binomio “fede” e “scetticismo” già visto – gli istinti e le passioni della plebe irromperebbero contro il razionalismo esangue della classe eletta. Una dinamica che per il sociologo del *Trattato* ha avuto evidentemente luogo nella Rivoluzione francese, con la decapitazione anche fisica di un'aristocrazia sofisticata e priva di ideali, e ancor prima nella Riforma del protestantesimo, dove la reazione popolare gli appare indirizzata contro le «classi superiori teocratiche», divenute anche in quel caso «scettiche», e contro gli stessi «papi» che «curavano gli interessi terreni assai più dei celesti»⁶³.

Quella formulata è insomma una teoria delle rivoluzioni che è anche per certi aspetti una filosofia della storia ciclica, dato che le oscillazioni tra la fervida religiosità popolare e l'algido disincanto aristocratico sarebbero una grande costante della stessa storia umana, prendendo periodicamente corpo in scontri terminati con la liquidazione di classi elette senza passioni e imbelli a opera di masse bellicose e fanatiche.

Ad ogni modo, il quadro non sarebbe completo senza considerare che a manipolare quelle moltitudini sono per Pareto gruppi di capipopolo ambiziosi e privi di scrupoli, capaci di sedurre la stessa élite e al tempo stesso arruolare seguaci dagli strati inferiori con ardenti parole d'ordine. Queste ultime però, come intuito già da Tocqueville parlando dell'universalismo, sarebbero parole non di guerra ma di fratellanza e di amore universale. In questo senso, come chiarisce ancora *Un'applicazione di teorie sociologi-*

⁶² A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), trad. it. di G. Candeloro, *L'antico regime e la rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1981, pp. 46-47.

⁶³ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 189.

che, la vicenda comincerebbe molto prima della Riforma e la sua costante sarebbe l'abissale distanza tra la propaganda di pace e uguaglianza (fatta dalle minoranze rivoluzionarie prima dello scontro) e il pugno di ferro e ben poco "fraterno" tenuto dopo la vittoria. Il sociologo stesso descrive la dinamica così:

Badisi che il buddismo, che proclamava l'uguaglianza di tutti gli uomini, ha generato la teocrazia del Tibet, e che la religione di Cristo, che pareva proprio fatta per i poveri e gli umili, ha generato la teocrazia romana. Questa a sua volta fu combattuta da una nuova aristocrazia, ai tempi della Riforma, ma perché ancora non era interamente decaduta non patì che una parziale disfatta⁶⁴.

Nell'ottica paretiana, dunque, non dovrebbe stupire che le aristocrazie nascenti predichino con *pathos* fratellanza e amore quando ancora vogliono accaparrarsi il potere. La loro è l'universalità puramente strumentale di chi riesce con un colpo solo a centrare due bersagli: indebolire le ultime resistenze di aristocrazie tanto moribonde da domandarsi esse stesse il perché del proprio potere e, al tempo stesso, attrarre e mobilitare truppe di scontenti e miserabili che – prendendo tremendamente sul serio l'uguaglianza – reclamano la propria parte.

Ad ogni modo, oltre che al passato più o meno remoto, il discorso è rivolto anche e soprattutto al presente e al futuro prossimo. Le regolarità della storia, insomma, dovrebbero mettere in guardia contro le sdolciate e commoventi professioni d'amore per l'"uomo in generale", riportando l'attenzione alla realtà della brama di potere e anche agli effetti negativi prodotti generalmente dalle rotture rivoluzionarie, sia per quanto riguarda le società nel loro complesso sia e anche per le classi più misere. È questo, in definitiva, l'insegnamento che è per Pareto da trarre dalla Riforma e dalla Rivoluzione del 1789:

Come al solito la nuova aristocrazia si appoggiò sui «poveri» e sugli «umili», come al solito costoro credettero alle promesse che loro venivano fatte, come al solito furono ingannati e pesò loro sul collo un giogo più grave di prima. Similmente ancora la rivoluzione del 1789 ha dato l'oligarchia giacobina ed è andata a finire col dispotismo imperiale. Sempre è accaduto così e non c'è motivo di credere che il corso solito degli avvenimenti abbia ora da mutare⁶⁵.

È un monito dal significato inequivocabile e che va letto anche alla luce di quanto osservano i *Sistemi socialisti* a proposito degli effetti non certo positivi della Riforma sull'Europa tutta e sulla Roma papale in particolare:

⁶⁴ Ivi, p. 228.

⁶⁵ Ivi, pp. 228-29.

Quando ebbe luogo la grande oscillazione religiosa del sec. XVI, l'avvento di una nuova *élite*, non solo nei paesi che si separavano da Roma, ma anche e soprattutto in Roma stessa, mise fine alla brillante epoca del Rinascimento, e ritardò, forse di parecchi secoli, l'affermazione della tolleranza religiosa⁶⁶.

In definitiva, per Pareto, una qualsiasi rivoluzione non potrebbe mai produrre né un progresso politico ed economico né uno morale. La storia stessa lo dimostrerebbe con la civiltà dell'Impero romano travolta dai barbari cristiani, con l'umanesimo rinascimentale spazzato via dal fanatismo e con la fervente idealità giacobina terminata nell'ascesa di Napoleone (un nuovo Cesare per nulla "democratico"). Se nel passato l'esito è stato ogni volta l'instaurazione di un potere ancora più assoluto e liberticida, tutto farebbe presagire che alle ispirate declamazioni dei rivoluzionari di oggi e di domani – socialisti in testa – possa fare solo seguito il consolidarsi di un dominio infinitamente più duro di quello esercitato dall'attuale classe eletta borghese. E la spiegazione addotta dal sociologo rinvia ancora una volta allo stato psichico:

Dopo la vittoria, la nuova aristocrazia farà forse qualche concessione di forma e di parola ai nuovi proletari, cioè ai deboli, agli imprevedenti, agli incapaci, ma in sostanza costoro porteranno probabilmente un giogo più pesante di quello che reggono ora. I nuovi padroni, almeno per un poco di tempo, non avranno le senili debolezze della nostra borghesia⁶⁷.

Come si vede, il futuro autore del *Trattato* sembra dipingere come imminente il rovesciamento di un'élite umanitaria ormai moribonda ad opera di una vigorosa contro-élite socialista. E però, a ben guardare, il suo discorso non sembra quello di chi teorizza come inevitabile la dinamica di avvicendamento tra aristocrazie ma, almeno a tratti e nel complesso, quello di un osservatore accorato che vorrebbe suscitare un moto di orgoglio in coloro che avrebbero tutto da perdere. E per questo le sue parole suonano anche come esortazione:

Le aristocrazie finiscono spesso coll'anemia, serbano un certo coraggio passivo, mancano interamente di quello attivo. Si rimane stupiti nel vedere come, nella Roma imperiale, gli uomini dell'aristocrazia, senza tentare la menoma difesa, si suicidavano o si lasciavano uccidere, solo che ciò piacesse a Cesare; eguale stupore ci coglie vedendo quanti nobili in Francia morirono ghigliottinati, invece di cadere combattendo, colle armi in mano⁶⁸.

Come nelle denunce del *Trattato* sull'umanitarismo che si sono viste e si potrebbero richiamare, la descrizione della decadenza dell'élite contiene

⁶⁶ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 169.

⁶⁷ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 229.

⁶⁸ Ivi, p. 206.

in sé anche un messaggio di esortazione a cambiare rotta (cosa che, detto per inciso, toglie non poca forza alle ripetute professioni di distacco e freddezza oggettività di Pareto stesso).

Ovviamente, però, questo non significa che il sociologo tratti delle rivoluzioni solo per agitarne lo spettro davanti alla borghesia del proprio tempo. Al contrario, infatti, esiste una teoria paretiana delle rivoluzioni che esprime dinamicamente i grandi avvicendamenti della storia e che ha la sua espressione più compiuta nel *Trattato*. Una citazione la può condensare efficacemente:

La rivoluzione francese fu una reazione religiosa, analoga, sotto altra veste, alla reazione religiosa in Inghilterra, e analoga pure alla reazione religiosa della riforma. Ma la veste presto si trasformò, e da democratica e umanitaria al principio della rivoluzione, divenne patriottica e guerriera sotto Napoleone, e cattolica sotto Luigi XVIII. Il punto più alto della curva della proporzione tra i residui della classe II e i residui della classe I si era raggiunto, in tutta Europa, poco dopo il 1815; e la veste era quasi dappertutto cristiana⁶⁹.

Agli occhi di Pareto, le rivoluzioni – e in modo tutto particolare quella francese – rappresentano l’irrompere delle “fede” contro lo “scetticismo” o, usando il linguaggio dei residui, sono grandi momenti della storia in cui la “persistenza degli aggregati” degli strati sociali inferiori sale di livello fino a sommergere l’“istinto delle combinazioni” di quelli superiori. E in tutto questo, nel *Trattato* è ancora forte l’eco di Tocqueville e della tesi di questi sulla rivoluzione come crisi religiosa e quindi guerra di religione.

Tuttavia, vale per Tocqueville ciò che si è detto su Ostrogorki e le responsabilità di un’aristocrazia che soccombe. Infatti, tornando a *L’antico regime e la rivoluzione*, la scarsa simpatia per le «idee degli scrittori» e per il giacobinismo si accompagnano a un giudizio non tenero sull’assolutismo monarchico, colpevole di avere impedito la libertà politica e il sentimento di amore e cura della patria comune⁷⁰. Per di più, da liberale convinto, Tocqueville non elogia solo il benefico «gioco delle libere istituzioni»⁷¹, ma rimarca anche che alla vigilia della Rivoluzione il re e i nobili avevano perso la capacità di esercitare ciò che oggi diremmo “egemonia”. E, dunque, il potere era vuoto sul piano della forza e delle idee:

Un’aristocrazia, quando è in pieno vigore, non guida soltanto gli affari pubblici; dirige le opinioni, dà il tono agli scrittori, dà autorità alle idee. Nel diciottesimo secolo la nobiltà francese aveva perduto interamente questa parte del suo dominio; il suo credito aveva seguito il destino della sua potenza: il

⁶⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2386.

⁷⁰ A. de Tocqueville, cit., p. 180.

⁷¹ Ivi, p. 183.

posto che essa aveva occupato nella direzione delle intelligenze era vuoto e gli scrittori potevano occuparlo a loro agio e da soli⁷².

Se si considera che per Tocqueville gli “scrittori” sono gli intellettuali che con le loro idee hanno preparato la rivoluzione, si capisce bene come l’aver lasciato loro campo libero sia stato l’effetto di una ritirata, ovvero di una disastrosa perdita di contatto con le energie culturali e morali che ogni aristocrazia dovrebbe insieme dirigere e stimolare. E per di più, è ancora Tocqueville a riconoscere neppure troppo indirettamente la Rivoluzione come qualcosa di divenuto “necessario”, anche se indubbiamente di traumatico e doloroso⁷³.

Tornando allora a Pareto e alle sue denunce dell’umanitarismo e delle aristocrazie imbelli, si può cogliere tutta la distanza rispetto al grande liberale francese. Se l’aristocrazia mandata a morte dal furore rivoluzionario è davvero colpevole di qualcosa, per il sociologo la sua colpa non è quella di essere stata troppo distante dal resto della società ma di non esserlo stato abbastanza o, più precisamente, di non avere saputo conservare il sentimento della propria superiorità illanguidendosi invece nell’intellettualismo e nell’umanitarismo.

5. Il machiavellismo come scienza della società

Pareto non è certo il solo della propria epoca a tornare a interessarsi a Machiavelli. Per restare solamente all’ambito della cultura italiana o italo-fona, Croce, Michels, Mosca e Gramsci – cioè figure di intellettuali tra loro anche molto diverse – si misurano all’incirca negli stessi anni con l’opera e le tematiche del Fiorentino con l’attenzione e il trasporto di chi non crede affatto di occuparsi soltanto di un lontano capitolo di storia delle idee.

In questo contesto, l’autore del *Trattato* non svetta forse per originalità o per una superiore padronanza dei testi machiavelliani, ma sicuramente si connota come l’unico che si pensi e si proponga come sistematizzatore o persino continuatore. E forse anche per questo, egli è probabilmente anche quello più accostato a Machiavelli dalla critica anche in tempi recenti⁷⁴.

⁷² Ivi, p. 181.

⁷³ Per Tocqueville, infatti, coloro che in vario modo infliggevano colpi mortali all’Antico regime non avevano «nessuna idea dei pericoli a cui si accompagnano sempre le rivoluzioni più necessarie». Cfr. A. de Tocqueville, *L’antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 179.

⁷⁴ Come è ovvio, il mio richiamo è qui in particolare a J.V. Femia, “Pareto, Machiavelli, and the Critique of Ideal Political Theory”, in J.V. Femia, A.J. Marshall (a cura di), *Vilfredo Pareto. Beyond Disciplinary Boundaries*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 73-83. La vicinanza oggettiva di Pareto a Machiavelli, invece, è stata messa in precedenza in dubbio da O. Lentini, “Machiavelli e Pareto: l’analisi sociale italiana fra ‘rinascimento’ e positivismismo”, in E.

Ad ogni modo, si può rimarcare come Pareto non cominci per la verità a guardare all'autore del *Principe* molto presto nell'arco della propria vicenda intellettuale. Rileggendo i *Sistemi*, infatti, si può notare come Machiavelli sia ancora e soprattutto per il sociologo colui che ha composto la *Mandragola*, che viene letta e pensata più che altro come una «mirabile satira» dell'ipocrisia e dell'abito mentale di un'epoca che ricorreva alla teologia persino per trattare di materie erotiche⁷⁵.

È insomma con i primi del Novecento che il sociologo “incontra” davvero Machiavelli, in un periodo in cui sta approfondendo e costruendo la notevole erudizione di cui dà prova nel suo *Trattato*⁷⁶. In questo contesto, già nel 1907 può svolgere delle «lezioni di sociologia su Machiavelli, spiegando il valore scientifico del *Principe*»⁷⁷ e, soprattutto, può iniziare quel dialogo ideale e ininterrotto che è così rilevante e persino suggestivo nella sua opera principale come nei suoi scritti ancora successivi. E infatti, con il *Trattato* Machiavelli è ormai già e chiaramente il grande iniziatore dello studio scientifico della società, ovvero una figura di primaria grandezza con cui solo Aristotele potrebbe rivaleggiare⁷⁸ e che «come aquila vola sulla moltitudine degli storici etici»⁷⁹.

In maniera abbastanza esplicita e senza falsa modestia, Pareto stesso traccia una sorta di programma di ricerca ponendo sé stesso su di una linea di continuità con Machiavelli, ma anche con Aristotele e Polibio⁸⁰, Fustel de Coulanges e Adam Smith. Ai suoi occhi, si tratta infatti di mettere al centro le «relazioni di fatti sociali»⁸¹ introducendo allo studio «soggetti del tutto nuovi»⁸² e da restituire con lo stesso naturalismo con cui appunto l'autore del *Principe* «descrive le gesta del Valentino»⁸³. E non è quindi un

Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 137-147.

⁷⁵ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 169.

⁷⁶ Per la conoscenza di prima mano e approfondita da parte di Pareto delle opere di Machiavelli, ma anche degli enciclopedisti francesi e dei classici greci e latini, vedi P.M. Arca-ri, *La cultura classica di Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 22-23, 1970, pp. 223-237.

⁷⁷ B. Graziotti, “Alla scuola di Vilfredo Pareto e Maffeo Pantaleoni”, in L. Amoroso e P. Jannaccone (a cura di), *Vilfredo Pareto, l'economista e il sociologo*, Malfasi, Milano, 1949, p. 340.

⁷⁸ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1975.

⁷⁹ Ivi, § 2532. Può valere la pena notare come il giudizio sull'autore del *Principe* e la relativa metafora dell'aquila tornino praticamente identici quando, nel 1923 cioè nell'anno stesso della propria morte, Pareto commenta con una buona dose di benevolenza le prime decisioni di Mussolini giunto da poco al potere. Così infatti il sociologo: «Aprè la via Aristotele, e vi appare poi maestro il nostro Machiavelli, che come aquila vola su tanti mai autori di minor conto». Cfr. V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 1150

⁸⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., §§ 2330 e 2330 nota 7.

⁸¹ Ivi, § 2165.

⁸² Ivi, § 1690 nota 2.

⁸³ Ivi, § 2166.

caso se trascrive fedelmente, e quasi come un manifesto, il monito tratto proprio dal *Principe* sulla «verità effettuale della cosa». Egli riporta:

Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi l'intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa; e molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti, né conosciuti essere in vero, perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara piuttosto la rovina che la preservazione sua; perché un uomo che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene che rovini infra tanti che non sono buoni⁸⁴.

Come già Machiavelli (o almeno come il Machiavelli che immagina), l'autore del *Trattato* mira a ripensare senza moralismi la morale⁸⁵, argomentando su come in politica non sia opportuna troppa ostinazione nella fedeltà agli ideali e, soprattutto, su quanto sia utile sapere agire con spregiudicatezza. E per questo realismo, oltre al *Principe*, cita testualmente anche i *Discorsi* in un passaggio in cui suggeriscono a chi voglia ascendere al potere di saper usare – accanto alla vera e propria «forza» – anche le «fraude», ovvero l'astuzia e l'inganno⁸⁶. E per di più, il sociologo difende Machiavelli dalle tirate e accuse al suo indirizzo dei moralisti – i propalatori di «cianciafruscole»⁸⁷ – e persino dalle accuse di plagio o di scarsa originalità di commentatori malevoli: «lo hanno accusato di avere copiato Aristotele ed altri autori; egli si è semplicemente incontrato con coloro che hanno descritto la realtà»⁸⁸.

In breve, è difficile dubitare della vicinanza simpatetica da parte di Pareto, che mette da parte il distacco spesso ostentato per impegnarsi in una difesa argomentata ma anche appassionata:

[...] i più non sono capaci di separare due studi che pure sono del tutto diversi, cioè: I. Lo studio dei movimenti reali, che è dei fatti e delle loro relazioni. I fatti che narra il Machiavelli sono, o non sono veri? Le relazioni che essi egli scorge sono, o non sono reali? Di ciò paiono curarsi poco la maggior parte degli autori che lo aggrediscono, o che lo difendono; tutta la loro attenzione è rivolta alla parte seguente. II. Lo studio dei movimenti virtuali, che è lo studio dei provvedimenti per raggiungere un fine. Chi aggredisce il Machiavelli lo accusa di predicare ai principi di farsi tiranni, chi lo scusa risponde che egli ha solo mostrato come si può raggiungere tale fine, ma non ha commendato esso fine. E possono stare insieme l'accusa e la scusa, ma

⁸⁴ Ivi, § 1975 nota 2.

⁸⁵ Ivi, § 1933.

⁸⁶ Ivi, § 1972 nota 2.

⁸⁷ Ivi, §§ 1929 e 1975.

⁸⁸ Ivi, § 1975 e 1975 nota 1.

sono estranee al quesito del conoscere come, in certi casi ipotetici, seguiranno i fatti⁸⁹.

Le proposizioni machiavelliane più crude o controverse trovano così la loro giustificazione, rimarcando in sostanza quanto sia ingiusto attaccare qualcuno perché dice la verità. E però l'aspetto più interessante è che l'indagine machiavelliana e Machiavelli stesso diventano un tassello di un metodo e di un discorso molto più ambiziosi e che, in sostanza, coincidono con il progetto che Pareto stesso attribuisce alla propria sociologia. Lo si capisce bene citando diffusamente sul punto il *Trattato*:

Notisi che il Machiavelli, da uomo pratico, ha voluto ragionare di un caso concreto, che diventa così un caso particolare del quesito generale. Egli ha scritto *Il Principe*, ma avrebbe potuto, sullo stesso, identico modello, scrivere *Le Repubbliche*; anzi in parte ha ciò fatto coi *Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*; e, se fosse vissuto ai tempi nostri, avrebbe potuto volgere i suoi studi ai *Reggimenti parlamentari*. Egli ha ricercato quali sono i mezzi più acconci perché i principi conservino il potere [...]; avrebbe potuto fare, sullo stesso modello, analoghe ricerche per gli altri reggimenti politici. Ed avrebbe potuto, sempre sullo stesso modello, allargare le ricerche circa al fine, ed indagare quali sono i mezzi più acconci per conseguire la potenza economica, la militare, la politica, ecc. Per tal modo, dal caso particolare concreto da lui studiato, sarebbe salito sino al quesito generale dei movimenti virtuali, che appunto considera la sociologia⁹⁰.

In sostanza, il Machiavelli visto da Pareto è uno scienziato sociale *ante litteram*⁹¹ e la sua opera più nota e famigerata, il *Principe*, è uno studio circoscritto a un problema particolare riproponibile, oltre che per vari problemi legati solo in parte al tema del mantenimento o accentramento del potere, anche per indagare la supremazia dell'élite nel tempo dei partiti e dei parlamenti.

La distinzione tra «volpi» e «leoni» di cui si è detto è appunto il risultato più evidente di una tale applicazione ed estensione del metodo di Machiavelli. A riguardo, il sociologo riprende e assume il noto passaggio del *Principe* che risuona come un ammonimento: «necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone, perché el leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna dunque essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi»⁹².

⁸⁹ Ivi, § 1975.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, § 1975, nota 2bis.

⁹² N. Machiavelli, *Principe*, a cura di M. Martelli, Salerno Editrice, Roma, 2006, cap. XVIII, p. 236.

Tuttavia, il debito o la consonanza con Machiavelli non si ferma a questo aspetto. Nella propria volontà di fare luce sulle condizioni e i modi in cui una classe eletta può conservare o perdere il potere, Pareto dialoga con il Fiorentino anche per ciò che concerne la propria teoria dei residui, in questo caso rileggendo e tentando però di attualizzare soprattutto i *Discorsi*. Qui, infatti, si può leggere un'esortazione a «vedere quello che ha a essere» considerando «quello che è stato», dato che «tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi» perché sono il prodotto di uomini che «hanno e ebbono sempre le medesime passioni»⁹³.

Il sociologo del *Trattato* fa proprio questo messaggio per avallare il principio che la storia può insegnare, dato che gli esseri umani sarebbero sempre nel profondo più o meno gli stessi perché all'incirca gli stessi sono i loro sentimenti e le loro emozioni (o, in una parola, i “residui”). Da ciò, cioè dal fatto che la gamma residuale varia «pochissimo» nei secoli e persino nei millenni, discendono per Pareto almeno due conseguenze: in primo luogo, «“la storia non si ripete mai” identicamente» ma «“si ripete sempre” in certe parti che possiamo dire principali» e, in secondo luogo, i grandi ingegni come Aristotele o ancora di più Machiavelli potrebbero essere ancora seguiti sia per il metodo impiegato sia per i contenuti di molte loro analisi⁹⁴.

Ad ogni modo, per ciò che riguarda nello specifico il Machiavelli dei *Discorsi*, il *Trattato* rimarca anche come vi sia molto più che una semplice assonanza tra la teoria dei residui e il tema machiavelliano della religione:

[Machiavelli], in vero, nomina la *religione*, ma, sotto questo termine, intende una religione qualsiasi; il che, insieme al considerare le religioni indipendentemente da una possibile verità intrinseca, dal loro contenuto teologico – come già avevano fatto Polibio, Strabone ed altri – mostra chiaramente che il Machiavelli aveva in vista gli istinti che con quelle derivazioni si manifestano, cioè i residui della classe II⁹⁵.

E sono ancora più esplicite le considerazioni di un paragrafo del *Trattato* di poco successivo: «il Machiavelli, prendendo una parte per il tutto, accennava alla religione dove si devono intendere i residui della classe II»⁹⁶.

In sintesi, la religione dei *Discorsi* è pensata da Pareto (anche con compiacimento) come un'oggettiva anticipazione dei residui e, più nel dettaglio, della propria persistenza degli aggregati. Sul punto, andando al di là del mito, egli intende i ragionamenti di Machiavelli su Romolo e Numa come riferiti in realtà rispettivamente agli «ordinamenti militari» e agli «ordinamenti religiosi» (ovvero, rispettivamente, a ciò che garantisce la po-

⁹³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma, 2001, lib. III, cap. XLIII, n. 2-3, vol. II, p. 768.

⁹⁴ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2410.

⁹⁵ Ivi, § 2532.

⁹⁶ Ivi, § 2465.

tenza di una società e all'attaccamento alle tradizioni della società stessa)⁹⁷. E in questa direzione cita e per così dire traduce, commentandolo, un passaggio particolarmente significativo dei *Discorsi*:

E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare agli eserciti, a ruinare la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a far vergognare li tristi. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obbligata, o a Romolo o a Numa [se si dovesse disputare se la grandezza di Roma procedesse piuttosto dagli ordinamenti militari o dai sentimenti dei discorsi religiosi], credo che piuttosto Numa otterrebbe il primo grado, perché *dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella*⁹⁸.

Sono insomma i valori tradizionali quelli che possono declinarsi più facilmente in direzione dell'ubbidienza al comando e del patriottismo. E questo suggerisce a Pareto anche considerazioni che riguardano il rapporto tra la classe dominante e i dominati e che sembrano nuovamente trovare una loro formulazione già nei *Discorsi*. Anche in questo caso, quindi, il *Trattato* cita e commenta Machiavelli:

Quelli principi e quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sovra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della religione, e tenerle sempre nella loro venerazione». Notisi bene che il Machiavelli nomina le *cerimonie*, non i *dommi*; notisi ancora che egli, nominalmente cristiano, discorre della religione dei gentili. Siamo proprio molto prossimi ad una teoria dei residui di classe II⁹⁹.

L'osservanza dei riti religiosi è manifestazione di un sentire comune che agevola la coesione sociale e l'ordine politico. E da questo deriva anche la necessità, posta da Machiavelli e ribadita da Pareto, che chi ha il potere – ed è spesso troppo smalzato per credere davvero alle superstizioni – ponga la massima cura nel non urtare in nessun modo e, anzi, incoraggiare quanto più possibile la religiosità popolare. Anche su questo punto, il sociologo intreccia il proprio ragionamento e quello di Machiavelli:

⁹⁷ Ivi, § 2532.

⁹⁸ Ivi, § 2533. [Vedi N. Machiavelli, *Discorsi*, lib. I, cap. XI, nn. 8-9, vol. I, cit., pp. 78-79. Si noti che vi si legge: «(...) riunire la plebe (...)», cfr. n. 8]. Dove l'edizione italiana del *Trattato* riporta «ruinare la plebe», nell'edizione francese del *Traité* si può leggere «ramener la concordé parmi le peuple». Vedi V. Pareto, *Traité de sociologie generale*, Droz, Genève, 1968, § 2533, p. 1685.

⁹⁹ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2534. [Vedi N. Machiavelli, *Discorsi*, lib. I, cap. XII, n. 2, vol. I, cit., p. 83].

Debbono adunque i principi d'una repubblica o di un regno, i fondamenti della religione che loro tengono [le derivazioni premono poco, i residui premono molto], mantenerli; e fatto questo, sarà loro facil cosa a mantenere la loro repubblica religiosa [intendi: con giusta proporzione di residui della classe II], e per conseguenza buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassero false, favorirle ed accrescerle». Ecco perché Machiavelli ragiona qui da scienziato e non da fanatico¹⁰⁰.

Letto e visto da Pareto, oltre che il teorico della forza e del consenso, Machiavelli è insomma anche colui che già comprende la necessità del rispetto formale per le credenze popolari. Per di più, egli è anche colui che teorizza e consiglia a riguardo all'aristocrazia la doppiezza, sia per quanto riguarda la religione sia per quello che concerne, più in generale, la morale. Mentre l'istinto delle combinazioni tende a rendere l'*élite* incline allo scetticismo e al razionalismo, resterebbe insomma vitale mantenere la massa ben salda nella fede e negli usi antichi¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ivi, § 2535. [Vedi N. Machiavelli, *Discorsi*, lib. I, cap. XII, nn. 7-8, vol. I, cit., p. 84].

¹⁰¹ Su Pareto lettore e interprete di Machiavelli, oltre che sulla prossimità tra le due figure, il rinvio ormai classico è a J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, John Day, New York, 1945; trad. it. *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano, 1947. Vedi anche G.M. Barbutto, "Il Principe e le masse. Letture machiavelliane: da Vilfredo Pareto a Gaetano Mosca", in P. Carta e X. Tabet (a cura di), *Machiavelli nel IX e XX secolo*, Cedam, Padova, 2007, pp. 185-213; E. Susca, "'Come aquila vola'. Pareto, Machiavelli e i machiavellismi", in E. Erculei, G. Grimaldi (a cura di), *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, Carocci, Roma, 2015, pp. 173-199.

5. Dalla guerra fino a noi

1. Nuvole all'orizzonte

Nel corso della sua biografia, Pareto non si allontana dal liberalismo per ragioni tutte interne allo sviluppo della teoria o soltanto perché preoccupato dall'avanzare del livellamento, ma anche perché osserva e medita su un quadro internazionale in cui vede crescere il nazionalismo e con esso quella tendenza alla guerra vera e propria considerata ormai sorpassata o in via di superamento dai liberali classici. In questo senso, è eloquente ciò che scrive nel 1904 all'amico Carlo Placci rilevando lo stato d'animo di chi non è affatto contrario al nuovo corso delle cose: «la guerra può mutare molte cose ed avviare, per un poco, le nostre società a diversa meta da quella verso cui correvano a precipizio»¹.

In effetti, il futuro autore del *Trattato* considera con tutta evidenza la situazione internazionale propizia, se guardata dal punto di vista della classe eletta (e, fuori di dubbio, anche dal proprio). Lo mostra in modo esemplare l'osservazione quanto mai schietta a cui si lascia andare, non questa volta in una lettera privata ma in un articolo risalente sempre al febbraio 1904. Intervenendo su «Il Regno, il sociologo infatti scrive:

[...] se c'è una grande guerra europea, il socialismo è ricacciato indietro almeno per un mezzo secolo, e la borghesia è salva per quel tempo. Ma appunto perché la guerra sarebbe tanto disastrosa pei socialisti, come è che i loro avversari non sanno discorrerne senza un vero terrore²?

L'élite si trova nella condizione di poter scongiurare il pericolo della rivoluzione interna o guerra civile dando libero corso alle energie bellicose

¹ V. Pareto, Lettera a Carlo Placci, 11 febbraio 1904, in Id., *Epistolario, 1890-1923*, a cura di G. Busino, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1973, vol. 1, p. 518. Nei giorni in cui il sociologo scrive a Placci, ha inizio la guerra russo-giapponese, che vede uno stato asiatico appoggiato dall'Inghilterra attaccare un impero confinante con l'Occidente europeo.

² V. Pareto, *Perché? «Il Regno»*, 21 febbraio 1904, ora in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, vol. II, pp. 414-415.

degli strati popolari e, quindi, ribattendo all'internazionalismo socialista con un nazionalismo rinvigorito. E però, ciò non richiede semplicemente un mutamento profondo nella mente della classe eletta, che dovrebbe ovviamente farla finita con la vocazione alla pace del liberalismo, ma esige anche di individuare uno o più bersagli verso cui indirizzare l'energia e la "fede" del popolo.

Leggendo un articolo di pochissimo successivo a quello appena richiamato, si può allora osservare come il sociologo incarni appieno il punto di vista italiano su quelli che sono i possibili nemici o che comunque gli appaiono come gli avversari contro i quali tenere alta la guardia. *In primis*, vi è la Russia zarista, che potrebbe vincere contro il Giappone, riducendo «la Cina nella sua dipendenza larvata o palese» e addirittura minacciando direttamente «l'Europa». E tutto ciò sembra fare dell'impero russo un pericolo da eliminare per l'Italia e non solo, dato che per Pareto la guerra russo-giapponese in corso è uno scontro decisivo «pel dominio dell'Asia e farse del mondo». Né andrebbe dimenticata la Francia, amica della potenza zarista e a quanto pare intenzionata a trascinare nel caos dell'egalitarismo democratico i Paesi confinanti e il cuore stesso del Continente. E anche in questo caso il giudizio è esplicito:

L'alleanza francese ha un doppio fine. Assicura la Russia, intenta a divorare l'Asia, da aggressioni europee; e tutelando il reggimento della democrazia in Francia, serve a diffondere la peste demagogica nell'Europa occidentale. Snervati, evirati, dall'umanitarismo e dal radicalismo socialista, che resistenza potranno opporre i popoli di quella regione ai cosacchi poco umanitari, punto democratici e molto bellicosi³?

Per quanto per certi aspetti inquietante, non si tratta di una valutazione isolata ma evidentemente di qualcosa su cui Pareto non ha dubbi. Infatti, ripete in buona sostanza la sua analisi in un altro intervento:

La Francia mira a capitaneggiare la parte radicale-socialista in Europa, e a riacquistare per quella via la preponderanza che ad essa tolse sfortuna delle armi. [...] S'intende che alla Francia giovi di appiccicare agli altri paesi il morbo che forse la condurrà all'estrema rovina; ma a quei paesi tornerebbe utile invece rimanere sani e fare loro pro degli errori francesi⁴.

Riassumendo, in continuità con le sue guerre rivoluzionarie e con l'espansionismo napoleonico, la Francia vorrebbe accrescere la propria influenza diffondendo deliberatamente la malattia ideologica da cui è afflitta

³ V. Pareto, *Cinque vasi. Monologo di Paziente Posapiano*, «Il Regno», 10 aprile 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 417.

⁴ V. Pareto, *Decadenza borghese*, «Il Regno», 4 maggio 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 423.

ai suoi vicini, che sono per di più minacciati dal pericolo “cosacco”, ovvero da un possibile intervento militare della Russia accanto o per conto dell’alleato francese. E davanti a tutto ciò Pareto sembra invocare, se non un attacco diretto e preventivo, quanto meno una sorta di cordone sanitario steso dall’Europa tutta per isolare l’untore francese.

Ci sono poi i teatri e i contendenti a cui in particolare l’Italia di inizi Novecento dovrebbe guardare. Il principale di questi è certamente rappresentato dai Balcani, su cui il sarcasmo paretiano suona evidentemente come un invito a gettarsi nella mischia: «E l’Adriatico? Già dicono che l’Austria voglia fare suo quel mare. Pare che la pentola bolla nei Balcani. Tanto per noi può bollire quanto vuole; mai e poi mai ci intingeremo lo zampino»⁵.

Più in generale, smentendo le proprie passate e ormai lontane posizioni fortemente critiche verso le avventure coloniali, Pareto sembra suggerire neppure troppo velatamente all’Italia di tentare anch’essa di consolidare un impero nel nord Africa proprio sul modello dell’execrata Francia. E il registro è anche in questo caso quello della derisione:

Il Marocco? Ah! Sì; è paese bagnato dal Mediterraneo; è lontano assai e noi in Italia non ci pensiamo. Dicono che se lo prenderà la Francia, come già ha preso Tunisi; e così quel mare che i romani dicevano mare nostro diventerà mare francese⁶.

Anche il mito del *mare nostrum* è chiaramente evocato per scuotere la classe eletta e indurla a maggiore coraggio. Gli umanitari della borghesia che «come femminucce inette, cadono in deliquio solo al sentire di spargere il sangue» sono chiamati a uno slancio almeno pari a quello dei socialisti e dei rivoluzionari, che sono disposti a impegnarsi nella lotta di classe perché «sanno che tutto quanto ora esiste è stato prodotto da battaglie che certo non furono incruenti»⁷. In breve, occorre che l’opinione pubblica e i liberali in testa rompano con l’«utopia» della «pace universale»⁸ e si rendano conto che è proprio la “libertà” – a parole tanto cara – ad essere minacciata:

La società europea cammina a precipizio verso un reggimento di demagogia autoritaria; più innanzi sta la nazione francese, seguono le altre, non ultima l’inglese, che un tempo era dai liberali tolta ad esempio di reggimento liberale⁹.

⁵ *Ibidem*.

⁶ V. Pareto, *Cinque vasi*, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 418.

⁷ V. Pareto, *Umanitari e rivoluzionari*, «Il Regno», 30 ottobre 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 435.

⁸ V. Pareto, *Utopia e realtà*, «L’Idea liberale», 28 agosto 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 430.

⁹ *Ivi*, p. 431.

È con questo timore che, ancora alla fine del 1904, Pareto ribadisce l'opinione per cui «solo una guerra in cui fossero trascinate molte nazioni e che durasse assai» potrebbe arrestare l'Europa al di qua del baratro, impedendo la catastrofe¹⁰.

Ad ogni modo, già con l'inizio del 1905 appaiono i segni di un ripensamento, che sembra motivato principalmente da vicende collegate al conflitto tra il Giappone e la Russia. In particolare, dopo un periodo di agitazioni e proteste dovute anche ai costi della guerra, nella potenza zarista si è accesa una rivolta che culmina tragicamente nella “domenica di sangue” il 22 gennaio 1905. Guidate dal pope Gapon, una folla di poveri e di operai marcia verso la residenza di Pietroburgo dello zar, venendo però bloccata e falciata dal fuoco delle guardie imperiali. E nel dibattito seguito a quegli accadimenti interviene anche il sociologo, con un articolo intitolato *A proposito dei fatti di Russia*.

Lo scritto in questione può suscitare persino stupore per la sua intransigenza verso i rivoltosi e le stesse vittime inermi della repressione. Infatti, pur precisando di non avere «affezione alcuna» per un governo «insipiente, corrotto» e «malvagio» come quello russo¹¹, Pareto intende soprattutto distinguersi dalla schiera dei progressisti e umanitari attribuendo la responsabilità principale della repressione alla gestione di Sergjej de Witte, già ministro delle finanze nell'impero zarista. Lo afferma esplicitamente, anche se argomentando in un modo che si potrebbe dire persino bizzarro:

Il de Witte, quando era ministro, molto operò, sia pure senza saperlo, in pro del socialismo; poiché egli, mercé la feroce protezione delle industrie russe, depresse, rovinò i possidenti agricoli, mentre faceva nascere industrie artificiali, e radunava così nelle città quel gran numero di operai, che ora vogliono abbattere il governo. I rivoluzionari stessi notano che i più attivi scioperanti e sovversivi non sono gli operai che stanno peggio, ma invece quelli che stanno meglio, e principalmente i meccanici, che sono in ogni modo privilegiati¹².

Scaricando la responsabilità su un singolo e per di più un ministro di un potere autocratico, il giudizio non rende ovviamente conto di una serie di dinamiche e contraddizioni: la modernizzazione della Russia a tappe forzate, il ruolo dell'industria di Stato e di guerra, l'impulso all'urbanizzazione, la stessa nascita di un'aristocrazia operaia. Ma l'aspetto più interessante è come la Russia temibile dei “cosacchi” sia nel frattempo divenuta essa stessa

¹⁰ V. Pareto, “*Memento homo*”, «Il Regno», 11 dicembre 1904, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 439.

¹¹ V. Pareto, *A proposito dei fatti di Russia*, «Il Regno», 12 febbraio 1905, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 444.

¹² Ivi, p. 445.

sa una demagogia molto vicina ai «socialisti dell'occidente europeo». Per Pareto, infatti,

Il governo russo tende ognor più a diventare una burocrazia socialista; e anche ora, dopo i noti tumulti, che forse non volle prevenire, per potersene poi giovare, come fece in Italia il Giolitti, si volge con ogni sua possa contro alla borghesia liberale, mentre procaccia di trarre a sé la parte meno colta degli operai. Si disse che il Giappone sia stato altre volte protetto dal ministro dell'interno, che lo voleva adoperare per costituire società operaie devote all'autocrazia. Il granduca che governava Mosca provò varie volte a far nascere e prosperare una demagogia czariana. Si noti poi che a Pietroburgo i club degli operai erano i soli, nonché tollerati, protetti dal governo¹³.

Prescindendo dai suoi dettagli, comunque, l'analisi sopra richiamata testimonia chiaramente di un forte interesse a informarsi su fatti e protagonisti. E lo stesso riferimento a Giolitti, cioè a una personalità che è per Pareto il prototipo del garante del compromesso plutocratico, mostra come le vicende russe siano considerate esemplari di un'involuzione demagogica che sembrerebbe giunta al punto di non ritorno. Di qui una profezia che è anche un monito: «ci avviciniamo al giorno della suprema battaglia». E per questo, come si è accennato, mutano anche le considerazioni riguardo alla possibilità di allontanare il pericolo rivoluzionario ricorrendo allo slancio bellico e coloniale. Piuttosto, il sociologo sembra ora chiamare le aristocrazie europee a una sorta di internazionalismo o, più precisamente, a intraprendere su scala appunto internazionale una «lotta di classe» analoga a quella degli avversari rivoluzionari. In questo senso, il «commovimento degli animi» che ha fatto seguito alla repressione in Russia, e che dimostrerebbe il livello di diffusione del «microbo umanitario», dovrebbe lasciare spazio alla considerazione realistica per cui solo un «governo che sa e che vuole» usare la forza «non cade»¹⁴.

L'esortazione va insomma tutta nella direzione di non lasciarsi impietosire né venire in nessun modo e da nessuna parte a patti con i rivoltosi sperando di calmare le acque, dato che la «storia» stessa mostrerebbe chiaramente «dove, a furia di concessioni, andò a finire Luigi XVI di Francia». Per di più, tutti coloro che «gridano come aquile ferite, perché il governo russo uccise e ferì qualche suo avversario», oltre che derisi, sono invitati a guardare anche «i saccheggi, gli incendi, i ferimenti, le uccisioni, compiuti da quei lodati avversari del governo»¹⁵.

Ad ogni modo, nel Pareto che scrive nel 1905 si è rafforzata ulteriormente la convinzione che l'Europa si stia avvicinando a grandi passi verso

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ V. Pareto, *A proposito dei fatti di Russia*, «Il Regno», 12 febbraio 1905, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 447.

¹⁵ Ivi, p. 446.

una grande guerra. Lo sottolinea come una evidenza: «Bisogna essere ciechi per non vedere che oggi c'è qualche cosa di mutato nel mondo, e che i pericoli di una guerra europea, non sono tanto remoti come pareva tempo fa»¹⁶. E questo rappresenta chiaramente una sconfessione delle idealità dei teorici dell'umanitarismo: «Si discorre di pace universale mentre forse non è molto lontano un tremendo conflitto»¹⁷.

D'altra parte, vi sono ragioni oggettive per cui «una guerra europea è probabilissima» e non riguardano solo le «disfatte russe», ma anche «lo sfasciamento ormai prossimo» dell'impero austriaco e soprattutto la «crescente e sempre più acuta rivalità economica tra Germania ed Inghilterra», che «tosto o tardi» porterà a una guerra tra le due «senza che la Francia possa scansare di prendervi parte». E in tutto ciò, l'immedesimazione del sociologo con la causa italiana è praticamente completa. L'Italia è infatti il Paese che più rischierebbe l'«estrema rovina» e che più dovrebbe cambiare mentalità guardando gli eventi come possibile «origine e fonte di gloriosa prosperità». Nel dettaglio, sarebbe indispensabile che «l'opinione pubblica mutasse per modo tale da considerare come fortuna, non come sventura, il prossimo ed inevitabile evento in cui gli italiani dovranno dare prova di qualità virili e bellicose» e, imparando la lezione della recente disfatta russa, rafforzasse «l'esercito ed il naviglio» anziché affidarsi a «intrighi diplomatici» o ad arbitrati come la «commedia della Corte dell'Aja». Sotto questo riguardo, l'esempio da non emulare sarebbe la Francia, dove «malfattori come lo André e il Pelletan» avrebbero addirittura provocato lo «sfasciamento democratico dell'esercito», indebolendo oltre modo «le forze terrestri e marittime del paese» e affidando il sogno di «una ardita politica estera» al gioco delle alleanze e dei trattati piuttosto che al riarmo. Di contro, Pareto esorta l'Italia e la sua classe eletta a recuperare qualcosa della lungimiranza e del realismo che ha permesso a Cavour di inviare truppe nella guerra di Crimea. Ai suoi occhi, infatti, non è decisamente più il tempo dell'attendismo: «dai tempi di Atene ai giorni nostri i reggimenti democratici finiscono tutti ad un modo, cioè col suicidio, perché non hanno la forza militare, senza la quale, ai popoli, viene meno l'indipendenza»¹⁸.

Il messaggio è insomma inequivocabile: se l'Italia non vuole finire serva di qualche nazione vicina, deve prepararsi allo scontro anche giocando in attacco.

¹⁶ V. Pareto, *Logica umanitaria*, «Il Regno», 25 giugno 1905, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 459.

¹⁷ V. Pareto, *Di tutto un poco*, «Il Regno», 16 dicembre 1905, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 465.

¹⁸ V. Pareto, *Guerra*, «L'idea liberale», 3 settembre 1905, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo XXIX, *Pages retrouvées*, Droz, Genève, 1988, pp. 45-46.

2. Cicli di guerra, cicli di pace

Quasi paradossalmente, un'opera pubblicata in piena guerra mondiale come il *Trattato* dipinge le classi dominanti e le personalità al governo in Occidente e in Europa come poco interessate alla rispettiva patria e inclini all'individualismo e a compromessi di corto respiro, piuttosto che a sentire o anche solo propagandare i valori del sacrificio. Riconducendo la cosa come spesso fa alla dinamica dei residui, Pareto ne scrive osservando che

i disegni della classe governante non si spingono troppo oltre nel tempo; il prevalere degli istinti delle combinazioni, l'affievolirsi della persistenza degli aggregati fa sì che la classe governante si appaga più del presente e si dà meno pensiero del futuro. L'individuo prevale e di molto sulla famiglia, il singolo cittadino sulla collettività e sulla nazione. Gli interessi del presente o di un futuro prossimo e quelli materiali prevalgono sugli interessi di un futuro lontano e su quelli ideali delle collettività e della patria¹⁹.

Il fatto che il sociologo dipinga le classi dominanti come essenzialmente poco propense alla guerra può essere certamente spiegato considerando il fatto che la maggior parte o la quasi totalità del *Trattato* viene concepita e scritta prima dell'inizio del conflitto mondiale. Tuttavia, il giudizio si chiarisce meglio soprattutto valutando le considerazioni espresse in parallelo sull'espansione coloniale:

La teoria di Aristotele sulla schiavitù naturale è pure quella dei popoli civili moderni per giustificare le loro conquiste ed il loro dominio sui popoli da essi detti di razza inferiore. E come Aristotele diceva che vi sono uomini naturalmente schiavi, altri padroni, che è conveniente quelli servano e questi comandino, il che è giusto e a tutti giovevole; similmente i popoli moderni, che gratificano se stessi dell'epiteto di civili, dicono esserci popoli i quali naturalmente debbono dominare, e sono essi, altri che non meno naturalmente debbono ubbidire, e sono quelli che vogliono sfruttare; ed essere giusto, conveniente, ed a tutti giovevole che quelli comandino, questi servano. [...] E gli europei compiono il sacrosanto dovere di distruggere gli africani, come ad esempio nel Congo, per insegnare loro ad essere civili²⁰.

Non sono dunque le guerre ad essere scomparse, ma le guerre guerreggiate tra contendenti di pari livello e sul suolo europeo. Al loro posto, si compiono sanguinose operazioni di distruzione e saccheggio ai danni dei

¹⁹ Si può osservare come in questo caso, piuttosto che da "edonista", Pareto sembri parlare come un moralista che esalti le virtù del sacrificio.

²⁰ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988, § 1050.

popoli di colore, vittime di operazioni militari senza onore e che non si ha neppure il coraggio di definire belliche.

Tuttavia, le potenze occidentali che lucrano sull'inferiorità dei popoli assoggettati sembrerebbero giunte a un punto di non ritorno. Infatti, con una buona dose di lucidità e lungimiranza, Pareto vede chiaramente che la corsa ad accaparrarsi le terre e i nuovi schiavi nelle colonie sta creando una concorrenza e attriti che potrebbero trasformarsi in una guerra vera e propria tra le potenze. Per usare le parole del *Trattato*, all'attuale "ciclo industriale" – che potrebbe produrre crescita anche senza sfruttare, come invece fa, i «popoli poco progrediti» – sta per seguire un "ciclo belligero", dove si tenta di «sfruttare colla conquista» i «popoli ricchi». Pareto stesso spiega la cosa nel modo seguente:

In generale e per ogni tempo, si può osservare che il movimento del ciclo belligero ha in sé maggiori contrasti del movimento del ciclo industriale. Infatti, il ciclo industriale, sino ad un certo punto, basta a se stesso, ed è produttore della ricchezza che consuma. Quando principia a crescere la prosperità dei popoli poveri che sfrutta, ne cresce il consumo, e quindi i ricchi popoli industriali ne ricavano vantaggio; il danno potrà venire solo dopo, quando i popoli poveri si avvicineranno ad essere pari ai ricchi. [...] Invece, un popolo per trarre vantaggio dall'arti belliche ha bisogno di potere esercitarle contro popoli sufficientemente ricchi, e se questi spariscono, il popolo massimamente bellicoso muore di consunzione²¹.

Argomentando in verità in modo un po' contorto, il sociologo afferma che i Paesi più ricchi possono arricchirsi ulteriormente in due modi: cercando nuove vie di esportazione delle proprie merci (istituendo o meno colonie e protettorati vari) oppure, quando non si possano aprire più altri mercati o comunque molto del profitto venga a dipendere dalle industrie degli armamenti, tentando direttamente di "spogliare" altri Paesi ricchi muovendo loro guerra. Ed è precisamente questa seconda possibilità ciò che sembra sul punto di accadere: un conflitto armato, in cui avrebbero verosimilmente la meglio le nazioni più conservatrici (ovvero quelle con classi elette meno inclini all'istinto combinatorio). Così si esprime a riguardo Pareto:

Le guerre divengono essenzialmente economiche; si procura di scansarle coi potenti, e solo si rompono coi deboli; si considerano più che altro come una speculazione. Si avvia spesso inconsapevolmente ad esse il paese, col fare nascere conflitti economici che si spera non abbiano mai a trascendere in conflitti armati; i quali poi vengono spesso imposti da popoli nei quali non tanto progredita è l'evoluzione che reca al predominio dei residui della classe I²².

²¹ Ivi, § 2225.

²² Ivi, § 2178.

Se almeno nel passaggio appena visto non si fanno nomi, è più che plausibile che il sociologo pensi che uno Stato come quello tedesco – più conservatore in politica e meno preda della demagogia e dei plutocrati – possa trascinare il fronte “democratico” che annovera *in primis* l’Inghilterra e la Francia in una gigantesca guerra europea.

D’altra parte, rimarcando che solo «la potenza di un ideale» può «guidare alla vittoria» gli uomini «tanto nelle essere guerre civili tanto nelle internazionali», l’autore del *Trattato* ritiene di poter ricavare dalla storia una sorta di legge:

se gli istinti delle combinazioni crescono oltre un certo limite proporzionalmente agli istinti di persistenza degli aggregati, in un certo popolo, esso può facilmente essere vinto in guerra da un altro popolo presso il quale tale fenomeno non sia accaduto²³.

Confrontandosi con Paesi meno “democratici” e più ancorati alla tradizione e all’amore per la patria come la Germania, plutocrazie demagogiche come la Francia e anche l’Italia – dove si è perso «l’abito di usare la forza» e si tenta sempre di «comprare la pace» – sembrerebbero insomma destinate ad avere la peggio. E però, sottolineando che l’eccedere dell’istinto combinatorio è un fenomeno che generalmente «si osserva solo negli strati superiori e poco o punto negli inferiori e più numerosi», Pareto non esclude che le classi elette francesi o italiane possano essere salvate dal vigore e dai sentimenti patriottici degli strati popolari. E in questo senso, osservando che spesso «si rimane meravigliati dell’energia dimostrata dal volgo», ricorda l’«energia popolare» durante le «guerre della rivoluzione francese» che avrebbe in seguito condotto all’ascesa di Napoleone e, successivamente ancora, alla riscossa tedesca dopo la sconfitta di Jena.

Tuttavia, a complicare ulteriormente il quadro e rendere incerti gli esiti di un conflitto tra potenze europee vi è per il sociologo anche il fatto che la guerra in sé è sempre meno una questione di idealità e di coraggio e sempre più una questione di industria bellica su cui qualcuno riesce a lucrare garantendosi, insieme a grandi profitti, una repentina ascesa sociale e politica. Il *Trattato* descrive questa situazione, che noi diremmo di capitalismo di guerra, osservando che il nuovo militarismo non conduce necessariamente a un aumento dell’«intensità dei residui della classe II» nella classe di governo²⁴. Al contrario, il progresso della tecnica bellica e i costi ingentissimi per egli eserciti sono diventati fattori che facilitano la scalata di affaristi e avventurieri enormemente dotati di istinto combinatorio. E ciò, per altro, rappresenta una sconfessione implicita del modello positivistic ed evolutivistico sul passaggio all’industrialismo dato che, se è scontato che le so-

²³ Ivi, § 2179.

²⁴ Ivi, § 2223.

cietà guerriere chiamano al comando uomini dai «sentimenti bellicosi», in una società industriale l'ammissione nel cerchio del potere avrebbe in sé qualcosa di paradossale o almeno contraddittorio: «se la guerra fa crescere gli elementi bellicosi nella classe governante, il prepararla li scema, tirandovi dentro elementi industriali e commerciali»²⁵.

È soprattutto in questa prospettiva che il tema della previsione di un conflitto europeo si salda con l'analisi di cui già si è detto riguardante gli «speculatori», in questo caso accusati di essere anche i principali responsabili del conflitto imminente. Infatti, come osserva Pareto, questi astuti avventurieri non vorrebbero una «grande e terribile guerra» e si accontenterebbero volentieri delle «piccole guerre coloniali, alle quali possono soprintendere senza alcun pericolo», ma senza «un preconetto disegno» oggettivamente «preparano la guerra con spese ognora crescenti e suscitando conflitti economici perché in ciò trovano un tornaconto diretto» e, soprattutto, soffiando sul fuoco dei «sentimenti di patriottismo esistenti nella popolazione»²⁶. È un'idea che viene ribadita in un'altra sezione del *Trattato*, dove per altro trova spazio anche la requisitoria contro gli intellettuali:

Nella politica internazionale, appare anche l'arte e l'ingegno degli «speculatori». Il preparare la guerra giova loro, a cagione dell'attività economica necessaria per preparare gli armamenti e perché nelle loro contese si valgono dei sentimenti di nazionalismo; ma il rompere guerra potrebbe nuocere gravemente al loro dominio, perché sui campi di battaglia conta più il guerriero che lo «speculatore», ed essi allibiscono al pensiero che un generale vittorioso potrebbe torre loro il potere. Perciò, coll'aiuto dei loro buoni amici intellettuali, procacciano in ogni modo di persuadere ai popoli civili che ormai il regno della forza è finito, che le grandi guerre sono diventate impossibili, in grazia della potenza dei mezzi di distruzione, e che basta spendere molto per gli armamenti per preparare la guerra, senza che poi occorra di farla²⁷.

Anche gli intellettuali umanitari o socialisteggianti avrebbero insomma la loro parte di colpa, se non altro perché con le loro elucubrazioni impedirebbero all'opinione pubblica di avere contezza della gravità della situazione e del pericolo imminente. E però, nonostante il riferimento esplicito della lunga citazione appena riportata a un «generale vittorioso» che potrebbe farla finita con la plutocrazia e gli speculatori coprendosi di gloria, è probabilmente eccessivo dire che l'autore del *Trattato* guardi univocamente con ottimismo e speranza alla grande guerra che si avvicina. Piuttosto, egli richiama non senza ragione l'attenzione sul fatto che coloro che più si atteggiavano a sinceri pacifisti sono di norma anche quelli che più fomentano

²⁵ Ivi, § 2224.

²⁶ Ivi, § 2254.

²⁷ Ivi, § 2328.

l'odio e lo sciovinismo per compiacere i propri padroni e contemporaneamente attrarre i lettori. Scrive infatti:

Dai loro giornali, i potenti sindacati finanziari ora fanno predicare concordia e pace, ed esaltare i miracoli del diritto internazionale ed i benefici della «pace mercé il diritto», ora spingono alle discordie, alla tutela dei «vitali interessi» della nazione, alla difesa della «civiltà» del loro popolo, alla tutela di speciali «diritti», secondoché più giova alle sapienti loro combinazioni.

Quella rimarcata da Pareto, insomma, è una sorta di schizofrenia che non fa che accrescere il caos e avvelenare ulteriormente il clima ideologico e politico. Tuttavia, ciò che può sembrare una commedia o una farsa sta decisamente per trasformarsi in tragedia:

Non sempre chi suscita la tempesta può poi quietarla a sua posta, e per gli «speculatori» c'è il pericolo che venga la volta in cui la spinta alle discordie vada oltre il segno che essi si sono prefissi e metta capo all'abborrita guerra. Oggi domina l'astuzia, ma da ciò non segue menomamente che domani non imperi la forza, sia pure per breve tempo²⁸.

La conclusione del sociologo è chiara: se pure non sarà la fine della civiltà di cui alcuni parlano, il futuro prossimo metterà comunque una fine per lo meno provvisoria alle illusioni e alle furbizie di tanti.

3. Un gigantesco conflitto

Studiare Pareto non è evidentemente solo leggere o rileggere un'opera vasta e dai molti motivi di interesse come il *Trattato*. In effetti, una ragione non secondaria dell'interesse per il sociologo risiede nella sua visione del primo conflitto mondiale e, quindi, in un nucleo tematico che può essere ricostruito solo facendo riferimento a scritti presuntamente minori ma, in realtà, spesso densi e persino non privi di novità sul piano teorico.

Per trattare del punto di vista paretiano sulla guerra, le pagine che seguono tengono separate più questioni, affrontando dapprima gli schemi interpretativi suscitati dal gigantesco conflitto deflagrato nel mondo e, spesso, contrapposti da Pareto polemicamente a quelli dei partigiani di uno o l'altro dei blocchi contrapposti. Successivamente, l'attenzione viene rivolta ai giudizi sul campo socialista, che si frantuma come forza unitaria e internazionalista per sposare anch'esso la causa dell'interventismo e la piattaforma del nazionalismo.

²⁸ Ivi, § 2328.

Seguono quindi due brevi sezioni che riguardano principalmente le conseguenze della guerra mondiale e, in particolare, due aspetti che preoccupano Pareto: da un lato il pericolo bolscevico che si propaga dalla Russia per minacciare l'Europa intera e, dall'altro, il carico di autentico furore ideologico e di questioni geopolitiche irrisolte che la fine del conflitto mondiale sta lasciando sul campo.

3.1 *Le plutocrazie e la guerra mondiale*

Dal momento che Pareto non diede seguito al proprio progetto di integrare il *Trattato di sociologia generale* con un'appendice dedicata al conflitto mondiale²⁹, per analizzare le sue valutazioni sull'andamento e gli esiti della guerra si deve principalmente fare riferimento ad alcuni importanti articoli³⁰. Tra questi, è di sicuro interesse un intervento pubblicato su «Il Giornale d'Italia» il 25 settembre 1914 che traccia un primo bilancio dei «gravi avvenimenti che si stanno svolgendo» quando è ormai chiaro che il confronto militare sta assumendo il carattere di una guerra di posizione. Nel dettaglio, il sociologo vi parla di uno scontro in cui intervengono delle «stirpi»:

È facile riconoscere nei fatti che Slavi e Germani hanno al presente una gran forza di espansione; gli Anglo-Sassoni già l'ebbero pure, ma ora inclinano a restringersi alla difensiva; i Latini l'hanno perduta da un pezzo, anzi questo nome è diventato una semplice denominazione; non sentono i Latini di Spagna, di Francia, d'Italia, un'inclinazione a convergere ad un centro comune, come gli Slavi ed i Germani, e neppure a prestarsi vicendevole aiuto come gli Stati dell'Impero britannico³¹.

Come precisa lo stesso Pareto, il riferimento alle «stirpi» non vuole connotare il discorso in senso razzista. Piuttosto, l'articolo prende atto di quanto pesi nel gioco delle alleanze l'elemento della consanguineità per come questa è soggettivamente percepita dalle popolazioni (e prescindendo dunque dalla sua "realtà"). Sotto questo punto di vista, la componente anglosassone e quella latina sembrerebbero grosso modo ferme su posizioni difensive o attendiste, mentre solamente il «germanismo» e lo «slavismo» –

²⁹ Si veda A.-L. Rey, *L'édition critique du "Traité de sociologie générale" de Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 20(62), 1982, pp. 231-246, cfr. pp. 224-225.

³⁰ Per un ritratto del Pareto osservatore del conflitto mondiale, è molto utile la sezione dedicata al sociologo del *Trattato* in M.A. Toscano, *Trittico sulla guerra: Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

³¹ V. Pareto, *Conflitto di razze, di religioni e di nazioni*, «Il Giornale d'Italia», 25 settembre 1914, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 523-524.

per altro tra loro opposti – avrebbero realmente vigore e slancio nelle imprese belliche. Inoltre, la guerra nel suo complesso è descritta anche e in modo non secondario come un contrasto tra il «militarismo aristocratico» tedesco e la «fede democratico-sociale» dei nemici della Germania:

L'Europa occidentale ha tutta più o meno la fede democratico-sociale; la Germania colla sua appendice austriaca è rimasta sola fedele al militarismo aristocratico, quindi tra essa e l'Europa occidentale è propriamente una guerra di religione che si svolge³².

Oltre che descrivere il conflitto mondiale come una guerra di religione tra i fautori della democrazia e gli alfieri della conservazione, Pareto rimarca i meriti che ritiene vadano anche solo indirettamente riconosciuti alla Germania, cominciando dall'oggettivo freno che la sola presenza tedesca avrebbe impresso agli sperperi del socialismo di Stato e alle spese inutili per «riforme sociali». In effetti, grazie alla sua «casta aristocratico-militare» e quindi in sostanza al suo militarismo, la potenza tedesca avrebbe tenuto provvidenzialmente a bada la plutocrazia sia dentro ai propri confini sia all'esterno, contrastando così anche la propaganda dei «radicali-socialisti» e «antimilitaristi»³³. D'altra parte, stando sempre al sociologo, le vere responsabilità dell'aggravarsi della guerra sarebbero della plutocrazia, colpevole di avere speculato soffiando sul fuoco delle rivalità «franco-tedesca» e «germanica-inglese» e, quindi, di avere prima preparato «inconscievolmente» il conflitto e di averlo dopo esacerbato provocando un «inasprimento dei sentimenti di odio»³⁴.

Passando all'articolo su «Scientia» del marzo 1915, rilevanti sono soprattutto i «fattori sociologici» della guerra che vi sono trattati. Nel dettaglio, il discorso punta a bollare come sterili e inconsistenti le dispute sulla «colpa» della guerra e, in particolare, le posizioni di chi vorrebbe mettere la Germania su una sorta di banco degli imputati, rendendosi così corresponsabile dell'eccitamento degli animi dell'opinione pubblica dei Paesi in conflitto. In fin dei conti, coloro che enfatizzano troppo elementi che pure sono oggettivi come la violazione della neutralità belga o l'ultimatum austriaco alla Serbia appaiono a Pareto oratori che tentano semplicemente di accaparrarsi «il favore delle molte persone che patiscono i mali del conflitto» sciorinando argomenti che in effetti «persuadono solo chi è già persuaso». Ed esemplari in questo senso sarebbero soprattutto gli insistiti riferimenti al «campo del “diritto internazionale”», dato che «incerti ne sono i principi, incertissime le interpretazioni» e, soprattutto, tale diritto contempla «san-

³² Ivi, p. 525.

³³ Ivi, p. 526.

³⁴ Ivi, p. 527.

zioni» che «sono in piena balia» dei «sentimenti degli uomini» e formulate senza alcuna chiarezza giuridica³⁵.

Ai ragionamenti più o meno pretestuosi sulle responsabilità di questa o quella nazione, Pareto oppone la propria visione realistica di una guerra scoppiata tra popoli «bramosi di estendere il proprio dominio». E spiega quanti e quali essi siano con le parole seguenti:

Al presente abbiamo tre popoli in questa condizione, cioè il tedesco, lo slavo, il britannico. La forza che spinge ad estendere il dominio e l'autorità diretta od indiretta è intensa nei due primi, più forse che nello slavo; nel terzo appare principalmente sotto la forma di resistenza alle imprese altrui. Nel passato avrebbesi potuto aggiungere il popolo spagnuolo, poi il francese; ma ora, nel primo ogni forza di espansione è spenta, nel secondo è debolissima; forse sorgerà nel futuro nell'italico, ma di tale incerto avvenire non occorre qui discorrere, notiamo solo di sfuggita che l'opera dei nazionalisti italiani mira a prepararlo³⁶.

Torna insomma l'idea che la guerra divida i Paesi – o meglio ancora i “popoli” – in protagonisti dotati di slancio e di forza e comprimari o addirittura comparse che partecipano con minore prospettiva e convinzione. Ed è tra questi ultimi, ovvero tra i semplici gregari, che Pareto mette gli Stati che potrebbero raggrupparsi in una «nazione latina» ma che al momento sembrano invece andare in ordine sparso: la Francia, la Spagna e l'Italia (dove la posizione dei nazionalisti è giudicata ancora ampiamente minoritaria)³⁷.

Ad ogni modo, anche in questa produzione occupa un ruolo centrale la denuncia contro la «plutocrazia democratica» o «demagogica», che dilagherebbe ormai tra i «popoli occidentali» e persino nel Paese un tempo considerato dai più immune o in certa misura speciale. Infatti, anche in Inghilterra «il Lloyd George ha potuto distruggere il secolare potere della Camera dei Lords, mercé l'aiuto di banchieri amici, le elargizioni delle pensioni per la vecchiaia, a spese esclusivamente dello Stato, ed altri doni analoghi fatti a spese dei contribuenti»³⁸.

Aggiuntasi poi alla compagine della demagogia la Russia, un Paese che sarebbe solo all'apparenza «dispotico», si confronterebbero ormai nettamente due blocchi omogenei e ideologicamente connotati presso le opinioni pubbliche: da un lato gli Imperi centrali, con inclinazioni che «sono dette ‘militariste’ dai nemici ed anche dagli amici della Germania» e dall'altro la

³⁵ V. Pareto, *La guerra e i suoi principali fattori sociologici*, «Scientia», marzo 1915, poi in Id., *Fatti e teorie* (1920), ora in id., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980, pp. 626-627.

³⁶ Ivi, pp. 629-630.

³⁷ Ivi, p. 630.

³⁸ Ivi, p. 634.

Francia e l'Inghilterra, appellate con favore dai molti sostenitori come «democratiche»³⁹.

In questo quadro, è ribadita anche l'idea che quella tedesca – o almeno quella genuinamente “prussiana” – sia l'unica società dove la classe di governo riesce ancora a tenere a bada la plutocrazia:

In Prussia, nessun governo si sogna di chiedere l'aiuto dei plutocrati per restringere il potere della Camera dei Signori, non riceve ordini dai plutocrati, [...] e se, come in ogni altro paese, si spende per le elezioni, ciò accade in molto minore proporzione che nelle nazioni occidentali, europee e americane. Plutocrati ce ne sono in Germania come in queste nazioni; ma in Germania il governo impone ad essi il suo volere, e nelle accennate nazioni sono invece i plutocrati che al governo impongono il proprio volere⁴⁰.

È anche plausibile che un giudizio tanto benevolo sulla Germania voglia suggerire all'Italia che ancora tentenna da che parte schierarsi. Infatti, guardando proprio al quadro italiano, Pareto osserva che «il partito conservatore inclina verso l'alleanza cogli imperi centrali» mentre, prevedibilmente, «i partiti democratici inclinano verso un'alleanza colle nazioni democratiche della Francia e dell'Inghilterra»⁴¹. E però, egli si mostra anche consapevole del fatto che con ogni probabilità l'alleanza è destinata a farsi su posizioni antitedesche e soprattutto antiaustriache come vuole il «partito nazionalista italiano», che è elogiato esplicitamente per il fatto che, «molto più del partito detto conservatore, attende esclusivamente ad interessi del paese»⁴².

Né si tratta di uno spunto isolato. Come già nelle analisi della guerra russo-giapponese di inizio secolo, il sociologo dà prova evidente di immedesimarsi nella causa italiana e più precisamente su posizioni che sono quelle nazionalistiche e dell'interventismo. E però, a rendere più complessa e anche interessante la sua posizione è il fatto che, accanto a questo prendere partito per la componente più sciovinista della politica italiana, vi è anche una profonda preoccupazione che matura via via circa gli effetti ideologici e se si vuole psichici prodotti ovunque dalla guerra. Sotto questo riguardo, non sembra esservi grande differenza tra un fronte e l'altro:

Dal punto di vista politico, la guerra presente appare come lotta per l'egemonia, tra tedeschi e anglo-americani. Dal punto di vista sociale, prende di più in più il carattere di conflitto tra due plutocrazie: l'una collabora con il militarismo, s'appoggia sulle forze dette conservatrici, ricorre all'uso d'ideologie tutte animate da un patriottismo esagitato; l'altra ha contratto

³⁹ Ivi, p. 633.

⁴⁰ Ivi, p. 634.

⁴¹ Ivi, p. 635.

⁴² Ivi, p. 636.

un'alleanza colla demagogia, mobilitato le forze dette proletarie, e utilizza l'ideologia dell'unione democratica dei popoli, sforzandosi, a somiglianza dell'avversaria, di sfruttare i sentimenti patriottici⁴³.

Sono parole del 1918, ovvero di un momento in cui è ormai realmente possibile tentare di tirare le fila sull'immane carneficina che ha segnato il continente europeo e il mondo. Se colpisce il fatto che ora anche la stessa Germania sia bollata come "plutocratica", seppure in modo un po' diverso rispetto a Francia o Inghilterra, l'aspetto essenziale riguarda certamente la sottolineatura e la denuncia neanche troppo velata della carica ideologica che grava sullo scontro in atto. Al "patriottismo esagitato" dei tedeschi fa insomma riscontro un altro patriottismo, non certo più ragionevole, espresso dal fronte che si fa vanto di essere "democratico".

Come si dirà meglio, il sociologo è con giusta ragione preoccupato del fatto che l'odio si approfondisca al punto di rendere impossibile una pace duratura. Per di più, quasi per ironia della sorte, gli astuti plutocrati e speculatori escono addirittura rafforzati da una guerra che avrebbe in teoria dovuto premiare i soggetti più valorosi e risoluti nell'uso della forza contro i nemici esterni e interni. Il mondo sembra avere insomma i suoi nuovi padroni:

Continua l'evoluzione e l'incremento della plutocrazia, che già tanta parte ha nella storia del secolo XIX; se Roma sfruttò i popoli del bacino mediterraneo, l'America e l'Inghilterra si dispongono a sfruttare popoli dell'intero globo terrestre⁴⁴.

Sancita dalla vittoria nella lotta per il potere mondiale, l'egemonia statunitense e inglese rischia di non asservire solo colonie lontane e popoli di colore o al margine della civiltà. L'Europa stessa sembra evidentemente rischiare di esserne stritolata, tanto più perché uscita stremata dallo sforzo bellico e per di più scossa dai disordini e dalle proteste dei socialisti e degli strati popolari scontenti.

In un tale contesto, non stupisce per nulla il rammarico di Pareto per lo stato di debolezza e marginalità in cui è stata ridotta la Germania, ovvero il Paese che solo sembrava tenere testa a plutocrati e demagoghi. Il comportamento a riguardo dell'Occidente europeo sembrerebbe addirittura suicida:

La guerra per distruggere l'ordinamento degli Imperi centrali era logica per la plutocrazia demagogica, illogica per la borghesia «conservatrice», se pure ancora c'è una borghesia tale. Opera sana poteva essere per essa l'affievolire la

⁴³ V. Pareto, *Après quatre années de guerre* (1918), poi in Id., *Fatti e teorie* (1920), trad. it. *Dopo quattro anni di guerra*, in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 706.

⁴⁴ V. Pareto, *Epilogo* (1920), poi in Id., *Fatti e teorie* (1920), ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 885.

potenza militare tedesca, insana fu il distruggerla interamente; e col fare ciò, la borghesia ha probabilmente concorso a scavarsi la fossa⁴⁵.

Agli occhi del sociologo, la causa autenticamente borghese avrebbe richiesto forza nel resistere agli intrighi plutocratici e, almeno in parte, una certa dose di solidarietà verso un'avversaria fiera della plutocrazia stessa qual era la Germania. La dura sconfitta tedesca rende insomma il quadro post-bellico quanto mai fosco, soprattutto se si considerano in parallelo i nuovi e ancora più grandi sconvolgimenti rivoluzionari russi.

3.2 *Il socialismo e la guerra mondiale*

Se Pareto oscilla tra il considerare la guerra come una via per allontanare il pericolo rivoluzionario e il guardare con preoccupazione all'aspro conflitto ideologico che accompagna la guerra stessa, si mostra invece convinto del fatto che i recenti accadimenti rappresentano la sconfessione definitiva e anche provvidenziale dell'internazionalismo pacifista espresso dagli umanitari e da parte almeno dei socialisti. Lo scrive già a partire dagli ultimi mesi del 1914:

Per molti anni abbiamo udito discorsi che, senza tregua né posa, predicavano la fine delle guerre, fatte ormai impossibili dal progredire dei sentimenti umanitari, di giustizia e di diritto, dell'evoluzione del proletariato, che sdegnosamente le respingeva e che bene avrebbe saputo imporre la sua volontà, dalla perfezione stessa degli armamenti che avrebbe tolto agli eserciti di poter venire a battaglia. Tutto questo gran discorrere ed argomentare ha messo capo ad una guerra generale delle nazioni, che è certo fra le maggiori che mai abbia veduto l'umanità⁴⁶.

Il grande conflitto che si sta avviando in Europa e nel mondo ha ormai tacitato i proclami sulla solidarietà tra i popoli degli umanitari e rivelato l'inconsistenza dell'utopia che considerava il proletariato come protagonista di una marcia verso il progresso e la pace. E però, sempre a partire dalla fine del 1914, il sociologo rimarca anche che il fronte socialista non è compattamente schierato per la neutralità e la condanna delle ostilità, ma diviso tra chi tiene fede alla piattaforma internazionalista – e quindi si oppone agli sforzi bellici o all'intervento stesso nella guerra – e chi ha invece fatto propria la causa della patria sconfessando le posizioni precedenti del movimento. E in questo senso sembrerebbe particolarmente interessante ed em-

⁴⁵ Ivi, p. 902.

⁴⁶ V. Pareto, *Invece di provvedere artiglierie ed armi si spendevano i quattrini per fini elettorali, ma gli Stati si difendono con le armi non con le chiacchiere*, «Il Giornale d'Italia», 15 ottobre 1914, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 530-531.

blematica la frattura recentemente verificatasi in Italia⁴⁷, commentata con le parole seguenti:

la scissione del Partito socialista italiano non è che un caso particolare di un fatto generale, che [...] mena a questa conseguenza: che, in tutti i partiti, forti e vivaci, si costituiscono due classi di gruppi: una che inclina alla transigenza, l'altra all'intransigenza. [...] La viva fede degli intransigenti si manifesta coll'espressione di una meta ideale, che sta tanto più fuori della realtà quanto più è viva la fede, e che può giungere agli estremi limiti dell'assurdo, se la fede è vivissima⁴⁸.

Se l'internazionalismo e il pacifismo sono rimasti vivi solo nel campo degli «intransigenti», sul fronte più accomodante o a seconda dei punti di vista «patriottico» si schierano molti altri (come la sinistra mussoliniana, che però Pareto non nomina), che agitano la bandiera della rivoluzione ma sembrerebbero pronti o prontissimi ad «assecondare volenterosi le guerre della «borghesia»»⁴⁹.

D'altra parte, a mano a mano che il conflitto si inasprisce e si accentua la crisi dell'umanitarismo borghese «dei pacifisti, dei tolstoiani, e di altre simili persone», l'esaltazione nazionalistica sembra dilagare sempre più anche a sinistra e non solo in Italia. Anzi, si direbbe che ad essere toccati dal nuovo corso dei sentimenti siano soprattutto i Paesi dove era ed è più forte il compromesso plutocratico:

In Italia ed in Francia, si è veduto il fenomeno di pacifisti divenuti partigiani della guerra, con zelo di neofiti. Non c'è da badare ai sofismi, spesso puerili, coi quali tentano di spiegare tale evoluzione; bensì dobbiamo porre mente all'evoluzione stessa, che manifesta quanto debole fosse la cortecchia pacifista, che ricopriva sentimenti più profondi, tanto che fu squarciata appena urtata da forze non troppo deboli⁵⁰.

Nella sostanza, comunque, nessun Paese sembrerebbe immune dalla conversione alla guerra. Se in Francia si sono avuti timidi tentativi di chiudere le ostilità che si sono presto arenati, a poco hanno portato anche casi del tutto isolati come «il ritiro di due ministri pacifisti» in Inghilterra e «l'opposizione del Liebknecht alle spese militari» in Germania. E soprattutto, il movimento socialista sembra ormai un poco dappertutto contagiato

⁴⁷ Sulla crisi del partito socialista italiano alla vigilia dell'intervento nel conflitto mondiale, vedi E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano, 1977², pp. 138-161.

⁴⁸ V. Pareto, *Non si ottengono vantaggi senza sacrifici*, «Il Giornale d'Italia», 16 novembre 1914, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 537.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ V. Pareto, *La guerra e i suoi principali fattori sociologici*, in id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 636.

esso stesso dalla corrente bellicosa, di modo che il caso italiano finisce con il rilevarsi uno tra i tanti.

Tuttavia, le osservazioni indirizzate nel dettaglio alle vicende dei socialisti in Italia restano interessanti perché emblematiche di quella scissione tra “intransigenti” e “transigenti” di cui si è appena detto e che Pareto sembra interpretare alla stregua del settarismo religioso. A tale proposito, il parallelo è con l’eresia francescana:

Nel partito socialista, si osserva un fenomeno simile a quello che già si vide nella Chiesa cattolica quando apparvero i Francescani; e come questi stavano attaccati alla lettera della povertà evangelica, i socialisti intransigenti stanno attaccati alla lettera del dogma marxista che tutto riduce alla “lotta di classe”⁵¹.

I socialisti che pretendono di attaccarsi al “vero” marxismo – e che quindi rifiutano di contribuire a una guerra che contrappone classi dominanti borghesi lasciando sui campi di battaglia proletari morti – sembrano insomma degli asceti che vogliono mantenersi anacronisticamente puri resistendo alla brama di potere del mondo. Tuttavia, il sociologo si rivela anche lungimirante con un’analisi che parrebbe voler mettere in guardia i borghesi e i conservatori dal concludere che le forze socialiste siano diventate ormai inoffensive:

Il sapiente governo dei Papi seppe valersi dei sentimenti che apparivano nei Francescani e fare suo prò appunto di ciò che logicamente gli era contrario; manca un tal governo nel partito socialista, ma ciò non toglie valore agli effetti che possono avere i sentimenti manifestati dagli intransigenti. Oggi sono lievi e trascurabili; in un avvenire, prossimo o lontano, possono essere potenti e di non poco momento⁵².

Diversamente dalla Chiesa cattolica, i socialisti italiani non hanno una somma autorità incontrastata che detti un indirizzo unitario integrando anche le spinte eretiche e i dissensi. E da questo Pareto evidentemente desume anche che gli “intransigenti” (ovvero i nemici della guerra e della borghesia), ridotti ora al silenzio dalla generale esaltazione patriottica, potrebbero più avanti rialzare il capo e riacquistare forza, magari per la stanchezza della guerra o a seguito di qualche fatto nuovo sullo scenario internazionale.

La rivoluzione bolscevica di cui si dirà a brevissimo rappresenterà appunto quel fatto nuovo e, se non evidentemente un ritorno al marxismo delle origini, segnerà di certo la nascita a sinistra di un nuovo internazionalismo. Di questo bisogna tenere conto rileggendo non pochi degli articoli e

⁵¹ Ivi, p. 635.

⁵² Ivi, p. 636.

interventi dell'ultima produzione paretiana, come ad esempio *Trasformazione della democrazia* nel passaggio sulla conversione allo sciovinismo del fortissimo movimento socialista tedesco. Scrive Pareto:

Ci dicevano che la guerra era diventata impossibile, perché in conseguenza del progresso delle arti belliche, sarebbe stata troppo micidiale. Si aggiungeva che, alle brutte, i proletari e specialmente i socialisti l'avrebbero impedita con lo sciopero generale o in altri modi. Dopo sì bei discorsi, venne la guerra mondiale. Lo sciopero generale non si vide; all'opposto, nei vari parlamenti, i socialisti approvarono le spese per la guerra, o non fecero troppe opposizioni ad esse. I socialisti tedeschi, eredi di Marx, le votarono quasi unanimi, e il precetto del maestro: «Proletari di tutti i paesi unitevi!» si trovò implicitamente trasformato nell'altro: «Proletari di tutti i paesi uccidetevi»⁵³.

A cavallo tra il realismo spietato e il sarcasmo, Pareto torna ancora sul nazionalismo socialista e su come questo abbia smascherato le fantastiche e farneticazioni degli aspiranti leader del proletariato mondiale. E però, nel momento in cui sono scritte le parole appena viste l'internazionalismo a sinistra ha già assunto un nuovo volto, non meno minaccioso del precedente: quello di Lenin e della piattaforma leninista.

3.3 Sul bolscevismo e il “pericolo russo”

Già scossa dai disordini seguiti al conflitto con il Giappone e dalle vicende che ne erano seguite, anche la Russia era entrata in guerra con un carico di contraddizioni e debolezze che avrebbero messo capo a ulteriori ribellioni e, di lì, a una vera e propria rivoluzione. Da ciò Pareto matura la dolorosa consapevolezza di qualcosa che aveva in verità già intuito, ovvero del fatto che la guerra e appunto la rivoluzione possono intrecciarsi fra loro, soprattutto nel corso di conflitti giganteschi e sanguinosi che richiedono una mobilitazione pressoché totale delle popolazioni e impongono enormi sacrifici e perdite.

È con questa evidenza di fronte agli occhi che traccia un bilancio del primo conflitto mondiale rimarcando come, al di là delle «declamazioni patriottarde, etiche, sulla “difesa del diritto e della giustizia”» e «sulla “barbarie” dei nemici», quella che ha insanguinato l'Europa e il mondo è stata una «guerra borghese», cioè combattuta tra classi dominanti borghesi così imprevedenti da portare avanti lo scontro fino ad essere travolte dalla sovversione degli strati popolari. È questo il caso evidentemente della Russia, dove pure la ribellione era stata repressa con il pugno di ferro nel 1906 e che

⁵³ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia* (1921), Editori Riuniti, Roma, 1999, p. 48.

però, stando a Pareto, «avrebbe dovuto prevedere la rivoluzione» agendo con maggiore durezza nei confronti dei nemici interni. Ma non troppo diverso è il giudizio sulla Germania, che prima o alla vigilia del conflitto mondiale era esaltata per il suo conservatorismo poco amico della plutocrazia ed è ora accusata di non avere imparato «dal Bismarck come si prepara una guerra colla diplomazia», avendo confidato troppo nelle sole armi e nella propria presunta superiorità. Per di più, caduti il potere zarista e il militarismo tedesco, la plutocrazia dominerebbe ormai incontrastata con lo strapotere mondiale dell'Inghilterra e ancor di più degli Stati Uniti⁵⁴.

Le riflessioni paretiane mettono insomma indiscutibilmente al centro la presunta inadeguatezza di regimi plutocratici e di classi politiche che non hanno saputo preservare sé stesse e i loro popoli dal caos e dai tumulti. È ancora la *Trasformazione* a mostrarlo inequivocabilmente:

Le plutocrazie venute in conflitto, prima credettero, e poi, quando a loro apparve il vero, vollero seguitare a far credere che la guerra sarebbe stata breve e poco costosa. Questa avrebbe servito mirabilmente i loro disegni, poiché l'arte di governare sta nel sapersi giovare dei sentimenti esistenti e quelli del patriottismo erano potentissimi; ma le plutocrazie non seppero fermarsi a tempo, il che è vizio comune di simili imprese, potevano far pace nel 1917, nel punto in cui la guerra sarebbe stata loro di utilità, non di danno⁵⁵.

Se già l'abuso dei sentimenti patriottici rappresenta una colpa delle classi elette perché ha oggettivamente mobilitato e agitato le folle di tutte le nazioni, responsabilità forse anche più grande è avere spinto la guerra oltre la data fatidica della Rivoluzione russa. Bramose di vittoria e probabilmente ebbre esse stesse dello sciovinismo che dilagava tra le opinioni pubbliche, le varie borghesie nazionali – e quelle dell'Europa occidentale in particolare – hanno insomma indebolito il blocco dell'aristocrazia internazionale esponendolo all'attacco di vecchi e soprattutto nuovi nemici. E la situazione sembrerebbe tanto grave da essere addirittura irrecuperabile:

Le plutocrazie occidentali non intesero, come non l'intesero coloro che, non si sa perché, sono detti *conservatori*, l'utilità indiretta che recava loro il militarismo tedesco ed il russo, né come distruggendo quello, dopo che già era sparito questo, lasciavano il campo libero all'avversaria demagogia. Ora vogliono correre al riparo, combattendo il Bolscevismo; ma è tardi, i rivoluzionari russi, hanno all'interno dei paesi dell'Intesa, alleati tanto più forti e pericolosi quanto maggiore è lo sgretolamento del potere centrale, rimasto ancora alla plutocrazia, che, a furia di ripieghi, tenta di mantenersi. Essa si lasciò, in parte, trarre in errore dalle stesse derivazioni di cui si valeva per ingannare altri, per spingere e mantenere le moltitudini nelle trincee, ag-

⁵⁴ Ivi, p. 88.

⁵⁵ Ivi, p. 89.

giungendovi smoderate promesse che ben sapeva di non potere osservare. È proprio il caso di dire che la biscia ha addentato il ciarlatano⁵⁶.

Se è stato impossibile impedire che la potenza zarista cadesse in mano bolscevica, l'umiliante sconfitta imposta alla Germania, cioè al Paese che più teneva testa alla plutocrazia e alle degenerazioni egalaritarie e radicali, costituisce per Pareto una riprova ulteriore e definitiva della vocazione suicida delle classi elette e del fronte conservatore in particolare. Per di più, un poco in tutta Europa, popolazioni stremate dallo sforzo bellico e capipopolo più o meno sinceri guardano ormai con speranza al modello bolscevico, ovvero a una piattaforma politica e ideologica che si presta più di ogni altra a riunire tra loro masse di diseredati e scontenti superando distanze e confini statali.

D'altra parte, ben poco di buono vi sarebbe da sperare anche dall'unico programma alternativo al bolscevismo escogitato dalle classi borghesi, ovvero dal messaggio anch'esso internazionalista lanciato al mondo intero dall'ispirato presidente statunitense Wilson. Infatti, con toni di derisione o persino di disprezzo, oltre che ovviamente dal leninismo, il sociologo prende le distanze anche dagli osservatori del campo democratico e occidentale che si aspettano un futuro di «pace e gioia» dalla «Società delle Nazioni, trionfo “dei difensori del diritto e della giustizia”» e per qualcuno anche e persino «“della libertà”»⁵⁷.

Ad ogni modo, quanto al giudizio di merito sul bolscevismo e su Lenin, Pareto ritiene con tutta evidenza che il cambio di potere in Russia sia soprattutto una conferma delle tesi esposte nel *Trattato* circa il fatto che un'élite imbelli e degenerata non può che spianare la strada alla sovversione delle componenti più radicali. In sostanza, sul modello della Rivoluzione francese – dove un'aristocrazia imbelli ha preparato l'avvento dapprima di un riformismo moderato e successivamente del radicalismo giacobino – il presente offre esempi di radicalizzazioni crescenti dovute alla benevolenza suicida delle classi governanti: «in Russia, gli umanitari ed i tolstoiani prepararono Kerensky, e Kerensky preparò Lenin. In Ungheria, i “liberali” prepararono Caroly, e Caroly preparò la repubblica dei *soviet*»⁵⁸.

Tuttavia, nonostante il generale stato di debolezza delle classi elette e la preoccupazione che altre nazioni possano emulare l'esempio russo, il sociologo può anche registrare come tra gli Stati ancora liberali e il potere leninista vi siano rapporti tutt'altro che idilliaci. Ma presenta questa circostanza come l'ennesima riprova di quanto la “democrazia” in sé sia qualcosa di vago e insussistente:

⁵⁶ Ivi, p. 90.

⁵⁷ Ivi, p. 48.

⁵⁸ V. Pareto, *Il fenomeno del bolscevismo*, «Il Tempo», 14 aprile 1919, poi in Id., *Fatti e teorie*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 800.

Se il termine «democrazia» avesse un significato preciso, il che non è, si potrebbe dire che il «bolшевismo» reca all'estremo la «democrazia»; ma invece «bolcevisti» e «democratici» sono acerrimi nemici, e l'inimicizia manifestano con derivazioni tra le quali è notevole quella colla quale questi deificano la «maggioranza», e questi ad essa negano fede e reverenza⁵⁹.

Anzi, se paragonato ai regimi umanitari che si reggono su dogmi come quelli della rappresentanza e del parlamentarismo, il nuovo governo nato in Russia dalla rivoluzione sembrerebbe avere dalla propria, oltre che il vigore, la franchezza di chi prende ed esercita il potere senza fronzoli o sofismi. E infatti, l'ottica paretiana è anche sostanzialmente di comprensione nei confronti delle repressioni poste in atto dallo stesso Lenin:

Per non avere voluto, o saputo adoperare la forza, cadde il Kerensky; per volersene e sapersene giovare, dura il Lenin, e si impone ai nemici interni ed ai forestieri; colla censura, i processi, il carcere e la morte, si ressero gli umanitarissimi governi dell'Intesa⁶⁰.

L'osservazione appena richiamata è per altro particolarmente interessante. Infatti, la difesa anche per certi versi inaspettata di Lenin non è solo o tanto dettata dal realismo o cinismo di un teorico per cui il mondo si fonda in ultimo sulla forza, ma è anche il ragionamento lucido di chi ha visto e vede tutti i governi – compresi i liberali e democratici – usare le maniere forti contro popolazioni stremate dalla guerra. E proprio questo, oltre a rilevare una volta di più l'ipocrisia di tante anime belle, per Pareto toglie evidentemente forza alle condanne contro i bolscevichi in quanto eccezionalmente colpevoli di calpestare i diritti e la libertà dei cittadini.

Tuttavia, nell'atteggiamento di Pareto stesso è senza dubbio presente anche una visibile apprensione per la nuova minaccia e per il possibile esito di uno scontro su scala internazionale che si profila come inevitabile: «Sarà o non sarà domato, distrutto il bolscevismo russo, quello ungherese, lo spartachismo germanico?»⁶¹. È la domanda che in moltissimi si pongono e alla quale azzarda una risposta anche l'intervento paretiano dell'aprile del 1919 che si sta richiamando più volte. Pareto ipotizza:

Pare poco probabile che il momento il quale ha messo ora capo al bolscevismo ed allo spartachismo si fermi, ed è invece probabile che seguiti con varie vicende, tra le quali non sono escluse trasformazioni analoghe a quelle dei comunisti di Parigi che erano molto simili ai nostri bolscevisti, e di cui molti finirono coll'avere parte ai favori di governi borghesi»⁶².

⁵⁹ Ivi, p. 796.

⁶⁰ V. Pareto, *Epilogo* (1920), ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 887.

⁶¹ V. Pareto, *Il fenomeno del bolscevismo*, in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 803.

⁶² Ivi, p. 804.

A cavallo tra la previsione e probabilmente l'auspicio, vi è certamente la possibilità che i nuovi rivoltosi ultraradicali cadano in parte vittime della repressione e in parte ammorbidiscano le posizioni lasciandosi cooptare da un nuovo potere espresso ancora una volta dalla borghesia. E però, in attesa degli sviluppi futuri, la postura del sociologo è abbastanza chiaramente quella di chi contrasta il bolscevismo non perché è opposto o inferiore rispetto alla politica liberale dei "democratici", ma al contrario perché a questa troppo simile. In questo senso si spiega l'osservazione per la quale «già si vede spuntare in Russia» una «nuova plutocrazia» pronta ad allungare le mani avido sullo «stato bolscevista»⁶³. E nella stessa direzione, ovvero quella di dipingere la società di Lenin come preda di plutocrati e speculatori, va anche in buona parte un altro raffronto con i giacobini della Francia rivoluzionaria. Così si esprime il sociologo:

La repubblica russa dei soviet non ha meglio del Terrore in Francia, procacciato l'eguaglianza delle entrate, ed abbiamo unanime le testimonianze per mostrare che in quella repubblica altri gozzoviglia, altri muore di fame. Anche ufficialmente, il governo del Lenin confessa che paga molto bene i suoi ausiliari tecnici e militari, e lamenta le appropriazioni indebite di certi «commissari del popolo». [...] In Russia come in altri paesi tutta la ricchezza è molto scemata, mentre forse la sua distribuzione non ha mutato gran che⁶⁴.

Fedele a un quadro teorico che rimonta almeno ai *Sistemi socialisti* e per il quale le rivoluzioni tradiscono immancabilmente le proprie promesse e al massimo distruggono ricchezza senza sradicare o attenuare la disuguaglianza, Pareto lascia anche intendere che in Russia al contrasto tra opulenza e miseria si unisca la nascita di una nuova casta di plutocrati che, in verità, sono anche in buona misura i burocrati della nuova macchina statale. E con ciò si può dire che chiude idealmente un cerchio, ribattendo ai radicali di sinistra che il potere sovietico non è più egalitario di qualunque democrazia borghese e a quelli di destra che non è meno incline all'abborrito compromesso demagogico.

Per di più, contro ogni esaltazione del potere sovietico sia di stampo progressista sia anarcoide, lo sguardo paretiano restituisce l'immagine o almeno l'eventualità non remota di una sorta di impero leninista retto solo in modo formale e astratto dal popolo. È infatti questa l'ipotesi (o forse la previsione) contenuta nella prefazione del 1921 scritta per *Sotto la maschera del bolscevismo* di Italo Zingarelli⁶⁵. Così si esprime il sociologo:

⁶³ Ivi, p. 798.

⁶⁴ V. Pareto, *Stato economico presente*, «La vita italiana», 15 gennaio 1920, poi in Id., *Fatti e teorie* (1920), ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 845.

⁶⁵ I. Zingarelli, *Sotto la maschera del bolscevismo*, Mondadori, Milano, 1921.

Cesare, demagogo con Catilina, preparava la sua dittatura militare. Ottaviano, difensore del Senato, ne preparava la rovina, Napoleone I, quando era il generale repubblicano Bonaparte, preparava il suo Impero. Chi sa che mai prepara il bolscevismo? Forse una dittatura militare, se pure non lo è già, con forme demagogiche; ma chi non sa che in tali materie la forma conta poco o nulla di fronte alla sostanza? L'impero romano, nei suoi principi, era sempre una repubblica. Nell'Inghilterra moderna, rimase la forma monarchica e mutò sostanza, passando dalla monarchia alla repubblicana⁶⁶.

D'altra parte, come si è appena visto, nella nuova casta dei privilegiati che per Pareto arricchirebbero in Russia a scapito dei tanti poveri non mancano i militari, che già sarebbero o sarebbero sul punto di divenire la spina dorsale di una dittatura demagogica o, meglio ancora, di un nuovo Impero che poggia sugli eserciti richiamandosi al popolo solo formalmente e per calcolo. E questo getta anche una luce diversa sul nuovo internazionalismo socialista del dopoguerra, che non è evidentemente concepito da Pareto come un pericolo tutto ideologico o collegato a una volontà di emulare Lenin e il leninismo. Proprio come l'Impero romano che si espandeva assoggettando popoli, anche l'Impero sovietico potrebbe allargarsi alle spese dell'Europa esportando in armi la propria rivoluzione.

Non sfugge allora come anche per questo il momento appaia grave. Sui popoli che conoscono la rappresentanza e il potere dei parlamenti – ovvero tutti quelli dell'Europa occidentale o dell'Occidente *tout court* – potrebbe gravare il pericolo di un nuovo confronto militare o di una vera e propria invasione. E però, in tutto questo, vi è per il sociologo anche un aspetto non del tutto negativo: l'aver le recenti vicende definitivamente svelato quanto di anacronistico e velleitario vi fosse nella volontà popolare e nei parlamenti. La guerra prima e la Rivoluzione bolscevica poi, infatti, sono da questo punto di vista spartiacque e punti di non ritorno:

Sino a poco tempo fa, mentre il reggimento parlamentare fioriva, era utile ricercare il modo di recarlo a perfezione, e forse è anche al presente; ma è manifesto che cesserebbe tale utilità se il reggimento parlamentare dovesse dare luogo a un ordinamento sindacalista, a una dittatura qualsivoglia, del proletariato, militare od altra, o se il potere centrale dello Stato si sgretolasse, come nel Medio Evo. [...] Rileggendo oggi il libro di John Stuart Mill sul reggimento parlamentare, libro che pure non è tanto antico, pare di leggere archeologia. Una trentina di anni fa si faceva un gran discorrere, in Italia, delle differenze tra il Governo parlamentare, del tipo inglese o francese,

⁶⁶ V. Pareto, *Prefazione a «Sotto la maschera del bolscevismo» d'Italo Zingarelli*, marzo 1921, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 682. Per il rapporto e debito di amicizia e riconoscenza dello stesso Zingarelli verso Pareto, vedi: I. Zingarelli, *L'immediato primo dopoguerra in un carteggio con Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 13, 1967, pp. 199-211.

ed il Governo costituzionale, del tipo germanico. Ora, specialmente dopo la guerra mondiale, queste dissertazioni sono da museo⁶⁷.

Con lo sguardo ancora una volta puntato all'opinione pubblica italiana, la riflessione appena vista rimarca come sia ormai divenuto antiquato discutere sui modi della rappresentanza o sui poteri da affidare al governo. Con organizzazioni del lavoro sempre più rivendicative e la possibilità tutt'altro che remota di un'importazione anche violenta del modello sovietico, dogmi e liturgie del suffragio e della volontà popolare sembrano insomma appartenere a un passato più che remoto.

Tuttavia, il quadro non sarebbe completo senza notare come il sociologo, archiviato il cosiddetto "biennio rosso", sembri guardare al futuro in generale e a quello italiano in particolare con meno apprensione e persino con una certa speranza, in particolare rimarcando come la minaccia leninista si sia fatta oggettivamente più lontana. Infatti, egli rimarca che

oggi il pericolo russo è molto minore di quanto parecchi credono, o mostrano di credere; maggiore pensiero deve dare, in non pochi Stati, il pericolo interno. Questo nasce principalmente dalla incompiuta trasformazione della democrazia, che non ha ancora trovato un nuovo assetto da sostituire a quello già vigoroso nel secolo scorso, ed ora in crescente decadenza⁶⁸.

Sono parole pubblicate nel giugno del 1922, quando in Italia lo squadrismo ha già molto provveduto a calmare gli animi dei lavoratori in rivolta e la reazione ha sostanzialmente spento le ambizioni rivoluzionarie in Germania come in Ungheria. È vero che il caos e il pericolo dei nemici interni non sono completamente superati, ma tutto sommato per Pareto si intravedono segni di una «trasformazione» che superi il compromesso liberale ottocentesco mettendo capo a società meno instabili. E a rendere la previsione o speranza meno campata in aria è anche un quadro mondiale mutato, dove hanno perso forza entrambe le piattaforme di internazionalismo del primo dopoguerra. Mentre Wilson ha infatti perso il potere e si sono affievoliti i disegni egemonici della democrazia statunitense, anche la Russia sembra ormai molto meno propensa a esportare oltre le proprie frontiere la rivoluzione e, piuttosto, impegnata a consolidare il suo nuovo assetto.

Per tutto questo, poco tempo prima della scomparsa e in un articolo che commenta i primi passi del regime mussoliniano, Pareto può guardare al modello sovietico con gli occhi dell'economista e rimarcare che «ciò di cui gode il partecipante all'uguaglianza di un Soviet russo, è meno assai di ciò

⁶⁷ V. Pareto, *Prefazione a «Sotto la maschera del bolscevismo» d'Italo Zingarelli*, marzo 1921, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 681.

⁶⁸ V. Pareto, *La Russia*, «Il Secolo», 13 giugno 1922, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 755.

che tocca ad un abile operaio nella società gerarchica degli Stati Uniti d'America»⁶⁹. A fronte di un comunismo russo che sembra socializzare soprattutto la penuria, il modello capitalistico più avanzato è insomma quello che riesce ancora ad assicurare maggior benessere. E però, qualunque cosa ne dicano i cantori, il suo tratto essenziale non è la democrazia, ma un ordine rigido nella società come nei luoghi di produzione.

3.4. *Sul conflitto mondiale come guerra di ideologie*

La riflessione paretiana coglie lucidamente come la guerra mondiale sia anche uno scontro tra ideologie contrapposte. In questa direzione vanno già chiaramente alcune interessanti osservazioni del marzo 1915:

Appunto la fede dei Tedeschi nella loro *Kultur* e nella «missione» che hanno di dominare il mondo, come popolo eletto e «superiore» a tutti i popoli che furono, sono e saranno, è certamente cagione di forza reale nella guerra. È anche cagione di crudeltà, perché per opera di tale viva fede e massimamente della sua forma metafisica e teologica, la guerra inclina ad avere i caratteri delle guerre di religione. L'avversario non è solo il nemico, è l'eretico scomunicato, il miscredente, il bestemmiatore della santa Kultur, reo di lesa maestà divina. Occorre non solo vincerlo, bensì anche spegnerlo, distruggerlo⁷⁰.

Mentre sarebbe sciocco attribuire alla parte tedesca la responsabilità dello scoppio del conflitto, non sembra invece per Pareto infondato vedere nell'ideologia di guerra della Germania una causa oggettiva del carattere totale e "religioso" assunto dalla guerra stessa. Al paragone del fanatismo e della presunzione di sé dei tedeschi, i «popoli occidentali» sono invece e ancora quelli che apparivano nel *Trattato*: poco inclini alla persistenza degli aggregati, ma anche sostanzialmente molto più disincantati e meno predisposti a esaltarsi o autocelebrarsi⁷¹.

È una lettura indubbiamente influenzata da teorie imperialiste come quelle che di Ostvald, il chimico e intellettuale che sosteneva con argomentazioni all'apparenza scientifiche la necessità di un'Europa a guida tedesca accendendo un dibattito nella vicina Francia. Al riguardo, Pareto stesso interviene sul settimanale «L'opinion», per mettere sarcasticamente in dubbio le competenze di un chimico su materie politiche e, soprattutto, per ricorda-

⁶⁹ V. Pareto, *Il fascismo e le classi*, «Il Nuovo Paese», 3 gennaio 1923, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 776.

⁷⁰ V. Pareto, *La guerra e i suoi principali fattori sociologici*, in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 638-639.

⁷¹ Ivi, p. 634.

re ai nemici della Germania che le guerre si vincono con gli eserciti e non con le tirate patriottiche⁷².

Ad ogni modo, è fuori di dubbio che nei primi mesi del conflitto mondiale la prospettiva parietiana tende a contrapporre un'Inghilterra tutto sommato poco cruenta e invece capace di «farsi amici i popoli soggetti» a una Germania «molto più metafisica e teologica» e perciò anche più crudele nei rapporti con le altre nazioni⁷³. A tale riguardo, però, il sociologo avanza anche alcune riflessioni da cui traspaiono la sua grandezza e la capacità di spiazzare i lettori anche a distanza di tanto tempo. Vale davvero la pena citare diffusamente le sue parole:

Sogliono i popoli europei «giustificare» le loro conquiste in Asia ed in Africa invocando i «diritti» delle razze «superiori» di fronte alle «inferiori»; senza che, per dire il vero, si possa capire il senso preciso di questi bei termini; ed osservando che «superiori» ed «inferiori» paiono essere semplici pleonasmi per significare più forti e meno forti nelle arti belliche; poiché i Giapponesi che, in altri tempi, stavano coi Cinesi tra le razze «inferiori», ora, dopo e mercé solo la vittoriosa guerra contro i Russi, hanno posto tra le razze «superiori». I fautori di questa teoria si sdegnano quando la Germania vuole volerla a «giustificare» le imprese per acquistare il dominio sugli altri popoli europei, da essa stimati «inferiori» con quello stesso identico criterio che è della teoria generale di cui si valgono, quando a loro fa comodo, gli altri Stati di Europa⁷⁴.

Piuttosto che un teorico della forza, il sociologo spinge la sua critica alla nozione di civiltà fino a metterne a nudo, oltre che l'arbitrarietà, la pura strumentalità alla logica del dominio. Parallelamente, però, egli coglie un nucleo profondo razzista nell'ideologia di guerra tedesca, rimarcando come la Germania stia rivolgendo nel Continente la stessa inferiorizzazione che ha accompagnato la storia del colonialismo.

Tuttavia, con il progredire della guerra, la domanda cruciale non sembra più riguardare le ragioni della carica ideologica di cui si è caricato il conflitto ma, comprensibilmente, i motivi per cui l'odio tra nemici si va approfondendo fino a rendere difficile la fine delle ostilità e il ripristino di una pace europea. E sotto questo riguardo, la responsabilità non sembra evidentemente stare da una parte sola, come nota l'allarmato bilancio di quattro anni di guerra mondiale:

⁷² V. Pareto, *L'Allemagne A-t-elle le secret de l'organisation? Réponse de M. Vilfredo Pareto*, «L'opinion», 16 ottobre 1915, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 644-648.

⁷³ V. Pareto, *La guerra e i suoi principali fattori sociologici*, in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 632.

⁷⁴ Ivi, p. 628.

C'è un gran dibattito a proposito delle «civiltà». Esiste un conflitto tra civiltà latina, che, per motivi non ancora chiaramente spiegati, comprende la civiltà inglese ed americana, e la civiltà tedesca, detta anche *Kultur*. Si ostenta, da questa parte, un grande disprezzo per la «civiltà latina», la quale, in tale occasione, riceve il nome di «corruzione»; dall'altra si lanciano anatemi contro la *Kultur* tedesca, qualificata «barbaria». Da una parte e dall'altra ci si ingiuria⁷⁵.

Innalzandosi al di sopra della mischia ideologica, queste riflessioni pareiane puntano il dito contro un fanatismo nazionalistico che è presente da entrambe le parti e, oltre ad essere palesemente irragionevole, contribuisce ad approfondire sempre più la drammatica divisione dell'Europa. E da questo punto di vista, non sembra ora esservi alcuna differenza tra la Germania e i suoi nemici.

A ciò si aggiunge la preoccupazione per l'internazionalismo statunitense di cui già si è detto e che Pareto critica nel modo più deciso:

Si propone come ideale al mondo la «Società delle Nazioni», la si difende per ragioni sentimentali, senza tenere il minimo conto degli insegnamenti della storia. Dai tempi in cui Atene era alla testa della Conferenza di Delo, in cui Roma occupava il primo posto nella Lega latina, sino a quello in cui la Santa Alleanza volle, per il bene dei popoli – così si diceva – realizzare la Società delle Nazioni, una copia d'esperienze sono state compiute, e quando hanno avuto un risultato apprezzabile si sono sempre concluse col dominio di uno dei membri della società che era stata formata e coll'assoggettamento degli altri, e talvolta con una «guerra sociale»⁷⁶.

L'Occidente europeo rischia di venire assoggettato dalla potenza americana che, come si è visto, Pareto non esita a definire imperialistica. D'altra parte, di “imperialismo” e sempre in riferimento a Wilson parla anche il *Trattato* nel descrivere il ruolo statunitense nelle tormentate vicende della rivoluzione messicana e, più nel dettaglio, sottolineare la doppiezza e mancanza di scrupoli o semplicemente di umanità del presidente statunitense e del suo segretario di stato:

Negli Stati Uniti d'America, il Wilson ed il Bryan venuti al potere come apparenti e probabilmente sinceri avversari dei trust e dei finanzieri; operarono per favorirli mantenendo l'anarchia al Messico col fine di avere un presidente ligio alla finanza degli Stati Uniti. Questi pacifisti spinsero la disinvoltura sino ad invitare il governo del Messico al congresso della pace dell'Aia, proprio nello stesso tempo in cui l'armata degli Stati Uniti aggrediva Vera Cruz, uccidendo uomini, donne, fanciulli⁷⁷.

⁷⁵ V. Pareto, *Dopo quattro anni di guerra*, in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 703.

⁷⁶ Ivi, p. 701.

⁷⁷ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2256.

Con *pathos* che suona autentico, il *Trattato* ricorda come i vertici della politica statunitense abbiano oggettivamente alimentato il caos nel Paese vicino per poter contare su un alleato compiacente e poi, con l'arrivo dell'autoproclamato presidente Huerta, abbiano affrontato una «contesa esclusivamente finanziaria» per l'estrazione del petrolio inviando le proprie forze armate in Messico per attaccare Veracruz, mietendo così anche non poche vittime tra i civili inermi. Di qui un giudizio estremamente duro che è anche la denuncia di una contraddizione stridente: da paladino dei valori democratici, Wilson interviene militarmente mosso dallo «sdegno grande» per il gesto con cui Huerta, che «non era stato «regolarmente» eletto», aveva osato «ferire il sacrosanto domma dell'elezione popolare» prendendo il potere «in seguito ad una rivoluzione». E così facendo, da «pacifista» e «anti-imperialista» dichiarato, si rivela il primo dei «pacifisti-guerrafondai» e anche un imperialista, dato che «se non è imperialismo il volere imporre ad uno stato indipendente, come è il Messico, il governo che meglio piace agli Stati Uniti, non si sa davvero che mai possa essere l'imperialismo»⁷⁸.

È avendo ben presenti questi precedenti che Pareto formula la sua durissima critica alla politica estera statunitense verso la fine della guerra mondiale e nel primo dopoguerra, prendendo di mira in particolare la pretesa della giovane potenza americana di ergersi a tutrice del mondo intero e del «vecchio continente» in particolare. Si pensi alle riflessioni della pagina del *Journal* datata 7 aprile 1918:

Qual è la «missione» della grande nazione americana? Per qualche tempo è potuto sembrare che la «missione» degli Stati Uniti d'America fosse di difendere l'intero continente americano contro l'intervento europeo. Pare ora che a codesta prima se ne aggiunga una seconda: quella di gestire l'Europa, di far sì che in essa regni l'ordine, la giustizia, il diritto e la democrazia. Non ci vien detto se la prima missione sia ora abbandonata, né se la seconda si sovrapponga alla prima.

Da una posizione che si diceva difensiva perché intesa a proteggere il Paese da possibili attacchi, gli Stati Uniti sono passati a un interventismo e attivismo che prevedono anche l'ingerenza negli affari interni degli altri Stati e persino l'esportazione della democrazia. E, in tutto questo, gli Usa si arrogano evidentemente speciali diritti presentandosi come depositari di una «missione» storica. Così, continuando, commenta il *Journal*:

In che cosa consiste precisamente una «missione»? Come la si definisce? Come si può dimostrare che un popolo ha una certa missione e non ne ha un'altra? Forse che Wilson è il profeta del Signore il cui eterno consiglio ha stabilito le missioni dei popoli? C'è qualche altra fonte autorizzata in grado

⁷⁸ Ivi, § 2267 nota 2.

di farcele conoscere? Tutte le nazioni hanno delle missioni, ovvero ci sono nazioni che ne hanno, altre che non ne hanno? Dove va a finire la missione di una nazione, quando questa è vinta e sparisce? Anche la missione cade nel nulla, ovvero resta collocata in qualche inferno, purgatorio o paradiso? Cartagine aveva una missione? Cosa ne è stato, quando Scipione ha distrutto Cartagine? Chissà se il mondo deve piangere la perdita della missione di Cartagine, o se deve rallegrarsene? Chissà se dovrà piangere la perdita della missione degli Stati Uniti, nel caso, – non lo voglia Iddio! — ch’essa debba abbandonare questa valle di lacrime, o se dovrà rallegrarsene⁷⁹?

Da studioso che guarda alle società e al mondo in un’ottica di lunga durata, Pareto ricorda anche maliziosamente come la storia sia piena, oltre che di aristocrazie decadute e sepolte, di imperi vinti e dissolti dalla brama di dominio di altri imperi. E però, le sue considerazioni non sono semplicemente quelle di un avversario della democratizzazione o di un europeo che respinge le mire egemoniche della potenza statunitense, ma anche quelle di un teorico che ragiona lucidamente sui progetti di pacificazione mondiale che Wilson e i suoi uomini vorrebbero proporre o imporre.

Sotto questo riguardo, è particolarmente interessante e forse ancora troppo poco considerato l’intervento pubblicato sulla «Rivista d’Italia» alla fine di luglio del 1918 e significativamente intitolato *Il supposto principio di nazionalità*. Qui, infatti, il sociologo analizza uno dei capisaldi della piattaforma wilsoniana, ovvero appunto il rispetto delle nazionalità e delle decisioni dei popoli, evidenziando il rischio che in Europa e nel mondo possano nascere conflitti ancora più tremendi rispetto alla gigantesca guerra che è sul punto di finire con la capitolazione della Germania. E ciò anche solo perché, come già aveva intuito il *Trattato*, dichiarare che «ogni nazione debba essere indipendente e sovrana» significa fare praticamente i conti con la difficoltà o impossibilità di trovare criteri univoci «nella razza, nella religione, nella lingua, nelle tradizioni storiche», quando è chiaro che la nazione stessa non è un «termine etnico» e che, al contrario, «nei gruppi etnici moderni dell’Europa e dell’America» vi è totale «mescolanza delle razze e delle stirpi» (come per altro dimostrano le «discussioni lunghe quanto inutili che si fecero per l’assetto delle razze nei Balcani» già prima della guerra mondiale). Ma nulla di più certo si potrebbe ricavare neppure guardando alla religione o alla cultura, dato che anche «le nazioni maggiormente unite e compatte» come Italia e Francia «sono eterogenee in quanto alla religione» (con la convivenza di «cattolici, protestanti, israeliti», atei, agnostici) o anche in riferimento ad altri aspetti come la lingua (che infatti varrebbe a poco per risolvere una questione come quella irlandese). Più in generale, come annota Pareto, «le tradizioni storiche sono mobili come i flutti

⁷⁹ V. Pareto, *Mon Journal* (1918), ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo XI, trad. it. *Diario*, in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 827.

dell'Oceano» e potrebbero suffragare ogni tesi o pretesa, persino quella di chi volesse rimontare indietro nei secoli e «ricostituire il romano Impero»⁸⁰.

D'altra parte, come rimarca il sociologo, è prescindendo dal suo carattere vago e contraddittorio che si fa appello alla nazionalità per riferirsi ellitticamente a un presunto diritto dei popoli all'autodecisione:

Quando si vogliono regolare gli stati col principio di nazionalità, non si opera solo coll'intento di recare nel concreto un'astrazione, bensì si vuole conseguire il bene degli uomini; si suppone che questo bene stia nell'adempiere il volere loro, e si presume che tale volere sia manifestato dalla nazionalità⁸¹.

E però, anche il concetto stesso di popolo è intimamente contraddittorio e, per di più, suscettibile a piegarsi per sostenere le mire espansionistiche di chiunque: dei nemici "democratici" della Germania come degli imperi centrali e di tutte le potenze che in un futuro più o meno prossimo volessero allargarsi e arricchirsi a spese di altri. E questo non solo perché l'idea di popolo implica inevitabilmente un riferimento al «dogma del suffragio universale» evidentemente invisio a Pareto, ma più basilaramente perché nel caso di conflitti armati e guerre civili il voto popolare da cui si dovrebbe desumere una volontà dei diretti interessati viene espresso in condizioni dubbie e almeno opinabili. *Il supposto principio di nazionalità* lo rimarca citando le difficoltà toccate con mano di recente in Russia all'idea di consultare le popolazioni interessate dagli accordi di pace con la Germania:

[...] a Brest-Litovsk, i russi dicevano ai Tedeschi, ed avevano ragione: «Ritirate le vostre truppe dai paesi dove si deve votare, poiché la presenza di quegli armati toglie libertà al voto». Rispondevano i Tedeschi, e non avevano torto: «Se noi ci ritiriamo, lasciamo il vuoto, e tale vuoto sarà tosto riempito dalle vostre bande anarchiche, che marciano accompagnate dal saccheggio, dall'assassinio, dal terrore; il che veramente non è molto favorevole alla libertà del voto»⁸².

Ma noi possiamo pensare all'odierno conflitto seguito all'attacco russo all'Ucraina, che sta causando vittime e distruzione mentre sono scritte queste pagine e che ha visto le popolazioni di territori occupati militarmente esprimersi a favore dell'annessione russa in un referendum contestato. Anche a prescindere dalla sorte o dalla tutela delle minoranze civili, chi o che cosa può garantire che la volontà della maggioranza sia espressa senza coercizione in circostanze che è poco definire eccezionali? E guardando al

⁸⁰ V. Pareto, *Il supposto principio di nazionalità*, «Rivista d'Italia», 31 luglio 1918, poi in Id., *Fatti e teorie* (1920), ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 745.

⁸¹ Ivi, p. 746.

⁸² Ivi, p. 791.

futuro, e a un nuovo referendum, fino a che punto osservatori terzi potrebbero impedire intimidazioni o minacce di ritorsione più o meno velate?

Ad ogni modo, nella disanima paretiana c'è anche altro, come ad esempio la questione irlandese che, in caso di un'autodeterminazione per via di suffragio, aprirebbe a questioni difficilissime o irresolubili riguardanti già la composizione dell'elettorato: «dovrà lo Ulster votare col rimanente dell'isola, o potrà avere separatamente la propria maggioranza, il proprio volere»? Come mostra l'esempio storico della guerra di secessione statunitense, sia la soluzione della nazionalità sia quella in definitiva «equivalente» della «libertà dei popoli» rischierebbero insomma di dar vita a una sorta di diritto infinito alla secessione che «porrebbe in forse l'esistenza di ogni Stato». E con ciò, per Pareto, balza in primo piano un'altra domanda: «sino a che punto uno Stato deve permettere che si prepari il voto che recherebbe alla separazione delle parti sue»⁸³?

Ad ogni modo, va tenuto anche presente che le considerazioni appena viste guardano anche alla «tremenda guerra civile» che sta lacerando la società russa all'indomani della rivoluzione. Infatti, di fronte al pericolo che il modello sovietico venga importato anche nelle plutocrazie occidentali, la critica che mira a dissolvere l'idea di nazione non viene estesa alla «viva fede» del nazionalismo in genere e in particolare di quello italiano. Anzi, per Pareto quest'ultimo rinuncia al fumo delle «ideologie» e «pugna *pro aris et focis*» difendendo «il proprio essere» con un «istinto di conservazione» pari a quello del marxismo che «chiede ai proletari di tutti i paesi di unirsi, al di sopra delle considerazioni locali o di partito»⁸⁴. Ed è tutto sommato abbastanza evidente che proprio nel nazionalismo sia indicata la vera alternativa per le classi dominanti all'umanitarismo, che invece guarda con «amorevole benevolenza» ai bolscevichi e vorrebbe giungere a un accomodamento con chi si è macchiato di «gesta sanguinarie e ladronesche» o, all'opposto, confida nell'internazionalismo occidentale di Wilson⁸⁵.

Né vanno sottovalutati i riferimenti che si sono già in parte evidenziati al nuovo imperialismo che sembra sul punto di asservire l'Europa. Se quest'ultima è nel suo complesso accostata all'antica Grecia perché divisa ed esposta ai disegni altrui di conquista, i futuri o futuribili padroni non sono solo gli Stati Uniti che guidano il fronte “democratico” internazionale ma anche l'Inghilterra, già patria del liberalismo e della libertà e ora centro di un'espansione imperialistica che la farebbe somigliare alla Roma *caput mundi*. E quindi, sotto questa prospettiva, il pericolo paventato è anche quello di un'Europa continentale messa sotto una tutela di fatto da parte del mondo anglosassone, sull'esempio di quanto accaduto con la perdita di indipendenza delle città greche ad opera del generale Tito Quinzio Flaminio o, dopo

⁸³ Ivi, pp. 751-752.

⁸⁴ Ivi, p. 751.

⁸⁵ Ivi, p. 753.

la sconfitta di Napoleone, delle pesanti ingerenze della stessa Inghilterra con il pretesto della «difesa filantropica della libertà dei popoli europei». In breve, l'Europa un tempo assoggettata dalla Santa Alleanza sotto l'egida del «misticismo cristiano» sembrerebbe ora sul punto di finire in uno stato analogo ad opera del «misticismo democratico» statunitense e inglese⁸⁶.

Per di più, un'evoluzione come quella appena descritta e temuta da Pareto comporterebbe anche una resa delle borghesie europee ai rivoltosi e ai nemici interni, dato che l'imperialismo “democratico” – oltre ad essere inefficace per costruire un futuro di pace tra potenze – non sarebbe neppure in grado di rispondere alle rivendicazioni delle popolazioni già stremate dalla guerra e dalla crisi economica e ora anche sedotte dal mito bolscevico. In questo senso, il sociologo parla di una «belva» che è pronta a colpire e che non è per nulla domata dalle promesse o tirate di chi aspira a reggere il mondo:

La belva che si è destata non sarà ammansita, come Cerbero, buttandole qualche offa, né cederà al dolce canto delle sirene, fatto udire da Lloyd Gorge e dal Wilson e ripetuto dal coro degli umanitari, che anzi in essa crescerà la ferocia coll'aumentare la viltà negli avversari. Oramai è principiato un moto che conduce a gravi avvenimenti; e se anche di questi dovesse andarne di mezzo la nostra civiltà, occorre rammentarsi che già il mondo vide parecchie volte alternarsi medioevi e rinascimenti⁸⁷.

Ostentato o genuino che sia, il distacco con cui qui le considerazioni appena viste prospettano una nuova barbarie o un nuovo medioevo europeo non escludono in alcun modo una sostanziale adesione alla causa borghese. All'opposto, come mostra bene l'epilogo a *Fatti e teorie* del 1920, il punto di vista del sociologo è quello di chi respinge il «bolscevismo anacquato» dell'ideologia democratica di stampo wilsoniano perché incapace di tenere a bada il malcontento popolare e assolutamente non all'altezza della sfida posta dai tempi alle classi dominanti. E per questo i toni del sociologo sono nel complesso ancora più sprezzanti:

[La borghesia] ascolta a bocca aperta le più strane scempiaggini, chiude gli occhi alle più palesi contraddizioni, ammira coloro che vogliono imporre «il diritto, la giustizia» e che trasgrediscono quello e questa a più non posso, che parlano con sacro orrore di omicidi compiuti in guerra e tollerano i *lin-ciaggi* in tempo di pace, che proclamano l'eguaglianza di tutti gli uomini e sanciscono la disuguaglianza del negro, dell'asiatico e dell'europeo, che di-

⁸⁶ Ivi, pp. 751-752.

⁸⁷ V. Pareto, *Il futuro delle finanze dello Stato. Speranze e delusioni*, «Rivista d'Italia», 31 marzo 1919, poi in Id., *Fatti e teorie*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 782.

cono essere finito il tempo in cui i potenti barattavano i popoli come branchi di pecore, e che fanno proprio lo stesso⁸⁸.

Con un'analisi che mira evidentemente anche a scuotere le classi dominanti dal loro torpore o dalla seduzione per coloro che si atteggiavano a padroni del mondo, Pareto ha comunque buon gioco nel rimarcare le difficoltà e contraddizioni dei "democratici" che si indignano per le crudeltà tedesche commesse durante la guerra ma tollerano le violenze private contro i neri e i radicali o, sbandierando i diritti dell'uomo in sé e dei popoli, trattano come inferiori e schiavi le popolazioni di colore e pretendono di fare e disfare i confini secondo la propria convenienza o almeno con logiche di puro arbitrio.

Tuttavia, l'altra faccia della medaglia della demistificazione – di per sé in buona parte condivisibile – operata sul democraticismo aggressivo à la Wilson – è un argomentare che è e resta soprattutto antidemocratico. Lo mostra già la considerazione sul nuovo possibile ordine mondiale condensata in poche parole in un momento in cui non è ancora chiaro se la piattaforma wilsoniana sia ancora in piedi o sul punto di essere abbandonata «come un limone spremuto». Come sottolinea Pareto, «più non si conquista un territorio, si occupa con mandato della nascita Società delle Nazioni»; tuttavia, «nessuno sa dire come differiscano praticamente questi due modi di appropriarsi terre e popoli soggetti»⁸⁹. Il minimo che si possa dire, però, è che liquidare la fuoriuscita dal colonialismo classico come una semplice finzione significa non riconoscere che vi è dominio e dominio o che, per essere più precisi, i rapporti tra le varie parti del mondo possono diventare e sono di fatto diventati meno asimmetrici e più "democratici" (anche se per vie indubbiamente tortuose e contraddittorie).

D'altra parte, anche al di là del *nihil sub sole novi* che finisce oggettivamente per consacrare la legge del più forte, la critica paretiana delle ipocrisie umanitarie che ammantano la volontà di potenza è inestricabilmente legata a una condanna in blocco della democrazia in tutte le sue forme realizzate o anche solo teorizzate, da quella liberale che accorda diritti ai ceti popolari e ai lavoratori (la plutocrazia demagogica), fino a quella più "sostanziale" pensata dai marxisti o tentata dai bolscevichi in condizioni oggettivamente difficilissime. Sotto questo riguardo, la requisitoria contro l'internazionalismo democratico non fa che saldare i due piani della requisitoria contro la democrazia: quello interno alle società che prende di mira il livellamento e quello internazionale che, pur attaccando al cuore le pretese di superiorità dei più forti, finisce comunque con l'eternizzare la subordinazione dei deboli.

⁸⁸ V. Pareto, *Epilogo* (1920), ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 903-904.

⁸⁹ V. Pareto, *Il futuro delle finanze dello Stato*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 777.

È uno schema che si può trovare idealmente ricapitolato nel passaggio di *Trasformazione della democrazia* in cui, prendendo atto della vera o presunta condiscendenza dell'Inghilterra di Lloyd George nei confronti della «Russia dei Soviet», Pareto ironizza sui tanti difensori internazionali «del diritto e della giustizia» intolleranti come quei «Musulmani» che si credono «soli seguaci della vera fede» e, proprio come loro, sono impegnati a imporre con la forza degli eserciti sia la fede nella «democrazia» come «regina del mondo» sia il connesso dogma della «santità del proletariato»⁹⁰. Pur preoccupato dall'esaltazione nazionalistica che rende oltre modo difficile superare le lacerazioni del primo conflitto mondiale, il sociologo non mostra insomma alcuna comprensione o favore per i tentativi di distendere le relazioni internazionali e gettare in Europa le basi per la futura convivenza e, mentre condanna il nuovo corso come e più del colonialismo precedente alla guerra, ribadisce la sostanziale convergenza delle varie forme “democratiche”.

Per di più, un discorso analogo può essere fatto rispetto alla Germania sconfitta. Come si è visto, la riprovazione per le umiliazioni imposte con l'armistizio e per i perduranti sentimenti antitedeschi, spesso coltivati ad arte dai governanti europei, è impossibile da separare dalla preoccupazione per il venir meno di una potenza conservatrice, oltre tutto attraversata essa stessa da pulsioni rivoluzionarie dopo la propria disfatta. E i due lati del discorso sono ben visibili ancora in considerazioni come quelle seguenti, pubblicate nel gennaio del 1922:

La Germania, a cui nel trattato di Versailles, si impose, ne fosse persuasa o no, di riconoscere la propria colpa, doveva, umile, pentita, ravveduta, smettere ogni idea di rivincita, avere per unica e suprema brama di essere stimata degna di fare parte anch'essa della gran famiglia dei popoli civili. [...] La Germania non è per nulla compunta, pentita, ravveduta; subisce potenza e prepotenza, con lo sguardo fisso in un migliore avvenire di vittoria; il suo stato, per alcuni lati, somiglia a quello della Prussia dopo Jena⁹¹.

Indicati con lucidità e persino una certa dose di preveggenza come fattori di destabilizzazione che rischiano di precipitare le nazioni europee in nuove e forse ancor più temibili guerre, la difficoltà e l'isolamento a cui è costretta la Germania sono anche visti come spinta per un riscatto che potrebbe riaprire la partita con i nemici “democratici” e provocare un cambio di scenario a cui il sociologo non guarda affatto in modo pregiudizialmente sfavorevole.

⁹⁰ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 94.

⁹¹ V. Pareto, *Problemi insolubili*, «Il Secolo», 19 gennaio 1922, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 702.

È insomma di questo posizionamento fortemente antidemocratico che si deve tenere conto quando si legge Pareto, anche prescindendo dalle ragioni più estemporanee o teoricamente motivate del suo apprezzamento per il regime mussoliniano che muoveva i primi passi e iniziava a consolidarsi.

4. Cercando il nuovo Principe

Indagare la sociologia paretiana richiede quasi giocoforza di assumere una qualche posizione rispetto alle simpatie del sociologo nei confronti di Mussolini e, soprattutto, del governo fascista che in Italia si consolidava nei mesi precedenti la morte di Pareto stesso. E, nel concreto, ciò implica misurarsi con la linea interpretativa – per altro spesso bene argomentata – che tende a leggere la vicinanza al regime mussoliniano come una circostanza troppo enfatizzata dagli interpreti malevoli.

Andando ancora più al cuore della questione, accade insomma che gli interpreti che tendono ad “assolvere” Pareto dall’accusa di fascistofilia avanzino almeno una delle seguenti affermazioni o entrambe: in primo luogo, che Pareto *avrebbe* cambiato idea sul fascismo se solo fosse vissuto più a lungo o, almeno, fino all’omicidio di Matteotti; in secondo luogo, che Pareto *stava* già cambiando idea prima della propria morte, in sostanza passando da un iniziale appoggio che era frutto di fraintendimento a una presa di distanza per forza di cose altrettanto iniziale (in quanto interrotta dalla morte stessa). E però, chi scrive pensa a riguardo sostanzialmente l’opposto e, cioè, che non vi siano indizi di un presunto ripensamento ma, semmai, che l’apprezzamento di Pareto per Mussolini sia divenuto più palese e univoco dopo la presa del potere da parte di Mussolini stesso e, ancora di più, via via che il nuovo governo italiano chiariva le proprie intenzioni e adottava i primi provvedimenti⁹².

In questa prospettiva, le pagine che seguono accostano il tema in due modi tra loro concatenati, ovvero ricostruendo dapprima il passaggio da una simpatia tutto sommato vaga a un’adesione convinta al fascismo e, successivamente, mostrando come una riprova delle speranze in Mussolini dell’ultimo Pareto sia rappresentata dalla crescente immedesimazione di Pareto stesso in Machiavelli. In sostanza, come Machiavelli cercava o rite-

⁹² Lo stesso, in sostanza, afferma Somaini, che parla di un significativo cambiamento in Pareto tra i giudizi sul fascismo espressi prima della Marcia su Roma e quelli successivi, ovvero del «passaggio da una fase in cui [Pareto] guardava con favore all’azione dello squadrismo nel contenere la minaccia socialista, ma si dimostrava scettico riguardo alle sue prospettive politiche, ad un’adesione convinta e addirittura ad un impegno positivo per favorire il consolidamento del regime e la piena e stabile assunzione della guida del governo da parte di Mussolini». E. Somaini, *Il Trattato di sociologia di Pareto e il passaggio dal regime plutocratico-demagogico al fascismo*, «Quaderni dell’Accademia delle Scienze di Torino», 27, 2017, pp. 57-90, cfr. p. 81.

neva di aver trovato il proprio Principe, anche il sociologo del *Trattato* si era impegnato in una ricerca analoga e, prima della morte, coltivava analoga speranza.

4.1 Sull'apprezzamento per il fascismo

Per inquadrare meglio l'apprezzamento espresso da Pareto all'indirizzo del fascismo nascente o che muoveva i primi passi, è opportuno tornare un poco indietro esaminando il giudizio del sociologo sull'Italia uscita dalla prima guerra mondiale. Quest'ultima, infatti, è descritta come un Paese precipitato ormai in uno stato di anarchia tale da rendere difficile o comunque insufficiente un cammino di riforme ordinarie.

Ad ogni modo, si può aggiungere che il caso italiano non sembra rappresentare qualcosa di unico nel panorama internazionale. Stando ad esempio a *Trasformazione della democrazia*, «la disfatta del potere centrale» sarebbe una conseguenza del conflitto mondiale per molti o quasi tutti gli Stati: comprensibilmente per quelli sconfitti, dove le classi di governo pagano il prezzo dello scontento generale e della resa, ma anche per quelli dove «la vittoria» è stata conseguita «con gravi sacrifici dei soggetti». E questo non solo perché sono ovviamente lontani i «tempi degli eserciti ristretti, di mestiere» che consentivano all'Impero romano di «sussistere in uno stato di guerra quasi continuo» o alle «grandi monarchie moderne» di impegnarsi in «incessanti guerre» che «dissanguavano i loro popoli». Per Pareto, il conflitto mondiale «scosse fortemente il potere centrale, tanto nei paesi vinti come nei vincitori» perché, oltre a spingere «nella battaglia intere popolazioni», ha comportato un eccesso generale della «religione imperialistica» tra le popolazioni come tra le stesse classi elette. Di qui l'idea o la diagnosi per cui, con il protrarsi delle «discordie cagionate da eccessiva cupidigia», «l'intero ordinamento borghese» sarebbe scosso fin dalle fondamenta non solo negli ex imperi «conservatori» come Russia, Germania o Austria (variamente toccate dalla rivoluzione), ma anche nell'opposto versante delle plutocrazie francese, italiana e inglese⁹³.

È in questo contesto che *Trasformazione* introduce un tema teorico nuovo, ovvero l'esistenza di una dinamica data dall'alternanza tra una forza «centripeta» – che «spinge alla concentrazione del potere centrale» – e una forza «centrifuga», che al contrario «spinge alla sua divisione». Se il «contrasto» tra le due caratterizza per il sociologo «ogni collettività umana», la cifra delle plutocrazie demagogiche postbelliche starebbe in una preponderanza della seconda, con una sovranità centrale degli Stati troppo debole per impedire o anche solo contrastare il moltiplicarsi di gruppi intermedi o

⁹³ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., pp. 63-64.

di interesse particolaristici (sindacati, associazioni, leghe, clubs, gruppuscoli vari). E questo proliferare di «collettività affini» e «società particolari» in cui identificarsi e ricevere la protezione che gli Stati non garantirebbero più, agli occhi dello stesso autore, corrisponderebbe a un acuirsi sia del sottogenere dei residui chiamati nel *Trattato* di «persistenza delle relazioni di un uomo con altri uomini e con luoghi» sia della classe residuale riguardante la «relazione colla socialità»⁹⁴.

Tornando al *Trattato*, vi si può già leggere la constatazione per cui i governi incapaci per debolezza o viltà di far rispettare le proprie leggi corrono il concreto pericolo di perdere il monopolio nell'uso della forza:

[...] ove la classe governante non sa, non vuole, non può usare la forza per reprimere le trasgressioni alle uniformità nella vita privata, supplisce l'opera anarchica dei governati. Nella storia è notissimo che la vendetta privata scompare, o ricompare, secondoché, per la repressione dei delitti, la podestà pubblica ne fa, o cessa di farne le veci. [...] dove è debole l'opera della podestà pubblica, si costituiscono piccoli Stati entro il grande Stato, piccole società entro una maggiore. Similmente, dove viene meno l'opera della giustizia pubblica si sostituisce quella di giustizia privata, settaria, e viceversa⁹⁵.

Trasformazione della democrazia riprende le considerazioni appena richiamate per rimarcare che nella caotica situazione italiana del dopoguerra «il bisogno di protezione dei deboli è generale», ma si manifesta «con il ricercarla presso chi ha il potere, cioè presso i vari signori» e capi delle società particolari o dei «piccoli Stati» (secondo il modello della «forza centrifuga») e non «presso il governo centrale» (come invece accade «quando prevale la forza centripeta»). E questo in sostanza implica anche che, con l'indebolirsi del potere plutocratico, agitazioni, scioperi e tumulti vari sortirebbero almeno due effetti: per un verso, gli individui più energici e battaglieri di compatterebbero in vista di un futuro attacco frontale all'élite e, per l'altro, le masse timorose e ancora non schierate si avvicinerrebbero alla minoranza che più dà prova di forza e di coraggio (sia essa o meno coincidente con la minoranza di governo). Di qui la possibilità per Pareto molto concreta che, trascorso un periodo di disordine tendente all'anarchia e giunta in sostanza la misura ad essere colma, torni un «governo centrale» forte, che potrebbe essere quello «preesistente» – ma significativamente rinvigorito – oppure uno totalmente «nuovo», capace di sconfiggere «l'oligarchia dominante» per «concentrare in sé la sovranità»⁹⁶.

Posta in termini paretiani, e ipotizzando quindi una sorta di *horror vacui* delle società rispetto all'autorità, la domanda è allora se la classe eletta (so-

⁹⁴ Ivi, pp. 55-56.

⁹⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2180.

⁹⁶ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 63.

stanzialmente a guida borghese anche se nella concretezza composta anche dall'aristocrazia propriamente detta) sia destinata o meno a soccombere assieme all'imbelle «governo centrale» che esprime. E questo sembra con tutta evidenza chiedersi lo stesso Pareto nell'ultima fase della propria esistenza, guardando come si è visto all'Occidente europeo ma anche e in modo chiaro e del tutto particolare all'Italia.

Da questa angolazione, si possono capire le riflessioni pubblicate nel gennaio del 1922 su «La Ronda», che interpretano le vicende del fascismo italiano nascente come un caso particolare di quel «fenomeno» generale per cui «l'uso di una violenza extra-legale [...] talvolta si sostituisce, talvolta si oppone ai poteri deputati a promulgare o ad applicare la legge». Se, conformemente a quanto già osserva *Trasformazione*, la frantumazione in direzione centrifuga del potere produce di per sé illegalità e caos, al sociologo sembra addirittura puerile voler condannare il fascismo per il suo carattere extra-legale e violento. Lo fa notare ragionando ancora una volta sulla lunga durata:

A chi, nella storia delle società civili, percorre solo il breve tempo della vita dell'uomo, l'uso della violenza extra-legale appare eccezionale; invece, a chi considera più lungo volgere d'anni, più secoli, appare solito, anche per i popoli più pacifici; e se spinge lo sguardo nello spazio, vede un complesso di fenomeni analoghi, che, dalla violenza individuale del delinquente, passa, per diversi gradi, alle violenze collettive delle guerre civili e delle estere; tantoché si può dire che le contese degli uomini si svolgono abitualmente, necessariamente ora dentro, ora fuori di certe norme di costumi o di leggi⁹⁷.

Prescindendo dall'assimilazione – in verità a dir poco forzata – degli atti del delinquente comune allo stato d'eccezione della guerra e anche alla rivoluzione, Pareto continua a parlare come il teorico che constata la realtà per quella che è – in questo caso l'esistenza della forza e della violenza come costanti della storia umana – per disvelare come tali le astrazioni metafisiche e qui, nel dettaglio, quel concetto di «giustizia» che esprimerebbe un «sentimento poco preciso ma potente» e per cui, anche davanti a fatti dotati di una propria necessità o grandezza, ci si interrogherebbe oziosamente su questioni di «legittimità». E però, applicato al caso particolare delle azioni di Mussolini e dei suoi seguaci, il discorso si connota anche come fieramente antidemocratico, dato che indignarsi per le violazioni fasciste della legge significa automaticamente per il sociologo prostrarsi al cospetto del «panteon democratico» e lanciare una sorta di scomunica con-

⁹⁷ V. Pareto, *Il fascismo*, «La Ronda», gennaio 1922, ora in Id., *Scritti sociologici*, cit., p. 1079.

tro tutti coloro che oppongono la più piccola resistenza alla teologia del livellamento e dell'uguaglianza⁹⁸.

Per di più, le considerazioni paretiane fanno notare come ad avere attentato per prime alla legalità colpendo il «diritto di proprietà» tutelato solo fiaccamente dalle leggi siano state le «varie sette socialiste e comuniste» più o meno ispirate dal leninismo⁹⁹. E questo porterebbe anche a inquadrare le azioni dei fascisti per quello che sono, ovvero come parti di uno scontro più ampio o addirittura di una sorta di guerra di religione che non si combatte intorno a concetti astratti e puramente intellettuali come la libertà o il diritto, ma pro o contro ideologie capaci di infiammare gli animi: da una parte i credenti nell'«ascesa del proletariato» e dall'altra i fascisti, che combattono per la propria «fede» contro quelli che ritengono degli «eretici». Gli uni sono in definitiva violenti quanto gli altri e, anzi, a offendere per primi la «giustizia dello Stato», precisa il sociologo, sono stati «la “giustizia” delle leghe rosse» e i partigiani dei «“diritti” del proletariato», mentre la «“giustizia” del fascismo» sarebbe intervenuta solo in un secondo momento e vicariando la «pubblica podestà» assente o impotente. Inoltre, per ciò che riguarda il giudizio di merito sulla “fede” fascista, Pareto sembra ancora attendere ad esprimersi e si limita a osservare che, al di là di un «contenuto logico» scarso come quello di qualunque ideologia, il pensiero dei mussoliniani è «ancora in uno stato nebuloso» e molto meno chiaro e mobilitante di quello mostrato dal marxismo. Sotto questo riguardo, la sola speranza di rafforzarsi per il fascismo starebbe nell'accentuare il suo tratto nazionalistico e, più precisamente, nell'ancorarsi alla «divinità della nazione» con la stessa forza con cui i socialisti si aggrappano alla «divinità del proletariato»¹⁰⁰.

Tutto sommato, dunque, l'impressione non infondata è che il sociologo giustifichi nel fascismo il moto di reazione contro soprusi e disordini dei socialisti, ma dubiti della capacità di Mussolini e dei suoi di crescere per numero e ideologicamente fino a battersi alla pari con i socialisti o, tanto più, a divenire il nucleo di un futuro governo capace di portare l'Italia fuori dal caos. Infatti, paradossalmente, l'accusa mossa ai fascisti – in ciò simili ai socialisti che non hanno tentato la rivoluzione nel corso del “biennio rosso” – è precisamente quella di aver molto parlato di «amor di patria» concludendo pochi fatti e lasciandosi anzi sfuggire occasioni propizie «sul finire dell'imperio di D'Annunzio a Fiume, o quando occuparono Roma nell'autunno del 1921». Oltre che confuso, insomma, il fascismo sarebbe velleitario e spaccone, paragonabile al più ai «Muscadins» e ai loro atti dimostrativi nel Terrore francese e, comunque, capace del «coraggio fisico» che basta per singoli episodi, ma mai e poi mai del «coraggio morale»

⁹⁸ Ivi, p. 1080.

⁹⁹ Ivi, p. 1081.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 1081-1084.

che «anima l'uomo a confessare la propria fede e ad esaltarla contro alle avverse»¹⁰¹.

D'altra parte, i fascisti sembrerebbero destinati a rimanere una minoranza di poco peso anche a causa dello stato psichico pavido e volubile del complesso della borghesia, «un gregge che non ha valore proprio e che può solo andare dietro ad audaci conquistatori» come Bonaparte e Napoleone III, per stare alla storia francese, o come il poeta e leader più carismatico di tutti, guardando alla cronaca italiana recente. Pareto riassume quella vicenda e quegli entusiasmi così:

In Italia, [la borghesia] fu favorevole al D'Annunzio, finché bastarono le parole, lo abbandonò, tostoché furono necessari i fatti. Il piccolo suo animo le consentiva di seguire Cesare sino al Rubicone, non mai di passarlo con esso. Ora accetta negli utili la tutela del fascismo, forse, di nascosto, lo aiuta pecuniariamente, ma non muoverebbe, a viso aperto, un dito, per difenderlo dai nemici¹⁰².

In fin dei conti, lo scetticismo che induce Pareto a classificare il fascismo tra i fenomeni «essenzialmente transitori» non è solo o tanto dovuto a limiti e debolezze del movimento fascista stesso, ma anche o soprattutto alle condizioni complessive della classe borghese, ovvero a quella sorta di demenza già messa alla berlina infinite volte nel *Trattato* e che impedirebbe di schierarsi con saggezza e decisione dalla parte della conservazione e dell'auto-conservazione sia in politica estera sia in quella interna¹⁰³.

Tuttavia, a fronte della sfiducia verso le *chances* dei mussoliniani, in Pareto matura anche la convinzione che l'Italia potrebbe e dovrebbe affidarsi almeno per un periodo di tempo alla dittatura. Lo afferma chiaramente un intervento pubblicato nel settembre del 1922 e che è interessante citare diffusamente:

[...] si diffonde un timore, un'apprensione dell'avvenire, e principiano a nascere dubbi su dogmi che, sino a poco tempo fa, facevano parte della fede generale. L'on. Ettore Ciccotti, proponendo la dittatura, espresse ciò che, in forma più o meno velata, trovasi nell'animo di molti. Appare maggiormente ogni giorno più l'impotenza del presente ordinamento a risolvere i poderosi problemi che lo insidiano.

Sinché dura un ciclo, le trasformazioni che in esso si compiono sono parziali, ne rispettano le condizioni fondamentali, condizioni che si manifestano spesso sotto forma di dogmi, come sarebbero ora quelli del giusto potere della maggioranza, della democrazia, della ragione sostituita al sentimento,

¹⁰¹ Ivi, pp. 1086-1087.

¹⁰² Ivi, p. 1088.

¹⁰³ Ivi, p. 1089.

dell'internazionalismo, o popolare, o governativo come si ha nella Società delle Nazioni¹⁰⁴.

E però – questo il senso del ragionamento – il ciclo sta volgendo al termine, rendendo finalmente possibile abbandonare vecchi precetti ridotti ormai a mero involucro ideologico: la rappresentanza e la democrazia e, con esse, la politica dell'universalità e della ragione e l'internazionalismo (indifferentemente “democratico” o bolscevico). E questo, però, non significa per Pareto approdare alla dittatura come condizione permanente, ma passare attraverso una sospensione della fisiologia statuale e politica che renda possibile il “riassetto” della società tutta in un equilibrio sostanzialmente nuovo e diverso a cui corrispondano forme politiche nuove e diverse¹⁰⁵.

D'altronde, a conferma della proposta che avanza seppure indirettamente nella citazione richiamata poco sopra, Pareto a ragione può rimarcare che il conflitto mondiale ha già un poco ovunque sospeso la democrazia:

La guerra dette la dittatura ai governi. In ciò non c'è niente di eccezionale né si può arguire che sia l'indice d'una futura trasformazione. Cosa diversa costituisce il fatto che, terminata la guerra, la dittatura dei governi non ebbe fine. Il *salus populi*, che la giustificava giacché i supremi interessi della nazione erano in gioco, è molto meno evidente quando si tratta di questioni secondarie, quali la disoccupazione, o gli interessi di certi produttori e dei loro ausiliari, o anche gli interessi generali del fisco¹⁰⁶.

Vi è insomma una chiara differenza tra la dittatura imposta dalle plutocrazie impegnate nello sforzo bellico e la dittatura che potrebbe rispondere alle crisi e debolezze della situazione postbellica, ma di “salvezza del popolo” si potrebbe in definitiva parlare anche in riferimento a questioni economiche che hanno ripercussioni sociali vitali.

Per di più, Pareto sembra anche impegnato nell'argomentare come una sospensione della “libertà liberale” non vada vista necessariamente né come salto nel vuoto né e tanto meno come defezione rispetto a idealità fondamentali. In fin dei conti, la questione potrebbe essere anche pensata – e così sembra presentarla il sociologo stesso su «Gerarchia» nel gennaio '23 –

¹⁰⁴ V. Pareto, *L'uso della forza*, «Il Giornale di Roma», 24 settembre 1922, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 774-75.

¹⁰⁵ In definitiva, è impossibile concordare con chi ritiene che Pareto «non voleva la distruzione della democrazia [...] ma solo la sua liberazione dalle incrostazioni ideologiche». Così G. Morra, *Pareto e la sociologia del sapere*, «Sociologia», 9, 1985, pp. 23-35, cfr. p. 34.

¹⁰⁶ V. Pareto, *L'avenir de l'Europe. Le point de vue d'un italien*, «La Revue de Genève», 10 ottobre 1922, trad. it. *L'avvenire dell'Europa: il punto di vista di un italiano*, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 1140.

come un recupero dello spirito e della «fede» che animavano «la borghesia italiana, ai tempi del Cavour, del Mazzini, del Garibaldi e degli uomini detti allora di destra» e che sono stati poi traditi con l'egoismo degli «interessi materiali» e il «trasformismo» di Depretis e della sinistra liberale¹⁰⁷.

Ad ogni modo, al di là dell'evocazione risorgimentale o dei richiami più o meno strumentali alla destra storica, non ci sono dubbi circa il fatto che il sociologo interpreti la fase che va iniziando come totalmente nuova, al punto di mettere anche in guardia il regime nascente dal venire a patti nei fatti come nelle idee con la moribonda democrazia. E, a riguardo, le sue parole sono difficilmente equivocabili:

I maggiori pericoli pel nuovo ordinamento vengono forse dagli amici, più che dai nemici. Se gli amici vorranno salvare capra e cavoli, si figureranno che si può salvare il tutto senza sacrificio delle parti, procureranno di congiungere il mito del fascismo alle ideologie della democrazia. Se alle opere audaci ed energiche riesciranno a sostituire blandi ed ingegnosi provvedimenti elettorali, che possono solo essere mezzo per fare accettare il fine dei provvedimenti sostanziali, la presente rivoluzione rimarrà nella storia come ricca più di buone intenzioni che di effetti¹⁰⁸.

Un conto è insomma abbellire provvedimenti anche economicamente e socialmente duri con concessioni formali, tutt'altro tornare a impaludarsi nei giochi e nei compromessi del passato.

A completare il quadro della visione paretiana del fascismo, vi è poi un ultimo elemento per nulla secondario, ovvero il fatto che la «rivoluzione» mussoliniana italiana è – anche profeticamente – pensata e presentata come un modello o, ancora meglio, come il primo anello di una catena di eventi analoghi che potrebbero vedere protagoniste altre società e nazioni. In questo caso, il riferimento più chiaro è a un articolo uscito nel luglio del 1923 su «Gerarchia», dove il sociologo scrive:

Il fascismo non è fenomeno esclusivamente italiano, è solo manifestazione più intensa in Italia che altrove di un sentimento che appare un poco da per tutto, e che tanto più crescerà quanto maggiori diventeranno i guai del parlamentarismo e le male fatte della plutocrazia demagogica. [...] Siamo oggi giunti ad un punto in cui si scorge, tra le nebbie dell'avvenire, il principio di trasformazioni della democrazia, del parlamentarismo, del ciclo della plutocrazia demagogica, e l'Italia, che già fu madre di tante forme di civiltà, ben potrebbe avere gran parte nello generarne una nuova¹⁰⁹.

¹⁰⁷ V. Pareto, Paragoni, «Gerarchia», gennaio 1923, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, p. 1157.

¹⁰⁸ V. Pareto, *Il fascismo e le classi*, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 778.

¹⁰⁹ V. Pareto, *Libertà*, «Gerarchia», luglio 1923, ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 1197.

Già considerando che Pareto muore il 19 agosto del 1923 (cioè solo poche settimane dopo la pubblicazione delle considerazioni appena richiamate), non sembra del tutto verosimile l'idea o ipotesi di un cambio di opinione sul fascismo intervenuto nell'ultimissima fase della vita del sociologo. Eppure, una variante della tesi che insiste su un Pareto "liberale" e lontano a prescindere dai totalitarismi ipotizza proprio un tardivo ripensamento del sociologo, magari ricordando come questi scompaia prima dell'assassinio di Matteotti e in generale prima che il fascismo mostri la sua faccia più autentica e dura. In sostanza, secondo questa linea interpretativa, l'autore del *Trattato* avrebbe mostrato tutta la propria lungimiranza e vicinanza ideale al liberalismo ravvedendosi alla vigilia della morte e arrivando egli stesso a considerare le proprie simpatie iniziali per Mussolini come un semplice abbaglio.

Esemplare in questo senso è la lettura ormai a proprio modo classica di Bousquet, che ricostruisce «l'atteggiamento di Pareto» nel periodo compreso tra «la creazione dei primi "fasci di Combattimento" (23 marzo 1919)» e la morte parlando di «tre fasi via via più brevi». Se nella prima, che «arriva fino al 1921», Pareto «ignora totalmente il fascismo», nella seconda – che giunge fino alla presa del potere di fine ottobre '22 – egli terrebbe invece un atteggiamento «a volte titubante, altre volte ostile» ma «più favorevole verso la fine». E però, nei dieci mesi o poco più che vanno «dal novembre 1922 al 19 agosto 1923», anche se nell'ambito di un'adesione di fondo, inizierebbero «riserve» collegate soprattutto alla «necessità di salvaguardare certe libertà» che il fascismo tendeva invece a calpestare¹¹⁰. E su posizioni simili è anche Giovanni Barbieri, autore di un validissimo e documentato studio su Pareto e il fascismo che dà enfasi proprio alle riserve degli ultimi mesi di vita davanti a quanto di repressivo aveva già il regime. Anche nel caso di questo interprete, l'uso della forza contro gli avversari politici e la violazione delle libertà avrebbero indotto il sociologo a un ripensamento (evidente nella corrispondenza come negli articoli) e ciò, stando sempre a Barbieri, sarebbe la prova definitiva del fatto che Pareto appartenerrebbe alla tradizione liberale conservatrice e antidemocratica, senza poter essere invece interpretato in nessun modo in chiave autoritaria e filofascista¹¹¹.

Si tratta di una linea interpretativa che, almeno secondo chi scrive, sembra patire un equivoco di fondo, quasi volesse assolvere un grande autore da un'accusa che – come appunto quella di simpatia per il fascismo – lo farebbe smettere di essere appunto "grande", cioè meritevole di essere conosciuto e integrato in una teoria dell'oggi (ovviamente senza destoricizzarlo o decontestualizzarlo). E però, la cosa che qui più preme osservare è come

¹¹⁰ Si veda: G.-H. Bousquet, *Pareto et le libéralisme*, «Il politico», 32(1), 1967, pp. 200-210, cfr. p. 207. Nostra la traduzione.

¹¹¹ G. Barbieri, *Pareto e il fascismo*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 101-116. Secondo lo stesso Barbieri, tra Pareto e il fascismo vi sarebbe «una semplice convergenza sulla diagnosi dei mali che affliggevano l'Italia del tempo». Cfr. p. 85.

Mussolini e ancor di più il suo governo – certamente per come il sociologo ha potuto osservarli e conoscerli – rappresentino una risposta e una soluzione a problemi e temi posti dalla sociologia paretiana in modo non estemporaneo. E non solo e non tanto perché i fascisti potevano corrispondere all'identikit del *Trattato* degli uomini energici, poco inclini al compromesso e soprattutto capaci di appassionare o riappassionare la borghesia a miti meno plebei e svilenti di quelli umanitari, ma soprattutto perché – con il suo arrivo al potere che dà inizio a un nuovo ordine politico e sociale – Mussolini dà segno di poter essere quell'autentico uomo di Stato che, paretianamente, usa le ideologie senza abusarne o esserne sopraffatto e, cosa non meno importante, sa porre un freno alle pretese dei lavoratori e al partito della spesa pubblica, rompendo così entrambi i lati del compromesso demo-plutocratico.

Il capo del fascismo, andando al governo e con le sue prime misure, rappresenta insomma quanto di più vicino all'incarnazione dello statista che sa smuovere i sentimenti degli strati popolari e della stessa élite ma che, piuttosto che da una fede totalmente irrazionale, è guidato dal realismo dell'«empirismo» di cui già parla il *Trattato*. E ciò vuole anche dire che quell'uomo di Stato è una sorta di cerniera tra la ragione e la pratica, dato che si avvicina alla conoscenza dell'uomo di scienza senza essere come questi condannato all'impotenza politica.

È evidente che non si può dire se, continuando a vivere e sapendo del carcere per gli oppositori o di omicidi come quello di Matteotti o addirittura delle leggi e persecuzioni antiebraiche, Pareto avrebbe cambiato idea. Quello che si può dire è che, già nel *Trattato*, egli trova comprensibile che un'élite si difenda dagli oppositori con ogni mezzo e al contempo mostra poca o nessuna simpatia per razzisti vari e antisemiti. Ma fino a che punto avrebbe potuto accettare o continuare ad appoggiare il regime?

Lo ripetiamo: non si può rispondere. Quello che si può affermare con ragionevole certezza è che sino alla fine dei propri giorni Pareto continua a sentire la propria sociologia vicina al pragmatismo del capo del fascismo. Lo mostra bene lo scritto considerato il suo testamento spirituale, che così esordisce: «l'esperienza storica può sol dare le linee generali, somiglia alla strategia teorica; all'uomo pratico tocca fissare i particolari, al capitano geniale, di applicare la strategia»¹¹². Se la scienza sociale paretiana aspira a comprendere le forze che dirigono le vicende umane ma è costretta a fermarsi al di qua della pratica, la sua ideale continuazione è nell'agire dei grandi uomini della concretezza o, in casi rari, di individui autenticamente eccezionali. Per il Pareto che sta per andarsene, insomma, la vera questione non è o non è più se Mussolini valga o meno ma se, da «uomo pratico» quale ha già mostrato di essere, saprà rivelarsi anche un «capitano geniale».

¹¹² V. Pareto, *Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale*, «La vita italiana», settembre-ottobre 1923, ora in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 796.

4.1 Il machiavellismo alla prova dei fatti

Anche dopo averne concluso la stesura, il sociologo continua a vedere nel *Trattato* la continuazione delle intuizioni machiavelliane. Lo dice già nel 1913, ovvero quando molto del lavoro per la sua opera maggiore è già stato compiuto, in una lettera in cui afferma che «le sciocchezze scientifiche» sono «il pascolo necessario della razza umana» e precisa: «già lo aveva veduto il Machiavelli in un caso particolare, anzi particolarissimo; io ne faccio la teoria generale»¹¹³. E lo stesso scrive in sostanza in un'altra missiva: «Ho [...] procacciato, per quanto stava in me, di continuare la tradizione di Machiavelli, interrotta sino dal tempo suo al nostro, e anche in ciò ho procurato di seguire la via esclusivamente sperimentale»¹¹⁴. Per di più, anche se con più modestia, Pareto ribadisce di essere il continuatore di Machiavelli anche nel proprio discorso per il giubileo del 1917, dove ricorda i versi di Foscolo su Machiavelli stesso («temprando lo scettro ai regnatori, gli allor ne sfronda») per proporre un accostamento che gli sta evidentemente a cuore: «Anch'io, se è lecito paragonare in alcuna cosa i mediocri ai sommi, anch'io, dico, ho sfrondato alcuni allori»¹¹⁵.

Rivelatore è poi anche uno scritto del 1920, che cita i *Discorsi* per dire e ripetere come, «sia pure sotto i veli dell'empirismo», già Machiavelli avesse riconosciuto l'importanza dei sentimenti sistematicamente indagati dal *Trattato* e dalla teorizzazione dei residui. Come già si è visto nell'ultimo paragrafo del quarto capitolo, il sociologo intreccia i propri ragionamenti con quelli del Fiorentino:

«E si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città e in tutti i popoli sono quelli medesimi desideri e quelli medesimi umori, e come vi furono sempre». Se ciò si concede, non è evidente che per costruire la scienza sperimentale di quelle città e di quei popoli, occorre investigare quali siano quei desideri e quegli umori, e che relazione abbiano, come il chimico, per studiare i composti, investiga quali siano i corpi semplici e che proprietà abbiano? Questo non è altro che uno dei moltissimi casi, di cui ampiamente discorremmo nella Sociologia, nei quali si vede che abbiamo solo dato forma rigorosa e scientifica a proporzioni note sotto forma non ben determinata e empirica¹¹⁶.

¹¹³ V. Pareto, Lettera ad Arturo Linaker, 26 marzo 1913, in Id., *Epistolario*, vol. II, cit., p. 824.

¹¹⁴ V. Pareto, Lettera ad Arturo Linaker, 3 dicembre 1916, in Id., *Epistolario*, vol. II, cit., p. 943.

¹¹⁵ V. Pareto, *Scritti sociologici minori*, cit., p. 694.

¹¹⁶ V. Pareto, *Epilogo a Fatti e teorie* (1920), ora in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 864, nota a.

Inoltre, da continuatore di Machiavelli quale intendeva essere, Pareto ricorre alle massime di Machiavelli stesso anche per analizzare il panorama internazionale dopo il primo conflitto mondiale. Esemplare in questo senso è la sua risposta polemica contro le pretese di allora di imputare alla presunta “barbarie” tedesca «la crudeltà e le stragi [...] nel Belgio e nel settentrione della Francia». Di contro, e in modo disgraziatamente ineccepibile, egli infatti rimarca che le violenze e le atrocità sono inevitabili «quando le umane belve si dilaniano a vicenda» e che ciò avviene «in tutti i tempi e presso tutti i popoli». E le sue parole sono lucide quanto passionate:

ognora e dappertutto gli uomini straziano, uccidono, distruggono i loro simili; e quando ciò non possono fare ad uomini della stessa razza lo fanno ad uomini di razze dette “inferiori”, quando non possono inferocire nelle guerre esterne, incrudeliscono nelle civili¹¹⁷.

Ad ogni modo, l’aspetto più interessante riguarda come, anche in questo caso, Pareto guardi alla cronaca recente intrecciando la lezione del *Principe*, la confutazione dei tanti discorsi profusi sulla legalità internazionale e la condanna della piattaforma per la pace di Wilson. Con l’ennesimo accostamento della propria prosa a quella machiavelliana, egli scrive infatti:

Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede, e vivere con integrità, e non con astuzia, ciascuno lo intende. Nondimanco si vede per esperienza ne’ nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto [...] Non può pertanto un signore prudente, né debbe osservare la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la fecero promettere. E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non l’osserverebbero a te, tu ancora non l’hai da osservare a loro». Tale appunto fu il pretesto invocato per giustificare la violazione, con tradimento, compiuta dall’Inghilterra, della neutralità danese, e poi da capo invocato dalla Germania per violare, mancando ai patti firmati, la neutralità belga. «Ne mai ad un principe mancheranno cagioni legittime di colorare la inosservanzia». Infatti non mancarono neppure ora all’Intesa ed ai suoi alleati, che, dopo di avere promesso pace secondo i famosi punti del Wilson, la imposero contraria¹¹⁸.

Si tratta di un ulteriore richiamo al Machiavelli e alle arti volpine di machiavelliana ascendenza che è opportuno accostare a un riferimento ai *Discorsi* portato avanti altrove ma nello stesso periodo. In questo caso, Pareto polemizza contro i governanti usciti vittoriosi dal primo conflitto mondiale, che a suo modo di vedere «vogliono regolare le sorti del globo terrestre» in

¹¹⁷ Ivi, p. 907.

¹¹⁸ Ivi, p. 907, nota.

base ai propri ideali democratici e senza tenere conto degli oneri anche di tipo economico implicati nei loro disegni egemonici. Pareto argomenta:

[...] il solo tenere soggetta la Germania, anche trascurando Austria e Ungheria, dovrà costare miliardi e miliardi. È favola il figurarsi popoli interi pentiti, prostrati, dal ricordo dei peccati che aborriscono, vogliosi solo di fare penitenza, a modo di asceti cristiani, e disposti a tutto soffrire, tutto sopportare, battendosi il petto e recitando il mea culpa. Lasciò scritto il Machiavelli: «quando si ha a giudicare cittadini potenti, e che sono use a vivere libere, conviene o spegnerle o carezzarle, altrimenti ogni giudizio è vano». Di questo teorema sperimentale innumerevoli sono le verifiche per il passato, e pare che altra importantissima appresti l'avvenire. Nulla dico delle molte difficoltà procacciate agli Alleati dall'invadente loro attività nel rimanente della terra, né di quelle che a loro minaccia una possibile rivolta dell'Islam. Chi vuole il fine deve volere i mezzi, e chi rifiuta i mezzi deve rinunciare al fine¹¹⁹.

Le ultime due citazioni riportate diffusamente, con il loro fondere il discorso di Machiavelli e quello del loro autore, mostrano molto bene quale sia la visione paretoiana sul quadro del dopoguerra. A scapito delle ispirate professioni e delle promesse di pace futura, e come per altro testimoniano anche le vicende sanguinose del colonialismo, il fronte uscito vittorioso dalla guerra non è stato meno spregiudicato né crudelmente cinico del nemico tedesco. Per di più, cosa che non facilita affatto la fine delle ostilità e dell'inimicizia, tale fronte concepisce sé stesso come investito da una superiore missione democratica¹²⁰. Ed è soprattutto in conseguenza di questo che, per il sociologo, gli instabili equilibri post-bellici rischiano di rappresentare solo una fase transitoria prima di una nuova gigantesca guerra.

Ad ogni modo, l'ideale dialogo con Machiavelli e l'aspirazione a continuare il discorso machiavelliano procedono anche con la presa del potere da parte di Mussolini. Mentre dubbi e riserve sono messe da parte insieme a quel tanto di scetticismo riservato al fascismo nascente, torna e si precisa l'idea di un parallelismo tra sé stesso e Machiavelli. In questo senso, infatti, si può leggere agevolmente la lettera piuttosto nota del gennaio del 1923:

Il Mussolini stette alcun tempo a Losanna e venne ai miei corsi, ma io non lo conobbi personalmente. Egli ora si è rivelato proprio come l'uomo che la Sociologia può invocare. E ora potrei porre termine ai miei due volumi con

¹¹⁹ V. Pareto, *I rimedi del Manifesto* (1920) in Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 605-606.

¹²⁰ Sul nesso che Pareto istituisce tra l'ideologia democratica del fronte che ha vinto la guerra e il perdurare di odio e inimicizia tra le parti che si erano affrontate nella guerra stessa, si rinvia a E. Susca, "Vilfredo Pareto's Contribution to a Sociology of Globalization", in M. Pendenza (a cura di), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden, 2014, pp. 65-89; E. Susca, *Between internationalism and 'will to power': Paretian theory beyond political realism*, «Quaderni di Sociologia», 86, 2021, pp. 97-113.

le stesse parole che usa il Machiavelli in fine del Principe. Trascriverei senz'altro il brano che tu conosci e che dice: «Considerate adunque tutte le cose di sopra discorse, e, pensando meco medesimo se al presente in Italia correvano tempi da onorare un principe nuovo, e se ci era materia che desse occasione a uno prudente e virtuoso di introdurre una forma che facesse onore a lui e bene alla universalità degli uomini di quella, mi pare concorran tante cose in beneficio di un principe nuovo, che io non so qual mai tempo fosse più atto a questo»¹²¹.

Il punto essenziale non è solo o tanto il fatto che Pareto presti credito a una vanteria di Mussolini, ovvero alla circostanza che avrebbe visto lo stesso Mussolini essere allievo diretto del grande sociologo¹²², o che si compiaccia di avere fatto scuola nei confronti del capo fascista. Infatti, ancor più significativo è il fatto che Pareto presenta in maniera tutto sommato esplicita sé stesso come nuovo Machiavelli, con ciò esprimendo il proprio sostegno per un Mussolini che incarna il nuovo Principe. E questo Principe finalmente arrivato non è solo o genericamente uno statista che sta mostrandosi all'altezza delle sfide del tempo, ma è precisamente colui che ha preso il potere rompendo con le liturgie parlamentari e che dunque, con la sua forza leonina, può incutere un pedagogico timore agli oppositori politici e agli aspiranti scioperanti. Pareto lo rimarca esplicitamente nel commentare con favore i primi provvedimenti del nuovo governo, attribuendo alla presa del potere violenta ed extra-parlamentare una benefica funzione pedagogica:

Il sapere che il governo è disposto ad usare la forza, toglie spessissimo la volontà di ribellarsi. Basti qui un solo paragone: quello dell'attitudine della Camera di fronte al debole Facta, con l'attitudine di fronte al forte Mussolini. Nei paesi civili ben ordinati, l'uso della forza è latente: si eseguono le sentenze dei tribunali senza che, per ognuna di esse, intervengano i carabinieri. I ferrovieri scioperavano prepotentemente sotto il governo Nitti, e se ne astengono sotto il presente Governo¹²³.

Anche prescindendo dall'apprezzamento paretiano di un uso della forza "latente", si può a questo punto comprendere meglio il senso del testamento politico del sociologo già visto e che vale la pena rileggere ora. In questo scritto pubblicato postumo, infatti, Pareto pone esplicitamente le proprie considerazioni sotto l'egida di Machiavelli, scrivendo:

Quanto segue è come un indice di proposizioni dedotte dall'esperienza storica, e delle possibili applicazioni ai casi presenti. Modello è il Principe del Machiavelli. L'esperienza storica può dare le linee generali, somiglia al-

¹²¹ V. Pareto, Lettera a Carlo Placci, 5 gennaio 1923, in Id., *Epistolario*, vol. II, cit., p. 1126.

¹²² Sul punto, si veda G. Barbieri, *Pareto e il fascismo*, cit., p. 97

¹²³ V. Pareto, "I provvedimenti del governo", in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 1151.

la strategia teorica; all'uomo pratico tocca fissare i particolari, al capitano geniale, di applicare la strategia¹²⁴.

Per quanto riguarda il riferimento al tipo dell'«uomo pratico», si è già avuto modo di vedere come nel *Trattato* siano apprezzati «gli uomini di Stato guidati dall'empirismo»¹²⁵. E a ciò si può aggiungere che il campione di un tale empirismo è, sempre secondo il *Trattato*, il Bismarck, elogiato da Pareto come esemplare figura dell'«avveduto uomo pratico»¹²⁶ e come campione della «politica realista»¹²⁷.

Invece, per quanto riguarda il «genio», si può osservare che, in un articolo pubblicato alcuni mesi prima della morte per «La Nación», il sociologo invoca già un «colpo di genio» come unica via per «uscire dal provvisorio e risolvere i gravissimi problemi costituzionali» della travagliata Italia¹²⁸. E a dover essere capace di tale superiore illuminazione, stando a Pareto, è l'allievo di un tempo, Mussolini. Di questo possibile od ormai certo «capitano geniale», lo scritto postumo elogia «i due capitali provvedimenti» già assunti, ovvero l'«istituzione della milizia nazionale» e la «composizione del governo con rappresentanti non di combriccole parlamentari, ma delle grandi correnti di sentimenti». E, per di più, lo sguardo è puntato chiaramente oltre quelle stesse misure, verso un'auspicata riforma radicale dello Stato: «La presente dittatura, tosto o tardi, metterà capo a una riforma costituzionale. Meglio tosto che tardi»¹²⁹.

Con le parole appena richiamate, Pareto esprime un'urgenza e insieme l'auspicio che il parlamento sia neutralizzato come centro della politica democratica (o per lui demagogica) e trasformato in un luogo per esprimere «sentimenti, interessi, anche pregiudizi» largamente diffusi nell'Italia e tra le masse popolari del tempo¹³⁰. E, sulla scorta del Machiavelli che fa della storia una guida, cerca nel passato possibili precedenti senza però escludere soluzioni del tutto nuove. Ai suoi occhi, infatti, «i modi» possono essere «infiniti», ma «lo scopo è unico ed è di evadersi dalle ideologie democratiche della sovranità della maggioranza». A quest'ultima può bene rimanere «l'apparenza, perché essa lusinga potenti sentimenti», ma «la sostanza» deve andare «ad una élite, poiché è per il meglio oggettivamente»¹³¹.

¹²⁴ V. Pareto, «Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale», Id., *Scritti politici*, vol. II, cit., pp. 795-796.

¹²⁵ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2341.

¹²⁶ Ivi, § 1843.

¹²⁷ Ivi, § 1951, n. 2.

¹²⁸ V. Pareto, *El fenómeno del fascismo*, 1923, trad. it. in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 1173.

¹²⁹ V. Pareto, *Scritti politici*, vol. II, cit., p. 796.

¹³⁰ Ivi, p. 797.

¹³¹ Ivi, p. 800.

Il testamento “machiaavellico” del sociologo, insomma, è un tentativo convinto di offrire un contributo al governo mussoliniano e al nuovo corso politico dell’Italia. Se sarebbe irragionevole volervi vedere la riprova di un apprezzamento verso qualunque evoluzione futura del regime, sembra altrettanto insostenibile voler ignorare il suo contenuto per ipotizzare un tardivo ripensamento o “ravvedimento” di Pareto.

5. Verso una sociologia del globale

Anche a rischio di semplificare eccessivamente, si può dire che si possano distinguere tre modalità di approccio alla globalizzazione: vi è un accostamento che si concentra prevalentemente sull’economia in quanto forza globalizzante (guardando ora soprattutto alla divisione del lavoro su scala planetaria e ora più alla omogeneizzazione di consumi e stili di vita), vi è una modalità che privilegia la politica (guardando con realismo alle relazioni tra gli Stati e alla lotta per l’egemonia) e, da ultimo, vi è un approccio più propriamente sociale e sociologico (che mette soprattutto al centro l’aspetto della consapevolezza del globale e, in breve, del sapersi cittadini e cittadine del mondo). Venendo o tornando a Pareto, ad ogni modo, si può affermare che egli sa adottare una prospettiva multidimensionale e capace di tenere assieme quelli che si sono qui definiti come l’aspetto “economico”, il “politico” e il “sociale”.

Per il lato economico, si può rimarcare che Pareto è ovviamente consapevole del fatto che il mondo del suo tempo sta unificandosi per effetto dell’intensificarsi degli scambi economici tra le sue varie parti. Egli, infatti, vede lo sviluppo del mercato mondiale e registra la crescente interdipendenza economica tra gli Stati¹³². E però, non interpreta quell’intrecciarsi come la formazione di un sistema di relazioni tendenzialmente orizzontali o simmetriche, ma come l’estrinsecarsi di legami di colonialismo e imperialismo (ovvero delle forme estreme di assoggettamento dei più deboli).

Sul punto, quella di Pareto è in sintesi una descrizione senza mezzi termini della brutalità della globalizzazione economica in atto, in cui le parti più remote del mondo vengono avvicinate a quelle più centrali solo perché da queste ultime invase e depredate. E, cosa non secondaria, il sociologo non si schiera con i forti e contro i deboli, ma piuttosto con i deboli e contro i forti. Lo mostrano già in qualche modo i *Sistemi socialisti*¹³³ e, successivamente, lo fa vedere inequivocabilmente il *Trattato* con la sua denuncia dei «grandi Stati detti ‘civili’» che continuano a «conquistare le terre dei popoli detti ‘barbari’, o a mantenervi l’usato dominio, seminando, in tali

¹³² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 2280.

¹³³ V. Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, p. 155.

contrade, morte, strage e rovine»¹³⁴. Agli occhi del sociologo, «i popoli moderni» autoproclamantisi «civili» e «naturalmente» superiori sono nella realtà intenti a «sfruttare» i popoli supposti inferiori¹³⁵ e sono nei fatti essi stessi i veri barbari, come dimostra il fatto che «il brigantaggio degli Stati europei nella Cina» non differisce per nulla da «quello di Attila nell'Impero romano»¹³⁶.

Per quanto invece riguarda l'accostamento più politico al globale, basti pensare che, con la propria critica all'internazionalismo di Wilson, Pareto giunge a vedere la globalizzazione anche come americanizzazione. Infatti, e più nel dettaglio, egli focalizza la propria attenzione dapprima sulla lotta per l'egemonia planetaria che contrappone i due blocchi nemici nel conflitto mondiale e poi, con la fine della guerra stessa, sull'unica potenza che vede tentare di stabilire la propria supremazia sul mondo: gli Stati Uniti. E però, anche in questo caso il sociologo non è affatto un cantore delle gesta del più forte. Al contrario, alla vigilia del gigantesco conflitto, guarda con profonda preoccupazione agli sconvolgimenti che stanno per scuotere la società europea¹³⁷ e, quando il pericolo che le «piccole guerre coloniali» cedano il posto a una «grande e terribile guerra» si fa certezza¹³⁸, segue con amaro disincanto i vani tentativi di impedire la deflagrazione e la carneficina come quello portato avanti col Congresso di Londra del 1913¹³⁹. È vero che, davanti al naufragio della diplomazia, sottolinea che solo la forza è fattore reale e decisivo, ma lo fa senza gioire ed esaltarsi e, soprattutto, prendendo atto di quanto siano oggettivamente tragicomiche le pretese territoriali mascherate da presunti diritti e le incrociate invettive nel nome di una legalità internazionale che tutti i contendenti interpretano a proprio esclusivo vantaggio.

Scoppiata poi la guerra, come si è avuto modo di vedere, Pareto è ad ogni modo tutt'altro che un guerrafondaio. Piuttosto, cerca di interpretare e comprendere lo scontro in atto e, a partire da un momento che può essere fissato nel 1917, fa capire di ritenere inutilmente crudele e politicamente miope il protrarsi delle ostilità¹⁴⁰. E analogamente, cioè con lo stesso rimprovero per gli eccessi dei belligeranti, traccia nel dopoguerra un bilancio che interpreta quello scontro tra la plutocrazia militare degli Imperi centrali e la plutocrazia demagogica dell'Intesa (alleata alla Russia) come una «guerra borghese», ovvero come uno scontro dissennatamente voluto dalle classi elette¹⁴¹.

¹³⁴ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1050, nota 1.

¹³⁵ Ivi, § 1050.

¹³⁶ Ivi, § 1462.

¹³⁷ G. Busino, Introduzione a V. Pareto, *La Prima guerra mondiale. Le cause, le conseguenze*, La Scuola, Brescia, 2015, p. 8.

¹³⁸ Ivi, § 2254.

¹³⁹ Ivi, § 1508, nota 1.

¹⁴⁰ V. Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 89.

¹⁴¹ Ivi, p. 88.

È in questo contesto, in cui i nemici non riescono a superare le rivalità e le classi elette si sono più che mai indebolite, che Pareto vede affievolirsi le mire egemoniche britanniche e crescere le analoghe mire degli Stati Uniti. E la Società delle Nazioni gli appare come l'ipocrita suggello di quelle pretese di supremazia o, in altre parole, come la macchinazione o la truffa di una potenza che si sente investita da una missione superiore ma che, a fronte della subordinazione a sé che richiede, non può in alcun modo garantire la sicurezza e la pace future.

Ad ogni modo, come si diceva, Pareto ha anche un approccio al globale che si connota per prestare attenzione soprattutto al lato sociale ed è quindi più strettamente sociologico. E sotto questo riguardo, spiccano per importanza le emozioni e i modi di pensare ovvero, per dirla con il sociologo stesso, i residui e le derivazioni, gli uni e le altre identificabili come vere e proprie forze globalizzanti perché indifferenti ai confini nazionali.

A riguardo, però, va rimarcato che la teoria paretiana coglie in tutta la sua ambivalenza il diffondersi dei modi di sentire e pensare, avendo ben presente che le emozioni possono essere un fattore che promuove la fratellanza e la solidarietà tra soggetti e parti del mondo che si percepiscono come interdipendenti, ma anche causa di ostilità tra popoli e tra nazioni. Lo mostra bene il *Trattato* parlando della fede democratica o francamente socialista che aveva toccato il cuore di tanti nell'Ottocento, per poi affievolirsi con l'inizio del Novecento e cedere il passo a un ritorno alle peculiarità della tradizione e al nazionalismo¹⁴². Agli occhi del sociologo, però, il pacifismo del passato e il militarismo del presente sono fenomeni simili¹⁴³, entrambi globali o almeno pienamente europei e non circoscrivibili ad alcun particolare contesto culturale o geografico. Il che significa anche che i popoli possono essere uniti perché si sentono tali, ma anche perché colpiti tutti da una passione divisiva (e quindi uniti proprio perché opposti). E, per di più, Pareto sa bene quanto il nazionalismo sia poco consistente sul piano oggettivo, dato che esso rimanda solo apparentemente a una questione territoriale e nei fatti è più che altro «un complesso di sentimenti» vaghi e coagulati attorno alla tradizione¹⁴⁴.

Tuttavia, il sociologo sa anche fare astrazione dal presente o dal domani immediato, immaginando un futuro in cui il nazionalismo e le ragioni stesse del realismo politico potrebbero non essere più così centrali. E lo fa proprio in una sezione del *Trattato* che, almeno all'apparenza, stabilisce e riafferma come solo la forza conti nelle relazioni tra nazioni e come a poco o nulla valga il principio della legalità internazionale (o della “pace mercé il diritto”). Scrive infatti:

¹⁴² V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 1702.

¹⁴³ Ivi, § 1705.

¹⁴⁴ Ivi, § 1042.

I diversi popoli detti civili occupano territori con la forza, e non è possibile trovare alcun altro motivo per giustificare le presenti ripartizioni territoriali. Le giustificazioni che si sono volute tentare si risolvono in sofismi spesso puerili. Se la Polonia fosse stata più forte della Prussia, come lo fu in tempi passati, avrebbe potuto conquistare la Prussia; essendo stata più debole della Prussia unita alla Russia ed all'Austria, fu conquistata da queste tre potenze. Se la Russia fosse stata più forte del Giappone, avrebbe conquistata la Corea; invece il Giappone se l'è fatta propria con la forza delle armi. Ciò solo è reale, il rimanente è vaniloquio¹⁴⁵.

Apparentemente, con un discorso strettamente realista, Pareto sembra limitarsi a constatare che gli Stati leviatani devono essere abbastanza forti o abili nello scegliere gli alleati, se non vogliono perdere l'indipendenza e ancor di più se vogliono sfruttare gli Stati leviatani più deboli. E però, leggendo le frasi scritte appena prima della citazione sopra riportata la prospettiva cambia:

[Alle teorie 'della pace mercé il diritto'] si suole obiettare che il diritto senza la forza che lo imponga poco o niente vale, e che, se si usa la forza, la guerra, cacciata da una parte, ritorna dall'altra. Tale obiezione regge solo in parte. 1°. Molte norme del vivere sociale sono imposte senza che si usi la forza, e non è assurdo lo stimare che, se non tutte le norme di un certo diritto internazionale, almeno parte di queste siano imposte dall'opinione pubblica, da sentimenti esistenti negli individui; ed in realtà ciò già parzialmente accade. 2°. La guerra non sparirebbe, ma diventerebbe più rara, quando una forza internazionale imponesse un certo diritto; come gli atti di violenza scemano in una società in cui la forza della pubblica podestà s'impone ai singoli individui¹⁴⁶.

In breve, l'immaginazione sociologica consente a Pareto di intravedere come gli Stati non siano necessariamente gli unici attori della politica e come, al contrario, l'opinione pubblica possa diventare una forza in qualche modo globale, che si oppone all'egoismo dei governanti e che è persino capace di operare per ispirare essa stessa la legge. Guardando oltre la competizione economica e l'inimicizia tra Stati, Pareto scorge insomma la possibilità di un quadro radicalmente nuovo, prodotto da sentimenti e pensieri nuovi e in cui un orientamento solidale e pacifista potrebbe davvero fare del mondo un luogo meno violento.

¹⁴⁵ Ivi, § 1508.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Conclusioni

A scapito del titolo tutto sommato rituale e perentorio di queste pagine finali, vorrei innanzi tutto osservare come sarebbe letteralmente uno spreco voler chiudere i conti con un autore che ha ancora tante cose da dire come Pareto. E questo non solo perché, riecheggiando l'aforisma sul romanzo di Stendhal, di ogni grande classico si può dire che è un po' come uno specchio che portiamo con noi lungo una strada. E neppure perché sono convinta del fatto che la consapevolezza degli inizi e la conoscenza della storia della disciplina sono necessarie oggi più che mai a praticare la sociologia con orgoglio, oltre che con la riflessività necessaria. In effetti e soprattutto, ritengo che, grazie alla ricchezza dei suoi percorsi e alla vastità del suo sguardo tanto radicale e anticonformista, Pareto ha consentito e ancora consente aperture e approfondimenti di punti di vista in più di una direzione.

Per tentare di darne conto ripercorrendo l'andamento e gli snodi tematici di questo libro, possiamo cominciare con il richiamare l'amplissima visione paretiana del sociale, ovvero un'ottica che, rifiutando *ex ante* la riduzione economicistica del soggetto a lungo imperante nelle scienze sociali novecentesche e non ancora estinta, approda a un'idea della ragione e della stessa condizione umana sempre contingente, condizionata e profondamente sociale. Infatti, se si può indiscutibilmente trovare in Pareto una proposta di *homo oeconomicus* come astrazione utile al lavoro dell'economista, come si è detto già il *Corso* e poi il *Manuale* mettono anche e in modo lungimirante in guardia contro i pericoli per l'indagine e la comprensione derivanti dall'ipostatizzazione o indebita estensione di quell'astrazione. Gli esseri umani non vivono limitandosi a soppesare il proprio tornaconto e, se proprio a una sorta di bilancia si vuole pensare, essi "mettono sul piatto" il proprio carico multiforme di elementi e moventi interni (emozioni, passioni, cure, routine) che però, essendo socialmente direzionati e permeati, agiscono in direzione dell'individualizzazione non più che del legame e della relazione sociale.

Vale insomma per certi aspetti riguardo a Pareto ciò che vale per un altro indiscusso classico della sociologia come Durkheim¹⁴⁷: occorre andare oltre le letture frettolose e stereotipate e le divulgazioni che finiscono per impoverire e distorcere. Solo in questo modo, nel caso dell'autore del *Trattato*, l'immagine del teorico dell'economia che con implacabile precisione matematica porta a compimento la svolta dei marginalisti può cedere il passo a un ritratto molto più mosso e potente per il suo andare oltre i puri moventi economici o – già nel *Manuale* – per il suo riconoscere esplicitamente che i fenomeni indagabili con accostamento economico non sono certamente la maggioranza.

Visti da Pareto, il soggetto umano e la sua condotta sono insomma poliedri dai tantissimi lati. Se l'economia "pura" o l'economia *tout court* possono con cautela isolarne uno astraendo dagli altri, a una sociologia ampia e comprensiva di tutti i fenomeni umani compete andare oltre, come per altro dimostrano l'assenza nel *Trattato* della finzione *homo oeconomicus* o, almeno in certi loro aspetti, la confutazione dell'utilitarismo liberale e della sua morale formale e irrealistica. Né va dimenticato come, sempre nel *Trattato*, la nozione di interesse si allarghi fino a ricomprendere interessi non economici né soppesabili con gli strumenti dell'utilitarismo stesso e del mercato: desideri e disposizioni profonde che non sfociano nel calcolo e che, a rigore, non troverebbero sistemazione neppure nell'articolata casistica dei residui.

D'altra parte, emozioni e affetti sono certamente il *fil rouge* che attraversa la sociologia paretiana e che forse più immediatamente può consentirci di sentire questo autore vicino e ancora fecondo. Se è vero che questo lavoro ne ha nel complesso più indagato le implicazioni politiche derivanti dalla disuguale distribuzione dei residui tra l'élite e la massa, è anche vero che la logica dei sentimenti – che sorregge il *Trattato* come la stragrande parte delle pagine paretiane precedenti e successive – restituisce una visione della natura umana molto più realistica e convincente di tante speculazioni filosofiche o anche sociologiche. Sempre in bilico tra l'hobbesiano *homo homini lupus* e la "voglia di comunità" illuminata ancora in tempi re-

¹⁴⁷ Si può qui solo accennare a quanto il contributo durkheimiano sia stato e sia spesso ancora mutilato e travisato. In particolare, ci riferiamo all'accusa di olismo ovvero di uno schiacciamento del soggetto sotto il potere coercitivo della società. Si dimentica così che l'itinerario di ricerca compiuto da Durkheim si connota anche e in modo non secondario come opera di costruzione del soggetto sociale contro la dittatura di fatto della legge del profitto, oltre che come confutazione di una retorica dell'individuo che conduceva (e ancora conduce) ad esiti irrazionalistici ed egoistici. Per una rivalutazione dell'idea di soggetto in Durkheim e per la critica oggettivamente espressa contro le storture dell'economia capitalistica, si rimanda quanto meno a M. Pendenza, *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, 2019, pp. 103-126; A. Rawls, *Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor*, «Critical Sociology», 29(3), 2003, pp. 295-335.

centi da Bauman, il soggetto paretoiano si impegna nel conflitto non meno che nella cooperazione e, parallelamente, esprime e ovunque imprime un sostrato umano che accomuna società a società ed epoche a epoche. E questo non perché non esisterebbero vicende peculiari o perché la storia si ripresenterebbe incessantemente come identica, ma perché quel concetto di essere umano che Pareto nega come ideale politico resta vero come constatazione di un'oggettiva unità del genere umano al di là di molte narrazioni o auto-rappresentazioni. Anche per questo, in tempi in cui evoluzionismi e nazionalismi scomunicavano o confinavano fuori dalla civiltà i popoli presuntamente inferiori e i nemici, Pareto riesce a mettere alla berlina le ambizioni di un Occidente che si voleva (e che spesso di vuole) interprete superiore della ragione. Ne siano o meno consapevoli, gli esseri umani tutti non sono soggetti limpidi a sé stessi e, perennemente sul crinale tra opacità dell'inconscio e bisogno di dar forma e intelligibilità a sé e agli altri, sono comunque nelle loro azioni portatori di moventi nascosti e spesso inconfessabili. Di qui un mondo di propensioni e idiosincrasie che, oltre a non essere più giustificate o meno bizzarre di quelle degli antichi o dei "primitivi", mostrano quanto la natura umana sia un legno storto che difficilmente o mai può essere raddrizzato a piacere o preso di petto e indirizzato con le sole prediche morali e con tirate di sapore illuminista.

Ce lo testimonia anche il nostro presente, con i suoi rigurgiti irrazionalistici e antiscientifici, con i suoi scoppi di violenza insensata e con i suoi arrocamenti fondamentalistici nella tradizione (o meglio in tradizioni miticamente trasfigurate), ma anche con fenomeni molto meno indesiderabili in sé e spiegabili con il post-materialismo o con il disimpegno dalle narrazioni che ci vorrebbero tutti impegnati in una nostra *struggle for life*. Se va riconosciuto che Pareto puntava spesso il dito sulle stranezze degli uomini per rimettere in discussione una traiettoria che spingeva verso l'uguaglianza e il livellamento sociale, è anche vero che la sua teorizzazione di residui che coesistono ma possono benissimo confliggere può aiutare nel dar conto delle ambivalenze che albergano nell'essere umano o, in ottica più vasta, di correnti sentimentali che sono ambivalenti esse stesse perché portatrici di significati opposti e che sarebbe gravemente riduttivo derubricare a mode superficiali.

Tutto ciò vale anche in riferimento alle ideologie e derivazioni. Lungi dal confutarle in blocco per la loro mancanza di logica o rispondenza scientifica, il sociologo del *Trattato* dialogava e discriminava sulla base del proprio posizionamento anti-egalitario ed elitista, ora cercando nel darwinismo e nel marxismo gli antidoti contro il senso di solidarietà umanitario che denunciava come malattia e ora rigettando l'umanitarismo stesso come anticamera del socialismo e della sovversione plebea che minacciavano le aristocrazie a trazione borghese del suo tempo. E però, gli esiti di questo suo peculiare *engagement* valgono ancora oggi nella misura in cui ammaestrano

su quanto sia umanissimo stendere una «vernice logica» sulle proprie convinzioni, oltre che per umanizzare genericamente una realtà bruta e oggettiva, per conformarsi ai propri consimili o sentirsi parte dello spirito del tempo.

È proprio qui che, però, le intuizioni paretiane meriterebbero forse di essere maggiormente aggiornate e approfondite, quasi paradossalmente a riprova di un punto di vista in sé tutt'altro che infondato. Se infatti i *Sistemi socialisti* e ancor più il *Trattato* insistono nel dirci che le ideologie mobilitano ma inevitabilmente anche ingannano, questo loro assunto e postulato è diventato per molti quasi un'ovvietà ed è un tratto tra i più significativi della sensibilità e del quadro odierno, dove gli innamoramenti per gli ideali di turno tendono ad essere effimeri e non di rado vissuti consapevolmente come passeggeri e ingannevoli. In altre parole, da spregiudicatezza di uno spirito libero o insofferenza per le rivendicazioni popolari, il disincanto che fu paretiano sembrerebbe divenuto una tra le cifre del nostro vivere e di un'epoca in cui, più che di fine delle ideologie, è opportuno probabilmente parlare di spezzoni ideologici che principiano e finiscono velocemente e che, al più, appassionano senza che però nessuno possa o voglia ricomporli in trame unitarie. In tutto ciò, se volessimo davvero assumere la tesi del sociologo circa l'inevitabilità di multiformi lotte di classe, verrebbe davvero da domandarsi se quelle lotte rimangano in sordina per la vittoria di una delle parti e se lo smalzato distacco generale non sia che una presa d'atto o in sostanza una resa alla sconfitta.

Questo per altro ci introduce anche ad alcune considerazioni che riguardano più da vicino l'accostamento scientifico alla politica per come Pareto stesso l'ha pensato o, per dire forse meglio, per come ha contribuito oggettivamente a farlo pensare ad altri dopo di lui. Il tema della democrazia come chimera e fissazione – o al più come compromesso che fatalmente e discutibilmente trascina con sé un carico di sprechi, corruzione e scandali – è difficilmente scindibile in Pareto dalla diagnosi o profezia circa la necessità di una “trasformazione” della democrazia stessa o, ancora meglio, di una cesura netta con le ideologie progressiste per un ripristino sostanziale della distanza tra chi comanda e chi è comandato. E però, anche a prescindere dallo specifico della sua simpatia paretiana per il fascismo nascente, questo sociologo classico sviluppa nei decenni e fino alla morte un senso troppo robusto delle dinamiche politiche nei loro sviluppi novecenteschi per potersi dire semplicisticamente o senza specificazioni un conservatore o anche un reazionario. Se egli è infatti conservatore nei propri insistiti richiami all'esperienza storica contro le pretese dei riformatori e degli innovatori amici delle rivoluzioni, non lo è se si considera quanto poco volesse farsi custode dell'esistente o come, al più, si limitasse a una timida nostalgia rievocando con accenni uno statista come Cavour o l'Inghilterra ottocentesca del liberalismo. Decisamente, Pareto non era un cantore di ciò che è ma rischia di scomparire o di ciò che è appena scomparso. E nello stesso senso,

poiché non vi era nulla della politica che volesse difendere o ripristinare, può essere detto “reazionario” solo assumendo il termine etimologicamente, ovvero pensandolo come un teorico che vedeva un piano inclinato e che, giudicatolo funesto per l’élite come complessivamente per le società, attendesse o talvolta volesse suscitare una reazione da parte dell’élite stessa. Ma, con tutto ciò, maturava anche in lui la consapevolezza dell’irreversibilità delle liturgie democratiche e, quindi, della necessità di conservare qualcosa di formule politiche che interpellino periodicamente la base e continuino ad appassionare le opinioni pubbliche mettendo in scena – e anche in certo modo ricomponendo – posizioni contrapposte. Lo affermava esplicitamente nel suo ideale testamento insieme scientifico e politico: se «lo scopo» di «evadersi dalle ideologie democratiche» prevede che «la sostanza» del potere vada «ad una élite, poiché è per il meglio oggettivamente», è anche fondamentale che sia preservata «l’apparenza» della «sovranità della maggioranza», «poiché essa lusinga potenti sentimenti»¹⁴⁸.

È una considerazione motivata con ogni probabilità anche dalla superiore capacità di resistenza nel primo conflitto mondiale di cui avevano dato prova le società più democratiche o meno dichiaratamente conservatrici come quelle statunitense, inglese o francese e, specularmente, dalla disfatta di una società che si voleva più tradizionale e gerarchica come quella tedesca. E però, ciò nulla toglie alla prontezza e all’acume con cui Pareto coglie il mutamento intervenuto e giunge a teorizzare, più ancora che un leader carismatico, misure cesaristiche per rinsaldare la connessione sentimentale tra le alte sfere e la base omaggiando i principi prevalsi sulla rappresentanza e la partecipazione. È infatti in questo senso che, sempre alla vigilia della sua scomparsa e ragionando su come «togliere alla Camera il potere di malfare», caldeggiava anche per l’Italia un governo forte o un qualche cancellierato e «un discreto uso del referendum»¹⁴⁹.

Resta allora da domandarsi quanto l’autore del *Trattato* possa dirci della dialettica politica oggi, quando la crisi occidentale dei partiti di massa ha trascinato con sé l’idea classica di militanza e, in un amalgama di personalismi e affarismi, le “volpi” paretiane sembrano trovarsi più che mai la strada spianata. Se risponde al vero che la nostra è o tende ad essere una “post-democrazia”, i rivoli spesso non univoci del populismo (ovvero di una categoria già di per sé poco univoca) non sono incidenti di passaggio, ma vie che incanalano e incanaleranno comunque consensi e dissensi. Testimone fortemente critico egli stesso dell’avvio del populismo, Pareto non può certo offrirci soluzioni per la selezione dei ceti politici o dei migliori governanti ma, oltre a mostrare quanto certe storture o debolezze vengano da lon-

¹⁴⁸ V. Pareto, *Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale*, «La vita italiana», settembre-ottobre 1923, ora in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974, vol. II, cit., p. 800.

¹⁴⁹ Ivi, p. 798.

tano, può aiutarci per lo meno a capire meglio che gli Stati non sono solo arene per i conflitti, ma sono essi stessi macchine di cui varie scorribande di populistici, abilmente orchestrate, possono mirare a impadronirsi per ridistribuire risorse e potere a vantaggio di una parte¹⁵⁰.

Ad ogni modo, se di post-democrazia si può parlare è anche perché la sovranità statale è indebolita dal di fuori e dall'alto per effetto di processi di globalizzazione che, avendo una lunga storia alle spalle, conoscono indiscutibilmente un'accelerazione nel cosiddetto "secolo breve" per giungere, tra non poche contraddizioni, fino a noi. E ciò ci riconduce all'ultimo capitolo di questo volume e alle posizioni paretiane che precedono, accompagnano e seguono il primo conflitto mondiale e di quest'ultimo colgono, al di là dell'ovvio e triste carico di distruzione e morte, l'essere sia per un verso il temibile preludio di un'ulteriore grandissima guerra sia, per l'altro verso, la fucina di un mondo nuovo con rapporti di forza nuovi. In questo quadro, si spiegano la diagnosi spietata di imperialismo per le potenze che volevano allora spartirsi il mondo e la condanna dello sciovinismo esasperato che allontanava le speranze di una pace vera e duratura, ma si spiega anche la denuncia quasi *ante litteram* dell'esportazione della democrazia che sorreggeva lo slancio dello statunitense Wilson e delle nazioni allora vittoriose (e che non è sicuramente una tentazione deleguata neppure nel nostro tempo, giudicando alcuni capitoli del rapporto tra l'Occidente e il resto del mondo).

Si è scritto non poco sulla vicinanza di Pareto al fascismo italiano, a volte quasi come se da questo aspetto – certamente non secondario – potessero dipendere le tinte del ritratto complessivo o addirittura la legittimità dell'annoverare questo sociologo tra i classici. Ma è lecito interrogarsi se non valesse o valga la pena cercare nel *Trattato* e nei lavori successivi anche una visione meno chiusa sulla crisi postbellica italiana e, invece, più aperta su un orizzonte globale che già andava precisandosi nelle sue dimensioni e aporie. Se infatti sul piano biografico Pareto è in fin dei conti irriducibile a un contesto nazionale (né del tutto italiano, né francese e quasi elvetico per scelta), su quello teorico egli mostra di saper prendere le distanze dall'affresco evoluzionistico dell'umanità senza però rinunciare a pensare l'umanità stessa sia in modo diacronico – cioè nella sua storia – sia come popolazione di un mondo unico nonostante i suoi conflitti.

Lontano dal rappresentarne l'opposto o la negazione, il conflittualismo paretiano insomma innerva anche una visione sociologica del globale. E tale visione non è fatta solo di agonismi e antagonismi o di scontri feroci tra nazioni e parti del mondo, ma anche dell'intensificarsi di relazioni economiche, di mercati che si aprono in maniera più o meno pacifica ai prodotti dell'industria, di colonialismo che stringe comunque legami nello stringere

¹⁵⁰ Su questa linea interpretativa si muove A. Bianco, *L'eredità di Pareto ai tempi del populismo*, «SocietàMutamentoPolitica», 12(23), 2021, pp. 207-216.

il dominio e, cosa meno scontata e ancor più interessante in un presunto realista o magnificatore della forza, di passioni che affratellano, di mentalità che si espandono creando somiglianze, di opinioni pubbliche che potrebbero operare per la pace con la stessa forza con cui hanno già e più volte soffiato sul fuoco della guerra.

Su noi che viviamo al di qua di ciò che Pareto ha potuto solo intravedere o preconizzare incombono certamente sfide e pericoli diversi o diversissimi da quelli su cui il sociologo esercitava il sarcasmo oppure ostentava, anche con compiacimento, la cinica freddezza dell'osservatore imparziale. E però, persino prescindendo da singole categorie o approfondimenti puntuali, possiamo forse imparare qualcosa anche semplicemente dalla capacità paretiana di andare oltre il senso comune minando illusioni e facili certezze (e, per inciso, superare forse anche lo stesso Pareto nella capacità di rivolgere lo stesso scandaglio verso di sé e il proprio punto di vista ideologico sul mondo).

Concludendo, tra gli intenti di questo libro vi è in effetti anche l'invito a guardare all'oggi e al domani *con e contro* Pareto¹⁵¹, in un'attualizzazione – e forse per molti riscoperta – che però, oltre a non consegnare questa figura all'archeologia, non si limiti neppure a estrapolare disinvoltamente categorie e idee dal quadro teorico in cui sono maturate e dove trovano comunque una loro composizione. Non ci sono infatti più di un Pareto che si alternano, cedendo il passo e riprendendo la parola a seconda degli oggetti indagati o dei moventi o ancora di obiettivi della polemica immediati¹⁵². Piuttosto, vi è un teorico del sociale in senso ampio (e quindi anche dell'economia e della politica) che ha vissuto un'esistenza non corta attraversando stagioni di illusioni collettive e risvegli, sia per quanto riguarda l'ideale di progresso carezzato dall'Ottocento sia, epistemologicamente, per ciò che concerne lo scientismo positivisticò entrato inevitabilmente in crisi.

Probabilmente anche per questi motivi, avendo sperimentato appieno lo sgretolarsi di un'idea forte di ragione sul piano storico come su quello della conoscenza, Pareto ha scelto via via più chiaramente di assumere il punto di vista di chi indaga logicamente l'illogico e, sistematizzando senza raziona-

¹⁵¹ Penso in questo caso alle tutto sommato conosciute affermazioni di Pierre Bourdieu rispetto alla postura da tenere con i classici: «Ho spesso ricordato che si può pensare sia *con* che *contro* uno studioso. [...] Affermare che si possa pensare, nello stesso tempo, con e contro uno studioso, significa contraddire radicalmente la logica classificatoria con la quale si ha l'abitudine [...] di pensare il rapporto con gli studiosi del passato. [...] Penso che si possa pensare con Marx contro Marx o con Durkheim contro Durkheim e anche, certamente, con Marx e Durkheim contro Weber, e viceversa». P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987; trad. it. (e cura) di M. Cerulo, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013, p. 82. Forse, in un gioco così fatto di pesi contrappesi e rimandi, potrebbe proficuamente in taluni casi trovare posto anche il sociologo del *Trattato*.

¹⁵² Il fatto che vi sia più di un Pareto è invece una delle argomentazioni di fondo di J.V. Femia, *Pareto and Political Theory*, Routledge, London, 2006.

lizzare, investiga razionalmente l'irrazionalità. Egli ha fatto tutto ciò cambiando idea, approfondendo e cercando di capire meglio un quadro che mutava dapprima al volgere del secolo e, poi, con la guerra e ancora più con il dopoguerra. Ma in tutto questo itinerario, a scapito delle porzioni di teorie altrui o delle suggestioni che faceva proprie o anche dei suoi dialoghi ideali, Pareto resta uno solo e a noi, se lo vogliamo, resta l'onere di tenere assieme la sua vasta e impegnativa vicenda intellettuale e umana.

Riferimenti bibliografici

Opere, saggi e articoli di Vilfredo Pareto:

- Pareto V., *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1974.
- Id., *Scritti politici*, a cura di G. Busino, 2 voll., Utet, Torino, 1974.
- Id., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980.
- Id., *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino, 1971.
- Id., *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, 4 voll., Utet, Torino, 1988.
- Id., *Manuale di economia politica*, a cura di A. Montesano, A. Zanni, L. Bruni, Egea, Milano, 2006.
- Id., *Trasformazione della democrazia* (1921), Editori Riuniti, Roma, 1999.
- Id., *Œuvres complètes*, tomo IX, *Marxisme et économie pure*, Droz, Genève, 1987².
- Id., *Compte-rendu* (1899), in Id., *Œuvres complètes*, tomo III, *Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse*, Droz, Genève, 1965, pp. 141-142.
- Id., *Lettre d'Italie*, «Journal des économistes», giugno 1891, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo IV, *Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*, Droz, Genève, 1965.
- Id., *Œuvres complètes*, tomo XXIX, *Pages retrouvées*, Droz, Genève, 1988.
- Id., *Solidarité sociale*, «Journal des économistes», febbraio 1898, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo IV, cit., pp. 266-276.
- Id., *Epistolario, 1890-1923*, a cura di G. Busino, 2 voll., Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1973.
- Id., *Guerra*, «L'idea liberale», 3 settembre 1905, ora in Id., *Œuvres complètes*, tomo XXIX, cit., pp. 45-46.

Altri riferimenti bibliografici:

- Aqueci F., “Philologie” de l’action sociale. Sur les concepts paretiens de résidu et de dérivation, «Revue européenne des sciences sociale», 20, 1982, pp. 273-293.
- Allais M., *La théorie générale des surplus et l’apport fondamental de Pareto*, «Revue d’économie politique», 83(6), 1973, pp. 1044-1097.

- Arcari P.M., *La formazione psicologica della teoria della circolazione delle aristocrazie. (Con in appendice documenti inediti)*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 1965, n. 5, pp. 213-258.
- Arcari P.M., *La cultura classica di Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 1970, 22-23, pp. 223-237.
- Aron R., *La sociologie de Pareto*, «Revue européenne des sciences sociale», 16(43), 1978, pp. 5-33.
- Aron R., *Les grandes doctrines de sociologie historique*, 1961; trad. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, A. Mondadori, Milano, 1984⁷.
- Aron R., *Scienza e coscienza della società*, Lucarini, Roma, 1990.
- Badaloni N., *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1962.
- Barbieri G., *Pareto e il fascismo*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Barbutto G.M., “Il Principe e le masse. Letture machiavelliane: da Vilfredo Pareto a Gaetano Mosca”, in Carta P., Tabet X. (a cura di), *Machiavelli nel IX e XX secolo*, Cedam, Padova, 2007, pp. 185-213.
- Biagiotti T., *Del giornale paretiano e dell'unità analitica come criterio d'integrazione delle scienze sociali*, «Giornale degli economisti e annali di economia», 17 (1-2), 1958, pp. 3-32.
- Bianco A., *L'eredità di Pareto ai tempi del populismo*, «Società Mutamento Politica» 12(23), 2021, pp. 207-216.
- Bobbio N., “Un dimenticato teorico del diritto: Ernest Roguin”, in Id., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, ESI, Napoli, 1992, pp. 193-213.
- Bobbio N., *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Bottomore T., *Political Sociology*, London, Hutchinson, 1979; trad. it. di G. Pomata, *Politica e società. Un'introduzione alla sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1980.
- Boudon R., *Le phénomène idéologique: en marge d'une lecture de Pareto*, «Année sociologique», 34, 1984, pp. 87-125.
- Bourdieu P., *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987; trad. it. (e cura) di Cerulo M., *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.
- Bousquet G.-H., *Pareto et le libéralisme*, «Il politico», 1967, 32, 1, pp. 200-210.
- Burnham J., *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, John Day, New York, 1945; trad. it. *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano, 1947.
- Busino G., *Contributi alla storia del pensiero politico contemporaneo: Ernest Roguin e Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 4, 1964, pp. 189-210.
- Busino G., *Aux origines du structuralisme génétique: Vilfredo Pareto*, in «Revue européenne des sciences sociales», XIV, 37, 1976, pp. 175-194.
- Busino G., *Vilfredo Pareto e l'industria del ferro nel Valdarno. Contributo alla storia dell'imprenditorialità italiana*, Banca Commerciale Italiana, Milano, 1977.
- Busino G., Introduzione a V. Pareto, *La Prima guerra mondiale. Le cause, le conseguenze*, La Scuola, Brescia, 2015.
- Chipman J.S., *An episode in the early development of ordinal utility theory: Pareto's letters to Hermann Laurent, 1899-1902*, «Revue européenne des sciences sociales», XIV, 1976, 37, pp. 39-64.
- Chipman J.S., *The Paretian heritage*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 65-173.

- Cirillo R., *The true significance of Walras' general equilibrium theory*, «Revue européenne des sciences sociales», 14(37), 1976, pp. 5-13.
- Colonna A., *Per la scienza del diritto. Critica delle dottrine giuridiche tradizionali e programma metodologico per l'attuazione della scienza del diritto*, Ernesto Arduini, Torino, 1938.
- Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Roma-Bari, 1968.
- Curti S., *Pareto avec Tarde. Il governo delle folle tra persuasione delle derivazioni e presunzione della superiorità*, «Società Mutamento Politica», 12(23), 2021, pp. 217-226.
- D'Andrea F., *A nostra insaputa. Un'altra prospettiva sulla teoria dell'azione di Pareto*, «Quaderni di Bérénice», 26(61), n. 15 [numero nomografico *Vilfredo Pareto e le Trasformazioni della democrazia*], 2021, pp. 9-26.
- Della Pelle P., *Appunti sulla incidenza del materialismo storico crociano nella prima idea di «scienza sociale» in Pareto*, «Quaderni di Bérénice», 26(61), n. 15 [numero nomografico *Vilfredo Pareto e le Trasformazioni della democrazia*], 2021, pp. 27-37.
- Demeulenaere P., *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Puf, Paris, 1996.
- Di Nuoscio E., *L'épistémologie de l'action et des croyances dans la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer*, «Revue européenne des sciences sociales», 117, 2000, pp. 229-244.
- Farias D., *Saggi di filosofia politica*, Giuffrè, Milano, 1977.
- Federici M.C., *Dove fondano le libertà dell'uomo*, Borla, Roma, 1991.
- Federici M.C., *Pareto e i meccanismi sociali. L'approccio metodologico-scientifico nella sua sociologia*, «Revue européenne des sciences sociales», 37(116), 1999, pp. 209-221.
- Femia J.V., *Pareto and Political Theory*, Routledge, London, 2006.
- Femia J.V., "Pareto, Machiavelli, and the Critique of Ideal Political Theory", in Femia J.V., Marshall A.J. (a cura di), *Vilfredo Pareto. Beyond Disciplinary Boundaries*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 73-83.
- Ferrarotti F., *Breve nota intorno alla teoria dell'equilibrio sociale in Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 1965, 5, pp. 333-342.
- Fiorot D., *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Comunità, Milano, 1969.
- Fiorot D., *Scienza e politica in Vilfredo Pareto*, Comunità, Milano, 1975.
- Fiorot D., "Potere, governo e governabilità in Mosca e Pareto", in Albertoni E.A. (a cura di), *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di Gaetano Mosca*, Giuffrè, Milano, 1983.
- Fiorot D., *Il tema della democrazia in Mosca e Pareto*, «Il pensiero politico», 15, 1984, pp. 335-351.
- Fissi S., *Il social darwinismo nei «sistemi socialisti» di Vilfredo Pareto*, «Annali dell'istituto di filosofia», 4, 1982, pp. 91-110.
- Freund J., *Pareto. La théorie de l'équilibre* (1974), trad. it. *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

- Giacalone-Monaco T., *Vilfredo Pareto e la critica del marxismo in Italia*, «Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali», 14 (3), 1967, pp. 226-234.
- Graziotti B., “Alla scuola di Vilfredo Pareto e Maffeo Pantaleoni”, in Amoroso L. e Jannaccone P. (a cura di), *Vilfredo Pareto, l'economista e il sociologo*, Malfasi, Milano, 1949.
- Gurvitch G., *Le concept des classes sociales* (1954), trad. it. di P. Quartana, *Le classi sociali*, Città Nuova, Roma, 1974².
- La Ferla G., *Vilfredo Pareto filosofo volteriano*, La Nuova Italia, Firenze, 1954.
- Labriola A., *Del materialismo storico* (1896), ora in Id., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, vol. II, Einaudi, Torino, 1973.
- Lane J., *The relationship between analysis and theory in Pareto's general sociology*, «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, 51, pp. 171-188.
- Lentini O., “Machiavelli e Pareto: l'analisi sociale italiana fra ‘rinascimento’ e positivismismo”, in Rutigliano E. (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 137-147.
- Lombardo A., *Teorie del potere politico. Mosca e Pareto*, Massimiliano Boni, Bologna, 1976.
- Losurdo D., *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma, 1997.
- Losurdo D., *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997².
- Luchetti M., *I «sistemi socialisti» di Vilfredo Pareto e i limiti dell'educazione*, «Rassegna italiana di sociologia», 11(2), 1970, pp. 207-230.
- Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955, trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1980².
- Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma, 2001.
- Machiavelli N., *Principe*, a cura di M. Martelli, Salerno Editrice, Roma, 2006.
- Maggioni G., *Percorsi di storia della sociologia: i classici*, Liguori, Napoli, 2012.
- Marx K., Engels F., *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), trad. it. di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Meisel J.H., *A question of affinities. Pareto and Marx*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 5, 1965, pp. 165-174.
- Meyer M., *L'équilibre social chez Pareto et les forces sociales qui le déterminent dans l'Histoire*, «Revue de l'Institut de Sociologie», 47(2), 1974, pp. 249-273.
- Michels R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, trad. it. di E.M. Forni, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1966.
- Mill J.S., *Considerations on Representative Government* (1861), trad. it. *Considerazioni sul Governo rappresentativo*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano-Firenze-Roma, 1916.
- Mongardini C., *Mosca, Pareto e Taine*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 1965, 5, pp. 175-186.
- Mongardini C., *Studi sull'ideologia*, La Goliardica, Roma, 1978.
- Mornati F., *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma; vol. I: *Dalla scienza alla libertà (1848-1891)*, 2015; vol. II: *Il-*

- lusioni e delusioni della libertà (1981-1898)*, 2017; vol. III: *Dalla libertà alla scienza (1898-1923)*, 2020.
- Osorio A., *Théorie mathématique de l'échange*, Giard et Brière, Paris, 1913.
- Ostrogorski M., *La démocratie et les partis politiques* (1903); trad. it. di G. Quagliariello, *Democrazia e partiti politici*, Rusconi, Milano, 1991.
- Mosca G., *Elementi di scienza politica* (1923), vol. II, Utet, Torino, 1982.
- Palomba G., *Tra Marx e Pareto*, De Simone, Napoli, 1980.
- Parsons T., (1937), trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Pendenza M., *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, 2019, pp. 103-126.
- Perrin G., *Sociologie de Pareto* (1966), trad. it. di V. Giuliani, *La sociologia di Pareto (economia e sociologia)*, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- Pizzorno A., *Vilfredo Pareto and the Crisis in Nineteenth Century Science*, «Social Science Quarterly», 54, 1973, pp. 480-482.
- Portinaro P.P., *Roberto Michels e Vilfredo Pareto. La formazione e la crisi della sociologia politica*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 11, 1977, pp. 99-141.
- Portinaro P.P., *Sofismi e derivazioni. Bentham e Pareto*, «Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino», 27, 2017, numero a cura di P.P. Portinaro, *Vilfredo Pareto a 100 anni dal «Trattato di Sociologia Generale»*, pp. 31-58.
- Rawls A., *Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor*, «Critical Sociology», 29(3), 2003, pp. 295-335
- Robertson D.H., *Utility and all that*, «Manchester school of economic and social studies», 19 (2), 1951, pp. 111-142.
- Rabot J.-M., *Le concept d'équilibre et la philosophie de Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 22(67), 1984, pp. 117-126.
- Rey A.-L., *L'édition critique du «Traité de sociologie générale» de Vilfredo Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 20(62), 1982, pp. 231-246.
- Ripepe E., *Le origini della teoria della classe politica*, Giuffrè, Milano, 1971.
- Romania V., «Vilfredo Pareto», in Cerulo M., Scribano A. (a cura di), *The Emotions in the Classics of Sociology*, Routledge, London, 2022, pp. 96-112
- Roncaglia A., *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Rossetti C.G., *Evans-Pritchard e Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 16(43), 1978, pp. 75-90.
- Santarelli E., *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano, Il ed. riveduta ed ampliata, 1977.
- Santonastaso G., *La notion de décadence chez les penseurs politique de l'Italie au XXe siècle: Ferrero, Orlando, Pareto, Mosca*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 9, 1966, pp. 63-81.
- Scafati M., *L'elitismo nei Carteggi paretiani*, «Sociologia», 37(1), 2003, pp. 35-41.
- Segre S., *Weber, Mosca, Pareto. La teoria della stratificazione sociale: un'analisi comparativa*, FrancoAngeli, Milano, 1985.
- Simonelli M.A., *Diritto e sentimenti. Il pensiero giuridico di Vilfredo Pareto*, Esi, Napoli, 2006.

- Somaini E., *Il Trattato di sociologia di Pareto e il passaggio dal regime plutocratico-demagogico al fascismo*, «Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino», 27, 2017, pp. 57-90.
- Sorel G., *Saggi di critica al marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, 1970.
- Sorel G., *Réflexions sur la violence* (1908), trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino, 1996.
- Spencer H., *Introduzione alla scienza sociale*, Bocca, Milano, s.d.
- Spencer H., *La morale des différents peuples et la morale personnelle*, Librairie Guillaumin, Paris, 1893.
- Spencer H., *The Works of Herbert Spencer*, vol. IX, tomo I, Otto Zeller, Osna-brück, 1966.
- Spirito U., *Economia e sociologia nel pensiero di Vilfredo Pareto*, «Nuovi studi politici», 1974, pp. 25-48.
- Susca E., *La critica al giusnaturalismo e al contrattualismo in Vilfredo Pareto*, «Scienza & Politica», vol. 26, 2002, pp. 71-81.
- Susca E., *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, La Città del Sole, Napoli, 2005.
- Susca E., “Vilfredo Pareto’s Contribution to a Sociology of Globalization”, in Pendenza M. (a cura di), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden, 2014, pp. 65-89.
- Susca E., “‘Come aquila vola’. Pareto, Machiavelli e i machiavellismi”, in Erculei E., Grimaldi G. (a cura di), *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, Carocci, Roma, 2015, pp. 173-199.
- Susca E., “Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell’*homo oeconomicus*”, in Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E. (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano, 2019, pp. 32-46.
- Susca E., *Between internationalism and ‘will to power’: Paretian theory beyond political realism*, «Quaderni di Sociologia», 86, 2021, pp. 97-113
- Tappy D., *Pareto et Ernest Roguin*, «Revue européenne des sciences sociales», 48(146), 2010, pp. 33-44.
- Timasheff N.S., *Law in Pareto’s Sociology*, «The American Journal of Sociology», 46(2), 1940, pp. 139-149.
- Tocqueville de A., *L’Ancien Régime et la Révolution* (1856), trad. it. di G. Candeloro, *L’antico regime e la rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1981.
- Torrisi G.P., *La pratique scientifique selon et chez Pareto*, «Revue européenne des sciences sociales», 16(43), 1978, pp. 131-162.
- Toscano M.A., “Pareto. Religione, etica”, in Rutigliano E. (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 79-96.
- Toscano M.A., *Trittico sulla guerra: Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Touret D., *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit. La Bio-logique du droit*, Litec, Paris, 1995.
- Valitutti S., *Rileggere Vilfredo Pareto*, «Nuovi studi politici», 1974, pp. 3-11.
- Zingarelli I., *Sotto la maschera del bolscevismo*, Mondadori, Milano, 1921.
- Zingarelli I., *L’immediato primo dopoguerra in un carteggio con Vilfredo Pareto*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 13, 1967, pp. 199-211.

Laboratorio Sociologico
vi aspetta online sui social



Direzione Scientifica
Costantino Cipolla

Coordinamento Editoriale online delle sette sezioni della Collana
Francesca Cubeddu

- 1) ***Sezione Teoria, Epistemologia, Metodo*** (attiva dal 1992)
Responsabile Editoriale: Eleonora Sparano

- 2) ***Sezione Ricerca empirica ed Intervento sociale*** (attiva dal 1992)
Responsabili Editoriali: Barbara Baccarini e Sara Sbaragli

- 3) ***Sezione Manualistica, Didattica, Divulgazione*** (attiva dal 1995)
Responsabile Editoriale: Angela Delli Paoli

- 4) ***Sezione Sociologia e Storia*** (attiva dal 2008)
Responsabile Editoriale: Gabriele Giacomini

- 5) ***Sezione Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione*** (attiva dal 2011)
Responsabile Editoriale: Vera Kopsaj

- 6) ***Sezione Gusto e Società*** (attiva dal 2012)
Responsabile Editoriale: Sara Petroccia

- 7) ***Sezione Sociologia e storia della Croce Rossa*** (attiva dal 2013)
Responsabile Editoriale: Alessandro Fabbri

Social Media Manager
Benedetta Turco



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

<https://www.francoangeli.it/autori/21>

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

FrancoAngeli:

a strong international commitment

Our rich catalogue of publications includes hundreds of English-language monographs, as well as many journals that are published, partially or in whole, in English.

The **FrancoAngeli**, **FrancoAngeli Journals** and **FrancoAngeli Series** websites now offer a completely dual language interface, in Italian and English.

Since 2006, we have been making our content available in digital format, as one of the first partners and contributors to the **Torrossa** platform for the distribution of digital content to Italian and foreign academic institutions. **Torrossa** is a pan-European platform which currently provides access to nearly 400,000 e-books and more than 1,000 e-journals in many languages from academic publishers in Italy and Spain, and, more recently, French, German, Swiss, Belgian, Dutch, and English publishers. It regularly serves more than 3,000 libraries worldwide.

Ensuring international visibility and discoverability for our authors is of crucial importance to us.

FrancoAngeli



torrossa
Online Digital Library

Questo 
LIBRO

 ti è piaciuto?

Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/opinione



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



ISCRIVITI ALLE NOSTRE NEWSLETTER

SEGUICI SU:



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Vi aspettiamo su:

www.francoangeli.it

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:
teorie e tecniche

Didattica, scienze
della formazione

Economia,
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,
arte, territorio

Informatica, ingegneria
Scienze

Filosofia, letteratura,
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche
e servizi sociali



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Figura tanto affascinante quanto controversa, Vilfredo Pareto rappresenta un autore di primaria importanza e un punto di riferimento ineludibile per la comunità sociologica nel suo complesso, come per gli esperti e gli studiosi dei fenomeni economici e politici. Infatti, le sue famose teorie dei residui e delle derivazioni e dell'azione non logica e il suo altrettanto noto concetto di élite costituiscono ancora oggi chiavi interpretative profondamente originali e in grado di gettare luce su molte delle dinamiche e contraddizioni del nostro presente, oltre che più in generale sull'agire umano e sulla socialità in sé e nei suoi contesti. E però, va anche detto che non di rado le categorie paretiane sono più citate che conosciute in maniera approfondita nei loro risvolti e nelle loro implicazioni.

A un secolo esatto dalla scomparsa del sociologo, questo volume vuole offrire un contributo alla conoscenza di Pareto rileggendo e ricostruendo gli snodi tematici fondamentali della sua vastissima opera: il superamento di un'ottica economicistica che enfatizza troppo la razionalità dei soggetti, la sfera dei sentimenti e delle passioni come movente spesso nascosto delle azioni, le ideologie come forze che mobilitano ma anche e inevitabilmente ingannano, la politica come difficilissima arte di governo esposta a compromessi e degenerazioni e, infine, la guerra e il conflitto nelle sue diverse facce. Emergono e si precisano così i contorni di un lungo itinerario di ricerca ricco e spregiudicato, capace in vari modi di andare oltre il senso comune e di minare illusioni e facili certezze del proprio tempo e, per non pochi aspetti, anche del nostro. In questo modo, oltre che un grande classico da scoprire o riscoprire, Pareto si rivela un teorico del sociale sorprendentemente attuale.

Emanuela Susca insegna Sociologia generale all'Università di Urbino, dove afferisce al Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP). Oltre che all'opera e al pensiero di Vilfredo Pareto, i suoi interessi di ricerca si indirizzano principalmente alla storia della sociologia classica e contemporanea, alla teoria sociale e ai processi di socializzazione. È autrice di *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia* (2005), *Nuovi media, comunicazione, società* (2007), *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza* (2011) e *Per una sociologia che comprende* (2012).