

Pierre Bourdieu e il difficile «progresso dell'universale»

di Emanuela Susca

1. *Con Marx e contro Marx*

È opinione diffusa tra la critica che il pensiero di Bourdieu sia da interpretare come interno o per lo meno prossimo alla tradizione marxista. Eppure è lo stesso Bourdieu a dichiarare che l'orizzonte di Marx deve essere superato da chi voglia progredire nello studio scientifico della società. Il credente in una fede politica può infatti tranquillamente dichiararsi marxista, ma lo scienziato sociale deve pensare «avec Marx contre Marx»:

[...] essere marxista o non esserlo è una alternativa religiosa e per nulla scientifica [...]. Per definizione, la scienza è fatta per essere superata. E a Marx, che ha rivendicato per sé il titolo di scienziato, si può rendere omaggio solamente servendosi di quello che ha fatto e di ciò che altri hanno fatto con quello che egli aveva fatto per superare quello che egli aveva creduto di fare¹.

L'unico modo per superare Marx è fare tesoro degli aspetti migliori della sua stessa lezione per comprendere il marxismo. Eppure, disgraziatamente, «coloro che fanno professione di fede marxista non hanno mai veramente sottoposto il pensiero di Marx, e soprattutto gli usi sociali che ne vengono fatti, alla prova della sociologia della conoscenza, di cui Marx fu l'iniziatore»².

Marx è quindi innanzitutto per Bourdieu il primo tra i sociologi della conoscenza. Chiunque studi seriamente la società deve giocoforza appropriarsi della lezione del grande disvelatore dell'ideologia, se non vuole restare intrappolato in una visione distorta del proprio oggetto e contribuire, con la propria ricerca, al camuffamento di rapporti di forza concreti. Il primo dovere dello studioso è guardare con occhi sospettosi innanzi tutto

Presentato dall'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche.

¹ P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit 1987, p. 64. La traduzione è nostra.

² P. Bourdieu, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti 1991, p. 10.

se stesso, interrogandosi sulla propria funzione sociale e storica al fine di acquisire piena conoscenza dei «meccanismi» con cui si è soliti pensare e descrivere la realtà³. Bourdieu, persuaso che il filosofo sia incapace di porre realmente se stesso come parte integrante della propria speculazione, assegna al sociologo il più alto tra i compiti della conoscenza: portare alla luce ciò che la falsa coscienza sotterra, contribuendo a rendere esplicite le verità più nascoste. Prerequisito della sociologia è appunto questo lavoro di esplicitazione, che può mettere capo ad esiti politici differenti e persino contrapposti, a seconda che lo smascheramento delle ideologie sia operato in modo «clinico» e liberatorio o «cinico» e conservatore. Nella sua versione emancipatoria, l'esplicitazione, che è prima di tutto cura assidua e sorveglianza di sé, sembra poi essere un cammino da suggerire all'uomo che cerca nella presa di coscienza l'attenuazione delle forze esterne che lo dominano. Il sociologo che non desidera fermarsi alla pura constatazione ed il soggetto che vuole esercitare la propria razionalità condividono la stessa battaglia contro il determinismo:

In fondo, il determinismo può agire pienamente solo grazie all'inconsapevolezza, con la complicità dell'inconscio. Perché si possa esercitare senza limitazioni è necessario che le disposizioni siano lasciate al loro libero gioco. Questo significa che gli agenti possono avere qualche possibilità di diventare qualcosa di simile a dei «soggetti» solo a condizione che siano capaci di controllare coscientemente il rapporto che hanno con le loro disposizioni, scegliendo di lasciarle «agire» o al contrario di inibirle, o, meglio, di sottometterle a «volontà oblique», opponendo una disposizione a un'altra [...]. Ma questo lavoro di gestione delle proprie disposizioni è possibile solo a costo di un lavoro costante e metodico di esplicitazione. In mancanza di un'analisi dei sottili condizionamenti che operano attraverso le disposizioni, ci si fa complici dell'azione inconscia delle disposizioni che è complice a sua volta del determinismo⁴.

Se il percorso verso l'emancipazione dal determinismo passa attraverso l'esplicitazione, è evidente che l'appropriazione della sociologia della conoscenza di Marx può costituire una tappa importante di questo cammino. Ma l'utilità della teoria marxista sembra venire meno quando si intraprende la rigorosa costruzione di una teoria dello spazio sociale. Questa impresa, al contrario, richiederebbe una serie necessaria di drastiche rotture proprio con il marxismo:

1) È necessario abbandonare la tendenza marxista a privilegiare le sostanze a scapito delle relazioni (con l'effetto disastroso di generare l'illu-

³ Ivi, p. 17.

⁴ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri 1992, p. 102.

sione intellettualistica di chi vede nelle classi teoriche delle classi reali, che realmente possono essere politicamente mobilitate);

2) occorre poi rompere con l'economicismo, anch'esso proprio del marxismo, che tende a ridurre il campo sociale al campo economico;

3) infine, bisogna definitivamente abbandonare l'oggettivismo marxista che si accompagna all'intellettualismo e che porta ad ignorare e ad occultare i conflitti simbolici⁵.

Dunque, in primo luogo occorre prendere le distanze dall'intellettualistica inclinazione marxista ad identificare le classi della teoria, che esistono solo come pure possibilità, con le classi reali, che concretamente si coalizzano o si combattono nel campo sociale. Bourdieu riconosce che l'insidia di questa illusoria equivalenza tra classe teorica e classe reale è stata avvertita da Marx, che in effetti ha distinto la 'classe in sé' (come raggruppamento definito da condizioni oggettive) dalla 'classe per sé' (fondata su fattori soggettivi). Ma quella di Marx sarebbe una soluzione falsa ad una questione vera, perché non rende conto di come una transizione dalla classe oggettivamente subita alla classe soggettivamente agita possa di fatto avere luogo. Il marxismo parla di una presa di coscienza dei dominati necessariamente determinata dalla maturazione delle condizioni oggettive, oppure indotta da un partito che si erga a guida degli oppressi, ma entrambe le soluzioni sono inaccettabili per Bourdieu, che attribuisce ad ogni classe lo status epistemologico di una tendenza la quale può egualmente restare inespressa o tradursi in agente collettivo capace di ingaggiare lotte politiche e simboliche. Il problema della mobilitazione, cui né Marx né i marxisti avrebbero saputo dare una soluzione soddisfacente, impone così una mediazione tra il punto di vista oggettivistico e quello soggettivistico e porta Bourdieu a ritenere che la probabilità per una classe di agire come tale aumenta a mano a mano che diminuisce la distanza tra gli attori che alla classe sono effettivamente riconducibili⁶.

La lotta tra le classi, poi, è prima di tutto lotta per il monopolio della rappresentazione legittima del mondo sociale. A combatterla non sono le personificazioni collettive che il marxismo si ostina per vizio intellettualistico a vedere, ma classi sociali e d'età, classi sessuali ed ogni altro gruppo che, di volta in volta, si trovi in condizioni di mobilitarsi con la necessaria coesione. Questa è la lotta che gli intellettuali, e in primo luogo i sociologi, sono chiamati a leggere e comprendere, esplicitandone le dinamiche occulte e soprattutto leggendone i tratti e l'evoluzione anche dentro se

⁵ P. Bourdieu, *The social space and the genesis of groups*, «Social Science Information sur les sciences sociales» 24 (2), 1985, p. 195.

⁶ C. Wilkes, *Bourdieu's Class*, in *An introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, a cura di R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes, London, Macmillan 1990, pp. 110-14.

stessi. Ma per Bourdieu tra gli uomini di cultura non prevale certo questa consapevolezza autocritica, poiché al contrario domina la «tentazione della visione sovrana», che vuole imporre le proprie categorie al reale allo scopo di razionalizzarlo. Mentre il politico si impegna nel fallimentare tentativo di sollecitare un'emancipatoria coscienza di classe, lo studioso deve esercitare una costante azione di autocontrollo ed autogoverno, se non desidera fare l'apologia della realtà e «fondare secondo ragione le divisioni arbitrarie dell'ordine sociale, e innanzitutto la divisione del lavoro»⁷.

I soggetti sociali appaiono divisi e ordinati in varie gerarchie, ma qualsiasi spiegazione razionale di questa realtà deve guardarsi dal pericolo di consacrare come razionale ciò che è accidentale o di naturalizzare differenze che sono frutto di processi storici e sociali. Bourdieu è perfettamente consapevole del nesso che esiste tra la disposizione degli uomini nel campo sociale e la divisione del lavoro che attraversa il campo economico, ma mette ugualmente sotto accusa la tradizione marxista per avere configurato questo legame in termini economicistici. Al contrario, il campo sociale è e deve essere pensato come irriducibile al campo economico. Ma proprio dall'economia Bourdieu ricava numerose categorie della propria sociologia, come quelle di interesse, investimento, mercato e capitale. Dobbiamo forse pensare che si tratti di un impiego metaforico di concetti economici? No, perché secondo Bourdieu è la stessa dicotomia economico/non economico a dovere essere definitivamente abbandonata. Uno studio della società davvero all'altezza del proprio oggetto deve infatti smascherare come artificiosa e ideologica la comune classificazione delle azioni umane, perché non esistono realmente pratiche economiche e pratiche extra-economiche. Occorre poi comprendere che il capitale si presenta in forme diverse e che anche per questo la sociologia deve farsi «scienza generale dell'economia delle pratiche», andando oltre gli steccati convenzionali:

Una scienza generale dell'economia delle pratiche, che non si limiti artificialmente alle pratiche socialmente riconosciute come economiche, deve tentare di comprendere il capitale, questa «energia della fisica sociale» in tutte le sue forme e scoprire le leggi che ne regolano la conversione da una specie all'altra⁸.

Bisogna esplorare i percorsi del capitale aldilà del limite a cui il marxismo si arresta, perché la comprensione della società impone il riconoscimento di tutte le forme assunte dal capitale. È lo stesso studio della cultura che, ad esempio, fa emergere la realtà della 'specie' culturale del capitale, dotata di una logica irriducibile alla logica economica. La critica ha

⁷ P. Bourdieu, *Lezione sulla lezione*, cit., pp. 11-12.

⁸ P. Bourdieu, *Risposte*, cit., p. 87.

probabilmente colto nel segno osservando che Bourdieu, con la propria nozione di capitale culturale, sembra proporre più una spiegazione della disuguale distribuzione della ricchezza culturale che una teoria della produzione e dell'appropriazione di una specifica forma di capitale. E, in effetti, non è neppure errato scorgere in Bourdieu un'oscillazione tra il paradigma marxista e la visione della cultura come valore indipendente dall'economia tipica del repubblicanesimo francese⁹.

Ciò che è certo è che Bourdieu non intende affatto dare prova di coerenza marxista con la propria teoria dello spazio sociale. Al contrario, il marxismo sembra rivelarsi inadeguato per la comprensione del capitale culturale e del tutto inutilizzabile per lo studio del capitale simbolico. I marxisti, nell'opinione di Bourdieu, riconducono la divisione tra chi domina e chi è dominato alla posizione occupata nell'ambito della divisione del lavoro, o ad una pura differenza di potere economico. Alla vocazione marxista per l'oggettivazione sfugge così la dimensione simbolica della soggezione e del dominio. Per di più, Bourdieu è persuaso che «quando si vuole rendere ragione del potere simbolico e della dimensione propriamente simbolica del potere statale, il pensiero marxista è più d'impaccio che d'aiuto», perché completamente incapace di vedere nello Stato il luogo in cui il dominio simbolico si realizza nella forma più compiuta¹⁰.

All'elemento simbolico, ignorato dal marxismo, la sociologia delle pratiche deve allora restituire piena cittadinanza, oltrepassando l'antinomia tra l'oggettivismo (che classifica gli agenti sociali alla stregua di oggetti) ed il soggettivismo (per il quale gli agenti costruiscono la realtà sociale).

2. Classe e habitus

Entro la nozione di classe devono trovare posto anche costruzioni ideologiche, preconcetti e discorsi popolari. Una teoria scientifica sulle posizioni occupate dagli uomini nello spazio sociale non può infatti permettersi, secondo Bourdieu, la negligenza del riduzionismo intellettualistico, perché «il mondo sociale non si pone in maniera univoca ed universale», ma come «pluralità di visioni» soggettive dotate di una propria oggettività¹¹. La classe deve allora essere pensata sia come prodotto della divisione

⁹ J. Beasley-Murray, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in Pierre Bourdieu, *Fieldwork in Culture*, a cura di N. Brown, I. Szeman, New York-Oxford, Rowman & Littlefield 2000, pp. 100-05.

¹⁰ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli 1998, p. 186. Su ciò si veda: A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica. Con un inedito e altri scritti*, Venezia, Marsilio 2003, pp. 50-56 e p. 67.

¹¹ P. Bourdieu, *What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups*, «Berkeley Journal of Sociology» 32, 1987, pp. 1-17.

del lavoro (oggettivismo), sia come atto di costruzione sociale (soggettivismo) che richiede ai soggetti un continuo processo di apprendimento e riapprendimento di classificazioni.

È in questo contesto che diventa centrale la nozione di *habitus*¹², con cui Bourdieu descrive il nesso tra l'individuo e la classe. Secondo *La distinzione* si tratta di un legame ambivalente, perché l'*habitus* è un «sistema di schemi generatori di pratiche» che «esprime in modo sistematico» tanto «la necessità» quanto «le libertà inerenti alla condizione di classe». Infatti, per il tramite dell'*habitus*, «forma incorporata della condizione di classe e dei condizionamenti da essa imposti», per un verso l'individuo può essere ricondotto oggettivamente alla sua posizione nel campo sociale, per l'altro è possibile riconoscere al soggetto la capacità di concorrere alla costruzione del suo mondo¹³. Su questa doppia valenza, oggettiva e soggettiva, insiste anche *Le Sens pratique*:

I condizionamenti associati a una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè come principi generatori e organizzatori di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente adattate al loro scopo senza supporre il perseguimento cosciente di fini e la padronanza espressa delle operazioni necessarie per realizzarli, oggettivamente 'regolati' e 'regolari' senza essere per nulla il prodotto dell'obbedienza a regole, e, per di più, orchestrati collettivamente senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra¹⁴.

L'*habitus* è effetto strutturato della necessità e causa strutturante entro la quale gli uomini organizzano con un certo margine di libertà le proprie strategie. Sono poi le *Meditazioni pascaliane* a sottolineare come la nozione di *habitus* sconfessi la logica del determinismo, perché «restituisce all'agente un potere generatore e unificatore, costruttivo e classificatorio». Per Bourdieu, l'uomo è davvero in grado di «costruire la realtà sociale», ma questa sua capacità «non è quella di un soggetto trascendentale bensì quella di un corpo socializzato, che investe nella pratica principi organizzativi socialmente costruiti e acquisiti nel corso di un'esperienza sociale situata e datata»¹⁵.

Ma il marxismo ignora queste pratiche dei soggetti, preferendo classificare gli agenti secondo le proprie categorie, senza rendersi conto di essere anch'esso parte del processo storico e sociale su cui pretende di esprimersi.

¹² Sull'*habitus* si veda: R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London-New York, Routledge 1992, pp. 74-84.

¹³ P. Bourdieu, *La distinzione*, Bologna, Il Mulino 1983, pp. 175 e 103.

¹⁴ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit 1980, pp. 88-89. La traduzione è nostra.

¹⁵ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 144.

si scientificamente. Le classi sociali, e in primo luogo quella lavoratrice, sono infatti in parte una creazione della scienza sociale 'militante':

l'accertamento che il sociologo compie in un dato frangente temporale, relativamente alle proprietà o alle opinioni delle differenti classi sociali, gli stessi criteri di classificazione che egli deve utilizzare per compiere tale accertamento, sono altresì il prodotto di tutta la storia delle lotte simboliche che, avendo per traguardo l'esistenza e la definizione delle classi, hanno realissimamente contribuito a fare le classi: l'esito attuale di tali lotte passate dipende, per una parte non trascurabile, dall'effetto di teoria esercitato dalle sociologie del passato e soprattutto da quelle che hanno contribuito a fare la classe operaia e, al tempo stesso, le altre classi, contribuendo a farle credere e a fare credere che essa esiste in quanto proletariato rivoluzionario¹⁶.

È estremamente difficile che l'emancipazione dal dominio possa provenire da un proletariato rivoluzionario. Ma è da escludere un'emancipazione che possa scaturire da un avanzamento progressivo della democrazia borghese? Bourdieu ci descrive una struttura delle classi che, a seguito di lunghi processi storici, muta la propria fisionomia per effetto del declino e dell'ascesa di singoli o di piccoli gruppi, i quali transitano nello spazio sociale percorrendo 'traiettorie di classe' individuali o collettive¹⁷. Ma non è certo da questa mobilità che è ragionevole attendersi l'accorciamento della distanza fra dominanti e dominati o l'attenuazione della violenza che i primi esercitano sui secondi anche nei contesti che si è soliti legittimare come 'democratici'. L'avanzare della democratizzazione non coincide certo per Bourdieu con il progredire dell'universalizzazione.

3. Due universalismi

È però innegabile che, entro la forma statale, gli agenti sottoposti al dominio vedono alleggerirsi concretamente il giogo della «tirannia» a cui sono sottoposti. Ma questa dinamica, analizzata soprattutto a partire da *La Noblesse d'État*, non è presentata come l'effetto di una razionalizzazione della politica, ma come la conseguenza della sorveglianza reciproca tra i gruppi di dominanti che si spartiscono il potere. Bourdieu comincia così a mettere in discussione la nozione stessa di Stato e a concepire il potere statale come frazionato in un insieme di campi in concorrenza tra loro. La relativa autonomia di ciascun campo opera in direzione di una progressiva

¹⁶ P. Bourdieu, *Lezione sulla lezione*, cit., pp. 14-15.

¹⁷ C. Wilkes, *Bourdieu's Class*, cit., p. 126.

«differenziazione dei poteri», producendo una conflittualità perenne in seno alla «classe dominante». Quest'ultima, infatti, è per un verso unita da un legame di «solidarietà organica» e per l'altro lacerata da «lotte permanenti per l'imposizione del principio di dominazione dominante». È da questi «conflitti tra i potenti» che la massa degli esclusi finisce per Bourdieu con il trarre vantaggio, soprattutto perché «una delle armi principali in queste lotte tra i dominanti è l'universalizzazione simbolica degli interessi particolari». La proclamazione interessata dell'universale, infatti, è ormai entrata a far parte del bagaglio ideologico di cui si servono tutti i gruppi di potere antagonisti per rafforzare il proprio dominio ed al contempo accattivarsi il favore dei dominati. Eppure, questa universalizzazione interessata e posticcia, finalizzata o alla «legittimazione» dei dominanti o alla «mobilitazione» dei dominati, per Bourdieu «fa inevitabilmente avanzare l'universale»¹⁸. Il potere statale, veicolo solo indiretto per l'avanzamento dell'universale, può spesso essere la posta in palio di questa contesa tutta interna alla cerchia del potere.

Ma il valore assegnato all'universalità e l'universale stesso sono prodotti di un processo storico lungo e contraddittorio. Di questo sembra dimenticarsi Bourdieu quando, nelle ultime pagine delle sue *Ragioni pratiche*, afferma che l'universalizzazione è potuta divenire «strategia universale di legittimazione» grazie ad una «legge antropologica universale» in forza della quale ogni gruppo umano tenderebbe a premiare l'individuo che mostri di «sottomettersi all'universale» sacrificando il proprio interesse particolare¹⁹. Questo è il motivo per cui, secondo Bourdieu, il controllo reciproco tra gli agenti avrebbe l'esito di rendere conveniente il rispetto dei principi di universalità. Non basta, perciò, riconoscere la finzione dell'ideologia universalistica, occorre anche sapere realisticamente vedere in questa ipocrisia un progredire dell'universale. La scienza della società, capace di rendere esplicita la strumentalizzazione dell'universalismo, non può lasciare campo libero alla condanna senza appello dell'universale stesso, ma deve al contrario sapersi fare sostenitrice, disincantata e lucida, di una «Realpolitik» della Ragione, della Morale e dell'Universale:

[...] la disillusione che può nascere dall'analisi sociologica dell'interesse per il disinteresse non porta necessariamente a un moralismo dell'intenzione pura, che, attento solo all'usurpazione dell'universalità, ignori che l'interesse per l'universale e

¹⁸ P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit 1989, pp. 558-59. La conoscenza del contesto storico e sociale di questa opera può essere aiutata dalla lettura di J.F. Lane, *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, London, Pluto Press 2000, pp. 169-81.

¹⁹ P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino 1995, p. 214.

il profitto dell'universale sono indiscutibilmente il movente più sicuro del progresso verso l'universale²⁰.

Ma è anche necessario non abbassare mai la guardia contro il falso universalismo e l'interessata razionalizzazione del dominio. È in questa ottica che le *Meditazioni pascaliane* invitano a sospettare delle teorie che, ignorando le varie forme di esclusione dal consesso democratico e dalla formazione dell'opinione pubblica, finiscono con il trasfigurare le società economicamente più avanzate fino a farne luoghi pacificati dall'equa distribuzione della sovranità politica e del potere. Il bersaglio dichiarato di questa polemica è Habermas, che con la sua «rappresentazione della vita politica», nell'opinione di Bourdieu, «occulca e rimuove il problema delle condizioni economiche e sociali che dovrebbero essere soddisfatte perché si instauri la deliberazione pubblica capace di condurre a un consenso razionale». Ma la critica mossa all'autore della *Teoria dell'agire comunicativo* si estende a qualunque discorso sulla società che miri a ridurre «i rapporti di forza politici a rapporti di comunicazione»²¹. Il potere, massima forma in cui si esprime la violenza simbolica, non si impone ai soggetti in modo meno sovranchiante quando viene razionalizzato e 'comunicato' all'interno di una cornice statale, perché è al contrario proprio con lo Stato che il dominio è istituzionalizzato fino a divenire praticamente irresistibile²².

No, per Bourdieu l'emancipazione e l'uguaglianza non possono pacificamente scaturire dal dominio e dalla violenza, anche se questi ultimi sono perpetrati nella forma razionalizzata e rispettabile del potere statale. Il sociologo dell'esplicitazione deve allora impegnarsi in una battaglia per contrastare il falso universalismo con cui la classe dominante legittima il proprio potere, ma al contempo deve mantenere fede ai principi di uguaglianza e pari dignità di ogni essere umano. Non vi è nulla di contraddittorio in questo atteggiamento:

Non si dà contraddizione, al di là delle apparenze, nel lottare *a un tempo* contro l'ipocrisia mistificatoria dell'universalismo astratto e per l'accesso universale alle condizioni di accesso all'universale, obiettivo primario di ogni autentico umanesimo, che la predicazione universalistica e la (falsa) sovversione nichilistica finiscono entrambe per dimenticare²³.

Questa lotta, ispirata ai principi del vero umanesimo, deve dunque essere combattuta contro due tipi di avversari: gli ipocriti dell'universale ed i ribelli che incautamente negano l'universale. Anche le *Meditazioni pa-*

²⁰ Ivi, p. 215.

²¹ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 72-73.

²² Ivi, pp. 90-91.

²³ Ivi, p. 78. Il corsivo è di Bourdieu.

scaliane dipingono poi il progresso etico e politico della società non certo come una marcia trionfale, ma come l'esito di conflitti intestini che attraversano la classe dominante:

[...] i dominati possono sempre trarre partito o profitto dai conflitti tra i potenti che, molto spesso, hanno bisogno del loro concorso per trionfare. Molti grandi scontri storici considerati momenti esemplari della «lotta di classe» sono stati di fatto soltanto l'estensione, attraverso la logica delle alleanze con i dominati, di lotte tra i dominanti all'interno del campo del potere – lotte che, per il fatto di armarsi, a fini di legittimazione o di mobilitazione, di strategie di universalizzazione simbolica degli interessi particolari possono nondimeno fare avanzare l'universale e, con ciò, il riconoscimento, almeno formale, degli interessi dei dominati²⁴.

L'avanzare dell'universalità non sembra davvero potere passare attraverso la frattura rivoluzionaria, ma neppure, occorre sottolinearlo, attraverso l'iniziativa politica dei dominati.

Sarà l'impegno contro la globalizzazione neoliberista²⁵ a condurre l'ultimo Bourdieu ad una rivalutazione della funzione politica e sociale svolta dallo Stato, nel quale *Controfuochi* individua tanto una «mano destra» (oppressiva e repressiva) quanto una «mano sinistra», che è stata e in parte è ancora «garante degli interessi dei dominati, dei culturalmente ed economicamente deprivati, delle donne, delle etnie stigmatizzate ecc.»²⁶. Con la propria tutela del diritto all'assistenza, all'educazione ed alla salute, l'apparato statale può effettivamente operare per la riduzione delle disuguaglianze. Non è dunque un caso che l'avanzata neolibérale e neoliberista compia il proprio attacco alla funzione politica, sociale ed economica degli Stati agitando parole d'ordine fintamente universaliste. Bourdieu condanna senza appello questo «universalismo di facciata» che «serve gli interessi dei dominanti» e che pretende di innalzare a principi universali caratteristiche proprie di un «ordine sociale particolare», quello statunitense. È poi da questa universalizzazione di un «caso particolare» che l'economia americana può ricavare «un enorme vantaggio competitivo» che si dispiega tanto sul piano pratico quanto su quello simbolico²⁷. Questo «imperialismo dell'universale», che consente alla potenza statunitense di «universalizzare la sua propria particolarità elevandola tacitamente a modello universale», deve essere respinto procedendo ad una critica della «tradizione sociale» di cui è frutto. Negli Stati Uniti dominano per Bourdieu incontrastati la mercificazione capitalistica, l'individualismo sfrenato,

²⁴ Ivi, p. 109.

²⁵ Per questo aspetto del pensiero di Bourdieu, si veda: J.F. Lane, *Pierre Bourdieu*, cit., pp. 166-92.

²⁶ P. Bourdieu, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Roma, Manifestolibri 2001, p. 60.

²⁷ Ivi, pp. 30 e 45.

l'autocelebrazione del dinamismo americano (che per la massa si traduce in precarizzazione) e un neodarwinismo che ripudia i principi solidaristici. Ma, soprattutto, a connotare negativamente il paese innalzatosi a *leader* del mondo globalizzato è «la debolezza di uno stato che, già minimale, è stato sistematicamente indebolito dalla rivoluzione conservatrice ultraliberale» reaganiana e che sempre più rinuncia all'uso della propria 'mano sinistra' per «ridurre le disuguaglianze» tra i propri cittadini²⁸.

Bourdieu contrappone a questo falso universalismo un universalismo vero, incarnato dagli «intellettuali risolutamente universalisti, vale a dire sinceramente interessati a universalizzare le condizioni di accesso all'universale, aldilà delle frontiere tra le nazioni e in particolare tra le nazioni del Nord e del Sud». Il sociologo che con *La distinzione* aveva evidenziato come l'autoreferenzialità del ceto politico allontani ed escluda dalla partecipazione politica gli incompetenti lascia ora il posto all'intellettuale schierato, che rivolge un accorato appello all'*engagement* agli altri intellettuali. Questi ultimi, infatti, sono chiamati ad essere protagonisti di una riappropriazione della politica che non è militanza in organizzazioni partitiche o sindacali tradizionali, ma è piuttosto elaborazione comune di un'utopia da contrapporre all'«utopia neoliberista» dell'universalismo imperialista²⁹. All'intellettuale, custode degli autentici valori universali, spetta ora il compito di rafforzare con il proprio sapere il movimento sociale antagonista alla globalizzazione neoliberale. È inoltre per Bourdieu vitale che questo movimento internazionale si radichi sul suolo europeo, stimolato dalla «speranza di una vera Europa sociale» e dai principi di una «utopia razionale» ed universale³⁰.

Non è una battaglia di retroguardia quella che, secondo Bourdieu, si deve combattere. Per «restaurare la politica», infatti, è inutile voltarsi indietro verso strutture obsolete di partecipazione e rappresentanza come i partiti, i sindacati o gli stessi Stati nazionali. «Il giusto punto di presa» per la teoria e la pratica sembra «situato ormai oltre lo Stato nazionale» (il quale si fa complice della politica che lo indebolisce e lo svuota dei propri poteri), e anche oltre l'orizzonte angusto di organizzazioni concepite su base nazionale³¹. La sfida lanciata da una classe dominante che «viaggia, ha quattrini, è poliglotta» deve essere raccolta con un nuovo «internazionalismo», attraverso una «internazionalizzazione del pensiero e dell'azione» che sappia preservare i valori dell'universalismo e dell'egualitarismo³².

²⁸ Ivi, pp. 31-32 e 110-11.

²⁹ Ivi, pp. 46 e 75.

³⁰ Ivi, p. 27.

³¹ Ivi, pp. 65 e 78.

³² Ivi, pp. 28 e 71.

4. *Il ruolo dell'intellettuale*

In questa visione è evidente un pathos europeista: l'Europa sociale, trasfigurata come culla dei valori dell'universalità e della solidarietà, è contrapposta ad un'America bollata come patria del liberismo egoista e del più odioso darwinismo sociale. La piattaforma politica che scaturisce da questa opposizione manichea presenta certo dei limiti. Ma non è su queste debolezze che si desidera soffermarsi in questa sede, quanto piuttosto sulla funzione che il sociologo dell'esplicitazione e del progresso dell'universale assegna agli intellettuali. Essi appartengono alla classe dominante, ma secondo *La distinzione* ne rappresentano le «frazioni dominate»; al contrario, i 'borghesi' costituiscono le «frazioni dominanti della classe dominante». Tra il borghese e l'intellettuale esistono così molteplici differenze (che riguardano visione del mondo, *habitus*, preferenze individuali, modo di vivere e di auto-rappresentarsi), spiegate da Bourdieu a partire da una diversità nella composizione dei rispettivi capitali. Alla maggiore disponibilità di capitale economico del borghese corrisponde così una maggiore dotazione di capitale culturale dell'intellettuale. L'antagonismo che contrappone l'uno all'altro è allora l'effetto di uno scontro, interno alla classe dominante, per imporre al rivale i criteri più convenienti di «convertibilità dei diversi tipi di capitale»³³.

Eppure è proprio a questi intellettuali, occupati in un'interessata contrattazione con altri dominanti per la valorizzazione di sé e del proprio sapere, che le ultime pagine di *Ragioni pratiche* affidano il compito di vigilare sulla politica per favorirne una benefica moralizzazione. È infatti con la «critica etica», esercitata proprio dagli intellettuali, sui «campi politici» che si potrebbe favorire l'ascesa di «agenti dotati delle disposizioni logiche ed etiche più universali». Sotto lo sguardo indagatore della cultura e della scienza, la sfera politica sarebbe finalmente spinta a rinnovarsi e a moralizzarsi. La «critica del sospetto» ha buon gioco nello smascherare la «corruzione», l'«arrivismo» e il «clientelismo» di uomini politici che, «nel migliore dei casi», perseguono il proprio «interesse privato nel servire il bene pubblico». Ma secondo Bourdieu è necessario moralizzare la politica senza ergersi a moralizzatori, partendo dal presupposto realistico che «gli uomini pubblici sono uomini privati» che ricercano una legittimazione sociale presentandosi come «servitori devoti» e disinteressati del «bene pubblico». Agli intellettuali spetta allora il compito di vigilare sull'inevitabile scarto tra questa auto-rappresentazione e la realtà, al fine di avvicinare il più possibile l'ipocrisia universalistica delle «norme ufficialmente professa-

³³ P. Bourdieu, *La distinzione*, cit., pp. 129 e 183.

te» all'universalismo autentico di valori come l'«uguaglianza», la «fraternità», la «sincerità», il «disinteresse» e l'«altruismo»³⁴.

Evidente è qui il presupposto che vi siano valori etici, condivisibili ed indubitabili, sulla base dei quali è possibile moralizzare la politica: l'etica, infatti, è presentata come deducibile dalla scienza (ed in particolare dalla scienza sociale) ed è appunto all'etica che si dovrebbe tentare di ricondurre sempre più la politica. È questa la convinzione di fondo che si ritrova anche nell'appello all'*engagement* contro la globalizzazione. Certo, Bourdieu non afferma che la cultura dovrebbe diventare forza di governo della società, ma è evidente che egli descrive l'avanzata dell'utopia neoliberale come la negazione dei valori più alti dell'umanità. È infatti l'universale stesso ad essere in gioco ed è perciò necessario che gli intellettuali, custodi privilegiati dell'universale, scendano in campo. Il sociologo che ha saputo svelare la persistenza della violenza simbolica esclude ovviamente che gli intellettuali o i sociologi possano porsi in un rapporto pedagogico con il proprio movimento di riferimento, perché al massimo essi possono agire collettivamente come una «levatrice» affinché si diano le condizioni sociali per la nascita di «utopie realistiche» e mobilitanti. Ma cosa può uscire dal grembo dei soggetti mobilitati se non la riproposizione di quei valori universali di cui l'intellettuale è sin dall'inizio depositario? Bourdieu si appropria della nozione di «intellettuale specifico» (di cui Foucault si era avvalso nella polemica contro il pathos dell'*engagement* di Sartre) per suggerire agli uomini di cultura di dare assieme vita al nuovo «intellettuale collettivo»³⁵. Nonostante questo, è proprio a Sartre che ora Bourdieu può essere accostato per la sua convinzione che l'intellettuale possa trasferire nella militanza ideali universali puri e disinteressati³⁶.

Possiamo allora cogliere l'incoerenza di questa sociologia dei ceti intellettuali. La critica delle posizioni soggettivistiche ed esistenzialiste porta il sociologo dell'esplicitazione a rammentare agli uomini di cultura che occupano anch'essi una posizione concreta nel mondo e che ogni teoria è socialmente condizionata. In modo sensibilmente diverso, il teorico dell'autonomia del campo culturale concepisce i depositari del sapere come uomini parzialmente al riparo dalla mercificazione capitalistica, che perciò intrattengono un rapporto privilegiato con la sfera degli ideali più nobili. Il Bourdieu che intende esplicitare ogni ideologia è così contraddetto dal Bourdieu che vuole rifondare la politica su una base etica. Se l'*engage-*

³⁴ P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit., p. 217.

³⁵ P. Bourdieu, *Controfuochi 2*, cit., pp. 42-43.

³⁶ Sulla teoria dell'*engagement* sartriana, e in generale sull'impegno politico dell'intellettuale, è utile la lettura di D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di G.M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, Urbino, QuattroVenti-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 1991.

ment è una categoria formale che, a seconda delle vicende storiche e sociali, può sussumere i contenuti più diversi³⁷, bisogna riconoscere a questa chiamata a raccolta degli intellettuali la coraggiosa volontà di opporre ai cantori della globalizzazione la propria voce fuori dal coro. Ma occorre pure vedere che questo richiamo all'*engagement* è ispirato da una concezione elitaria della cultura e dell'impegno politico della quale è possibile trovare traccia nelle maggiori opere di Bourdieu.

In conclusione, è ora possibile aggiungere un elemento all'indagine sul marxismo di Bourdieu da cui si sono prese le mosse. Se il marxismo, quanto meno nel suo filone hegeliano-marxiano, colloca in una posizione centrale i bisogni reali e ritiene possibile che la figura dell'intellettuale dia voce ad una reale necessità di emancipazione, è evidente la distanza, sotto questo aspetto, di Bourdieu. Questi, infatti, polarizza gli agenti sociali in dominanti e dominati, riconoscendo solo ai primi un'autentica capacità di iniziativa politica, e vede inoltre negli intellettuali ora gli antagonisti della borghesia economica, ora gli agenti della moralizzazione e dell'universalizzazione della politica.

³⁷ Su ciò si veda: D. Losurdo, *Gli intellettuali e il conflitto: responsabilità e coscienza storica*, «Rivista di filosofia» 1, 1997, pp. 79-98.

Riferimenti bibliografici

- J. Beasley-Murray, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in Pierre Bourdieu. *Fieldwork in culture*, a cura di N. Brown, I. Szeman, New York-Oxford, Rowman & Littlefield 2000.
- A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Venezia, Marsilio 2003.
- P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du judgement*, Paris, Minuit 1979; trad. it. di G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino 1983.
- P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit 1980.
- P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit 1987.
- P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit 1982; trad. it. di C. A. Bonadies, *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti 1991.
- P. Bourdieu, *The social space and the genesis of groups*, «Social Science Information sur les sciences sociales» 24 (2), 1985, pp. 195-220.
- P. Bourdieu, *What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups*, «Berkeley Journal of Sociology» 32, 1987, pp. 1-17.
- P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit 1989.
- P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil 1992; trad. it. di D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri 1992.
- P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil 1994; trad. it. di R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino 1995.
- P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil 1997; trad. it. di A. Serra, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli 1998.
- P. Bourdieu, *Contrefeux 2, pour un mouvement social européen*, Paris, Raison d'Agir 2001; trad. it. di M. Bascetta, S. Petrucciani, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Roma, Manifestolibri 2001.
- R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London-New York, Routledge 1992.
- J.F. Lane, *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, London, Pluto Press 2000.
- D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di G.M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirolo, QuattroVenti-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Urbino 1991.
- D. Losurdo, *Gli intellettuali e il conflitto: responsabilità e coscienza storica*, «Rivista di filosofia» 1, 1997, pp. 79-98.
- C. Wilkes, *Bourdieu's Class*, in *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, a cura di R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes, London, Macmillan 1990.

