

# Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu<sup>1</sup>

*Andrea Borghini*

*In my contribution I want to detect the durkheimian roots of the Bourdieu's State category. My contribution is organized in three parts. The first part is devoted to a short draft of the Durkheim notion of State. The second part faces the comparison within Bourdieu and Durkheim on the category of State. In this part I will analyze mechanisms, among others, like that of logical conformism and moral conformism that find their definition in Durkheim work, The elementary forms of religious life, and that are the basis of the concept of collective belief of the category of State in Bourdieu. Highlighting durkheimian roots in Bourdieu sociology of State means also to introduce Durkheim within the revival of studies on the State in which Pierre Bourdieu occupies a central role and establish a line of continuity, full of potential developments, between Durkheim and the current debate in Sociology of the State. This is the third and final part.*

## **Bourdieu, nuovo classico**

Il 2012 è stato un anno importante per lo studio dell'opera di Bourdieu. La pubblicazione delle lezioni tenute al Collège de France sul tema dello Stato, celebrata tra l'altro presso lo stesso Collège da un seminario di studi particolarmente partecipato a cui sono stati invitati i maggiori studiosi dello Stato di orientamento bourdesiano,<sup>2</sup> ha prodotto due effetti: da un lato, ha aggiunto una nuova voce al dibattito su di una categoria, quella dello Stato, che è sempre stata centrale per le scienze sociali. Dall'altro, ha ribadito come Bourdieu sia uno dei più importanti e influenti sociologi del nostro tempo, un vero e proprio nuovo classico, che dialoga, a modo suo, con i classici del pensiero sociale.

Bourdieu non ha mai nascosto il suo debito nei confronti dei padri del pensiero sociologico, anche se le modalità con le quali si è rapportato ad essi sono

<sup>1</sup> \* Ove non diversamente indicato, la traduzione dei brani citati è mia.

<sup>2</sup> Cfr. la registrazione integrale della giornata di studi, reperibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=EkIBYPCYKWs>

del tutto peculiari: pensare con i classici e contro i classici, questo è l'invito rivolto dal sociologo del Béarn a studenti e allievi. Una strategia conoscitiva che egli dispiega anche in un testo corposo e complesso come il volume dedicato allo Stato.

Il nostro contributo si colloca all'interno di queste coordinate storico-analitiche e ha scelto di privilegiare il rapporto di Bourdieu con Durkheim, ed in particolare di far emergere, attraverso il confronto sul tema dello Stato tra un 'classico' come Durkheim e un 'nuovo classico' come Pierre Bourdieu, le radici durkheimiane della sociologia dello Stato di Bourdieu. È infatti convinzione di chi scrive che oltre ai numerosi debiti intellettuali che Bourdieu ha contratto nei confronti di Durkheim, ampiamente riconosciuti dalla letteratura secondaria (Riley 2015), quelli che si trovano nella riflessione bourdesiana sullo Stato comincino solo ora ad essere messi in rilievo. Meccanismi, tra gli altri, come quello di conformismo logico e di conformismo morale, che trovano la loro definizione in uno scritto come *Le forme elementari della vita religiosa* sono alla base della nozione bourdesiana di Stato come credenza collettiva che struttura l'insieme della vita sociale nelle società complesse.

Seguendo questa traccia, il nostro lavoro è articolato in tre parti.

La prima parte offre una breve ricostruzione della nozione di Stato in Durkheim, attinta per lo più dai capitoli del volume *Lezioni di Sociologia*, e presenta, successivamente, alcune riflessioni della letteratura secondaria sul valore euristico di tale nozione, collocata nel dibattito sul cosmopolitismo, sul nazionalismo metodologico e sull'Europa (Pendenza 2015; 2016).

La seconda parte prende le mosse dall'illustrazione della categoria di Stato in Bourdieu, cercando di mettere in luce le possibili consonanze – come le distanze – con la nozione durkheimiana, presentata nella prima parte.

Infine, la terza parte del saggio prova a riannodare i fili della riflessione delle prime due parti. Attraverso la sintetica presentazione dell'approccio cognitivo e culturale allo studio dello Stato, alla base del revival di studi su questo tema, che da qualche tempo interessa la teoria sociale, si è voluto perseguire un duplice obiettivo: da un lato, ribadire la centralità che Bourdieu ha acquisito rispetto a tale orizzonte di studi; e, in secondo luogo, sostenere come anche Durkheim possa occupare un ruolo centrale e ricco di potenziali sviluppi nell'attuale riscoperta della categoria dello Stato.

### *La Sociologia dello Stato di Durkheim*

Confrontarsi con un classico del pensiero è impresa al tempo stesso ardua e affascinante. Ardua in quanto si corre continuamente il rischio di cadere

nel dèjà vu, di limitarsi a dire cose già consolidate in letteratura, di fornire un'esegesi dell'autore senza introdurre nulla di realmente nuovo. Ma è anche affascinante perché se un classico risponde alla definizione che ne diede a suo tempo Italo Calvino, vale a dire che «d'un classico ogni rilettura è una lettura di scoperta come la prima», vi sono sempre territori da (ri)scoprire, punti di vista da disvelare, nuove prospettive da cogliere, perché «un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire» (Calvino 1995). Anche un classico della sociologia come Émile Durkheim non sfugge a questa regola aurea. Da un lato, esiste ormai una consolidata tradizione di studi e un lessico, riconducibili a tale autore, su cui generazioni di studenti si esercitano: parole chiave come anomia, solidarietà sociale, coscienza collettiva ecc. costituiscono i concetti attraverso i quali gli studenti universitari vengono avvicinati ad uno dei padri della sociologia. D'altro canto non mancano tentativi, molto ben riusciti peraltro, di introdurre chiavi di lettura originali, pur rispettando il dettato dell'autore. E la letteratura durkheimiana degli ultimi tempi è ricca di tali esempi.<sup>3</sup> Anche per quel che riguarda un aspetto meno dibattuto della riflessione durkheimiana, quello che riguarda la sua sociologia politica<sup>4</sup> e il tema dello Stato, si è assistito, negli ultimi tempi, ad una intensa produzione di studi, orientati, come vedremo, a sviluppare, in una prospettiva moderna, alcuni risultati del pensiero durkheimiano sul tema del cosmopolitismo e del patriottismo.

Durkheim tratta il tema dello Stato in poche delle sue opere, certamente non in quelle più importanti, e se lo fa, ciò avviene in modo marginale.<sup>5</sup> Questa emarginazione dello Stato non tragga in inganno, in quanto lo Stato, come vedremo, svolge un ruolo centrale e fondamentale nella sociologia organicista durkheimiana, come testimoniano le dense pagine del testo *Lezioni di Sociologia*, oggi soggette ad un'interessante e stimolante riscoperta.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Citiamo, a titolo di esempio, R. Boudon, *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002; S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge 2001; J.C. Alexander, P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Per una bibliografia approfondita degli studi su Durkheim cfr. M. Pendenza e D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia 2015.

<sup>4</sup> Sulla sociologia politica di Durkheim si vedano in particolare i contributi di A. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Cambridge 1986 e B.S. Turner, *Classical Sociology*, Sage, London 1999.

<sup>5</sup> Oltre al testo *Lezioni di sociologia*, riferimenti più o meno cospicui sono rinvenibili in *La divisione sociale del lavoro*, *Due leggi dell'evoluzione penale*, e nel breve saggio *L'État*.

<sup>6</sup> Si veda a tale proposito l'edizione a cura di N. Marcucci e F. Callegaro pubblicata nel 2016. Cfr. anche la lettura che ne offre M. Pendenza, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim* in M. Pendenza e D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, cit., (pp. 97-129), il quale in Durkheim vede un precursore della sociologia cosmopolita.

In questa parte vorremmo ricostruire brevemente significato e ruolo dello Stato in Durkheim per poi, in accordo con la letteratura a cui abbiamo fatto cenno nelle premesse, metterne in evidenza la modernità della concezione, nonché evidenziare gli elementi simbolici e culturali che ne fanno una nozione in grado di essere ripresa e sviluppata da Bourdieu.

Durkheim rifugge da visioni reificate o feticiste dello Stato – la medesima cosa farà o cercherà di fare, con relativo successo, Bourdieu – rigettando ogni concezione trascendente di Stato (alla Hegel) o di Stato come interprete amorale della *raison d'état*, e preferendo definirne significato e ruolo nella prospettiva di una tensione, che si risolverà positivamente, tra Stato stesso e individuo. Le *Lezioni di Sociologia*, opera nella quale il tema dello Stato occupa un posto centrale, sono dedicate a definire una ‘morale civica’, ossia i doveri che legano reciprocamente, in una relazione normativa, Stato e cittadini, gruppo politico e individui. Prima di guardare a tali doveri è necessario però definire la società politica e lo Stato. Utilizzando la sua serrata logica argomentativa, già sperimentata in opere come il *Suicidio* o *La Divisione del lavoro sociale*, Durkheim sviluppa il ragionamento a partire dalla lezione quarta del testo.

Lo Stato viene definito come l'organo del pensiero sociale – addirittura Durkheim parla dello Stato come cervello sociale e del gruppo statale come del sistema nervoso – e precisamente «Stato» chiama «gli agenti della autorità sovrana e società politica il gruppo complesso di cui lo Stato è l'organo eminente» (Durkheim 1950 [2016]: 130). Si evidenzia fin da subito come Durkheim eviti definizioni sostanzialiste e ipostatizzanti dello Stato – il lirismo del mostro freddo – e come i termini Stato e società, come organi di un medesimo organismo, siano immaginati a stretto contatto tra di loro, seppur distinti.

In questi passaggi Durkheim ci tiene a rimarcare la distinzione tra Stato e amministrazione – gruppo dell'autorità e gruppi secondari, esecutivi – e quindi a dire, rafforzando l'idea dello Stato come cervello e quindi organo eminentemente pensante – che esso (o essi, i gruppi rappresentati dalla parola Stato) «sono i soli ad avere la prerogativa di pensare e agire al posto della società. Le rappresentazioni, così come le risoluzioni che sono elaborate in questo ambiente speciale, sono naturalmente e necessariamente collettive» (Durkheim 1950 [2016]: 131). E più oltre, dopo aver sottolineato che non tutto il pensiero della società e nella società è riconducibile allo Stato – in questo egli sembra allontanarsi da Bourdieu ma è un allontanamento non così deciso – afferma: «quando lo Stato pensa e decide, non bisogna dire che è la società a pensare e decidere attraverso di esso, ma che esso pensa e decide per essa. Lo Stato non è un semplice strumento di canalizzazioni e concentrazioni. In un certo senso è il centro organizzatore dei sottogruppi stessi» (Durkheim 1950 [2016]: 132).

Questa parte si conclude con la definizione più nota di Stato, ossia «gruppo di funzionari sui generis, al cui interno si elaborano delle rappresentazioni e delle volizioni che vincolano la collettività. Queste rappresentazioni sono distinte dalle altre rappresentazioni collettive per il loro maggiore grado di coscienza e di riflessività» (Durkheim 1950 [2016]: 133). Non è tanto la questione della capacità dello Stato di contenere al proprio interno la totalità delle rappresentazioni sociali, quanto la chiarezza di tali rappresentazioni, ciò che fonda la peculiarità e la specificità dello Stato.

Traiamo alcune prime implicazioni: lo Stato lavora attraverso rappresentazioni, non esaurisce in sé la vastità della coscienza collettiva, e soprattutto ‘pensa’, attraverso rappresentazioni, e dirige il proprio pensiero verso la condotta collettiva. Lo Stato ha un compito superiore, agisce attraverso gli organi della società civile, e va tenuto distinto dall’amministrazione a cui sono affidati compiti di tipo materiale ed esecutivo.

Il secondo tratto fondante dello Stato riguarda l’oggetto privilegiato del suo pensiero. Qui entra in gioco l’individuo e la funzione di tutela morale che lo Stato offre all’individuo, consentendo a Durkheim, attraverso questa soluzione, di superare le correnti che individuano un conflitto storico insuperabile tra individuo e Stato. Lo Stato, come organo speciale, ha il compito di valorizzare e tutelare la libertà individuale e morale dagli abusi della società – leggi gruppi secondari – in quanto «per il solo fatto di contenere le società elementari in esso incluse, lo Stato impedisce loro di esercitare sull’individuo l’influenza oppressiva che altrimenti eserciterebbe» (Durkheim 1950 [2016]: 144). Questo è il compito principale dello Stato, quello ‘interno’.

Tale concezione è pensata come basata su di un reciproco equilibrio di poteri, perché, come aggiunge più oltre Durkheim, lo Stato stesso ha bisogno di essere temperato e bilanciato da altre forze, come quelle rappresentate dai gruppi professionali, mediatori tra individuo e Stato. Vi è una forma di reciproco controllo tra Stato e società civile, rappresentata quest’ultima dai gruppi intermedi – intermedi tra Stato e individui – in cui i gruppi controllano lo Stato e quest’ultimo i gruppi. Ed è «da questo conflitto di forze sociali che nascono le libertà individuali» (Durkheim 1950 [2016]: 145). Sottolinea la Stedman che «Durkheim opta per una visione del potere diffusa e non concentrata: il potere viene dalla collettività, ed è limitato dalle relazioni dell’ambiente; entrambe costituiscono un controllo sul potere statale» (Stedman Jones 2001: 167).

Ne discendono alcuni corollari interessanti: lo Stato deve espandere la propria azione e la propria estensione per proteggere l’individuo, man mano che si estende la forza e la grandezza della società. Non vi è conflitto tra Individuo e Stato, anzi i diritti individuali traggono origine dallo Stato e il

secondo ha il compito fondamentale di tutelare il primo: addirittura, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato» (Durkheim 1950 [2016]: 139), ed «è grazie allo Stato e solo grazie ad esso che [gli individui] esistono moralmente» (Durkheim 1950 [2016]: 145).

In secondo luogo l'individuo di cui Durkheim parla a lungo nella sua opera non è un individuo particolare bensì un individuo *in genere*, è un individuo astratto. Secondo Pendenza tale concezione è figlia dell'idea durkheimiana secondo cui la religione civile della società è data proprio dal culto dell'individuo, «espressione del tipo generico di uomo elevato al più alto ideale possibile» (Pendenza 2015: 109).

Vi è però un secondo compito svolto dallo Stato, una funzione 'esterna', riferita alla difesa della collettività da aggressioni di altri Stati. Questa funzione sottende un patto tra individuo e Stato basato sul sentimento patriottico. Esso, sostiene Pendenza, lavora come una specie di religione secolare, di cui gli individui sono i fedeli, ma che il secondo deve continuamente alimentare, anche mediante la difesa della collettività.

Ora, l'azione dello Stato, volta a tutelare l'individuo morale, sarà storicamente sempre più rivolta verso l'interno – il territorio fisico e morale racchiuso dai confini statali – e sempre meno verso l'esterno – la difesa dei confini patri. Il risultato è un conflitto tra i due ruoli dello Stato, il primo che guarda e difende il sentimento dell'uomo in generale e dell'ideale umano – o cosmopolitismo – il secondo che difende invece il sentimento nazionale – o patriottismo.

La tensione che emerge tra i due compiti dello Stato, interno ed esterno, si risolve positivamente attraverso la nozione di patriottismo aperto, civilizzato o spiritualizzato.

Il patriottismo spiritualizzato è l'antitesi del patriottismo aggressivo, tipico di un paese come la Germania, e fa dello Stato il garante, l'organizzazione politica locale, di un cosmopolitismo, non astratto, ma basato sul culto della patria, come sentimento morale e umanitario: «lo Stato deve avere come proprio scopo quello di fare dei propri cittadini degli uomini, nel senso completo del termine, e i doveri civici saranno solo la forma particolare dei doveri generali dell'umanità» (Durkheim 1950 [2016]: 156): un patriottismo, rivolto verso l'interno, per fare delle società un luogo più giusto, un patriottismo come piccola parte del cosmopolitismo.

È questa in estrema sintesi la concezione di Stato che Durkheim ci consegna: si tratta di una visione molto ricca, a tratti utopica, con la quale una certa letteratura negli ultimi anni si è confrontata, mettendone in evidenza limiti e prospettive.

Prima di dedicare un po' di spazio ai risultati raggiunti dal dibattito, ci preme sottolineare come questa definizione di Stato di Durkheim ci consegni

un'interpretazione molto moderna, in cui si combinano elementi materiali ed elementi simbolici e cognitivi. In cui, seppur con alcune ambiguità e limiti, la definizione di Stato perde ogni connotazione sostanzialista e reificata, avvicinandosi a quei tratti su cui la teoria sociale negli ultimi anni sta lavorando: uno Stato che convive dalla nascita con la propria crisi e il proprio superamento e in una continua tensione con l'individuo (Koselleck 1984).

Tali tratti sono peraltro sottolineati proprio da quegli autori che sviluppano l'analisi durkheimiana dello Stato oltre il paradigma del nazionalismo metodologico (Chernilo 2007; 2015) e verso una sociologia del mondo globale (Pendenza 2015; 2016).

Pendenza, ad esempio, fa di Durkheim un sociologo ante litteram del mondo globale, insistendo innanzitutto sul fatto che la nozione di Stato è «sempre stata presente sottopelle nella sua analisi della società moderna» (Pendenza 2016: 98), che essa svolge un ruolo centrale nella riflessione del sociologo di Épinal, ponendosi come ente morale in perfetto equilibrio con altre fonti; e che il nazionalismo metodologico banale possa e debba essere superato perché lo Stato, lo dicevamo precedentemente, si candida ad essere garante locale di istanze universalistiche: «lo stato nazione acquista legittimità e valore morale solo in relazione a principi morali e ideali universali» (Pendenza 2016: 17).

E proprio il patriottismo spiritualizzato è la chiave di volta della sociologia cosmopolita di Durkheim. Esso è descritto come quel sentimento positivo che concilia appartenenza al proprio stato nazionale e cultura cosmopolita. E lo Stato è l'ente politico che rende possibile tale patriottismo facendosi carico di una responsabilità morale nei confronti del genere umano e trasmessa ai propri cittadini. In altri termini, si tratta di un patriottismo spiritualizzato contenuto dentro i confini nazionali e riguardoso dell'individuo, raggiungibile attraverso la *confusione dell'ideale umano con l'ideale nazionale*. Nell'opera *L'educazione morale* Durkheim sostiene che il dilemma nazionalismo-umanesimo si risolve attraverso la *realizzazione dell'ideale umano più elevato in quello più elevato concretamente* e più vicino all'umanità, cioè nei singoli Stati. «In tali condizioni – spiega in sostanza Durkheim – non dobbiamo più chiederci se l'ideale nazionale debba essere sacrificato all'ideale umano perché sono *confusi*» (Durkheim 1925 [1977]: 528).

Lo Stato deve farsi garante sia del nazionalismo sia del cosmopolitismo in quanto, accettato il culto dell'individuo come rispetto dell'uomo in generale, il culto nazionale diviene amore verso la propria società d'appartenenza e verso l'umanità in formazione.

Si tratta di un approccio che unisce, come sostiene Pendenza, ideale e reale, rende concreto e realizzabile il cosmopolitismo, attraverso il ruolo fondamentale dello Stato; evitando, al tempo stesso, la logica delle piccole patrie; e dall'altro, non lasciando che il Cosmopolitismo sia solo un concetto astratto e inattuabile.

Su analoghe posizioni si colloca Chernilo, il quale è impegnato in una severa critica di coloro che vedono in Durkheim un esponente del nazionalismo metodologico. La critica alla vulgata durkheimiana sul nazionalismo metodologico nasce dalla consapevolezza del ruolo morale assunto dallo Stato in Durkheim. Esso rappresenta un *sociopolitical arrangement* di tipo storico e locale che diviene la fonte dell'universalismo morale, un organismo di mediazione in grado di porsi 'tra' gli individui e l'umanità, quest'ultima considerata come un tutto. A ragioni storiche che hanno incrociato la traiettoria biografica dell'autore – l'*Affaire Dreyfus* e la Prima Guerra Mondiale – si sommano considerazioni teoriche che spiegano questa formulazione. Venuto meno il ruolo di consenso morale da parte delle religioni tradizionali, la base morale comune, quale fondamento della legittimità per l'esercizio dell'autorità all'interno degli Stati-nazione, deve venire dall'idea di una 'religione dell'umanità' che, a sua volta, è da ricercare nei principi universali dell'individualismo morale: «la tesi proposta da Durkheim è che l'autorità esercitata da questa nuova religione secolare dovesse essere connessa, così come supportata, all'autorità *morale* dello Stato» (Chernilo 2015: 140). Lasciamo la parola a Chernilo:

la legittimazione normativa dello Stato-nazione è basata su un nucleo universalista che sottende tutti e tre gli strati attraverso i quali, secondo Durkheim, si manifesta la moralità: la *libertà individuale*, l'*autodeterminazione nazionale* e [...] il *cosmopolitismo*. Pertanto, è tra le finalità dello Stato quella di rendere quanto più possibile compatibili questi tre principi, così come quella di dirimere lo scontro tra questi ultimi nel caso in cui esso dovesse manifestarsi, cercando di dare una risposta alle questioni normative ancor più difficili in tal caso venutesi a creare (Chernilo 2015: 141).

Durkheim, prosegue Chernilo, non si nasconde le difficoltà della conciliazione tra i tre principi menzionati, dal momento che essi poggiano ugualmente sull'universalismo morale. Ma il paradosso è che quanto più le sue argomentazioni sono state *politicamente* nazionalistiche, attraverso la difesa di un forte Stato-nazione francese, basato sulle tre forme di universalismo morale, tanto meno egli avrebbe potuto sostenere una visione *metodologicamente* nazionalistica dello Stato-nazione.

Questa tematizzazione fa assumere allo Stato durkheimiano dei tratti molto moderni, in linea con il dibattito attuale; al punto tale che, secondo Chernilo, in Durkheim troviamo anche una prefigurazione del declino dello Stato-nazione, quando egli accenna alla crescita delle sfere sovranazionali di potere che metterebbero in crisi il legame tra Stati e individui; o «alla divisione internazionale del lavoro su scala globale che condurrà,



alla fine, alla formazione di comunità sovra o trans-nazionali» (Chernilo 2015: 157-58).

L'accento ad alcune voci del dibattito attuale, lo dicevamo precedentemente, consente di restituire la complessità della nozione storica di Stato, la sua ambivalenza.<sup>7</sup> Addirittura offre spunti di riflessione per collocare Durkheim nel dibattito sullo Stato, sulla sua eclisse o trasformazione e sulle sue caratteristiche primarie o i suoi lineamenti secondari (Poggi 1992). E si presta ad una serie di ulteriori approfondimenti. Ci limitiamo qui a dire ad esempio che la tensione individuo-Stato risolta 'provvisoriamente' attraverso la combinazione di elementi morali e organizzativi, ricorda alcune suggestioni di R. Castel il quale fa risalire all'origine storica dello Stato la sua intrinseca ambivalenza. A proposito, ad esempio, di un tema attuale come quello della sicurezza, sul quale molti Stati giocano oggi la propria sopravvivenza, il sociologo francese innanzitutto afferma che il problema della sicurezza-insicurezza non è un problema moderno; ma è nato con la nascita dello Stato liberale e risale all'incessante lotta tra libertà individuale e protezione statale. L'invocazione di più sicurezza, rivolta allo Stato, nasconde in realtà un bisogno di Stato *tout court*, e della sua plurisecolare azione in difesa della sicurezza individuale:

l'individuo richiede che lo Stato lo protegga [...] così la richiesta di più Stato appare veramente più forte nelle nostre società che in passato [...]. La pressione è esercitata solo sullo Stato, salvo poi rimproverarlo di essere troppo invadente. Ma se vuole essere uno Stato di diritto, [esso] non può che deludere questa ricerca di protezione totale perché la protezione totale non è compatibile con il rispetto assoluto delle forme legali (Castel 2004: 20).

Secondo Castel l'individuo contemporaneo è completamente forgiato dalle regolazioni statali, dai sistemi collettivi di sicurezza sociale, senza i quali non

<sup>7</sup>La tensione tra cosmopolitismo e nazionalismo non è peraltro una tensione facilmente superabile, come invece sembra poter accadere per il rapporto Stato-individuo. E Durkheim ne è ben consapevole, come si può anche facilmente desumere dalle osservazioni di Marcucci e Callegaro: «per quanto nella modernità l'universale ideale umano abbia strettamente subordinato a sé lo Stato, imponendo sempre più la sua superiorità morale, tale ideale non può tradursi direttamente sul piano sociale». Per farlo, l'ideale umano avrebbe bisogno di immaginare e realizzare una società del genere umano. L'assenza di questa consistenza sociale dell'ideale d'umanità «è la fonte alla quale si alimenta la seduzione costantemente esercitata, nella modernità, dell'ideale nazionale. Per quanto subordinato all'ideale umano, il riferimento allo Stato-nazione ha, infatti, il vantaggio di rinviarci a una forma socialmente costituita [...]. In nome dell'esistenza di una morale sociale positiva, si finisce dunque per difendere lo Stato e lo Stato così com'è dato nella realtà empirica immediata» (Callegaro e Marcucci 2016: 51).

sta in piedi da solo. Di fronte alla crisi moderna dello Stato, meglio ipotizzare una redistribuzione delle forme di protezione sociale, anziché pensare ad una loro soppressione e vagheggiare un ritorno allo stato di natura, ossia ad uno stato di insicurezza totale (Castel 2004).

Castel conclude quindi che la ricerca di una sicurezza assoluta è in conflitto con le nozioni alla base della formazione storica e della legge dello Stato. Si tratta solo di un esempio, tra i tanti rinvenibili in letteratura, che mette a tema la tensione individuo-Stato come tratto costitutivo della vicenda storica statale.

Abbiamo visto come lo Stato sia connotato come organo del pensiero sociale, che più volte ricorre la nozione di pensiero di Stato e pensiero dello Stato. E vedremo più oltre come in questa definizione le categorie cognitive svolgano un ruolo centrale. Questi elementi distintivi sono anche quelli che aiutano a definire la nozione bourdesiana di Stato. Ed è ad essa che rivolgeremo ora la nostra attenzione.

#### *'L'irruzione' di Bourdieu nel dibattito sullo Stato*

È possibile istituire un singolare parallelismo, rispetto al tema dello Stato, tra Bourdieu e Durkheim. In Durkheim abbiamo visto come si tratta di una nozione apparentemente residuale e secondaria che oggi trova una valorizzazione più ampia e storicamente giustificata. Medesima cosa può affermarsi a proposito di Bourdieu: è solo dopo la pubblicazione delle lezioni tenute al Collège de France e raccolte nel volume *Sur l'État* che gli interpreti hanno cominciato addirittura a rileggere l'intera opera di Bourdieu come dipendente dalla nozione di Stato (Schinkel 2015), individuando tappe significative della definizione di Stato in lavori come *La nobiltà di Stato* o *Ragioni Pratiche*, per poi giungere all'*opus maius*.

In questa seconda parte del nostro lavoro, dopo aver presentato la nozione bourdesiana di Stato, vorremmo affrontare direttamente la questione dei rapporti tra Durkheim e Bourdieu su questo tema.

Negli scritti di Bourdieu sono presenti numerose definizioni di Stato. In *Ragioni pratiche* lo Stato è definito come «quella X che rivendica con successo il monopolio dell'uso legittimo della violenza fisica e simbolica su di un territorio determinato e sulla popolazione corrispondente» (Bourdieu 1995: 94).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> E così prosegue: «lo Stato può esercitare una violenza simbolica perché si incarna contemporaneamente nell'oggettività, sotto forma di strutture e meccanismi specifici, e nella soggettività [...] sotto forma di strutture mentali, di schemi di percezione e di pensiero. In

In *Sullo Stato* è definito come il principio di ortodossia i cui effetti si colgono «nelle manifestazioni dell'ordine pubblico» (Bourdieu 2013: 14-15), il punto di vista geometrico di tutte le prospettive, secondo la celebre espressione di Leibniz. Allo Stato è attribuito un potere creatore, quasi divino. E ancora, solo apparentemente con accenti difformi dalle precedenti versioni, lo Stato è un campo di lotte, un campo burocratico che presiede alla distribuzione dei beni pubblici.

Queste prime annotazioni offrono uno scenario di definizione della nozione molto ampio che mira innanzitutto a dissolvere la monoliticità delle definizioni classiche, e ad allontanarsi da una visione statica e coordinata dello Stato tradizionalmente inteso.<sup>9</sup> In tal senso, in linea con la propria impostazione epistemologica, Bourdieu, parlando di Stato come campo, equiparato a sua volta ad un campo elettromagnetico, vuole superare lo sterile dibattito della tradizione sociologica tra l'oggettivismo e il soggettivismo e prediligere una prospettiva di sociologia relazionale.

Uno scenario definitorio così fluido sembra poter essere spiegato con diversi motivi. Un primo motivo risiede nella particolare genesi e sviluppo dello Stato che Bourdieu ricostruisce, la quale vuole evitare ogni oggettivismo e propende per l'importanza della dimensione simbolica, prima ancora che materiale e funzionale. Una seconda ragione, legata alla prima, risiede nel fatto che Bourdieu è consapevole che, sia per la particolare nozione che egli intende proporre, sia per la storia stessa del termine, vi si debba accostare con grande cautela, consapevoli di correre il rischio di cadere in forme di aporia. Ad esempio, in apertura di *Sullo Stato* afferma: «più avanzo nelle mie ricerche più mi convinco che le particolari difficoltà che incontriamo nel pensare tale oggetto siano dovute al fatto che è quasi impensabile» e, subito dopo, «sullo Stato è facile dire cose banali in quanto ci troviamo in qualche modo compenetrati da ciò che ci proponiamo di studiare» (Bourdieu 2013: 13). Principio di rappresentazione e produzione legittima del mondo sociale, matrice del Tempo sociale, ad un certo punto Bourdieu afferma che «tutte le frasi che assumono lo Stato come soggetto hanno un carattere teologico. Ciò non signi-

quanto punto di arrivo di un processo che la istituisce nelle strutture sociali e, insieme, nelle strutture mentali ad esse conformi, l'istituzione istituita fa dimenticare di essere il risultato di una serie di lunghi atti di istituzione e si presenta del tutto naturale» (Bourdieu 1995: 95). Già questa definizione ha spinto alcuni ad affermare che «sebbene Weber sia chiaramente presente nella sua definizione, è da Durkheim che la sua teoria trae la propria originalità» (Loyal 2017: 68).

<sup>9</sup> Si pensi, per confronto, alla definizione in un testo classico come quello di Gianfranco Poggi (1992) per il quale lo Stato è un'organizzazione unitaria, le cui parti sono formalmente coordinate tra di loro.

fica che siano false, nella misura in cui lo Stato è un'entità teologica, ossia un'entità che esiste in forza della *credenza*»<sup>10</sup> (Bourdieu 2013: 24).

Lo Stato, dunque, assume, quasi i tratti di una realtà teologica. Lo fa ad esempio attraverso gli atti di Stato, atti di nomina e di giudizio; o la prerogativa che Bourdieu definisce con l'espressione 'mistero del ministero' (Bourdieu 2005) – ministero in quanto esercizio, da parte di una persona, di un potere che non è il suo – ossia che lo Stato, attraverso il potere della delega, si pone all'origine di una forma di 'magia sociale'. In quanto monopolista del potere simbolico, lo Stato ha la capacità di conferire titoli (*nomination, publication, officialisation*) e dunque di attribuire l'identità sociale legittima a ciascuno di noi. Questo essere il depositario dell'Universale, in quanto detentore di un metacapitale – appunto il capitale statale, il quale raggruppa sotto di sé tutte le altre forme di capitale, da quello economico a quello culturale – induce i detentori delle posizioni di Stato a lottare per acquisire ulteriori volumi di capitale statale. Il grande, affascinante e terribile mistero dello Stato consiste dunque nel fatto che le funzioni sociali che autorizza sono delle finzioni, ma dotate di una realtà oggettiva.

La genesi e lo sviluppo storico dello Stato rivelano come esso sia giunto a divenire quella realtà onnipervasiva che è oggi. La scelta di un approccio genealogico dello Stato si mostra l'unica strada in grado di sottrarre l'osservatore scientifico al rischio di utilizzare il linguaggio dello Stato per parlare dello Stato, condannando così la riflessione alla sterilità critica:

affrontare una riflessione sullo Stato significa esporsi a fare proprio un pensiero di Stato, applicare allo Stato categorie di pensiero che lo Stato produce e garantisce, e dunque misconoscere la verità più fondamentale dello Stato [...]. Uno dei maggiori poteri dello Stato è quello di produrre e imporre (specialmente attraverso il sistema scolastico) categorie di pensiero che applichiamo spontaneamente a tutto il mondo sociale, compreso lo Stato stesso (Bourdieu 1995: 89).

L'approccio genealogico scelto da Bourdieu lo porta a ricostruire la capacità dello Stato di acquisire il monopolio dell'universale, passando dallo Stato trascendente allo Stato burocratico, per arrivare allo Stato di oggi come entità astratta e superiore rispetto agli interessi particolari e privati.

Indubbiamente in tali definizioni, nella loro genesi e sviluppo, rientra anche il tormentato rapporto con il diritto ed in generale con la sociologia del diritto. Bourdieu accusa il lavoro del giurista di essere «uno dei fondamenti

<sup>10</sup> Il corsivo è nostro.

maggiori del mantenimento dell'ordine simbolico» (Grange 2012: 83), che, anche nei segni esteriori del potere (il giudice con la toga, la voce) segna la differenza rispetto al condannato (con le catene, il vestiario), ed è in esso che troviamo i fondamenti di questa *factio juris* che lo Stato assume, nei suoi vari passaggi storici, per divenire realtà. La finzione ben fondata della delega trova la sua piena espressione nell'attività del giudice e nel linguaggio che egli utilizza, entrambi contribuiscono a costruire la rappresentazione dello Stato e sono parte integrante di quel campo di lotte che promuove e fa persistere questa finzione ben fondata: «il processo rappresenta una messa in scena paradigmatica della lotta simbolica il cui luogo è il mondo sociale» (Bourdieu 1988: 12). Come è stato osservato «il campo giuridico costituisce [...] il luogo in cui il meccanismo stesso del giudicare, cioè del produrre differenze, viene formalmente intronizzato e separato dalla volgare quotidianità infra-giuridica, che si manifesta invece nella tendenza a sentenziare e condannare» (de Conciliis 2009: 3).

Sostiene Bourdieu:

Il discorso giuridico è una parola creatrice che fa esistere ciò che essa enuncia. Questa parola rappresenta il limite al quale tendono tutti gli enunciati performativi, benedizioni, maledizioni, ordini, auguri o insulti: cioè, la parola divina, la parola del diritto divino che dà vita a ciò che enuncia, distinguendosi così da tutti gli enunciati derivati, constativi, semplici registrazioni di un dato preesistente. Non si deve mai dimenticare che la lingua, per la sua infinita capacità generativa, [...] che le deriva dal suo potere di dar vita producendo la rappresentazione collettivamente riconosciuta e così realizzata dell'esistenza, è senza dubbio il supporto per eccellenza del sogno di un potere assoluto (Bourdieu 1988: 17).

Il linguaggio giuridico è un linguaggio performativo e il giudice può pronunciare le sue parole di condanna in quanto si affida, per la sua esecuzione, all'esistenza di istituzioni statali.

È dunque grazie alla storia e attraverso una minuziosa ricostruzione analitica che Bourdieu arriva a definire i tratti distintivi di questa entità creatrice. È attraverso la storia che lo Stato assume progressivamente i connotati di un monopolista dell'Universale, capace di decidere chi includere e chi escludere, in grado di conferire valore alla cultura ufficiale contro le culture popolari o proprietà «dette femminili dominate da un ordine di genere che consacra la superiorità sociale del maschio» (Roux *et al.* 2014: 8), principio di ortodossia che fonda ogni principio del dissenso o di rivendicazione di nuove istanze sociali e diritti. Ed è proprio rivolgendoci ad un approccio storico che le pre-

sunte contraddizioni che potrebbero essere sollevate in merito alla definizione di Stato – oggettivista o relazionale? – si stemperano e si trasformano nell’ambivalenza come cifra costitutiva di tale campo del potere. Lo Stato che diviene l’espressione di un metacapitale, che accumula e dà senso alle altre forme di capitale, lo Stato come campo burocratico (campo di lotte) finalizzato a distribuire i beni pubblici, anzi un metacampo che presiede a tutti gli altri campi e che al tempo stesso include e protegge, esclude e condanna, un Giano bifronte, intrinsecamente ambivalente.

Detentore del potere simbolico, campo burocratico, monopolista dell’universale: sono alcuni dei tratti fondanti del ritratto dello Stato. Essi consentono, in una ricostruzione storica, addirittura di rovesciare la definizione statutale di Weber, ponendo la violenza fisica come effetto di quella simbolica. Senza la seconda non vi può essere la prima. Per violenza simbolica si intende una «violenza dolce, insensibile, invisibile per le sue stesse vittime, che si esercita essenzialmente per le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza» (Bourdieu 2006: 86) e per potere simbolico un potere in grado «di costruire il dato, ciò che è, attraverso la parola [...], un potere dai caratteri quasi magici che rende capaci di ottenere l’equivalente di ciò che è ottenuto attraverso la forza (fisica o economica che sia) in virtù di uno specifico effetto di mobilitazione» (Bourdieu 1991: 170). Si tratta di un’aggiunta, quella della violenza simbolica, solo apparentemente marginale, ma che in realtà rivoluziona la definizione classica di matrice weberiana, perché inaugura una linea di ricerca sullo Stato che non studia più la coercizione in sé, ma le ragioni storiche e cognitive di quella legittimità sulla base della quale lo Stato esercita la coercizione.

Il concetto di violenza simbolica riprende quello di opinione di Hume e ha direttamente a che fare con quel fenomeno di sottomissione dei dominati ai dominanti che deriva non dalla forza bruta, né dal libero consenso, bensì è riconducibile a quelle categorie analitiche di pensiero che i primi condividono con i secondi. Se ne deduce che le strutture cognitive che designano la gerarchia sociale di ciascuno hanno origine sociale ma non sono riconosciute, bensì sono naturalizzate. E lo Stato si colloca sia all’origine di tali categorie, sia, attraverso la scuola, alla base della loro riproduzione.

Ne emerge un identikit dello Stato parzialmente differente da quello a cui siamo abituati e che si colloca nel solco di una tradizione molto recente di pensiero, di cui Bourdieu rappresenta uno dei pionieri, tradizione che prova a superare le letture classiche appartenenti ai «lavori di Norbert Elias o alla macrosociologia comparativa di Charles Tilly», o della stessa sociologia weberiana, dal momento che «queste concettualizzazioni mostrano oggi i loro limiti» (Le Galès e King 2011: 452).

È evidente che si tratta di un campo di ricerca molto ambizioso e di una prospettiva che preferisce lavorare sulle ragioni del conformismo e della legittimazione del potere, anziché sulla costrizione.

Al di là dei dibattiti, anche accesi, che ogni autore suscita, con Bourdieu la sociologia dello Stato non può essere più la stessa e la prospettiva sullo Stato introduce radicali elementi di innovazione nel revival del dibattito, a cui assistiamo oggi, su questa istituzione.

La prospettiva bourdesiana rimanda alla dimensione cognitiva del potere statale, alle forme simboliche del potere, addirittura più importanti di quelle materiali: potere simbolico, violenza simbolica, credenza collettiva ecc.

Questi tratti, per come li abbiamo rapidamente sintetizzati, servono immediatamente a identificare una stretta parentela tra Bourdieu e Durkheim riconosciuta, seppur a modo suo, dallo stesso Bourdieu. In un passo delle recenti lezioni di sociologia (II volume) pubblicate nel 2016, ad un certo punto Bourdieu afferma «sono durkheimiano ma correggo Durkheim» (Bourdieu 2016: 581).<sup>11</sup> Questa affermazione crediamo possa rappresentare la posizione definitiva di Bourdieu rispetto al sociologo di Épinal e in generale al proprio rapporto con i classici. I debiti intellettuali di Bourdieu verso Durkheim sul tema dello Stato sono innegabili. Riley, in un recente contributo, si spinge addirittura ad affermare che la struttura profonda del pensiero di Bourdieu, almeno nell'opera *Sullo Stato*, è chiaramente durkheimiana e che la sua modalità di rendere conto dello sviluppo storico è sostanzialmente identica a quella proposta da Durkheim nell'opera *La divisione del lavoro sociale* (Riley 2015).<sup>12</sup>

Se prendiamo in esame più da vicino la nozione di Stato in Bourdieu, è condivisa con Durkheim la derivazione della nozione di simbolico, ma in

<sup>11</sup> E subito dopo puntualizza: «io penso che questo è fare della sociologia una scienza cumulativa: è fare con tutto ciò che di meglio c'è in ciò che è stato fatto nel passato, ma cercando di rifarlo, il che non è mai facile» (Bourdieu 2016: 582).

<sup>12</sup> Così prosegue Riley: «Bourdieu presenta un resoconto forte e gradualista dello sviluppo dello Stato dipendente dalla nozione di differenziazione come processo guida. Egli sostiene che la tendenza della società a “differenziarsi in sfere separate e autonome” è una “legge”. Questa posizione evolutiva lo colloca all'interno della tradizione tipica di un'opera come *La divisione del lavoro sociale*, ma i parallelismi sono anche più profondi. Ad esempio, come Durkheim stesso, Bourdieu vede l'integrazione sociale, o una certa concentrazione di potere simbolico, come il presupposto ed il risultato della differenziazione sociale. Allo stesso modo, alcune affermazioni di Bourdieu suggeriscono che la concentrazione del potere simbolico è una precondizione della differenziazione sociale. [...]. Al livello più astratto, la questione centrale intorno a cui ruota l'analisi di Bourdieu è il rapporto tra differenziazione sociale e potere simbolico. Questo problema è molto familiare per gli studenti di Durkheim, perché è fondamentalmente quella del rapporto tra integrazione sociale basato su somiglianza (solidarietà meccanica) e integrazione sociale basato sulla differenza (solidarietà organica)» (Riley 2015: 275).

Bourdieu è più accentuata la dimensione critica, e infatti Bourdieu rimprovera a Durkheim tale lacuna attraverso l'esempio del pesce nell'acqua.<sup>13</sup>

Il nucleo centrale rimane però quello delle categorie, ossia il Durkheim della sociologia della conoscenza a cui Bourdieu fa riferimento a più riprese nel testo quando insiste sulla necessità del conformismo non solo morale ma anche logico, citando proprio Durkheim:

In *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim propone la distinzione fra integrazione logica e morale. Lo Stato, così come solitamente lo si intende, costituirebbe il fondamento dell'integrazione sia logica che morale del mondo sociale, dove per quel che riguarda la prima "deriva dal fatto che gli agenti del mondo sociale condividono le stesse percezioni logiche su di un certo numero di valori, e dunque dall'accordo immediato che si stabilisce fra individui che manifestano le stesse categorie di pensiero, di percezione, di costruzione della realtà [...]". Si è spesso insistito, nelle letture di Durkheim, sull'integrazione morale, dimenticando quello che, a mio parere, ne costituisce il fondamento, ossia l'integrazione logica (Bourdieu 2013: 15).

Allora «lo Stato è ciò che fonda l'integrazione logica e morale del mondo, e, di conseguenza, il consenso fondamentale sul senso del mondo sociale, che, a sua volta, rappresenta la condizione dei conflitti rispetto al mondo sociale» (Bourdieu 2013: 15).

Sembrerebbe qui addirittura potersi dire che lo Stato fonda le categorie logiche e dunque si pone su di un piano analogo al ruolo svolto dalla Società – che nelle *Forme* produce le categorie. Stato e Società sono entrambe alla base della fondazione delle categorie ed entrambe assumono i tratti di entità religiose.

È certamente un'affermazione forte che la critica ha inteso ridimensionare, ma non smontare del tutto. Se Loyal sostiene che l'integrazione logica si riferisce alle concezioni omogenee di tempo, spazio, numero e causa, e questa a sua volta rappresenta la preconditione dell'integrazione morale nella quale vi è un consenso sui valori e sul significato morale del mondo (Loyal 2017), Kar-senti ritiene che Bourdieu abbia cercato di prendere le distanze da Durkheim ma che non vi sia riuscito fino in fondo, soprattutto se fa, come fa, dello Stato, l'origine moderna delle strutture percettive del mondo sociale, un doppio

<sup>13</sup> «Durkheim aveva per teoria dello Stato, lo Stato interiorizzato; in quanto funzionario di Stato che non si pensava come tale, egli era come un *poisson dans l'eau dans l'État*; egli aveva una teoria oggettivista del mondo sociale che è la percezione implicita che lo Stato ha dei suoi soggetti» (Bourdieu 2016: 338).



agente collettivo alla base sia di un conformismo morale che logico, i quali agiscono per i membri di una società in modo profondo, oltre le differenze di classe, consentendo loro di comunicare sulla base della loro adesione a conoscenza e valutazione (Karsenti 2014).

Loyal rileva una certa oscillazione in Durkheim: in alcuni passaggi il pensiero di Stato sembra essere pervasivo di ogni ambito della vita collettiva, altrove pensiero di Stato e pensiero collettivo sembrano forme distinte di vita psichica collettiva; e infatti afferma che «paradossalmente, Durkheim, il cui lavoro sullo Stato gioca un ruolo così rilevante nell'analisi di Bourdieu, ha dato alla connessione tra Stato e l'ampia coscienza collettiva sociale che esso guida, una grande distanza» (Loyal 2017: 116), riprendendo un passo di Durkheim nel quale si sottolinea come lo Stato non includa al proprio interno la coscienza collettiva ma solo una parte di essa, quella più chiara e nitida. Ciononostante, conclude Loyal, data l'ambivalenza che egli attribuisce al potere degli Stati, ci sono momenti nei quali Bourdieu può anche essere letto come colui che suggerisce una posizione simile a quella di Durkheim: gli Stati non producono o incarnano tutte le forme di categorizzazione sociale ma costruiscono alcune forme salienti di categorizzazione che tentano di imporre agli altri come parte di una più vasta lotta sociale e per tentare di ottenere un monopolio nel campo della rappresentazione (Loyal 2017).<sup>14</sup>

Ricordiamo che per Bourdieu l'integrazione logica e morale, la loro coniugazione, rappresentano il presupposto fondamentale per fondare il dominio statale nelle strutture oggettive e nelle menti degli individui.

E Karsenti, più oltre, ribadisce questo aspetto quando afferma che

la società non pensa attraverso lo Stato, ma è lo Stato che pensa per la società, questa è la sua ragion d'essere. Da lì, da questa destinazione dello Stato che lo isola all'interno della società di cui fa parte, dobbiamo trarre una conclusione decisiva: lo Stato non incarna la coscienza collettiva, non ne è il mezzo di espressione o il canale di affermazione (Karsenti 2014: 54).

Resta il fatto che il dubbio non è del tutto dissipato. Come afferma Callegaro in un recente articolo, Bourdieu, per dimostrare la dominazione dello

<sup>14</sup> Anche se Bourdieu non le discute, ma le elenca semplicemente, esse comprendono: «l'attenzione al ruolo delle corporazioni come mediatrici nella relazione tra individuo e Stato; la dimensione morale dello Stato costruita intorno all'individuo libero e razionale; lo Stato come un insieme organico, una vita più grande e superiore alle singole volontà che la compongono; il ruolo unificante del patriottismo; gli aspetti benefici dell'incremento della divisione sociale del lavoro; e infine la visione di Durkheim dello Stato come al servizio dell'interesse generale e la convinzione di Hegel che esso rappresenta l'interesse universale» (Loyal 2017: 136).

Stato su di un piano prima di tutto mentale e simbolico, la sottomissione senza atti di sottomissione, la credenza senza un atto di fede, ricorre a Durkheim. Essere durkheimiani per Bourdieu, sostiene Callegaro, significa fare propria la tesi centrale delle *Forme*. Ossia che l'integrazione sociale riposa su quella logica, resa possibile, quest'ultima, dall'istituzione sociale delle categorie di comprensione. È solo nel Corso sullo Stato che questa intuizione profonda e duratura della sua sociologia si precisa. Ed è a partire da tale intuizione che ne scaturisce una seconda: l'ente «che permette di ritrovare nella modernità questa relazione genetica tra strutture mentali e strutture sociali e che Durkheim aveva prima eliminato a partire da una razionalizzazione della religione totemica non è altro che lo Stato» (Callegaro 2014: 264-266). Inculcando – attraverso il sistema scolastico – delle strutture cognitive comuni, tacitamente valutative, producendole, riproducendole, facendole riconoscere profondamente, facendole incorporare, lo Stato contribuisce in modo essenziale alla riproduzione dell'ordine simbolico che a sua volta contribuisce in modo significativo all'ordine sociale e alla sua riproduzione (Callegaro 2014).

È a partire da questa tesi, al tempo stesso semplice e sorprendente, che Bourdieu riprende il lavoro sullo Stato di Durkheim, interrotto da quest'ultimo dopo la pubblicazione de *Les leçons de sociologie* in quanto lo Stato consente di trasporre alle società moderne differenziate non solo le categorie sociali della conoscenza ma anche e soprattutto le categorie di comprensione sociologica, come quella di 'rito di istituzione'. Attraverso l'istituzione scolastica, lo Stato stabilisce dei riti di istituzione molto importanti che strutturano non solo le gerarchie sociali, ma anche le strutture mentali attraverso le quali le strutture sociali sono percepite (Callegaro 2014: 264-266).

In altre parole, Bourdieu, seppur non sempre in modo esplicito, utilizzerebbe il Durkheim delle *Forme* per fondare l'idea dello Stato come credenza collettiva, alla base del consenso – e quindi del dissenso sociale. Riprendendo la nozione di religione di Durkheim come 'delirio ben fondato', egli fa dello Stato una 'finzione collettiva', con il compito preciso di fornire un consenso ultimo sull'ordine simbolico del mondo sociale. Lo Stato è il garante ultimo del significato del mondo, ha il compito «di stabilire un consenso fondamentale che sia prima di ogni consenso o dissenso riconosciuto e che garantisca il mondo dato per scontato (Schinkel 2015: 219). Si tratta di un passaggio particolarmente importante, che, tra le altre cose, servirebbe anche ad attenuare quelle differenze e quelle distanze tra le categorie di Stato e Società, oggi contestate e ritenute non particolarmente utili – ma semmai di ostacolo – alla comprensione delle trasformazioni delle nostre società (Steinmetz 1999).

Altri aspetti rilevanti riguardano l'oscillazione di uno Stato come creatore e di uno Stato come campo burocratico, in cui la dimensione della religione come credenza torna prepotente – lo Stato in Bourdieu è una credenza collettiva che struttura l'insieme della vita sociale nelle società altamente differenziate.

In questo caso la letteratura più recente si è affrettata a mettere in evidenza la natura simbolica, cognitiva e non materiale dello Stato durkheimiano, la cui autorità è fondamentalmente un'autorità morale. Secondo Karsenti, infatti, la sovranità non è una potenza, un concentrato di forze, bensì un'autorità, un concentrato di pensiero.

Ciò significa liberare radicalmente il governo di qualsiasi compito di realizzazione pratica, e farlo consistere completamente in un'attività di pensiero. Per questo lo Stato usa un apparato amministrativo – si dota di un apparato scolastico, di un dispositivo fiscale, di un apparato sanitario e religioso – dipendenti dallo Stato, che non possono essere confusi con lui, ma che eseguono i movimenti che si limita a ordinare – e li ordina, nella misura in cui li ha progettati (Karsenti 2014: 52-3).

Al di là dei tentennamenti di Bourdieu, e delle ammissioni implicite, rimangono notevoli i fili che legano il sociologo del Béarn a Durkheim: l'accento sulla dimensione simbolica e culturale del potere statale, la derivazione – seppur parziale – delle categorie conoscitive dallo Stato; l'oscillazione, presente anche in Durkheim, tra una coincidenza pressoché totale di tali categorie con il pensiero di Stato e una coincidenza parziale, la quale oscillazione rimanda alla natura relativamente strutturata delle categorie stesse di Stato e Società; lo Stato come autorità morale.

Non vi è dubbio che tali tratti collochino certamente Bourdieu all'interno della visione culturalista e cognitiva dello Stato, la quale sembra oggi vivere una stagione particolarmente feconda. Come è stato giustamente osservato da Loyal (2017) Bourdieu occupa una posizione centrale nell'orizzonte di studi sullo Stato, avendo raccolto le intuizioni pionieristiche di Abrams e il lavoro di Corrigan e Sayer, *The Great Arch: State Formation as Cultural Revolution*, al fine di tematizzare gli aspetti culturali, ideali e simbolici dello Stato.

Ed è di questo nuovo corpo di ricerche che ora vogliamo brevemente descrivere le traiettorie.

## *Leviatano 2.0*

Abbiamo osservato, nelle pagine precedenti, come siano particolarmente forti i legami di Bourdieu con Durkheim in merito alla natura e alla caratterizza-

zione dello Stato e come la concezione di Bourdieu costituisca una prospettiva innovativa per studiare lo Stato, almeno dal punto di vista della sociologia.

A questo punto il passaggio che ci rimane da compiere è abbastanza semplice. Più volte, infatti, in questo contributo, abbiamo sottolineato la ricchezza e la modernità della nozione di Stato in Durkheim, al punto tale che una parte della letteratura secondaria si è impegnata nel proiettare tale nozione in un dibattito più ampio sul cosmopolitismo e sul nazionalismo metodologico. Basterebbe questo a collocare Durkheim nel dibattito attuale sul revival dello Stato. Ma a rendere tale posizione ancora più solida, vi è proprio Bourdieu, il quale è a sua volta in sintonia con un nucleo di pensatori che, o si richiamano a lui stesso, o che si muovono autonomamente per superare certe posizioni teoriche e innovare il panorama degli studi sullo Stato, spesso con una motivazione pragmatica: capire cosa ne è oggi di tale istituzione, perché resiste ai tentativi di superarla e le forme che assume nell'arena globale.

Se Bourdieu è stato definito da Marinetto (2007) come uno dei protagonisti del *cultural turn in state theory*, lo sforzo di questo gruppo di pensatori, appartenenti a discipline spesso differenti tra loro, può essere ricostruito ex post come uno sforzo teso a riconcettualizzare lo Stato secondo linee di riflessione teorica e applicazione *on the field* differenti da quelle tradizionali. Ci riferiamo ai lavori di Michael Mann (1986), il quale introduce la nozione di potere infrastrutturale, un potere che agisce 'attraverso' la società; di George Steinmetz (1999), il primo a intuire il legame tra Stato e *Cultural studies*; dello stesso Daniel Chernilo (2007), che, lo abbiamo visto, mette in discussione la categoria di nazionalismo metodologico e sottolinea certe ambivalenze connesse alla natura dello Stato. Vi sono poi Mark Bevir e Roderick Rhodes (2010) che declinano lo Stato come pratica culturale;<sup>15</sup> e, infine, vi è un neomarxista come Bob Jessop (2015), il quale rivisita, in un recente volume, l'idea di Stato, proponendone una lettura nuova, quello dello Stato come relazione sociale.

Se, dice Loyal, per Bourdieu – e potremmo aggiungere per Durkheim – «lo Stato non è una entità monolitica, astratta e distante» (Loyal 2017: 72) gli autori citati concordano, pur nelle loro specificità e originalità, con questa idea dereificata dello Stato.

Abbiamo detto che gli autori citati appartengono a contesti disciplinari differenti e come non sia possibile ricondurli ad un paradigma organico.<sup>16</sup> È

<sup>15</sup> «Si deduce che lo Stato è il frutto da diverse azioni e pratiche ispirate da varie tradizioni e credenze. Lo Stato, o insieme strutturato di regole, è il prodotto contingente di diverse azioni e lotte politiche, ispirate dalle credenze di agenti radicati in tradizioni» (Bever e Rhodes 2010: 99).

<sup>16</sup> Basti pensare al fatto che in un recente articolo dedicato al volume sullo Stato (2015), Jessop critica Bourdieu e ripropone un confronto, su cui la letteratura secondaria non ha ancora prodotto granché, tra Bourdieu e Foucault.

altrettanto vero però che si possa comunque identificare un frame storico e analitico comune. Ed è ciò che una parte della letteratura ha fatto. Morgan e Orloff (2017) sottolineano come in generale il dibattito sullo Stato degli ultimi decenni abbia provato a superare la dicotomia classica *state centered-society centered* – finzioni ben fondate ma ormai vetuste anche secondo Steinmetz (1999) – e abbia prodotto e stia producendo «epistemologie, metodologie e aree geografiche di studio, orientate *to bring the state back in*» e che declinano lo Stato in una pluralità di forme e predicati: «Stato amministrativo, austero, carcerale, centauro, competitivo, delegante, sviluppatista, disaggregato, fallito, nascosto, Keynesiano welfarista, neoliberale, patriarcale, penale, predatorio, regolatorio, ecc.» (Morgan e Orloff 2017: 10).

All'interno di tale trend generale, gli autori da noi presi in considerazione sono collocabili in una prospettiva intitolata da Morgan e Orloff emblematicamente come *States, Culture, Symbolic Power and Violence*.

In tale approccio, erede del *cultural turn* nella teoria sociale, innanzitutto lo Stato è visto come una costruzione sociale, culturale e ideologica, una forza culturale in grado di dare origine ai valori dominanti e alle credenze della società; e, in secondo luogo, una istituzione che combina la dimensione culturale con un potere coercitivo, molto materiale, i cui effetti non sono tutti positivi, anzi (tassazione, coscrizione, detenzione, assassinio ecc.).

Non è naturalmente questa la sede per approfondire i singoli contributi degli autori citati. Ci limitiamo qui a sottolineare alcune linee di ricerca, rilevanti per lo studio odierno dello Stato:

- essi offrono una spiegazione della capacità adattiva dello Stato alle logiche globali, ad esempio dissolvendo la sua dimensione ontologica in una dimensione relazionale (Jessop 2016);
- fanno emergere alcune caratteristiche di base nuove: ad esempio la scissione Stato/territorio, la flessibilità e ambivalenza dello Stato, il divorzio Stato/nazione (Bevir e Rhodes 2010; Brenner 1999);
- introducono un aspetto tutto da investigare legato alle funzioni simboliche del potere statale fino a questo momento rimaste latenti (Steinmetz 1999);
- impongono di guardare allo Stato come un concentrato di potere materiale e simbolico, dato che gli Stati agiscono attraverso il potere di controllo che hanno sulla coscienza pubblica. Essi non sono semplici arene dove gli individui cercano di massimizzare i loro obiettivi, ma gli Stati definiscono obiettivi, soggettività e condizioni entro le quali le azioni pubbliche e private si dispiegano (Morgan e Orloff 2017).
- fanno degli Stati, e lo chiarisce bene Jessop, delle istituzioni che agiscono attraverso forme complesse di governo, delegando poteri a realtà non governative e ad attori subnazionali. La metafora delle tante mani dello Sta-

to (*many hands*) utilizzata da Morgan e Orloff mette in luce la complessità di attori e istituzioni che compongono lo Stato, proponendo un paradigma trasformativo dello Stato, molto più duttile e flessibile, rispetto all'idea feticistica dello Stato.

Gli autori citati, e le linee di ricerca da loro perseguite, restituiscono l'idea del carattere tutto sommato fondativo della nozione di Stato per le scienze sociali, dato anche dal fatto che lo Stato rimane una forma di potere non sostituibile con altre forme ed espressioni in uso oggi (governance, governamentalità ecc.) e costituiscono un potente strumento per interpretare la traiettoria statale, consentendo di rivitalizzare un dibattito che a lungo, soprattutto dopo l'irruzione della Globalizzazione, sembrava languire in posizioni anti-tetiche, irriducibili e tutto sommato sterili. Infatti, coloro che sono favorevoli alla Globalizzazione e vedono nello Stato, storicamente, un nemico delle forze di mercato, ridotto dalla Globalizzazione stessa ad una veste ancillare, non riescono poi a spiegare il ritorno ad esso; coloro secondo i quali lo Stato non si sarebbe estinto, in quanto stretto alleato dei processi di Globalizzazione, sembrano condividere con i primi il medesimo pregiudizio sullo Stato, visto come concetto monolitico, attore a volte autonomo ma anche meccanico, a volte succube del mercato, a volte alleato.

Le prospettive da noi brevemente accennate e che meritano ulteriori approfondimenti, consentono di muovere in una direzione diversa, 'tornando alle cose stesse', ossia tornando a studiare, teoreticamente, lo Stato stesso e a includere in tale studio la dimensione simbolica e culturale. Secondo Jessop coloro che studiano lo Stato dovrebbero sempre più «dedicarsi ad esaminare come l'immaginario politico (nel quale le idee sullo Stato giocano un ruolo orientativo centrale) è organizzato, mobilita forze sociali attorno a specifici progetti, e trova forme espressive e concrete sul terreno dell'azione statale» (Jessop 2016: 249).

### *Conclusioni*

Quello che abbiamo cercato di presentare, in questo contributo, è una chiave di lettura che mettesse in luce in un interprete come Pierre Bourdieu, spesso designato come *the New Durkheim* (Riley 2015), le radici durkheimiane della sua nozione di Stato.

In particolare, è emerso come la dimensione simbolica del potere statale in Bourdieu necessiti, per essere compresa, del riferimento al Durkheim delle *Forme elementari della vita religiosa*, ossia come l'integrazione morale – il confor-

mismo morale, condizione fondamentale perché lo Stato eserciti il proprio dominio simbolico –, necessiti della sua coniugazione con l'integrazione logica, ossia con le categorie del pensiero. Lo Stato, secondo Bourdieu, è alla base delle strutture mentali degli individui, le costruisce storicamente. E in questo sono evidenti i debiti – solo parzialmente riconosciuti da Bourdieu – con Durkheim. Abbiamo inoltre visto come il pensiero di Stato di Bourdieu lo collochi all'interno di un dibattito molto attuale sul revival dello Stato, sul ritorno allo Stato, il quale presuppone un profondo ripensamento della nozione di Stato, di cui forse sono stati colti solo alcuni aspetti nel corso del tempo dalla teoria sociale tradizionale, anche quella weberiana.

Questi elementi, insieme ad altri che abbiamo discusso, consentono dunque di concludere positivamente anche sulla centralità e modernità di Durkheim in un dibattito contemporaneo sullo Stato. Si tratta di una linea di ricerca che merita di essere perseguita e che attende ovviamente ulteriori apporti e ulteriori contributi.

### Bibliografia

- Abrams P. (1988), *Notes on the difficulty of studying the state*, in «Journal of Historical Sociology», 1: 58-89.
- Alexander J.C. and Smith P. (2008), *Introduction: the New Durkheim*, in Id. (eds), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bevir M. and Rhodes R.A.W. (2010), *The State as Cultural Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Boudon R. (2002), *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P., Wacquant L. and Farage S. (1994), *Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field*, in «Sociological Theory», 12, 4: 1-18.
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État*, Raison d'agir, Paris.
- Bourdieu P. (1988), *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.
- Bourdieu P. (1991), *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Harvard.
- Bourdieu P. (1995), *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P., (2005), *Il mistero del ministero. Dalle volontà particolari alla volontà generale*, in Wacquant L. (a cura di), *L'astuzia del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre Corte, Verona.
- Bourdieu P. (2013), *Sullo Stato*, volume I, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P. (2016), *Sociologie générale*, volume II, Raison d'agir, Paris.
- Callegaro F. (2014), *L'Etat au prisme de la sociologie: retour sur la nouvelle science politique de Pierre Bourdieu*, in «Revue du MAUSS permanente».
- Calvino I. (1995), *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano.
- Castel R. (2004), *L'insicurezza sociale*, Einaudi, Torino.
- Chernilo D. (2007), *A Social Theory of the Nation-State*, Routledge, London.

- Chernilo D. (2015), *La problematica dell'universalismo nella sociologia dello stato-nazione di Émile Durkheim*, in Pendenza M. e Inglis D. (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi editore, Perugia.
- Corrigan P.R.D. and Sayer D. (1985), *The Great Arch: State Formation as Cultural Revolution*, Blackwell, New York.
- Durkheim É. (1950 [2016]), *Lezioni di sociologia*, a cura di Callegaro F. e Marcucci N., Orthotes edizioni, Napoli-Salerno.
- Durkheim É. (1912 [1971]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim, É. (1893 [1999]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1958), *L'État* in «Revue philosophique», 148: 433-437.
- Durkheim É. (1900 [1977]), *Due leggi dell'evoluzione penale*, il Mulino, Bologna.
- Durkheim É. (1925 [1977]), *L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Brenner N. (1999), *Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale*, in «Theory and Society», 28, 1: 39-78.
- de Conciliis E. (2009), *Il senso del giudizio. Bourdieu, Foucault e la genealogia del diritto*, in «Kainos», 9.
- Giddens A. (1986), *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Cambridge.
- Grange J. (2012), *Statophobia, antijuridisme et critique dulibéralisme dans le dernières oeuvres de Bourdieu et Foucault*, in «Cité», 51: 79-96.
- Karsenti B. (2014), *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51: 41-62.
- Koselleck Rh. (1984), *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna.
- Le Galès P. and King D. (2011), *Sociologie de l'État en Recomposition*, in «Revue Française de Sociologie», 52, 3: 453-480.
- Lenoir R. (2014), *L'Etat selon Pierre Bourdieu: une monopolisation de l'universel*, in «Swiss Political Science Review», 20, 1: 9-13.
- Loyal S. (2017), *Bourdieu's Theory of the State. A Critical Introduction*, Palgrave, NY.
- Jessop B. (2015), *The Symbolic Bank of Central Capital: Bourdieu's On the State*, in «Radical Philosophy», 193: 33-41.
- Jessop B. (2016), *The State: Past, Present, Future*, Polity Press, Cambridge.
- Mann M. (1986), *The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results*, in Hall J.A. (ed.), *States in History*, Blackwell, Oxford.
- Marinetti M. (2007), *Social Theory, the State and Modern Society*, Open University Press, Berkshire (EN).
- Mauger G. (2006), *Sur la violence symbolique*, in Müller H.P. and Sintomer Y. (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, La Découverte, Paris.
- Morgan K.J. and Orloff A.S. (eds.) (2017), *The Many Hands of the State. Theorizing Political Authority and Social Control*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pendenza M. (2015), *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in Pendenza M. e Inglis D. (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia.
- Pendenza M. e Inglis D. (a cura di) (2015), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi editore, Perugia.



- Pendenza M. (a cura di) (2016), *Sociologia classica contemporanea*, UTET Università, Novara.
- Poggi G. (1992), *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, il Mulino, Bologna.
- Riley D. (2015), *The New Durkheim: Bourdieu and the State*, in «Historical Studies», 2, 2: 261-279.
- Roux S., Sapiro G., Charle Ch. e Poupeau Fr. (2014), *Penser l'État*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n° 201-202.
- Schinkel W. (2015), *The sociologist and the state. An assessment of Pierre Bourdieu's sociology*, in «British Journal of Sociology», 66, 2: 215-235.
- Stedman Jones S. (2001), *Durkheim reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Steinmetz G. (ed.) (1999), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Turner B.S. (1999), *Classical Sociology*, Sage, London.
- Wacquant L. (2011), *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, in Susen S. and Turner B.S. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, Anthem Press, London and New York.

### Sitografia

[www.youtube.com/watch?v=EkIBYPCYKWs](http://www.youtube.com/watch?v=EkIBYPCYKWs)