

Ideologia e Utopia.

Dalla sociologia del potere alla sociologia del possibile

Paolo Montesperelli e Fiorenzo Parziale

«L'interpretazione comune
dell'esistenza evoca come
minaccia il pericolo del relativismo.
Ma la paura del relativismo è la
paura di esistere».
(Heidegger [1924] 2008, 48)

Nel 1969, per celebrare l'ultima lezione di Gadamer, fu invitato il suo maestro Heidegger, il quale esordì citando l'undicesima tesi marxiana su Feuerbach: «I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; quello che conta è trasformarlo». Dopo aver letto questa frase di Marx, Heidegger - con l'arguzia che gli era propria - aggiunse che però, per trasformare il mondo, si dovrebbe pur sempre interpretarlo. Come a dire: non vi è scissione fra critica ed interpretazione: l'una si riversa nell'altra e viceversa. L'ermeneutica, come arte dell'interpretazione, è anche critica: esegetica, storica, filosofica, sociale.

Lo stesso Heidegger, quando spronava a “vegliare al fuoco della notte”, stava chiedendo un'energia critica, rischiarante rispetto ad una società immersa nel buio. Per lui i mostri notturni che dovrebbero indurci a vigilare sono molti: l'uomo che si perde fra le cose, che diviene cosa fra le cose, senza più un “oltre”; e quindi l'uomo che cade nella inautenticità, nella “estraneazione” (termine che richiama Hegel e Marx); il nostro smarrirci nel “sì anonimo”, nel “sì dice”, nella chiacchiera, nell'omologazione; e soprattutto la “epoca della metafisica”, un plurimillennaria sequenza di assottigliamenti che ha determinato il nostro modo di pensare, parlare, agire.

Non solo in Heidegger (1927), ma in tutta la storia dell'ermeneutica si rintracciano le impronte di un pensiero critico. Per Schleiermacher (2000) il fraintenderci, la comunicazione interpersonale distorta non è un eventuale incidente di percorso, ma una condizione strutturale, dettata dall'ineffabilità del nostro interlocutore. Solo la consapevolezza critica, la passione per la comprensione e il rigore metodologico dell'ermeneutica potrebbero consentire di uscire da questo stato di fraintendimento.

Secondo Dilthey (1986) se il nostro interlocutore ci è oscuro almeno al primo impatto, a maggior ragione ci sono oscuri coloro che sono vissuti prima di noi. Con Dilthey la comprensione non riguarda più solo i discorsi dell'altro, ma intere epoche storiche, ove l'espressività umana si oggettivizza nel corso del tempo. A partire da Marx, Nietzsche e Freud, gli altri non solo ci appaiono distanti dalla nostra comprensione, ma potrebbero nascondere - consapevolmente o meno - le loro effettive intenzioni. Infine in Gadamer (1960) la prospettiva critica si rivolge verso i pre-giudizi, che sono sì necessari ai giudizi, ma che sono anche orientati, limitati dalla tradizione.

Qui vogliamo sottolineare due conseguenze di queste “impronte critiche” impresse nel pensiero ermeneutico. La prima: la teoria invoca il riscontro empirico e quindi tende ad intrecciarsi con la metodologia. Schleiermacher è un esegeta; l’indagine storica di Dilthey è indirizzata a decifrare “documenti e monumenti”, mediante il metodo della trasposizione nell’altro e dell’introspezione in se stessi; Gadamer è anche un filologo; Thompson (1987) definisce un metodo di analisi sull’uso ideologico dei discorsi; Habermas (1981) coniuga spiegazione e comprensione, e assume la ragione comunicativa come metodo ideal-tipico che orienta l’indagine. Tutto ciò costituisce un ammonimento a valorizzare la metodologia, ma, nel suo intreccio con la teoria, ci esorta anche a non ridurre la metodologia a tecnica. Come scriveva di recente Crespi, «chi afferma l’autonomia della verifica empirica da ogni paradigma teorico non si rende conto che sta, a sua volta, formulando una teoria, dei cui presupposti è però inconsapevole» (2017, 21).

La seconda conseguenza: come abbiamo visto, la “anima critica” dell’ermeneutica si esercita su un ventaglio molto ampio di esperienze interpretative, che vanno dal singolo interlocutore a un’intera epoca storica. Questa estensione contribuisce grandemente a ciò che Gadamer chiama la “universalità dell’ermeneutica”, la quale non è più solo un insieme di “ermeneutiche regionali”, settoriali, specialistiche; né l’ermeneutica si chiede più *che cosa* interpretare, o *come* interpretare, ma oggi si chiede *perché* tutti noi interpretiamo (Montesperelli 2014).

Ci pare che l’avanzare del pensiero ermeneutico verso la propria universalità includa anche la generalizzazione della critica all’ideologia. Inizialmente l’ideologia è concepita come quella visione che legittima gli interessi della classe dominante. Poi si ritiene che anche altre ideologie legittimino gli interessi di altre classi; così l’ideologia viene svincolata da un dominio “monocratico”.

Da ultimo, si ricorre a Nietzsche (1873): non esistono i fatti, esistono solo le interpretazioni; ma anche questa è un’interpretazione. Quindi non si tratta di tornare ai fatti, liberati dalla maschera dell’ideologia, proprio perché i fatti nudi, puri, in-mediati non sono raggiungibili. Tutto è interpretazione.

Ma non ogni interpretazione è ideologica. L’ideologia è un particolare tipo di interpretazione: è ideologico tutto ciò che non si riconosce come ideologico, che non confessa la propria limitatezza e che invece si presenta come uno spazio, un luogo esaustivo. Questa definizione di ‘ideologia’ ci pare abbastanza convincente, anche se poi è difficile cogliere quando un discorso è davvero ideologico: dovremmo conoscere la realtà “vera” per smascherare il “falso”, ma questa nostra valutazione potrebbe essere certista tanto quanto quel discorso che abbiamo retrocesso a ideologia.

Se l’ideologia è assolutizzazione, l’utopia sarebbe non un luogo diverso, magari anch’esso assolutizzato, ma, letteralmente, un non-luogo. L’utopia è come la Terra Promessa, che orienta Mosé lungo il deserto, anche se lui non riuscirà mai a vederla. Questo è il senso, cioè la direzione, di un cammino utopico che val la pena di intraprendere, a costo di un difficoltoso attraversamento del deserto, anche se non riusciremo a vedere, definire, determinare quale è la Terra Promessa. Ma l’utopia non è una fantasia onirica, un’illusione consolatoria. Senza deserto non c’è Terra Promessa; solo attraversando il reale e solo calcando la sua aridità, l’utopia ha ragione d’essere.

Potremmo anche dire che l'utopia è ciò che non è. Ossia non è uno spazio delimitato, determinato di significati; ma essa è un senso, una direzione verso-, un'apertura che resta aperta, una tensione verso un costante "oltre". Questa tensione utopica non si acquieta mai nel presente e rende irrequieto anche lo studioso; senza questa tensione utopica, la critica sociale – anche quella che dovrebbe coltivare l'università - diventa esangue, la sociologia perde ragione d'essere, e gli intellettuali, i sociologi si riducono al ruolo di consiglieri del principe. A questo proposito, nel ripercorrere la storia del pensiero sociologico, Crespi mostra come "la sociologia o è critica o non esiste" (2015, 23); lungi dal costruire una società utopica, perfetta – conclude Crespi – l'individuo ha sempre più bisogno di strumenti critici.

L'utopia non come perfezione ma come negazione, come apertura-che-resta-aperta, a qualcuno può legittimamente sembrare relativista, disponibile per ogni stagione, troppo generica, così indeterminata e annacquata da risultare di fatto del tutto remissiva rispetto al presente. Allora sarebbe meglio riavvicinarsi a un'altra idea di utopia, quella dai contorni definiti seppur alternativi: lo "spirito assoluto", il "regno della libertà", la "comunità illimitata della comunicazione", etc. Così, magari, potremmo assumere un'utopia di tal genere come tipo ideale da confrontare col presente e da perseguire mediante la prassi. Invece, come rileva la ricerca di Adorno (1950), il tipo autoritario non coltiva utopie perché si adatta, è rassegnato, forse è anche fiero del proprio presunto realismo; del resto l'utopia lo allontanerebbe dal rapporto securizzante e sado-masochistico col potere.

A noi sembra che i due tipi di utopia – una negativa, l'altra affermativa - non sono necessariamente contrapposti. Confliggono solo quando un'utopia affermativa, dai profili definiti, assolutizza i propri significati e quindi cela una vena sostanzialmente autoritaria; oppure quando l'utopia negativa è così eterea da sparire completamente.

Ma a parte questi casi estremi, Ricoeur (1969) direbbe che ci troviamo di fronte ad un "conflitto delle interpretazioni" e che il compito dell'ermeneutica è proprio arbitrare i conflitti, senza cadere nel sincretismo, senza giustapposizioni banalizzanti, regolando il conflitto senza pretesa di riappacificazione definitiva. Da qui discende una visione sostanzialmente dialettica, che ritroviamo anche nel modo in cui Ricoeur guarda al rapporto fra ideologia e utopia, in uno dei suoi testi migliori.

In "Conferenze su Ideologia e Utopia" (1986), criticando l'abitudine di indagare separatamente l'ideologia e l'utopia, Ricoeur propone di esaminare questi due fenomeni all'interno di un'unica struttura concettuale.

Tale scelta è ispirata dalla celeberrima analisi di Mannheim (1929), autore dal quale Ricoeur mutua l'idea che l'ideologia e l'utopia siano accomunate dall'indicare una discrepanza, un rapporto deviante rispetto alla realtà. Partendo da questa idea, Ricoeur concepisce l'ideologia e l'utopia come le due opposte polarità attraverso le quali l'immaginazione sociale e culturale si esprime. A suo avviso, la comune appartenenza concettuale di ideologia e utopia deriva dalla natura simbolica dell'ordine istituzionale, e – potremmo aggiungere, senza distorcere il pensiero del filosofo francese – dalla collocazione di entrambi i fenomeni nelle dinamiche di costruzione, conflittuale, della realtà sociale.

Infatti Ricoeur afferma che la natura polisemica dei termini "ideologia" e "utopia" deriva dal loro uso linguistico in chiave polemica: l'ideologia è sempre attribuita

all'avversario, come espressione di un individuo, e soprattutto di un gruppo, della propria situazione sociale senza conoscerla, o meglio riconoscerla pienamente; al contrario l'utopia – un vero e proprio genere letterario, osserva Ricoeur – è rivendicata dai suoi autori, che rigettano l'ideologia come mistificazione. Ma l'utopia stessa è ambigua, in quanto può tendere alla fuga, all'evasione dalla realtà, assecondando nei fatti l'ideologia che in linea di principio dovrebbe contrastare.

L'ambiguità accomuna così l'ideologia e l'utopia. Forse è per questo che al fautore di un'utopia l'interlocutore si rivolge con spocchia e sussiego: si tratta di un trattamento non certo migliore di quello riservato all'avversario ideologico, giudicato irrazionale e talvolta pericoloso.

Ricoeur si oppone a questa postura intellettuale, praticata anche in ambito accademico. Affidandosi alla tradizione ermeneutica, il nostro autore rinviene nel testo ideologico, così come in quello utopico, una dimensione manifesta e una latente. Secondo Ricoeur, in superficie l'ideologia e l'utopia presentano un lato negativo (cioè patologico, distruttivo), ma nel loro profondo contengono anche un lato positivo (costruttivo). Questi due differenti aspetti emergono quando prestiamo attenzione al modo in cui l'immaginazione sociale e culturale funziona.

L'analisi ricoeuriana – integrativa piuttosto che alternativa a quella di Mannheim – parte dalla dimensione superficiale, cioè manifesta, dell'ideologia per poi indagare i suoi aspetti più nascosti. È questo procedimento a consentire a Ricoeur di qualificare l'utopia, sottolineando la complessa relazione da essa intrattenuta con il fenomeno ideologico.

La tradizione occidentale di gran lunga si è soffermata sulla dimensione negativa dell'ideologia, su impulso della critica avviata da Marx, in particolare nei suoi scritti giovanili. Ci stiamo riferendo in particolare a: *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), i *Manoscritti economico-filosofici* (1844) e soprattutto *L'Ideologia Tedesca* (1845), tutte opere pubblicate postume (la prima nel 1927, le altre due nel 1932) che hanno reso più ricca, e forse più complessa, la fruizione del pensiero di Marx.

Negli scritti giovanili l'ideologia si presenta come capovolgimento, un aspetto sul quale Ricoeur si sofferma perché interessato non a negare la validità euristica dell'analisi marxiana, ma semmai a valorizzarla attraverso una sua riappropriazione in chiave ermeneutica. In questa operazione intellettuale si può scorgere addirittura la possibilità di rinnovare la tradizione marxiana, orientandola a una maggiore consapevolezza della dimensione simbolica della vita sociale. Come gli si è fatto notare, il nostro autore (Ricoeur 1986, 1998) sembra in parte muoversi nella stessa direzione di Gramsci (1964, 1975), anche se – per sua stessa ammissione – non ne conosce l'opera.

Ricoeur, infatti, recupera in tutta la sua valenza sociologica la critica dell'ideologia, tesa a indagare la connessione tra l'organizzazione sociale e il mondo ideale, e dunque a riconoscere pienamente il secondo come un prodotto storico-culturale che riflette i rapporti di forza tra le classi sociali. Innanzitutto, la sua analisi può aiutarci a riflettere sul nesso tra l'ideologia come capovolgimento, esaminata dal giovane Marx, e l'ideologia come reificazione, sulla quale si sofferma maggiormente il Marx de *Il Capitale* (1867).

Se seguiamo Ricoeur, possiamo notare che si tratta di due accezioni dell'ideologia solo parzialmente differenti. Con la prima Marx si riferisce all'ideologia come produzione di un'immagine rovesciata della realtà sociale, ossia una distorsione derivante dalla rimozione collettiva della consapevolezza circa l'origine sociale delle idee. Nell'estendere l'analisi di Feuerbach sulla religione a tutta la produzione culturale, il giovane Marx mette in guardia dal concepire erroneamente le idee come separate dalla vita reale. Secondo Ricoeur, è ciò a produrre l'idealismo nella sua forma di ideologia, ossia una rappresentazione sociale che capovolge il rapporto causale tra idee e vita reale.

Con la seconda accezione di ideologia Marx si riferisce invece al disconoscimento della natura culturale delle istituzioni, processo che comporta l'attribuzione a queste del potere di imposizione sulla libertà degli esseri umani: la reificazione infatti consiste nella riduzione dei rapporti sociali a oggetti di scambio. L'esito di quest'azione ideologica – identificata dai sociologi anche nella naturalizzazione delle disuguaglianze, e dunque nel misconoscimento della loro natura sociale – viene ricondotta da Ricoeur ancora una volta al capovolgimento tra la vita reale e le sue rappresentazioni. Potremmo azzardare che in questo senso sia recuperabile lo stesso concetto di “falsa coscienza”, intendendolo come progressiva identificazione dei subalterni con la posizione sociale dei dominanti.

In sintesi, la reificazione è l'errata percezione dei rapporti umani come rapporti tra cose, e dei rapporti tra cose come rapporti tra entità dotate di vita propria. Tale inversione cela le relazioni di potere tra gruppi sociali. Forse non c'è modo migliore per descrivere la reificazione indotta dall'azione ideologica che esaminare il diffuso atteggiamento nei confronti del mercato finanziario: a questo è attribuita una forza sovra-umana nei confronti della quale non vi è altra opzione che l'assestamento della sua volontà (cfr. Crespi 2013).

Eppure, la recente pandemia e la guerra in Ucraina hanno fatto trapelare la possibilità per i governi di fare scelte politiche alternative a quelle indicate dall'economia *mainstream*. La reificazione del mercato finanziario in un ente indipendente dalle concrete persone che lo animano non corrisponde forse a una rappresentazione ingannevole che nega o sottovaluta la reale distanza (economica, culturale, politica) tra le classi sociali?

A questo interrogativo sembra portare l'analisi ricoeuriana, dato che essa attribuisce l'origine della funzione negativa dell'ideologia alla pretesa della classe dominante di avvicinare “oltremisura” la rappresentazione della realtà sociale dei dominati alla propria. Infatti, Ricoeur asserisce che l'ideologia deriva dal tentativo della classe dominante di estrarre un “plusvalore politico” nei confronti del resto della popolazione attraverso una rappresentazione sociale che giustifica l'ordine istituzionale vigente. Il plusvalore politico deriva dalla volontà della classe dominante di coprire il divario tra la pretesa di legittimazione avanzata dall'autorità e la credenza in tale legittimità offerta dalla popolazione. Quando si muove in questa direzione, l'ideologia assume una forma così solida da irrigidirsi, tramutandosi in mistificazione.

Il richiamo all'analisi weberiana è esplicito: Ricoeur nota che il concetto di *Herrschaft* impiegato da Weber fa riferimento sia al dominio che all'autorità. Con la differenziazione sociale il gruppo dirigente ha autorità, ma vuole che essa sia legittimata, altrimenti non può esercitare il potere nel tempo; la legittimità anche nei

sistemi più razionali e burocratici, e lontani dalla tradizione, si esercita grazie alla credenza-fiducia, di natura emotiva, di cui ogni organizzazione sociale necessita: a questo proposito Ricoeur parla di funzione primitiva del potere.

Ricoeur, però, nota come l'analisi dell'ideologia sia incompleta se ci si sofferma solo sull'inganno, poiché essa presenta anche una funzione – o forma, se si preferisce – positiva, non meno importante.

Su questa funzione pochi si sono soffermati, per via della traiettoria seguita dalla critica dell'ideologia del giovane Marx. Quest'ultima ha subito – nota Ricoeur – una svolta con il Marx più maturo de *Il Capitale*, dove l'ideologia è stata concepita non più come rappresentazione sociale avulsa dalla vita reale, ma come tutto ciò che è pre-scientifico.

Secondo Ricoeur, nel tempo si è assistito alla progressiva dilatazione nell'estensione del concetto di ideologia. La critica dell'ideologia, in particolare con il contributo di Engels, è stata indirizzata contro l'utopia, ritenendo approssimativo e irrealizzabile il socialismo di Fourier, Proudon e altri autori, perché non fondato su basi scientifiche. Successivamente, la Scuola di Francoforte ha compiuto un'operazione simile, pur scindendo la critica razionale e fondata sul dubbio sistematico dalla degenerazione del positivismo. Nell'opporci al descrittivismo positivista che non esamina il rapporto tra potere e scienza, la prospettiva francofortese – secondo Ricoeur – avrebbe però confuso in parte l'ideologia con l'intera produzione culturale, senza indicare precisamente i confini tra l'una e l'altra.

Le critiche più aspre sono comunque rivolte alla versione strutturalista del marxismo che in Althusser trova il suo caso emblematico: secondo Ricoeur, Althusser ha definitivamente spostato la critica della ideologia in una direzione sbagliata, rendendola inservibile. La critica dell'ideologia proposta da Althusser è, infatti, consistita nell'attacco contro qualsiasi forma di conoscenza che non sia quella scientifica, fatta corrispondere all'analisi marxiana.

Ad avviso di Ricoeur, l'attacco di Althusser alla fenomenologia proposta nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (1929) ha colpito addirittura lo stesso Marx, essendo stata negata la validità di tutta la sua opera giovanile. Questa estensione indebita della critica dell'ideologia – prosegue Ricoeur – è derivata dalla trasformazione del pensiero di Marx in un vero e proprio sistema filosofico, in quanto tale chiuso, cioè incapace di dialogare con altre prospettive.

Ricoeur ci mette così in guardia dall'assolutizzazione di qualsiasi sistema di pensiero. Il funzionamento negativo dell'ideologia, basato – come detto – sull'estrazione di plusvalore politico da parte del gruppo o classe dominante sul resto della popolazione, trova il suo equivalente espressivo nell'assolutizzazione di una data rappresentazione della realtà.

Ricoeur recupera, dunque, la critica dell'ideologia riconducendola al suo perimetro originario; essa è valida se si ammette che l'inganno, la mistificazione sia possibile grazie alla struttura simbolica della vita sociale:

«Se la vita sociale non ha una struttura simbolica, diventa impossibile capire come viviamo, facciamo delle cose, e proiettiamo queste attività in idee, diventa impossibile capire come la realtà possa diventare un'idea o come la vita reale possa produrre illusioni; questi sarebbero solo eventi mistici e incomprensibili» (Ricoeur 1986 [1994], 15).

Ad esempio, la religione – da cui, come abbiamo visto, parte la critica dell’ideologia di Marx – alla stregua di qualsiasi espressione culturale fornisce un modello per l’azione, in quanto la prassi è sin dall’origine simbolica, altrimenti sarebbe inconcepibile la stessa mistificazione come azione ideologica: il rovesciamento presuppone uno stravolgimento, un inganno e dunque la possibilità di reinterpretare la realtà; ma se così è, allora la costruzione ideologica non può fare a meno della capacità di immaginazione sociale, dovuta al fatto che la realtà è sempre costruita mediante un processo di significazione.

Le allucinazioni sono possibili, in quanto forma patologica di una capacità più ampia, e sana, quella dell’immaginazione. Mannheim coglie questo aspetto, secondo Ricoeur, quando giunge a cogliere il paradosso dell’ideologia, l’impossibilità di uscire dal condizionamento sociale del pensiero: chi smaschera chi? La critica dell’ideologia è messa in scacco dall’elevata autoriflessività da essa stessa generata.

Mannheim, però, nel proporre una soluzione (il relazionismo e lo sguardo generalizzante dell’intellettuale “sradicato” per via della sua speciale condizione sociale) giunge a non rendersi conto che anche la sua critica è socialmente condizionata, e dunque limitata. Per uscire da questo paradosso bisogna ricondurre l’ideologia alla sua contrapposizione nei confronti della vita reale, e nel contempo cogliere il nesso che le unisce: questa è la indicazione proposta da Ricoeur.

La critica all’ideologia si salva, se non ci si inerpica sul tortuoso sentiero diretto a individuare una netta cesura tra la conoscenza ordinaria e quella scientifica, ma piuttosto se si riflette sulla coesistenza tra costruzione della realtà sociale e sua rappresentazione.

La maggiore enfasi sulla *praxis* piuttosto che sui rapporti di produzione, e sul legame della prima con il processo di reificazione porta Ricoeur a far dialogare Marx con Husserl – su questo dialogo si veda anche Paci (1963) – senza per questo abbandonare l’analisi del conflitto sociale, così come intrapresa da Mannheim. Per Ricoeur, il capovolgimento tra vita reale e mondo ideale deriva non solo dalla tendenza di ogni oggettivazione culturale a essere reificata, in virtù dei processi di legittimazione, ma anche dalla natura simbolica di ogni azione sociale: partendo dal concetto di azione simbolica in Geertz (1973), Ricoeur parla di “prassi simbolica”. Seguendo sempre Geertz, il nostro autore sostiene che il capovolgimento ideologico non solo comporta la reificazione, ma produce immagini capaci di mobilitare l’azione sociale.

Se la mistificazione è l’aspetto patologico dell’ideologia, la sua capacità di fornire una rappresentazione sociale in quanto tale fornitrice di senso e identità rappresenta invece il suo aspetto più profondo e positivo. Lo stesso conflitto sociale è possibile nella misura in cui gli attori si riconoscono o si contrappongono a una ideologia, che in ogni caso fornisce loro le risorse ermeneutiche per dire chi sono (o chi non sono).

Se si adotta questa prospettiva, allora si può notare come l’ideologia oscilli tra la tensione all’annientamento dell’altro – e questo sembra il modo in cui il fenomeno ideologico si presenta oggi – e l’apertura alla “plurivocità” di cui è portatore il conflitto sociale.

Dall’ideologia non si può uscire se non attraverso l’azione sociale concreta di altri gruppi mobilitati da una rappresentazione alternativa, da un’utopia. Quest’ultima è sì intesa – in linea con Mannheim – come contro-ideologia, ma Ricoeur rimarca anche la capacità dell’immaginazione sociale di mettere in discussione attraverso la sua

forma utopica la rappresentazione della realtà ideologicamente dominante. Infatti, prosegue Ricoeur, le utopie hanno diversi contenuti (conservatori, progressisti, etc.), ma sono tutte accomunate dalla medesima funzione: indicano un non-luogo. L'assenza di un luogo preciso non è necessariamente un aspetto negativo, perché consente di farci reimmaginare la nostra società, di andare oltre il dato per scontato, di adottare "uno sguardo straniero". In questo consiste la "extra-territorialità" dell'utopia.

Ricoeur riprende il concetto husserliano di variazione immaginativa e l'adatta alla sua analisi: l'utopia ci consente di effettuare variazioni immaginative nei confronti della società, rivelando proprio la distanza tra la pretesa di legittimazione del gruppo o classe dominante e la credenza offerta dal resto della popolazione. La consapevolezza di questa distanza favorisce uno sguardo appunto più distaccato, che evita l'adesione a una specifica oggettivazione della realtà. Il distacco alimenta la libertà degli esseri umani perché rende loro possibile guardare la società da un punto di vista nuovo rispetto a quello passivamente accettato per consuetudine.

L'utopia, pertanto, si pone come rappresentazione che può innovare l'ordine sociale attraverso la messa in questione di fatto del senso comune. Evidentemente Ricoeur ammette una relazione tra quest'ultimo e l'ideologia, confermando la possibilità di un dialogo della sua opera con quella gramsciana.

L'originalità di Ricoeur consiste nel cogliere la relazione tra il fenomeno ideologico e quello utopico secondo una prospettiva che rivela la poliedricità di entrambi (Parziale 2015). Infatti, come l'ideologia, anche l'utopia presenta una forma patologica, che si manifesta nella possibilità di instaurare una paradossale complicità con l'ideologia dominante: la funzione dell'utopia è patologica se diventa uno strumento del plusvalore politico estratto attraverso l'ideologia nella sua forma altrettanto patologica della mistificazione. Ciò avviene quando l'utopia si colloca nel perimetro ristretto della evasione e della fuga. Su questo punto sarebbe interessante comprendere quanto tale esito derivi direttamente dalla funzione utopica, e quanto invece sia indotta dalla stessa azione ideologica (Parziale 2022). In ogni caso, l'analisi ricoeuriana punta a superare non solo l'*impasse* paradossale della critica della ideologia, identificata da Mannheim (1929, 1952), ma anche la soluzione proposta da quest'ultimo, altrettanto problematica (tra gli altri, Ferrara 2018; Santambrogio 2018). Secondo Ricoeur l'impossibilità di procedere a uno smascheramento universale e socialmente incondizionato di una classe rispetto a un'altra non implica l'abbandono della critica della ideologia, bensì richiede la sua integrazione all'interno di un quadro teorico che faccia del fenomeno ideologico, così come di quello utopico, una componente ineliminabile della produzione culturale.

Ricapitolando, nel recuperare e integrare l'analisi marxiana della ideologia, Ricoeur volge lo sguardo a Husserl (le variazioni immaginative), a Weber (il ruolo della credenza nella legittimazione), e a un autore da questi influenzato, quale l'antropologo Clifford Geertz (1973), dal quale riprende non solo l'idea che la prassi sia intrinsecamente simbolica, ma anche che l'ideologia possa funzionare come fonte di mobilitazione collettiva.

Una delle principali lezioni dell'analisi ricoeuriana è che se la realtà sociale è sempre frutto di una rappresentazione, allora è impossibile per chiunque di noi uscire dall'oscillazione dialettica tra l'interpretazione ideologica e quella utopica. L'adesione all'ideologia dominante porta molti a presupporre la possibilità di porsi fuori da questa

dialettica: la sensazione di libertà è in questo caso puramente illusoria, anche perché costruita artatamente dalla funzione negativa dell'ideologia.

Ricoeur così ci mette in guardia: l'ideologia è subdola, molto spesso agisce senza che noi l'avvertiamo. L'ideologia non è però monolitica, perché, come l'utopia, si fonda sulla capacità degli esseri umani di immaginare, e quindi di costruire, l'ordine sociale senza necessariamente soccombere alle istituzioni da loro prodotte. Se l'utopia può contrastare l'assolutizzazione derivante dalla trasformazione del potere in dominio; l'ideologia può paradossalmente conferire identità collettive anche oppositive all'ordine istituzionale, per la difesa del quale essa stessa è originata.

L'analisi ricoeuriana ha rivestito un ruolo di primo piano nel fornire le coordinate teoriche di partenza dell'ottava edizione di *Magistri sine registro*, il seminario annuale di ermeneutica promosso dall'associazione Paideia e dal Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza.

Da questa edizione sono sorti gli interrogativi sociologici a cui hanno provato a rispondere i saggi contenuti nella presente sezione monografica di *Sociologie*.

Come il lettore potrà apprezzare, nonostante le differenze, i saggi proposti sono volti a mostrare la validità euristica dei concetti di ideologia e utopia nelle scienze sociali, nonostante il primo concetto sia stato oggetto di usura e il secondo abbia invece rivestito una posizione tuttossommo marginale, in particolari contesti come quello italiano.

Usura e marginalità sono state favorite dalla diffusione di una visione distante da quella proposta da Gianni Vattimo, che si richiama direttamente alla tradizione ermeneutica (Fornero, Restaino 2018). Se seguissimo Vattimo, potremmo concepire la postmodernità come un'epoca in cui la modernità non viene negata, ma si dispiega completamente. Ciò ci consentirebbe di comprendere un modo innovativo di guardare non solo all'ideologia, ma anche all'utopia.

Fino a poco tempo fa i due concetti erano stati a dir poco trascurati per via dell'affermazione di una specifica ideologia – quella neoliberista – egemone per quattro decenni, ma negli ultimi anni in crisi.

Infatti, l'egemonia del neoliberismo è stata così forte da aver prodotto un capovolgimento paradossale, portando i più – anche in ambito accademico – a giudicare “ideologica” (nel senso negativo attribuito a questo termine) l'analisi avviata da Marx. E di conseguenza ciò ha favorito l'indebolimento dello spirito critico che dovrebbe appartenere invece alle scienze sociali, a partire dalla sociologia (Crespi 1985 e 2015; Jedlowski 2007).

I saggi presentati in questa sezione provano a ritessere la trama della critica della ideologia di Marx, con l'intento di rinnovarla, rielaborarla o superarla, ma senza rinunciare all'analisi sociologica da essa presupposta. Questa operazione è stata resa possibile grazie al dialogo con la tradizione ermeneutica, che apre le frontiere anche a una fertile innovazione della sociologia interessata ai processi conoscitivi e culturali.

Il percorso analitico da noi presentato prende avvio con l'articolo di Peter Mayo, dedicato al riesame critico della sociologia della conoscenza di Karl Mannheim. Non poteva che essere questo il punto di avvio della riflessione, come suggerito ancora una volta dall'analisi ricoeuriana.

Mayo evidenzia i meriti di Mannheim, a suo avviso antesignano degli studi intersezionali, oltre che prosecutore e innovatore della critica della ideologia di stampo marxiano. In particolare, Mayo rimarca l'utilità del concetto di *Weltanschauung*. Grazie a questo concetto è possibile esaminare l'ideologia come un processo insito nella costruzione della realtà sociale. Il nostro autore riconosce a Mannheim il merito di dimostrare che educazione e cultura non sono neutrali. È questo un presupposto rilevante per chi, come Mayo, si prefigge di realizzare una sociologia militante, interessata – cioè – a contrastare le ingiustizie sociali.

A questo proposito, però, l'autore ritiene che la sostituzione del relativismo culturale con il relazionismo sociologico proposto da Mannheim non sia del tutto convincente, per due ordini di motivi. Da un lato, la distinzione tra relazionismo e relativismo resta in parte opaca; dall'altro, ricondurre sempre – sulla scorta di Marx ed Engels (1932) – la struttura degli asserti alle circostanze sociali implica il mancato riconoscimento di una qualche forma di autonomia alla sfera culturale, attraverso la quale – parrebbe presupporre Mayo – è possibile comunque generare una progettualità politica. Infatti Mayo ritiene che, sebbene sia necessario tenere conto delle condizioni materiali da cui originano le disuguaglianze sociali, il connubio fra ricerca scientifica, riflessione filosofica e coinvolgimento attivo delle soggettività subalterne sia comunque centrale per innescare processi di trasformazione politica effettivi e duraturi. Per questo motivo, Mayo concorda con la critica rivolta spesso a Mannheim circa il ruolo “liberatore” degli intellettuali socialmente autonomi, sottolineando come i processi educativi e culturali dipendano dall'interazione di più attori. A questo proposito, Mayo propone di integrare la sociologia della conoscenza di Mannheim con la prospettiva educativa di Freire, a sua volta influenzato da Gramsci.

Rispetto alla critica di Mayo, va detto però che il relazionismo mannheimiano trae alimento da una particolare attenzione nei confronti del potere emancipatorio dei saperi disciplinari, ben messo in evidenza dalla tradizione di studi avviata da Bernstein (si veda, tra gli altri, Young 2008, 2013), per diversi anni titolare della cattedra dedicata proprio a Mannheim presso l'Istituto di Educazione di Londra. Infatti, la pianificazione democratica proposta da Mannheim come soluzione per contrastare il regime nazista imperante nell'Europa a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta poggiava sull'impiego delle scienze sociali e il coinvolgimento attivo degli intellettuali. Secondo Mannheim, la socializzazione delle nuove generazioni alla democrazia richiedeva, inoltre, un lavoro educativo con gli stessi adulti, come ci tiene a precisare Mayo (titolare della cattedra Unesco di educazione globale degli adulti). Quest'ultimo chiude il suo saggio sostenendo che il lavoro educativo a cui fa riferimento Mannheim presuppone anche il recupero della religione, ossia di quell'ambito simbolico così avversato dalla critica della ideologia di impronta marxiana.

Il contributo di Cipriani si sofferma proprio sul ruolo della religione, inserendola nella complessa struttura relazionale che tiene insieme ideologia e utopia. Avvalendosi della conoscenza approfondita sul tema, l'autore rinviene nella religione in via di secolarizzazione l'architrave per la formazione dell'utopia con lo sviluppo della modernità.

Anche in questo caso, l'analisi della religione come concezione del mondo riecheggia non solo il concetto mannheimiano di *Weltanschauung*, ma anche il più generale approccio gramsciano ai fenomeni culturali (Gramsci 1964; si veda anche Filippini

2012). Infatti, Cipriani fa riferimento, sebbene solo indirettamente, al legame mannheimiano tra conflitto sociale e produzione ideologica, quando asserisce che il duplice fondamentalismo, religioso e laico, non è utile a identificare soluzioni soddisfacenti in una società plurale come la nostra. Inoltre Cipriani evidenzia il nucleo valoriale comune alle religioni universali, occidentali e orientali; e questo tipo di analisi può essere possibile, solo se si ammette e indaga il legame concreto esistente tra visione religiosa e organizzazione sociale: si tratta di un aspetto che Gramsci rimarca almeno quanto Weber¹.

L'articolo di Cipriani evidenzia, inoltre, le possibilità di diffusione del pensiero post-convenzionale (Habermas 1976), che travalica le culture originate in specifici contesti sociali. L'analisi fa riferimento ad Habermas ([1981] 1986) anche quando l'utopia è presentata come un prodotto della modernità che ha spinto la religione a secolarizzarsi. Infatti, secondo Cipriani, la religione secolarizzata ha aperto la strada a un agire comunicativo che può contrastare la chiusura ideologica. L'autore pare rinvenire nell'utopia il viatico attraverso il quale il potere ideologico può essere rielaborato in vista della costruzione di un altro mondo possibile.

Dalla celeberrima "Utopia" di Tommaso Moro parte l'articolo successivo, redatto da Jedlowski, che accoglie in pieno l'invito di Ricoeur a concepire il fenomeno utopico come prodotto dell'immaginazione sociale. L'articolo colloca l'utopia tra la finzione letteraria e le possibilità concrete di convivenza civile. L'analisi si concentra sulle narrazioni utopiche e distopiche. Tra queste narrazioni, un'attenzione particolare è dedicata alla fantascienza femminista e alla nascita della nozione di "utopie critiche". Con l'articolo di Jedlowski prende avvio la seconda parte della sezione monografica, incentrata sull'obiettivo di dimostrare come l'utopia si fondi sulla congiunzione fra realtà e possibilità.

Nel mettere in relazione il "possibile parallelo", l'eterocosmo attivato dalla lettura, in particolare, di un romanzo, con "il possibile futuro", Jedlowski asserisce che la finzione letteraria comunica con la realtà sociale fino a incrociarsi con essa. Infatti, l'estensione dell'esperienza umana permessa dalla lettura (Eco ci ricordava come chi ama leggere ha la fortuna di vivere più vite in parallelo) richiede la predisposizione all'immaginazione implicata dal pensiero utopico e dalla sua azione sulla realtà sociale.

In altre parole, i mondi possibili aperti dalle narrazioni letterarie non sono senza effetti nel mondo reale. Infatti, le esplorazioni immaginifiche offerte al lettore rappresentano risorse, inviti a rivedere il mondo e a modificarlo. Nella finzione letteraria è quindi insito l'agire utopico.

Secondo Jedlowski, dunque, la letteratura può affiancare il mondo reale fino a prefigurare la sua possibile trasformazione futura. Richiamandosi al concetto di "temporalizzazione dell'utopia" proposto da Koselleck, l'autore colloca nel Settecento il punto di sviluppo del pensiero utopico, che però attribuisce anche all'analisi marxiana, sebbene quest'ultima sia spesso considerata solo scientifica, oppure "ideologica" in senso dispregiativo.

L'analisi di Jedlowski consente di comprendere la continua oscillazione dell'utopia tra il momento della critica e della decostruzione sociale e quello successivo volto alla

¹ Si pensi all'analisi della questione cattolica rispetto alla politica e alla cultura italiana in Gramsci (1964).

reazione nei confronti dello *status quo*. Il secondo momento è però soggetto a deformarsi, per opera dell'ossessiva ricerca di legittimare una nuova forma di determinazione simbolica della realtà. È come se Jedlowski ci dicesse che l'utopia, inizialmente contrastata dall'ideologia, può essere fagocitata da quest'ultima: l'apparente successo della utopia potrebbe consistere nella sostituzione di una ideologia con un'altra². Tuttavia, per Jedlowski una via di uscita c'è e viene identificata nelle utopie critiche, consistenti nell'elaborazione di un nuovo scenario sociale che faccia i conti con le contraddizioni e le asperità della storia.

L'articolo di Altobelli esamina le condizioni sociali di produzione e trasformazione dell'utopia dalla modernità ad oggi. L'autore imbastisce un dialogo con l'analisi ricoeuriana, ricorrendo a differenti autori, partendo da Louis Marin, studioso dal quale egli prende in prestito i concetti di “soglia”, “frontiera”, “orizzonte” e “bordo”, impiegati come metafore utili a rivelare la natura ambivalente dell'utopia. Secondo Altobelli la critica avanzata dall'utopia in diversi casi comporta paradossalmente la sua trasformazione in una distopia pregu di contenuti ideologici.

Alla stregua di Jedlowski e in parte di Santambrogio, il nostro autore individua diverse configurazioni assunte dall'utopia nel tempo: con la modernità l'utopia si presenta come immagine di una società ideale, collocata in genere su un'isola che, lontana dalle “terre conosciute”, ne rappresenta l'orizzonte. Per alcuni secoli l'utopia appare come una immagine risplendente, verso la quale conformare la società; ma più di recente rivela sempre più le contraddizioni derivanti dal costituire il confine tra il mondo reale e quello possibile.

Seguendo questo ragionamento, potremmo sostenere che l'utopia è stata corrosa dalle contraddizioni della realtà, al punto da deformarsi in distopia. Tale trasformazione viene esaminata da Altobelli attraverso la letteratura, oltreché mediante l'analisi sociologica. Più nel dettaglio, Altobelli collega l'esperienza-limite in qualche modo espressa dalla rappresentazione utopica a una modalità di pensiero tipicamente moderna, che lega il suo destino al progresso tecnico-scientifico. Infatti, facendo riferimento anche alle riflessioni di Massimo Cacciari, l'autore giunge a collegare l'utopia a un progetto politico, tutto moderno, che si affida completamente allo sviluppo tecnologico, assumendosi anche i costi di un possibile passaggio da una società umana a una “post/trans-umana”. La fede nella scienza da parte di diversi studiosi, non solo del campo letterario-fantascientifico, ha comportato – secondo l'autore – il superamento della soglia tra l'utopia e l'ideologia (si veda anche Altobelli 2012). Oggi, il vero nemico della visione dell'essere umano espressa dalle scienze sociali non è più il tradizionalismo, ma “lo scientismo”: la fede cieca nell'innovazione consentita dalla scienza può portare a preconizzare un “salto di specie”, che mette in discussione anche la razionalità e l'espressività umana, almeno per come l'abbiamo finora conosciuta. Contro questo esito, Altobelli si appella nelle conclusioni alle risorse ermeneutiche che il pensiero critico può fornire allo studio del progresso tecnico e delle rappresentazioni ideologiche e utopiche da esso promosse.

In effetti, l'eventuale punto di non ritorno dal postumanesimo è contrastabile innanzitutto evitando di far corrispondere l'innovazione tecnologica a un processo inevitabile, cioè necessario e indipendente dalla cultura umana. E a questa coordinata

² Torna indirettamente e almeno in parte, il concetto manheimiano di “contro-ideologia”.

di fondo sembra fare affidamento anche l'analisi di Santambrogio, che recupera diversi filoni del pensiero sociologico, incluso quello "neo-" o "post-" marxiano, rintracciabile nelle ultime opere di Erik Olin Wright.

Leggendo questo articolo, il lettore potrebbe essere sollecitato a estendere il proprio impegno dalla riflessione teorica all'azione politica e all'impegno civile. In effetti lo stesso Santambrogio vede nell'utopia un progetto *in fieri*, che prevede continui aggiustamenti e in cui camminano di pari passo la prospettiva ideale e l'azione per realizzarla.

Come Altobelli, Santambrogio si interroga sulle condizioni sociali che hanno destato un rinnovato interesse per l'utopia, ripensandola in maniera differente rispetto al passato. L'autore nota infatti che nel corso del Novecento è cambiata la definizione di utopia: un tempo essa significava un modello di società perfetta; mentre oggi è concepita soprattutto come un percorso senza esiti definiti con precisione, come un "camminare domandando", per usare l'espressione del movimento zapatista negli anni Novanta. Sempre secondo Santambrogio, occorre trovare una sintesi fra il riferimento ad un modello perfetto di società, da un lato, e la concezione processuale, dall'altro. Questa sintesi potrebbe essere chiamata "utopia concreta" (Bloch ([1959] 1994, *passim*); ossia una utopia attuabile, sebbene non in modo "pre-codificato", aggiunge Santambrogio.

Beninteso, l'autore non propone una specifica utopia; piuttosto egli esamina il modo in cui il fenomeno utopico può rinnovarsi e realizzarsi nell'attuale contesto storico-sociale, evitando due rischi opposti: un'utopia effimera, oppure un'utopia che si capovolge in ideologia.

Secondo Santambrogio, nella "utopia concreta" trovano una mediazione concetti opposti: possibile e fattibile; decostruzione e ricostruzione; orientamento allo scopo e orientamento al valore.

Alcune tendenze oggi in atto sembrano confermare la presenza di "utopie concrete". Tra queste tendenze vogliamo segnalare la presenza di crescenti spazi di autonomia del "sociale" rispetto al sistema politico-economico (in linea con quanto già individuato in Ardigò 1980 e Habemas 1981), che a sua volta – però – reagisce ricorrendo all'azione ideologica nella sua forma più mistificante.

L'analisi di Santambrogio è il frutto di questo periodo in cui nuove forme di fermento sociale fanno capolino in un più generale quadro di crisi.

L'ultimo saggio rappresenta un invito a una sociologia aperta che, recuperando lo spirito critico potenzialmente insito nelle scienze sociali, possa contribuire a una riflessione collettiva di più ampia portata rispetto a quella accademica, fortemente limitata dalla burocratizzazione e dall'aziendalizzazione.

Per questo è necessario che la sociologia sia maggiormente presente nei luoghi del conflitto e del cambiamento sociale. A questo proposito autori come Freire (1968) prima e Burawoy (2007) poi possono rivelarsi utili.

Il percorso analitico di Santambrogio, così come quello degli altri saggi proposti in questa sezione, potrebbe aiutarci ad intraprendere il passaggio dalla sociologia del potere novecentesca alla sociologia del possibile del nuovo secolo. Questa idea è peraltro suggerita dalla recente produzione scientifica sull'utopia da parte di alcuni tra gli autori dei nostri saggi. Facendo riferimento limitatamente alla sociologia italiana, la sensazione è che gli studi pionieristici sull'utopia (ad esempio: Mongardini 1964;

Catarinussi 1974; Baldissera 1976; Nesti 1979) possano essere proseguiti e sviluppati oggi, gettando nuova luce sull'intricato rapporto che questo fenomeno intrattiene con quello ideologico.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T. W. (1950, a cura di), *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano, 1973.
- Altobelli D. (2012), *I sogni della biologia. Ideologia e utopia nelle scienze della vita del Novecento*, Cedam, Padova.
- Ardigò A. (1980), *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna.
- Baldissera A. (1976), *Utopia*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Il dizionario di politica*, Utet, Torino: 1073-1080.
- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 3 vol., 1994.
- Burawoy, M. (2007), *Per la sociologia pubblica*, in "Sociologica", 1: 1-46.
- Caterinussi B. (1974), *Le dimensioni dell'utopia*, in "Rivista di sociologia", 3: 89-110.
- Crespi F. (1985), *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Crespi F. (2013), *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Crespi F. (2015), *Critica, vocazione della sociologia*, in "Comunicazionepuntodoc", 12: 17-24.
- Crespi F. (2017), *Aprire la sociologia alla dimensione esistenziale*, in Santambrogio A. (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, Orthotes, Napoli-Salerno: 17-35.
- Dilthey W. (1900), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Marietti, Genova, 1986.
- Ferrara, A. (2018), *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59 (3): 515-536.
- Filippini M. (2012), *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, in "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", 24(47): 89-106.
- Fornero G., Restaino F. (2018), *Dal Postmoderno all'Intelligenza Artificiale*, Volume 10 della raccolta curata da Abbagnano N., Fornero G., Rossi P., *Filosofia. Storia Parole Temi*, Edizione de il Corriere della Sera, Milano.
- Freire, P. (1968), *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2018.
- Gadamer H.-G. (1960), *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1983.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.
- Gramsci A. (1964), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, cur. V. Gerratana, 4 Vol., Einaudi, Torino.
- Habermas J. (1976), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, a cura di F. Cerutti, ETAS, Milano, 1979.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
- Heidegger M. (1924), *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano, 2008.
- Heidegger M (1927), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.
- Husserl E. (1929/1931), *Meditazioni cartesiane*, Armando Editore, Roma, 1999.
- Jedlowski P. (2007), *Il mondo in questione*, Carocci, Roma.
- Mannheim K. (1929), *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1968.
- Mannheim K. (1952), *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Marx K. (1843), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma, 1983.

- Marx K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici*, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- Marx K. (1867), *Il capitale*, libro primo, Editori Riuniti, Roma, 1970.
- Marx K., Engels F. (1845/1932), *L'Ideologia Tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2018.
- Mongardini C. (1964), *L'utopia dal punto di vista sociologico*, in "Cultura e scuola", 11: 196-203.
- Montesperelli P. (2014), *Comunicare e interpretare. Introduzione all'ermeneutica per la ricerca sociale*, Egea, Milano.
- Nesti A. (1979), *Utopia e società. Per una sociologia dell'utopia*, Editrice IANUA, Roma.
- Nietzsche F. (1873), *Verità e menzogna*, Rizzoli, Milano, 2009.
- Paci E. (1963), *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, in "Aut-Aut", 73: 10-21.
- Parziale F. (2015), *Il contributo sociologico di Paul Ricoeur*, in "Sociologia", 2, XLIX: 55-69.
- Parziale F. (2022), *Potere, conflitto e dimensione simbolica: per una "sociologia del possibile"*, in Marini R. (a cura di), *Società, potere e influenza*, Edizioni Altravista, Broni (PV): 89-113.
- Ricoeur P. (1969), *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano, 1977.
- Ricoeur P. (1986), *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Jaka Book, Milano, 1994.
- Ricoeur P. (1998), *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaka Book, Milano.
- Santambrogio A. (2018), *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59 (3): 427-456.
- Schleiermacher F. (1805-1838), *Ermeneutica*, Bompiani, Milano, 2000.
- Thompson J. B. (1987), *Linguaggio e ideologia*, in F. Crespi (a cura di), *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano: 11-32.
- Young M. (2008), *From constructivism to realism in the sociology of the curriculum*, in "Review of research in education", 32 (1): 1-28.
- Young M. (2013), *Overcoming the crisis in curriculum theory: A knowledge-based approach*, in "Journal of curriculum studies", 45 (2): 101-118.