

# POST-TRUTH. LA LEZIONE DIMENTICATA DELLA SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

*Orbis Idearum*, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 97-115

## ABSTRACT

In 2016, the term “post-truth” was declared the “Word of the Year” by the *Oxford Dictionaries*, because of its large use in the two main political events of the year: the referendum on the United Kingdom’s membership in the European Union, which ended with the UK’s withdrawal from the EU (known as “Brexit”); and the US presidential elections, ending with the victory of Donald Trump. The idea that we entered an era of post-truth politics has become widespread. This article rejects this idea by pointing out that the present situation is not new in history and that the best evidence of its “normality” is the existence of a one hundred year-old science – the sociology of knowledge – founded to study situations of this type. The author argues that the sociology of knowledge, conceived by Karl Mannheim as a *sociological history of ideas*, offers all the necessary instruments to interpret the present political situation, which sees a *globalist* ideology opposed to a *sovereign* ideology.

Nel 2016, il termine “post-truth” – reso in italiano dal termine “post-verità” – è stato dichiarato “Parola dell’anno” dagli *Oxford Dictionaries*, in ragione del copioso uso che ne è stato fatto durante il referendum per l’uscita del Regno Unito dall’Unione Europea e le elezioni presidenziali americane<sup>183</sup>.

Le vittorie del movimento Brexit guidato da Nigel Farage e di Donald Trump alle elezioni presidenziali americane hanno profondamente diviso l’opinione pubblica mondiale. Le due visioni del mondo che ora si confrontano nelle piazze reali e virtuali del pianeta non sono facilmente

---

<sup>183</sup> A. Flood, “Post-truth” named word of the year by Oxford Dictionaries, «The Guardian», 15 novembre 2016.

interpretabili attraverso le categorie politiche ereditate dal Novecento. Le vecchie famiglie politiche (socialisti, comunisti, liberali, ecologisti, conservatori, repubblicani, democratici cristiani, ecc.) esistono ancora nei parlamenti, ma la spaccatura che si sta delineando ormai da qualche decennio è trasversale rispetto ai partiti tradizionali, tanto che essi, sempre più spesso, si frantumano al loro interno. Emblematico il fatto che Trump sia stato avversato dallo stesso *Republican Party*, per il quale era candidato, e che tanti sostenitori di Bernie Sanders, il candidato sconfitto alle primarie del *Democratic Party*, si siano rifiutati di votare Hilary Clinton. Il nuovo *political divide* sembra seguire la linea di un orientamento *globalista* contrapposto a un orientamento *sovranista*.

L'aspetto interessante dei due eventi politici *clou* del 2016 è che, salvo poche eccezioni, i grandi potentati economici, politici e mediatici si sono schierati compatti contro il Brexit e contro Trump, ma ciò non è servito a spostare il voto popolare nella direzione da essi desiderata.

Perciò, gli analisti di orientamento *globalista*, ovvero coloro che hanno giudicato negativamente questi eventi, leggendoli come un trionfo del populismo e del complottismo, sostengono la tesi che siamo entrati nell'era della politica *post-truth*<sup>184</sup>. In altre parole, la verità dei fatti sarebbe diventata ininfluenza nel determinare l'orientamento dell'opinione pubblica. L'assunto implicito di questa posizione è che la verità dei fatti coincida con la verità "ufficiale" proposta da giornali e televisioni, mentre sarebbe Internet il mezzo che consente la propagazione delle menzogne, delle *fake-news*, delle "bufale".

D'altro canto, gli analisti di orientamento *sovranista*, ovvero coloro che hanno giudicato positivamente questi eventi, leggendoli come un recupero della sovranità popolare, accusano proprio i media di mentire spudoratamente e vedono in Internet una risorsa per fare circolare le verità nascoste. Per essi, le "verità alternative" hanno ormai altrettanta se non più forza persuasiva delle "verità ufficiali", semplicemente perché scaturiscono dalla *vita reale* dei cittadini, la cui esistenza quotidiana è stata sconvolta dalla globalizzazione. Assumendo questa posizione critica nei confronti dei media tradizionali, i sovranisti confermano im-

---

<sup>184</sup> Cfr. J. Freedland, *Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke*, «The Guardian», 13 maggio 2016; D. W. Drezner, *Why the post-truth political era might be around for a while*, «The Washington Post», 16 giugno 2016.

plicitamente l'idea che ci troviamo in un mondo *post-truth*<sup>185</sup>.

C'è chi è convinto che Internet sia un oceano di menzogne, mentre un rivolo di verità residua passa sui media tradizionali. C'è chi, al contrario, ritiene che i media tradizionali, essendo controllati da grossi potentati economici, propaghino notizie tendenziose a beneficio delle élite e nascondano quelle scomode, mentre la verità residua circolerebbe sui *social network* e nei *blog*. C'è chi associa la verità all'*establishment* e chi l'associa all'*anti-establishment*. E c'è anche chi afferma che, a prescindere dal mezzo utilizzato e dall'ideale politico, si mente ora come mai si è mentito prima<sup>186</sup>.

L'idea che siamo entrati nell'era della politica post-verità fa nascere più di un dubbio, perlomeno a chi ha qualche dimestichezza con la storia delle idee. Se accettassimo la tesi che, all'alba del XXI secolo, siamo entrati nell'era della post-verità, dovremmo accettare anche la tesi complementare che fino a ieri eravamo nell'era della verità. Ma spostando lo sguardo sul passato, sulla storia dei fatti e delle idee, non è difficile dimostrare che *da sempre* le parti in lotta si accusano reciprocamente di falsificare la realtà, *da sempre* i partiti politici producono notizie false o tendenziose per discreditarne gli avversari, *da sempre* i filosofi e gli scienziati sociali sono consapevoli di quanto sia problematica la categoria della verità, in particolare quando viene applicata alla politica.

L'idea che, da una parte, ci siano in giro delle *fake news*, prodotte da blogger complottisti ad uso dei sovranisti, o dai potentati mediatici ad uso dei globalisti, e dall'altra dei coraggiosi *debunker* – di ambo gli schieramenti – che svelano una volta per tutte la falsità di queste notizie e ripristinano “la verità” a beneficio dell'umanità, agli occhi di chi conosce la storia del pensiero occidentale, appare come una rappresentazione quantomeno ingenua.

Se fosse vero che, fino a ieri, eravamo nell'era della verità, come si

---

<sup>185</sup> Donald Trump ha accusato ripetutamente i media di mentire, dal suo Twitter account: «Anytime you see a story about me or my campaign saying “sources said,” DO NOT believe it. There are no sources, they are just made up lies!», <mobile.twitter.com / realDonaldTrump>, 30 settembre 2016.

<sup>186</sup> «The fact-checking nonpartisan organization Politifact recently rated 129 of 169 statements made by Trump as “mostly false,” “false,” or “pants on fire.” It found that of 212 statements made by Clinton, whose assertions about her use of a private email server while secretary of state have been undermined repeatedly, 59 were similarly untrue». C. Pazzanese, *Politics in a “post-truth” age*, «Harvard Gazette», 14 luglio 2016.

spiegano tutte le opere che descrivono la manipolazione intenzionale dell'opinione pubblica pubblicate in passato? Per capire che non c'è nulla di nuovo sotto il sole, basterebbe leggere un libro come *La fabbrica del consenso* di Edward Herman e Noam Chomsky, pubblicato nel 1988<sup>187</sup>, oppure il romanzo fantapolitico *1984* di George Orwell, concepito nel 1944 e dato alle stampe nel 1949<sup>188</sup>, o magari andare ancora più indietro nel tempo e rileggere il *De Principatibus* di Niccolò Machiavelli<sup>189</sup>, che nel 1513 ci parla della politica come davvero è e non come dovrebbe essere, o la *Politeia* di Platone, dove, nel quarto secolo a. C., viene difesa l'idea della menzogna per il bene dello Stato<sup>190</sup>, o ancora i Sofisti, che ci dicono che "tutti sanno tutto", ovvero che ognuno è convinto di conoscere la verità, ma in realtà non conosce che il proprio punto di vista, la propria opinione<sup>191</sup>.

Sono tante le lezioni della storia delle idee che ci mostrano quanto naïf sia l'idea stessa della post-verità. In questo articolo, vogliamo richiamare alla memoria una di queste lezioni dimenticate: la lezione della sociologia della conoscenza.

Nel 1929, Karl Mannheim, dà alle stampe *Ideologie und Utopie*, libro che diventa subito il punto di riferimento di una delle subdiscipline più note della sociologia: la *Wissenssoziologie*. Questa scienza in *statu nascendi* si dà come missione l'indagine dei presupposti sociali che si annidano dietro ogni verità presunta. Più precisamente:

The sociology of knowledge [...] as theory it seeks to analyse the relationship between knowledge and existence; as historical-sociological research it seeks to trace the forms which this relationship has taken in the intellectual development of mankind. [...] The sociology of knowledge is closely related to, but increasingly distinguishable from, the theory of ideology, which has also emerged and developed in our own time. The study of ide-

---

<sup>187</sup> E. Herman, N. Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988 [trad. it. *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media*, Milano, Il Saggiatore 2014].

<sup>188</sup> G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949 [trad. it. *1984*, Mondadori, Milano 2016].

<sup>189</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2016 [1513].

<sup>190</sup> Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1988.

<sup>191</sup> M. Timpanaro Cardini (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1954.

ologies has made it its task to unmask the more or less conscious deceptions and disguises of human interest groups, particularly those of political parties. The sociology of knowledge is concerned not so much with distortions due to a deliberate effort to deceive as with the varying ways in which objects present themselves to the subject according to the differences in social settings<sup>192</sup>.

Mannheim è considerato il padre fondatore di questo campo di studi, ma lui stesso si dice erede di una tradizione precedente. Come abbiamo appena visto, egli considera la sociologia della conoscenza come lo sviluppo della teoria dell'ideologia e, dunque, come figlia di quella che Paul Ricœur chiamerà "scuola del sospetto". A tracciare la strada sono proprio "i tre grandi distruttori", o "maestri del sospetto", individuati da Ricœur: Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud<sup>193</sup>. Dietro ogni certezza, essi vedono operare forze nascoste, o comunque negate nel dibattito pubblico, e rispettivamente: gli interessi economici, la volontà di potenza, l'inconscio. Così, Mannheim racconta in poche parole la storia dell'idea di *Wissenssoziologie*:

The sociology of knowledge actually emerged with Marx, whose profoundly suggestive aperçus went to the heart of the matter. However, in his work, the sociology of knowledge is still indistinguishable from the unmasking of ideologies since for him social strata and classes were the bearers of ideologies. Furthermore, although the theory of ideology appeared within the framework of a given interpretation of history, it was not as yet consistently thought out. The other source of the modern theory of ideology and of the sociology of knowledge is to be found in the flashes of insight of Nietzsche who combined concrete observations in this field with a theory of drives and a theory of knowledge which remind one of pragmatism. He too made sociological imputations, using as his chief cate-

---

<sup>192</sup> K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979 (1936), pp. 237-238.

<sup>193</sup> Trois maîtres en apparence exclusifs l'un de l'autre la dominant, Marx, Nietzsche et Freud. [...] Mais ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme; ce sont assurément trois grands "destructeurs"; et pourtant cela même ne doit pas nous égarer; la destruction, dit Heidegger dans *Sein und Zeit*, est un moment de toute nouvelle fondation, y compris la destruction de la religion, en tant qu'elle est, selon le mot de Nietzsche, un "platonisme pour le peuple". C'est au delà de la "destruction" que se pose la question de savoir ce que signifient encore pensée, raison et même foi». P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, Paris 1965, pp. 40-41.

gories "aristocratic" and "democratic" cultures, to each of which he ascribed certain modes of thought. From Nietzsche the lines of development lead to the Freudian and Paretian theories of original impulses and to the methods developed by them for viewing human thought as distortions and as products of instinctive mechanisms<sup>194</sup>.

Mannheim aggiunge altri nomi all'elenco dei precursori. Cita Vilfredo Pareto e lo associa a Freud, per l'attenzione agli impulsi originali e alla loro successiva razionalizzazione. Nel prosieguo del discorso nominerà anche Ratzenhofer, Gumplowicz, Oppenheimer e Jerusalem, i quali sarebbero giunti alle stesse conclusioni dei maestri del sospetto, seguendo però una via parallela: la linea di sviluppo del positivismo.

L'aspetto, a nostro avviso, più interessante della sociologia mannheimiana è l'impostazione metodologica. Mannheim concepisce la *Wissenssoziologie* come lo studio della conoscenza attualmente diffusa non solo nei circoli accademici, ma anche tra la gente comune e gli agenti politici. Tuttavia, le fonti primarie alle quali fa riferimento non sono interviste e questionari, attraverso i quali il ricercatore dovrebbe cercare di intercettare l'opinione della gente comune, ma documenti scritti. Inoltre, questi documenti gli interessano nella misura in cui mostrano l'evoluzione storica del pensiero e delle società in cui esso sorge. In altre parole, la disciplina che lo studioso tedesco-ungherese ha in mente è una sorta di "storia delle idee", ma coltivata con una sensibilità sociologica. Su questo punto, è piuttosto esplicito.

If, therefore, we are to rise to the demands put upon us by the need for analysing modern thought, we must see to it that *a sociological history of ideas* [enfasi nostra] concerns itself with the actual thought of society, and not merely with self-perpetuating and supposedly self-contained systems of ideas elaborated within a rigid academic tradition<sup>195</sup>.

E, ancora, poco sotto, spiega che i metodi della sociologia della conoscenza sono già stati forgiati dai teorici dell'ideologia, i quali hanno preso in mano i documenti, i libri, i giornali, i manifesti, i *pamphlet* della parte opposta e hanno cercato in essi i motivi nascosti, gli interessi economici, i condizionamenti sociali. Sicché, i sociologi della conoscenza

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 278-279.

<sup>195</sup> Ivi, p. 65.

hanno semplicemente trasformato quelle che erano le armi intellettuali delle parti in lotta in un metodo di ricerca generale nel campo della storia intellettuale e sociale.

To begin with, a given social group discovers the “situational determination” (*Seinsgebundenheit*) of its opponents’ ideas. Subsequently the recognition of this fact is elaborated into an all-inclusive principle according to which the thought of every group is seen as arising out of its life conditions. Thus, it becomes the task of *the sociological history of thought* [enfasi nostra] to analyse without regard for party biases all the factors in the actually existing social situation which may influence thought. This *sociologically oriented history of ideas* [enfasi nostra] is destined to provide modern men with a revised view of the whole historical process<sup>196</sup>.

Nel 1936, l’opera di Mannheim viene tradotta in inglese da Louis Wirth ed Edward Shils, ma negli Stati Uniti sarà soprattutto Robert K. Merton a “lanciare” e poi sviluppare la sociologia della conoscenza con alcuni penetranti saggi, tra i quali *The Sociology of Knowledge*, apparso nel numero di novembre 1937 della rivista internazionale di storia della scienza *Isis*<sup>197</sup>, *Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge*, del 1941, e infine *Paradigm for the Sociology of Knowledge* del 1945, ove lo studioso americano produce un tentativo di codificare e sistematizzare i contributi teorici del campo. Gli ultimi due articoli verranno poi inseriti in una fortunata raccolta di saggi, *Social Theory and Social Structure*, che costituisce un classico immancabile nella biblioteca di ogni sociologo contemporaneo. Attraverso questa traiettoria, le idee fondamentali della *Wissenssoziologie* transitano dall’ambiente culturale tedesco, in cui sono nate, a quello americano, rimbalzando poi da quest’ultimo in tutto il mondo.

Se, quand’anche con intenti diversi, tanto la teoria dell’ideologia del XIX secolo quanto la sociologia della conoscenza del XX secolo si pongono la questione del legame genetico tra un certo punto di vista e le condizioni sociali in cui esso nasce, è perché già in quei secoli è evidente la problematicità intrinseca della categoria della verità. C’è, in altre parole, la consapevolezza che non ci sono semplicemente bugiardi da una parte e sinceri dall’altra, stupidi da una parte e intelligenti dall’altra, ma *dietro*

---

<sup>196</sup> Ivi, p. 69.

<sup>197</sup> R. K. Merton, *The Sociology of Knowledge*, «*Isis*», Vol. 27, No. 3 (Nov., 1937), pp. 493-503.

ogni rappresentazione della realtà ci sono degli interessi socioeconomici, delle pulsioni, dei desideri inconfessati, o comunque un sostrato culturale sedimentato nei secoli che spinge a vedere il mondo in un certo modo piuttosto che in un altro.

L'emergere di questa disciplina dimostra che non è fenomeno dei nostri giorni il conflitto politico esasperato, caratterizzato da odio profondo, notevole aggressività verbale e talvolta persino fisica, incommensurabilità delle posizioni, impossibilità di capirsi, di discutere, di dialogare. È proprio perché già allora si osservavano questi aspetti della politica reale, in netta contrapposizione alle belle parole scritte nelle costituzioni e nelle leggi, che alcuni scienziati sociali hanno deciso di analizzare i prodotti della cultura *dall'esterno*, in una prospettiva sociologica o antropologica.

Detto in altre parole, se qualcuno oggi è convinto che ci troviamo in una fase "patologica" della vita politica, sappia che la sociologia ha elaborato da almeno un secolo gli strumenti per studiare, analizzare, anatomizzare, diagnosticare "pazienti" di questo tipo. Per illustrare come sia possibile leggere l'odierno dibattito politico attraverso le lenti della *Wissenssoziologie*, faremo riferimento ai principi della disciplina come sono stati codificati da Robert K. Merton.

Innanzitutto, nell'accezione della *Wissenssoziologie*, il concetto di "conoscenza" è sufficientemente comprensivo per fare spazio anche alle idee politiche. Scrive Merton che «il termine "conoscenza" deve essere preso in una accezione molto ampia, in quanto gli studi in quest'area hanno considerato praticamente tutta la gamma dei prodotti culturali (idee, ideologie, principi etici e giuridici, filosofia, scienza, tecnologia)»<sup>198</sup>.

È vero che si usano distinguere i "giudizi di fatto" (quelli della scienza) dai "giudizi di valore" (quelli dell'etica e dell'estetica), e che solo ai primi si applica la categoria della verità. I secondi, fondati sulle categorie della bontà e della bellezza, non sono né veri né falsi. Tuttavia, le dottrine politiche non sono costituite soltanto da giudizi di valore. Esse contengono almeno tre tipi diversi di proposizioni: giudizi di fatto, imperativi ipotetici e imperativi categorici. Facciamo qualche esempio preso dalla politica corrente. Proposizioni descrittive come «gli immigrati islamici sono potenziali terroristi», oppure, «gli immigrati sono brave

---

<sup>198</sup> R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale. III. Sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 837.

persone che scappano dalla fame e dalla guerra» sono giudizi di fatto, da alcuni considerati veri e da altri falsi. Ad essi si applica, dunque, la categoria della verità (o, se si preferisce, della verosimiglianza). Proposizioni condizionali come «se vuoi il benessere del tuo paese devi frenare l'immigrazione», oppure, «se vuoi il benessere del tuo paese devi favorire l'immigrazione» sono imperativi ipotetici, dei quali si può ancora predicare la verità o la falsità. Sono, infatti, leggi socio-tecniche e dunque forme di "sapere", la cui effettività dipende dalla verità dei giudizi di fatto su cui implicitamente si fondano. Proposizioni normative come «dobbiamo avere un unico governo mondiale», oppure, «dobbiamo difendere il principio di autodeterminazione dei popoli» sono, invece, imperativi categorici. Solo a questi ultimi non si può applicare la categoria della verità o della falsità. Tali giudizi possono essere concepiti come buoni o cattivi, nel cuore prima ancora che nella mente, giammai come veri o falsi.

Oltretutto, c'è chi non esita a includere nell'ambito della "conoscenza" anche gli imperativi categorici (certo non nell'ambito della scienza empirica, ma pur sempre nell'ambito del sapere in senso lato). Il cognitivismo, o possibilità di conoscere i valori, è una posizione propria del cattolicesimo. Ma, quand'anche si rifiuti lo status di conoscenza agli imperativi categorici, restano comunque in campo indicazioni prescrittive, gli imperativi ipotetici, che si fondano su giudizi di fatto e, dunque, su un processo cognitivo. Ecco perché si può concepire la filosofia politica come un legittimo oggetto di studio della sociologia della conoscenza.

Considerato il caos assionormativo seguito al Brexit e all'elezione di Trump, leggere in chiave di *Wissenssoziologie* gli avvenimenti politici contemporanei non è solo legittimo, ma anche opportuno. Sempre Merton ci ricorda infatti che «la sociologia della conoscenza acquista significato in un determinato complesso di condizioni sociali e culturali. Con l'aggravarsi dei conflitti sociali, le differenze di valori, di atteggiamenti e di processi mentali fra gruppi si accrescono fino a che gli orientamenti che i gruppi avevano in comune vengono oscurati da incompatibili differenze. Non solo essi sviluppano distinti cosmi intellettuali, ma l'esistenza stessa di ciascuno di questi cosmi è una sfida alla validità e alla legittimità degli altri»<sup>199</sup>.

Il sociologo americano ci ricorda anche che «la coesistenza all'interno

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 840.

della stessa società di questi punti di vista e interpretazioni opposte conduce ad una reciproca e attiva *diffidenza* tra gruppi. In un contesto di diffidenza, l'oggetto di indagine non è più il contenuto delle opinioni e delle affermazioni per determinare se esse siano valide o meno, non si confrontano più le opinioni con l'evidenza, ma ci si pone un'altra domanda: come avviene che siano asserite proprio queste opinioni?»<sup>200</sup>.

Insomma, quando le affermazioni di una parte sembrano all'altra un abominio o una pazzia, significa che siamo di fronte a un fenomeno che non può più essere semplicemente rubricato come dibattito politico o accademico. Se il fenomeno riguarda una persona, diremo che è un "caso psicologico" o un "caso psichiatrico". Sigmund Freud notava che, se una persona sostenesse che il centro della terra è fatto di marmellata, il risultato della nostra obiezione sarebbe «una *deviazione dei nostri interessi; invece di rivolgerci ad investigare se l'interno della terra è realmente fatto di marmellata o no, noi ci chiederemmo che genere di uomo può essere un individuo che si è messo in testa un'idea di questo genere*»<sup>201</sup>. In altre parole, si scivolerebbe nel giudizio *ad hominem*.

Se, però, a sostenere tesi ritenute "folli" sono gruppi estesi di persone, milioni di persone, non siamo più nel campo della psicologia o della psichiatria. Siamo di fronte ad un "caso sociologico". Tanto più se l'accusa di follia o di abominio, tra i gruppi in conflitto, è *reciproca*. In questa situazione, entrano in gioco quelle che Merton chiama "spiegazioni funzionalizzate". Oggi il funzionalismo non è più di moda e dunque si evita come la peste il termine "funzione", ma poiché - aldilà delle mode intellettuali - la sostanza del problema esiste ancora, si parla comunque di motivi nascosti, di determinanti socio-culturali, di interessi materiali, di condizionamenti ambientali, ecc. Si cerca in ogni caso di capire *cosa c'è dietro* una certa narrazione.

Del resto, sono gli stessi partiti in causa che cercano di capire cosa ispiri davvero le affermazioni della parte avversa. Gli agenti politici applicano però solo agli avversari e mai a se stessi questo trattamento sospettoso. In entrambi gli schieramenti si sospetta il complotto. I sovranisti ritengono che dietro la posizione globalista ci siano i soldi delle

---

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976. Cit. da R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 840.

grandi banche d'affari che fluiscono nelle tasche degli *opinion leader* e l'ingenuità di chi, pur non guadagnandoci nulla, si lascia abbindolare e partecipa alle manifestazioni colorate. I globalisti ritengono che dietro la posizione sovranista che si diffonde in Occidente ci siano i soldi della Russia, talvolta gli hackers e i servizi segreti di Vladimir Putin, ed è pura paranoia credere che le banche d'affari abbiano in mano le leve del potere nei paesi capitalistici.

I litiganti si accusano reciprocamente di stupidità, di complottismo, di disonestà intellettuale, mentre un'indagine sociologica si pone come obiettivo l'individuazione delle basi esistenziali alle quali ricondurre *tutte le narrazioni in campo*. Anche lo scopo complessivo della *Wissenssoziologie* è diverso. Mentre le parti in conflitto credono che ricondurre certe posizioni assionormative o analitico-descrittive a un qualche "sostrato sociologico" serva a screditarle, a metterle fuori gioco, a confutarle, il sociologo non ha né questa convinzione né questo scopo. Il sociologo della conoscenza prende sul serio le accuse complottistiche delle parti in lotta e cerca di verificarle. In altri termini, si spinge aldilà dello scontro retorico di superficie, allo scopo di arrivare a una comprensione più profonda dell'intera questione.

Com'è facilmente comprensibile, questo tipo di approccio non ha mai riscosso grande simpatia nei gruppi analizzati, né nella sua forma originale (la teoria dell'ideologia) né nella sua forma evoluta (la sociologia della conoscenza). Distinguendo tra rapporti di produzione e sovrastruttura ideologica (Karl Marx), tra istinti naturali e morale del risentimento (Friedrich Nietzsche), tra pulsioni libidiche e meccanismi di difesa (Sigmund Freud), tra residui e derivazioni (Vilfredo Pareto), ecc., molti studiosi hanno dato l'impressione di voler distinguere, più o meno apertamente, tra realtà e illusione, tra realtà e apparenza, o quantomeno tra realtà che conta e realtà che non conta. Perciò, sempre con le parole di Merton, «qualunque sia l'intenzione degli studiosi, le loro analisi tendono ad avere una qualità corrosiva: tendono a denunciare, secolarizzare, ironizzare, satireggiare, alienare e svalutare il contenuto intrinseco di professate credenze o punti di vista accettati. Si considerino solo le connotazioni dei termini scelti in questi contesti per indicare credenze, idee e pensieri: inganni vitali, miti, illusioni, derivazioni, folklore, razionalizzazioni, ideologie, facciata verbale, pseudo-ragioni, ecc.»<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 841.

Sembra quasi che il sociologo voglia ergersi al di sopra delle parti, assumendo una posizione di obiettività e dunque di superiorità, di fronte alle illusioni e alle idiosincrasie, se non proprio alle menzogne, dei soggetti "anatomizzati". Del resto, poca simpatia ispirano pure gli intellettuali postmoderni quando definiscono "narrazioni" le visioni del mondo degli altri studiosi (i positivisti, i moderni, i razionalisti) e mai la propria, sicché negano in linea di principio il concetto di oggettività, ma sembrano trattare la propria lettura della realtà come più appropriata (vera? oggettiva? valida?). Sulla sociologia della conoscenza gravano, insomma, due sospetti: 1) lo snobismo intellettuale; 2) la fallacia relativistica. Perciò, si capisce chi, sentendo parlare di questa disciplina, storce la bocca.

In realtà, ci sono state approfondite discussioni di questi problemi, sono state trovate diverse soluzioni e, intorno a queste soluzioni, si sono formate scuole di pensiero. Metteremo brevemente a confronto la posizione di Mannheim e quella di Merton. Vi sarebbe poi da aprire tutto un capitolo sulla sociologia della conoscenza post-mertoniana, ma abbiamo già parlato della questione in altri due libri<sup>203</sup> e la discussione ci porterebbe troppo lontano. Qui vogliamo presentare la soluzione *originaria* a questi problemi ed essa nasce proprio dal confronto critico tra Merton e Mannheim.

Lo studioso tedesco-ungherese cerca di sfuggire alla fallacia relativistica attraverso tre strategie: 1) Criteri dinamici di validità; 2) Garanzie strutturali di validità; 3) Relazionismo (o prospettivismo).

Secondo il criterio dinamico di validità, per capire chi ha una visione ideologica o utopica della realtà, ovvero chi distorce i fatti per giustificare un assetto della società che in realtà sta cadendo a pezzi (ideologia), oppure chi distorce i fatti prefigurando un futuro assetto della società che in realtà non si presenterà mai (utopia), è sufficiente aspettare e vedere chi vince. Si tratta dunque di operare una diagnosi retrospettiva, basata sul principio pragmatico *might is right*. In altre parole, non possiamo sapere chi ha ragione quando siamo ancora completamente immersi nel dibattito (nel nostro caso quello tra globalisti e sovranisti). Soltanto, *ex post facto* possiamo capire davvero chi era allucinato e chi leggeva correttamente la realtà.

---

<sup>203</sup> Cfr. R. Campa, *Epistemological Dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001; Id., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.

Applicando il criterio dinamico di validità, alla luce dei risultati del Brexit e delle elezioni americane, ora dovremmo concludere che negli anni scorsi i sovranisti avevano una percezione corretta della realtà, mentre i globalisti vivevano in un mondo di fantasie.

Sappiamo bene, però, che questo criterio non è risolutivo, perché in situazione di crisi i perdenti tendono a dividersi in due gruppi. Una parte ammette l'errore e riorienta la propria posizione. L'altra parte continua a sostenere la propria narrazione. Ciò accade per due ragioni fondamentali. La prima è che la filosofia politica, come abbiamo spiegato sopra, contiene almeno tre tipi di asserzioni: giudizi di fatto, imperativi ipotetici, imperativi categorici. L'imperativo categorico della costruzione dello stato globale o della difesa della sovranità nazionale non potrà mai essere inficiato da una sconfitta, semplicemente perché un valore non può essere negato da un fatto (e viceversa). L'utopista che perde potrà sempre dire che *i tempi non sono maturi*, ma non abbandonerà l'utopia. L'ideologo che perde potrà sempre dire che *ha perso una battaglia ma non la guerra*. Chi abbandona il fronte in seguito alla sconfitta è chi, fondamentalmente, non conduce la battaglia sulla base di un ideale, ma per motivi opportunistici. È globalista o sovranista a seconda di quella che, contingentemente, è la sua convenienza personale.

Vi è, dunque, chi non abbandona mai il principio, anche nella sconfitta, o perché ha interessi economici intrinsecamente legati all'applicazione di quel principio (il capitale transnazionale nel caso della globalizzazione, l'industria nazionale nel caso del sovranismo), o perché è un idealista che pur non guadagnandoci nulla, o magari perdendoci, difende l'idea in se stessa di un mondo senza confini o dell'autodeterminazione dei popoli. Questo si applica sia ai globalisti, nel periodo post-2016, sia ai sovranisti, che hanno subito diverse sconfitte negli anni novanta del secolo scorso, ma non per questo si sono arresi al progetto del "nuovo ordine mondiale".

La seconda ragione per cui il criterio dinamico di validità non risolve il problema è diretta conseguenza della prima. I perdenti che non si arrendono sposteranno la battaglia sul piano storiografico. Sosterranno che non c'è stata affatto la vittoria dell'avversario, anche se così sembra. Grideranno che l'avversario ha barato. Diranno che il sistema elettorale premia una minoranza (questo è un argomento spesso utilizzato, perché tutti i sistemi elettorali sono costruiti per garantire la governabilità). E via dicendo. Merton circoscrive la validità del criterio proposto da Mann-

heim con queste parole: «Come Schelting ha mostrato, questo criterio retroattivo presuppone proprio i criteri di validità che Mannheim desidera sostituire: in quale altro modo, infatti, può l'osservatore dimostrare che la sua visione del processo storico è corretta?»<sup>204</sup>.

Il secondo criterio proposto da Mannheim è quello della "garanzia strutturale di validità". Si tratta, in pratica, di quello che sopra abbiamo icasticamente chiamato "snobismo intellettuale". Mannheim era effettivamente convinto che i sociologi della conoscenza potessero offrire un punto di vista obiettivo, sganciato dalle idiosincrasie dei gruppi in lotta, non solo perché sarebbero capaci di guardare il dibattito *dall'esterno*, ma perché sarebbero stabilmente locati all'*esterno* rispetto ad esso. Perlomeno, il discorso varrebbe per quegli intellettuali che non sono socialmente e politicamente impegnati (nel nostro caso, che non sono né globalisti né sovranisti). In parole semplici, l'intelligenza costituirebbe una sorta di casta sacerdotale, di classe a sé. L'obiettività degli intellettuali deriverebbe dal fatto che essi sono reclutati da tutte le classi sociali e gruppi politici, ma poi socializzati, educati, indottrinati al rigore del pensiero scientifico e dell'*ethos* della scienza.

Anche questa posizione viene respinta da Merton come insoddisfacente. Innanzitutto, non è nuova. Già Hegel e Marx avevano, in precedenza, proposto una soluzione analoga. «Lo storicismo idealistico di Hegel garantiva della sua verità assumendo che l'*absolute Geist* era tornato in se stesso nella filosofia hegeliana in quanto la storia aveva finalmente raggiunto la sua meta. Per Marx, lo stesso genere di postulato trova nel proletariato l'attuale esponente di un processo storico immanente che dà soltanto ad esso la possibilità di un pensiero sociale corretto. E Mannheim trova una garanzia strutturale della validità del pensiero sociale nella "posizione aclassista" degli "intellettuali socialmente non impegnati" (*Sozialfreischwebende Intelligenz*)»<sup>205</sup>. Oltre a non essere nuova, la soluzione non regge sul piano epistemologico. Merton nota sarcasticamente, che «[q]uesti tentativi per salvarsi da un estremo relativismo ricordano gli sforzi del barone di Münchhausen di emergere da una palude tirandosi per i baffi»<sup>206</sup>.

Chi frequenta gli ambienti accademici sa bene che molti intellettuali

---

<sup>204</sup> R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 919.

<sup>205</sup> Ivi, p. 924.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

mostrano esattamente quelle idiosincrasie e quella partigianeria che ritroviamo nel mondo politico e nella società civile. Mannheim ribatterebbe che lui si riferisce soltanto a quelli *ideologicamente neutrali*. Certamente, esistono studiosi che mostrano un grado di obiettività, di distanza dalle proprie idee, di onestà intellettuale superiore a quello di altri loro colleghi, che paiono invece completamente intossicati dalle proprie idee. Ma una analoga situazione la possiamo trovare anche tra la gente comune, al di fuori delle mura accademiche.

Per Merton, il sociologo della conoscenza non deve di necessità essere un "alieno". Può tranquillamente avere una propria posizione politica. Può essere socialista o liberale, conservatore o anarchico, e nel contempo studiare dal punto di vista sociologico queste e altre dottrine politiche. Nel nostro caso, possiamo ammettere che un sociologo della conoscenza possa contribuire allo studio del dibattito in corso sul referendum britannico o le elezioni americane, da un punto di vista *esterno*, pur essendo lui stesso o lei stessa un *insider*, ovvero un globalista o un sovranista. Del resto, i sociologi vivono in questo mondo, né condividono il clima culturale, e subiscono personalmente le conseguenze delle dinamiche storiche. Possiamo aspettarci che ragionino provvisoriamente come se fossero extraterrestri, ma non che lo diventino.

Certamente, per stabilire la genesi storico-sociale delle dottrine politiche, per anatomizzarle, per metterle a confronto, per relazionarle con i sostrati, un sociologo deve prima porle tutte idealmente sullo stesso piano. Nel caso specifico, deve innanzitutto riconoscere la *pari dignità* del globalismo e del sovranismo. Se questa stessa operazione preliminare disturba la coscienza di qualcuno, significa che non è tanto il sociologo quanto questo *qualcuno* che vuole ergersi, per principio, in una posizione di superiorità morale e intellettuale rispetto agli altri. Ma questo porsi moralmente al di sopra delle altre parti in lotta non rappresenta di certo la soluzione del problema. Anzi, *questo è il problema*.

Questa osservazione introduce il terzo criterio formulato da Mannheim, che Merton pare sottoscrivere: il "relazionismo" o "prospettivismo". Se è vero che ogni convinzione personale è relativa al punto di osservazione e l'idea che questa convinzione (e solo questa) sia "vera" riposa sulla *fede* che ci si trovi nel punto d'osservazione privilegiato, è anche vero che, almeno per quanto riguarda i giudizi di fatto e gli imperativi ipotetici, in ultima istanza, *qualcuno ha ragione e qualcuno ha torto*. Se un globalista afferma che «non ci sono terroristi tra i rifugiati» e poi un

rifugiato politico commette un atto di terrorismo, possiamo concludere che l'affermazione del globalista è falsa. Allo stesso modo, se un sovranista afferma che «gli immigrati non hanno voglia di lavorare» e poi si dimostra che qualche immigrato lavora, possiamo concludere che l'affermazione del sovranista è falsa. Ma lo stesso discorso vale per le affermazioni vere. Se il sovranista afferma che «gli immigrati musulmani violentano le donne svedesi e tedesche» e il fatto viene confermato dagli inquirenti, dobbiamo concludere che l'affermazione è vera. Allo stesso modo, se il globalista afferma che «sono state le potenze occidentali a scatenare le guerre che ora mettono in fuga i profughi» e l'affermazione risulta confermata, dobbiamo concludere che l'affermazione del globalista è vera. In altre parole, la sociologia della conoscenza basata sul principio relazionista ci dice quali sono le ragioni per cui il globalista e il sovranista vedono alcuni fatti e non altri, parlano di alcuni fatti e non di altri, si sbagliano su alcuni fatti e non su altri, ma non ci dice che la verità non esiste. Ci dice soltanto che non è suo compito stabilire questa verità.

La missione dei sociologi della conoscenza è investigare situazioni di fatto, mettendo in relazione certe affermazioni, certe visioni parziali, con certi interessi. Poiché il termine "relativismo" ha ormai assunto una forte connotazione ideologica, legata al rifiuto e al superamento totale del concetto di validità epistemica (o etica), Mannheim sostituisce questo termine con quello, meno compromesso sul piano filosofico, di "relazionismo" o "prospettivismo".

Il sociologo della conoscenza non intende screditare una particolare dottrina né, tantomeno, vuole screditarle tutte, precipitando nello scetticismo assoluto e nella fallacia relativistica. Anzi, cerca le basi esistenziali di tutte le dottrine, inclusa la propria, proprio perché vuole assumere una posizione *più realistica*. Di fronte a gruppi che si autorappresentano come animati da grandi ideali e accusano di abominio, corruzione e complottismo i gruppi avversi, il sociologo della conoscenza prende atto della posizione ideale di tutti i contendenti, per poi notare che nessuna formazione politica funziona senza soldi e nessuna ideologia sopravvive senza un sostrato materiale di interessi che ne consenta l'esistenza.

In altre parole, la questione epistemologica della validità dei giudizi di fatto contenuti nelle dottrine politiche va distinta da quella propriamente sociologica della base esistenziale degli stessi. Possiamo essere consapevoli delle determinanti sociali del nostro o dell'altrui pensiero, senza che quest'ultimo ne risulti inficiato. La verità appartiene a un'altra

sfera, che può essere eventualmente sondata con strumenti logico-empirici. Di qui la nota affermazione di Merton: «La “rivoluzione copernicana” in quest’area di indagine è stata l’ipotesi che non soltanto l’errore o l’illusione o le credenze non autentiche fossero socialmente (storicamente) condizionate, ma che lo fosse anche la scoperta della verità»<sup>207</sup>.

Merton aggiunge che Mannheim, assumendo la posizione prospettivistica, non fa altro che tornare sui propri passi per riabbracciare quella che era già la posizione epistemologica di Heinrich Rickert e Max Weber. «Il pensiero determinato dalla situazione non è più inevitabilmente pensiero ideologico, ma implica una certa “probabilità” che colui che occupa una determinata posizione nella struttura sociale debba pensare in un certo modo. La validità delle proposizioni non è più accertata attraverso l’analisi *wissenssoziologische*, ma mediante l’analisi diretta dell’oggetto. [...] La concezione di Mannheim del “prospettivismo” è in sostanza uguale alla concezione di Rickert e Weber della *Wertbeziehung* (per cui i valori sono importanti per la formulazione del problema scientifico e per la scelta dei dati, ma non sono rilevanti per la validità dei risultati)»<sup>208</sup>.

In conclusione, non si può nascondere che, per coltivare la sociologia della conoscenza, serva una certa dose di scetticismo, disincanto, disillusione. Tuttavia, chi ha denunciato il carattere autoconfutatorio dello scetticismo o della stessa *Wissenssoziologie*, ideologia tra le ideologie che relativizzerebbe tutto fuorché se stessa, non tiene conto del fatto che esistono diverse scuole di pensiero all’interno di questa disciplina. In passato, noi stessi abbiamo riversato queste critiche contro le forme più estreme di sociologismo, ma la sociologia della conoscenza nella sua forma originale non afferma che non esistono verità o fatti. Afferma soltanto che è opportuno cercare *altre* verità e *altri* fatti che risultano scomodi per entrambi gli schieramenti politici e sui quali i cultori delle altre discipline sorvolano, perché li ritengono poco edificanti.

Una domanda, a questo punto, può sorgere spontanea nel lettore: se siamo tutti comunque partigiani, quale giovamento può venire dall’assumere una prospettiva che sembra tanto una forma di autocritica? In altre parole, perché mai un globalista o un sovranista dovrebbero uscire momentaneamente dalla trincea, indossare le lenti della *Wissensso-*

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 843.

<sup>208</sup> Ivi, pp. 920-921.

*ziologie* e guardarsi dall'esterno?

Una metafora calcistica può aiutare a capire l'utilità di questa prospettiva, anche in termini pragmatici. È impossibile che una squadra di calcio sia sempre perfetta. Perciò, se i giocatori, dopo una sconfitta, invece di interrogarsi sui propri errori, iniziano a recriminare sui rigori non concessi, ad accusare l'arbitro di essere corrotto, a insultare gli avversari per le loro scorrettezze, a rimproverare il pubblico per non averli sostenuti abbastanza, a lamentarsi delle condizioni del campo di gioco, a protestare perché il pallone era troppo leggero o troppo pesante, *brief*, a razionalizzare la situazione per confermare la narrazione che loro sono sempre e comunque i più bravi, non faranno mai progressi. Al contrario, se i giocatori, invece di demonizzare l'avversario, pur mantenendo fermo il principio di voler vincere il campionato (l'imperativo categorico), si interrogano sull'origine profonda dei propri errori e dei propri successi tecnici e tattici (i giudizi di fatto e gli imperativi ipotetici), è molto probabile che riescano a crescere, a migliorare, a modificare l'assetto di gioco quando necessario, per raggiungere l'obiettivo finale.

#### BIBLIOGRAFIA

- Campa R., *Epistemological Dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001;
- Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.
- Drezner D. W., *Why the post-truth political era might be around for a while*, «The Washington Post», 16 giugno 2016.
- Flood A., *"Post-truth" named word of the year by Oxford Dictionaries*, «The Guardian», 15 novembre 2016.
- Freedland J., *Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke*, «The Guardian», 13 maggio 2016.
- Freud S., *Introduzione alla psicanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Herman E., Chomsky N., *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988 [trad. it. *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media*, Milano, Il Saggiatore 2014].
- Machiavelli N., *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2016 [1513].
- Mannheim K., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979 (1936).
- Merton R. K., *Teoria e struttura sociale. III. Sociologia della conoscenza e sociologia*

- della scienza*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Merton R. K., *The Sociology of Knowledge*, «Isis», Vol. 27, No. 3 (Nov., 1937), pp. 493-503.
- Orwell G., *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949 [trad. it. 1984, Mondadori, Milano 2016].
- Pazzanese C., *Politics in a "post-truth" age*, «Harvard Gazette», 14 luglio 2016.
- Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1988.
- Ricœur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, Paris 1965.
- Timpanaro Cardini M. (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1954.