

ROBERTO MANGABEIRA UNGER, *Knowledge and Politics*, Free Press, New York 1975, trad. it. *Conoscenza e politica*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 395.

ROBERTO MANGABEIRA UNGER. *Law in Modern Society. Toward a Critique of Social Theory*, Free Press, New York 1976, p. 309.

Nei due volumi che prendiamo in esame, Roberto Mangabeira Unger, studioso brasiliano che insegna filosofia del diritto a Harvard, espone il progetto di una critica «totale» del liberalismo. Il «liberalismo» è definito dall'autore come la forma dominante della coscienza moderna, dall'Europa del Seicento al ventesimo secolo. Il liberalismo è una «forma di coscienza», cioè quell'immagine di sé e dei propri rapporti con la natura che una società umana si crea. Questa immagine del mondo conosce un'espressione filosoficamente elaborata, di cui la filosofia di Hobbes rappresenta il prototipo, ma 'questa sistematizzazione filosofica trae la sua forza dall'essere l'esplicitazione di un senso comune diffuso. A sua volta questo senso comune trae la sua forza dall'avere un rapporto particolare con le forme di ordine sociale prevalenti nella società liberale, la società instauratasi dopo la grande crisi del Seicento e durata fino alla crisi del nostro secolo, crisi che segna l'inizio della società post-liberale.

Il liberalismo in quanto sistema di pensiero è inteso da Unger come un insieme unitario, comprendente una «politica», una «psicologia» e una «metafisica». Condizione preliminare per comprenderlo nel suo insieme è uscirne, iniziando a formulare una diversa concezione complessiva. La possibilità di uscirne sta però nello svolgimento di una critica interna, non nel semplice capovolgimento dei postulati liberali, Una critica interna a sua volta può essere compiutamente formulata solo quando la storia ha già iniziato a mostrarci forme alternative emergenti di coscienza e di ordine sociale.

In *Conoscenza e politica* Unger si è proposto di dare lo schizzo di una ricostruzione unitaria del pensiero liberale (psicologia, politica, metafisica), di formulare una diagnosi dell'attuale società post-liberale che dimostri come la evoluzione storica ponga all'ordine del giorno una critica totale del liberalismo, e infine di suggerire i lineamenti di una «teoria della natura umana» che superi la psicologia liberale e di una teoria politica alternativa a quella liberale.

Il volume *Law in Modern Society* vuole sviluppare un tema più limitato all'interno del disegno della critica del liberalismo: l'esame del ruolo – unico nella storia delle società umane – che il diritto è venuto ad assumere nell'ordine sociale e nella coscienza della società liberale. Questo esame vuole condurre a un'ipotesi sul ruolo che il diritto potrà assumere in una società compiutamente post-liberale. Il capitolo iniziale e il capitolo finale svolgono un'ampia riflessione sul metodo della teoria sociale alla luce della ricerca di «sociologia del diritto» sviluppata nel corpo del libro.

Risulterà chiaro, da questa prima descrizione, che Unger ha progettato una sintesi ambiziosissima. Gli ultimi libri di questo genere sono state forse alcune grandi opere dei Francofortesi. Qualsiasi autore «rischierebbe – come ha commentato un recensore – di rompersi l'osso del collo» in questa impresa. E inoltre – proseguiva lo stesso recensore – una sintesi di questo genere corre il rischio di apparire dilettesca ai filosofi e di apparire troppo filosofica ai politologi, ai giuristi, ai sociologi. La recezione da parte delle riviste di lingua inglese sembra infatti essere stata segnata da una notevole diffidenza. Solo la «Review of Politics» sembra essersi sbilanciata con un ampio *review essay* e in seguito con un articolo che confronta Unger e Rawls, a tutto sfavore di Rawls. È a partire

dal confronto con l'interesse enorme suscitato dall'opera di Rawls che si potrebbe sospettare che il valore del contributo dato da Unger non sia stato apprezzato come merita. Chi scrive, correndo tutti i rischi che derivano dal prendere posizione, ritiene che questi testi siano di notevolissima importanza.

Vediamo come si configura il disegno della «critica» di Unger, cercando di ricostruirlo attraverso i due volumi che considereremo come parti di un'opera unitaria. In primo luogo che cos'è il liberalismo? Il liberalismo è per Unger un sistema di pensiero dotato di una sua unità. Questa unità non è quella dell'implicazione logica: se esaminati dal punto di vista dell'implicazione logica, i presupposti del liberalismo conducono ad antinomie insanabili, eppure il sistema di pensiero liberale conserva una sua unità nonostante queste antinomie. L'unità risiede nella «struttura profonda» di questo sistema di pensiero: le tesi del liberalismo nei vari campi sono connesse perché si accordano con un insieme di presupposti mai pienamente esplicitati. Questo insieme di presupposti assomiglia all'episteme di Foucault, o a quella che Chomsky – trattando però del linguaggio – ha chiamato *deep structure* del liberalismo può essere così inteso – con un termine di T. Kuhn – come un «paradigma» incommensurabile con altri paradigmi: i problemi che si pongono e il modo di porli non può essere lo stesso nel liberalismo, nella visione del mondo pre-moderna che l'ha preceduto, nella visione post-liberale emergente ai nostri giorni. Il liberalismo è un sistema di pensiero parzialmente vero finché sussiste l'ordine sociale della società liberale a cui la coscienza liberale si accompagna. a! rapporto ha ordine e coscienza infatti – come si illustrerà meglio in seguito – non può essere inteso prendendo per buono ciò che una società pensa di sé, ma neppure riducendo la coscienza a «riflesso» dell'ordine sociale. I due termini sono inscindibili, ma la loro unità è di un genere peculiare: Unger la chiama «unità di significato» o di «appropriatezza».

È per via di questo rapporto fra coscienza e ordine sociale che il sistema di pensiero liberale è parzialmente vero ma superabile (il che non vuol dire vero tout court per il suo tempo, come vorrebbe invece lo storicismo da cui Unger ci tiene a prendere le distanze). Il superamento di questo sistema di pensiero non può limitarsi a una sua confutazione e alla costruzione di un sistema che parta da principi opposti a quelli liberali. L'uscita dal liberalismo

è possibile solo attraverso la «critica totale». «La critica totale deve partire dal tentativo di portare alla luce questo sistema nel suo complesso. Solo avendo riportato alla luce il sistema nel suo insieme è possibile risolvere gli enigmi delle scienze sociali specializzate. I presupposti di questa visione del mondo si riducono a un piccolo numero. La loro presa sul pensiero è tanto più salda quanto più essi rimangono non espliciti e non tematizzati» (*Conoscenza*, p. 11-12).

Una critica totale del sistema di pensiero antico e medievale è quella che ha dato origine al liberalismo. Hobbes, i suoi contemporanei e i suoi immediati successori, riusciranno per la prima volta a tematizzare come un tutto unitario l'aristotelismo che aveva dominato fino a quel momento, e poi a confutarlo nelle sue singole parti. Dal tentativo di fare i conti con le implicazioni di questa nuova consapevolezza nacque un nuovo sistema di idee, cioè la dottrina liberale, un sistema che raggiunse un grado pari, se non maggiore, di unitarietà e generalità di quello raggiunto dalla tradizione a cui subentrò (*ibid.*, p. 14).

Il pensiero del nostro secolo si trova in una situazione simile a quella del Seicento: sono stati elaborati, dall'Ottocento in poi, numerosi tentativi parziali di criticare il liberalismo (Marx, Weber, Freud, lo strutturalismo), ma questi tentativi sono rimasti prigionieri dell'avversario. Il loro limite è stato quello di avere tentato di confutare o la politica liberale appoggiandosi alla psicologia liberale, oppure la psicologia liberale non sospettando i suoi legami con la politica liberale. Il tentativo della

critica totale sarà quello di visualizzare le diverse parti della dottrina liberale come un tutto coerente.

Ma dove va cercata questa dottrina da criticare? I recensori si sono mostrati perplessi su questo punto. Quello che Unger sottopone a critica è un sistema di idee che nessun autore ha mai sostenuto tale e quale, anche se in Hobbes troviamo l'espressione compiuta della «rivoluzione liberale» (*Ibid.*, p. 14) e in autori come Kant e Rousseau possiamo riconoscere due classici liberali (*Ibid.*, p. 226). Unger vede – a parere di chi scrive del tutto legittimamente – il sistema di pensiero liberale come un modello idealizzato, o un idealtipo in una «ricostruzione razionale» (se possiamo usare questo termine lakatosiano) della storia del pensiero. L'epoca d'oro di questo modello nella cultura «alta» è il periodo che va da Hobbes a Kant, mentre con l'Ottocento (con il romanticismo e con Hegel) inizia l'epoca delle critiche parziali. Nella coscienza diffusa il sistema di idee liberale ha avuto una forte presa fino ai giorni nostri, inglobando in larghissima misura anche forme di coscienza antagonistiche come quella della classe operaia europea. I primi sintomi di crisi di questa coscienza si possono riconoscere in una forma di coscienza deviante e subalterna come quella del romanticismo. Le istanze del romanticismo ottocentesco sono però riprese in modo molto più organico in forme di coscienza emergenti nell'attuale società post-liberale, nei movimenti che esprimono esigenze di comunità democratica (o, da destra, di comunità gerarchica), di rifiuto della divisione del lavoro, di riconciliazione con la natura.

Il pensiero liberale comprende una psicologia (da intendere nel senso antico: dottrina sulle facoltà conoscitive e affettive e insieme dottrina etica) che può venire ricondotta a tre principi: il principio della ragione e del desiderio, che afferma la separazione fra sfera della ragione e sfera della passione; il principio dell'arbitrarietà del desiderio, che afferma che i desideri sono ingiustificabili e in nessun caso dipendono dalla ragione; il principio dell'analisi, che afferma che la conoscenza viene acquisita con la combinazione di sensazioni e idee elementari. Questi principi conducono all'antinomia fra ragione e desiderio, antinomia che rende impossibile concepire in modo coerente la personalità umana dando vita così a dottrine etiche paradossali, come sono – per motivi opposti – quella di Kant e quella di Bentham, conducono inoltre all'antinomia fra teoria e fatto, cioè al conflitto fra la tesi della mediazione di tutti i fatti attraverso le teorie e la tesi della possibilità di un confronto fra teorie e fatti (*ibid.*, p. 200). Questa antinomia fa della conoscenza che noi abbiamo del mondo un mistero, là dove per le metafisiche antiche, centrate intorno alla nozione di essenza intelligibile, il mistero non si poneva.

Il pensiero liberale comprende poi una politica (intesa anch'essa nel senso antico: teoria sociale, giuridica e politica) che può essere ridotta anch'essa a pochi principi: il principio delle norme e dei valori, secondo il quale la naturale ostilità fra gli esseri umani esige l'imposizione dell'ordine attraverso un diritto impersonale sostenuto dalla coercizione; il principio della soggettività dei valori, secondo il quale tutti i valori dipendono esclusivamente da una scelta individuale arbitraria; il principio dell'individualismo, secondo il quale ogni gruppo si riduce alla somma dei suoi membri e non ha altre caratteristiche oltre a quelle proprie dei membri. Al di là della distinzione fra politica e psicologia, il pensiero liberale è imperniato su una serie di tesi metafisiche o su una ontologia generale. Al centro di questa ontologia generale sta la negazione della tesi, propria delle metafisiche antiche e medievali, delle essenze intelligibili, tesi secondo la quale le diverse realtà hanno un'essenza che viene espressa da significati univoci e autoevidenti di cui sono dotati i termini del linguaggio. La negazione di questa tesi porta il liberalismo a una posizione speculare, secondo la quale il linguaggio può suddividere il mondo in un'infinità di modi possibili, Da questo relativismo

antologico deriva la caratterizzazione di ogni possibile forma di ragione come formale, analitica e strumentale, e derivano di conseguenza le tesi psicologiche e politiche che sono state esposte.

Il punto di forza del sistema di pensiero liberale, quello che motiva lo sforzo di ricostruirne l'idealtipo al di là delle espressioni che questo pensiero ha trovato nei singoli autori, e quello che rende un futile esercizio una denuncia delle 'sue contraddizioni logiche che pretenda di porsi come suo superamento, è il suo legame con una particolare forma di ordine sociale, quello della società liberale. La società 'liberale, le cui caratteristiche sono ben note alle scienze sociali contemporanee, si è affermata nell'Europa moderna dopo la società tribale e la società degli «stati», e sta ormai tramontando per cedere il passo a forme diverse di società post-liberale: il *welfare corporate state*, le società tradizionalistiche, le società socialiste rivoluzionarie.

Il motivo principale di instabilità, che porta la società liberale a evolvere nel *welfare corporate state*, è il conflitto fra due principali antagonisti dell'ordine sociale: il principio della classe e il principio del ruolo. Nel *welfare corporate state* il principio del ruolo tende a prevalere su quello della classe; come conseguenza si acquisisce e si estende a nuovi ambiti l'esigenza di potere politico capace di prendere decisioni, mentre d'altro lato questo potere appare sempre più privo di legittimazione. La distinzione fra stato e società civile tende a offuscarsi per via del carattere «assistenziale» dello stato e per via del carattere semi-pubblico che viene assunto da ogni grande organizzazione privata. In questo contesto il problema politico diventa onnipresente, diventando il problema della legittimità della distribuzione del potere. Anche una distribuzione meritocratica concepita in modo da migliorare la condizione dei più svantaggiati, come quella auspicata da Rawls (*ibid.*, p. 233), viene a buon diritto rifiutata dalla coscienza emergente.

«La gerarchia dei talenti, distribuiti dalla natura senza considerare le intenzioni morali degli esseri umani, succede all'accidente della ricchezza e delle opportunità ereditate. I fortunati possono allora monetizzare i favori della natura come prostitute la cui tariffa dipende dal fatto che siano grasse o magre. L'esercizio del potere da parte dei più dotati di talenti sui meno dotati diviene semplicemente un'altra forma di dominio personale se non si può trovare un criterio etico per giustificarlo e limitarlo» (*ibid.*, p. 239).

Il problema politico nella società post-liberale, oltre a diffondersi traducendosi nel problema della democraticità di ogni forma di organizzazione, assume anche un risvolto esistenziale, traducendosi nel problema della scissione della personalità degli individui collocati in un'organizzazione meritocratica. Ne discende l'esigenza di comunità posta dalla coscienza emergente, l'esigenza cioè di trasformare le organizzazioni burocratiche in comunità governate democraticamente, dove la divisione del lavoro in base al ruolo riguarda solo l'esecuzione di compiti e non il potere decisionale. Questa esigenza conosce una versione reazionaria: il progetto di restaurare la comunità gerarchica proprio del fascismo e delle successive nuove destre.

La caratteristica peculiare della società liberale è rappresentata dal rilievo che il diritto ha avuto in questa società, rilievo che non aveva avuto in altre società. Allo studio di questa peculiare posizione del diritto nella società sono dedicati i due capitoli centrali di *Law in modern society*. Nel primo di questi due capitoli l'autore costruisce la successione di diverse forme di diritto nelle diverse formazioni sociali: il diritto consuetudinario delle società tribali è la forma di diritto di una società totalmente dominata dal principio dell'immanenza, dove la coscienza non avverte alcuna scissione fra essere e dover essere e dove, nell'ordine sociale, la distinzione dominante è quella fra membro del gruppo ed estraneo. Nelle forme sociali successive, di cui Unger esamina gli esempi rappresentati dall'impero cinese e dall'antichità greco-romana, con la distinzione fra stato e società

si afferma il diritto burocratico, dotato delle caratteristiche della pubblicità e della positività. È solo nella moderna società liberale che si realizza l'avvenuto di un ordine legale. In questa realizzazione, realtà e ideologia – o meglio ordine sociale e coscienza sociale – sono inestricabilmente connesse. La società liberale si trova di fronte a un problema inedito: la gerarchia sociale è attenuata rispetto alla società tribale e alla società degli stati. Proprio la sua attenuazione però la delegittima: la gerarchia cessa di apparire come una legge della natura. Si pone perciò un problema di limitazione (su un versante) e di legittimazione (sul versante opposto) del potere. D'altra parte, il consenso, che era massimo nella società tribale regolata dal costume (seppure solo all'interno del singolo gruppo) è notevolmente minore nella società liberale, dove leggi e usanze non sembrano più appartenere alla natura extraumana. È pur vero che, per via dell'universalismo della società liberale, il grado di consenso può essere invece maggiore che nella società degli stati, là dove ogni individuo doveva obbedire al codice di comportamento dello stato di appartenenza. Tuttavia, il consenso su fini e valori che può venire a crearsi di fatto nella società liberale viene sempre avvertito dai suoi membri come nulla più che un accordo precario per via della coscienza dei valori come frutto di scelte individuali arbitrarie.

Il problema dell'ordine riceve comunque una soluzione nella società liberale – al di là delle fantasiose teorizzazioni settecentesche e ottocentesche sull'armonia degli interessi come catena che collega gli individui o delle denunce dei critici romantici del presunto atomismo individualistico della società moderna – perché va riconosciuto con Marx che nella realtà della società liberale vige una pesante ineguaglianza nella distribuzione del potere fra gruppi (e non solo fra individui) e ciò è sufficiente ad assicurare comunque una qualche permanenza dell'ordine. Questo ordine è però radicalmente delegittimato.

È proprio come risposta al problema della legittimazione dell'ordine sociale che nella società liberale è stato attuato il tentativo di instaurare un ordine legale, cioè un sistema giuridico caratterizzato dalla neutralità, uniformità e predicibilità della legge nelle forme non democratiche del liberalismo (*Law*, p. 176) e caratterizzato inoltre nella versione democratica del liberalismo da un certo metodo nella legislazione.

«Si richiede che le leggi siano fatte attraverso una procedura che ognuno avrebbe ragione di accettare nel suo stesso interesse. Più in particolare si richiede che ogni persona partecipi in qualche modo al procedimento legislativo» (*ibid.*, p. 178).

L'instaurazione di un ordine legale rappresenta per la coscienza liberale la via per eliminare il dominio, cioè il potere ingiustificato, rendendo impersonale il potere e assegnandogli limiti precisi. Ma questo progetto, per essere realizzabile, implicherebbe da un lato la possibilità di concentrare il potere nel governo – là dove in realtà le gerarchie che toccano di più la vita dei singoli sono quelle della famiglia, del lavoro e del mercato; implicherebbe dall'altro lato che il potere potesse realmente venire limitato da norme, mentre in realtà nella legislazione la procedura è inseparabile dall'esito, e ogni sistema legislativo incorpora già certi valori.

Così la *rule of law* è anzitutto un contenuto della coscienza dominante, contenuto che però non è, come suggerisce un'interpretazione rozza del marxismo, l'opposto speculare della realtà: è piuttosto una forzatura o un'accentuazione di alcune caratteristiche di una realtà esistente, il cui peso risulta ingigantito dal posto occupato nella coscienza dominante.

L'ordine legale del liberalismo è precario non solo per lo spazio troppo ampio che gli viene fatto occupare, ma anche per le insanabili incoerenze interne. Il modo in cui la coscienza liberale sa

intendere la legislazione e la giurisdizione fa dell'una e dell'altra un compito irrealizzabile. Da un lato la giurisdizione, entro una concezione formalistica del diritto, deve basarsi su norme prescrittive; deve cioè condurre a una soluzione univoca nel singolo caso senza fare ricorso, oltre che alle norme, al richiamo a valori o fini da perseguire.

Ma questo è impossibile, in quanto l'applicazione univoca delle norme ai fatti presupporrebbe proprio la possibilità di una descrizione univoca dei fatti, che era garantita nella visione del mondo preliberale dalla dottrina delle essenze intelligibili, ma che è negata dal sistema di pensiero liberale in cui il formalismo giuridico rientra (*Conoscenza*, p. 200). A partire dai presupposti liberali, non solo la giurisdizione, ma anche la legislazione si rivela un compito irrealizzabile.

«La società, agli occhi del liberale, è tenuta insieme da norme. Le norme sono lo strumento principale per instaurare ordine e libertà... Se si sapesse a quali criteri dovrebbero uniformarsi le leggi, riuscendo a non dare la preferenza agli interessi di uno ai danni di un altro (libertà), si sarebbe anche in grado di determinare il modo migliore per ridurre l'antagonismo nella società a beneficio della collaborazione (ordine). In altre parole: per essere efficaci come strumento di ordine, le leggi devono meritare e conquistare la fedeltà dei cittadini, e per fare questo esse devono essere giustificabili» (*ibid.*, p. 121).

La filosofia politica moderna ha cercato diverse vie per la giustificazione delle leggi. Fra queste vie rientrano la soluzione kantiana, la soluzione utilitarista, la soluzione contrattualista, e infine la soluzione di Rawls che è un ibrido fra le due precedenti. Mia nessuna di queste risposte riesce a sopravvivere al dilemma del liberalismo: «quello dell'impossibilità di conciliare il bisogno di concretezza e il bisogno di neutralità nella dottrina della legislazione. Gli stessi presupposti che creano il problema liberale della libertà – cioè il principio della soggettività dei valori e i principi connessi delle norme e dei valori e dell'individualismo – rendendo il problema insolubile» (*ibid.*, p. 125-126).

L'ordine giuridico liberale, del quale Rawls ha tentato una dozzina di anni fa l'ultimo salvataggio filosofico, è già franato da tempo non solo nel cielo della filosofia ma anche nelle fertili bassure dell'esperienza. La repubblica di Weimar è stata un caso esemplare, che ha anticipato tutte le tendenze all'opera nel *welfare corporate state* (*Law*, p. 216-219). Le due tendenze presenti nella versione occidentale della società post-liberale contribuiscono entrambe a distruggere l'ordine legale liberale: la tendenza allo «stato del benessere» o allo «stato assistenziale» porta nella legislazione a un uso crescente di clausole generali e di criteri «aperti», e nella giurisdizione al ricorso alla giustizia sostanziale in luogo della giustizia procedurale. La tendenza allo stato corporato porta al ben noto fenomeno della pubblicizzazione di organizzazioni private e della privatizzazione delle organizzazioni statali, che fa sì che si attenui la distinzione fra le leggi dello stato e gli ordinamenti interni di ogni genere di corpi intermedi fra cittadini e stato.

Il diritto nella società post-liberale è sottoposto a una tensione fra giustizia formale ed equità (*equity*: «il senso intuitivo della giustizia nel caso particolare», *Law*, p. 205). Quanto più l'equità è sacrificata al formalismo, tanto più le leggi dello stato sono delegittimate dalla distanza avvertita fra queste e il senso di giustizia dell'opinione pubblica. D'altra parte, le tentazioni di praticare l'equità a spese della giustizia formale – nelle condizioni attuali – portano con sé un pericolo enorme.

«C'è il rischio che la ricerca di un diritto non positivo perda il suo dinamismo e sfoci nella consacrazione delle pratiche di certi gruppi dominanti, con la repressione di altre comunità o di membri dissenzienti degli stessi gruppi dominanti. È sempre possibile che degli ideali morali, per

quanto ampiamente condivisi, possano occultare nuove forme di dipendenza e di dominio» (*ibid.*, pp. 214-215).

L'assommarsi delle tendenze assistenziali alle tendenze corporate, in presenza di esigenze comunitarie poste dalla coscienza emergente, possono portare non solo alla scomparsa dell'ordine legale del liberalismo, ma addirittura alla scomparsa dello stesso diritto burocratico, per ritornare a forme di diritto consuetudinario. La risposta di Unger è che questa sfida va affrontata.

Il ritorno al diritto consuetudinario può essere un moto che segue un andamento ciclico o invece un andamento a spirale. Una nuova forma di diritto consuetudinario che miri alla realizzazione di una giustizia sostanziale potrebbe presentarsi non come [a consacrazione dei pregiudizi di un gruppo, ma come un tentativo limitato e perfettibile di dare realizzazione qui ed ora a un ordine universale della vita sociale, le cui potenzialità ulteriori saranno esplorate dall'umanità in epoche successive.

«La ricerca di questo diritto vivente e nascosto era già presente nei giureconsulti romani, nei *common lawyers* inglesi, negli ulema islamici: consiste nella convinzione da loro condivisa che il diritto, più che essere opera di giudici e principi, fosse già presente nella società stessa» (*ibid.*, p. 274). Il disegno di Unger è quindi una sorta di «ritorno alla società civile», di democratizzazione integrale di ogni ambito di vita, e di realizzazione di una comunità aperta e democratica, Unger chiama questa forma di comunità «gruppo organico» nel c. 7 di *Conoscenza e politica*. Sulla nozione di «gruppo organico» l'autore è palesemente più prudente nell'opera successiva: più che disegnare un'utopia precisa, che può ricadere inevitabilmente nel capovolgimento del liberalismo anziché nel suo superamento, la direzione di ricerca sembra dover rimanere più «negativa», incentrandosi sulla critica al dogma liberale della separatezza degli ambiti di vita (ambito del cittadino, del lavoratore, del membro di un gruppo familiare).

Quale impianto filosofico-metodologico regge la critica di Unger? Specialmente in *Conoscenza e politica*, la complessa sintesi tentata dall'autore procede per grandi intuizioni. Una discussione metodologica molto più serrata viene sviluppata nel capitolo iniziale e in quello conclusivo del secondo libro. Le due affermazioni centrali che Unger fa in questi capitoli sono che la teoria sociale deve tornare a essere genuinamente filosofica, e che va trovata una terza via metodo logica fra H «razionalismo» e lo «storicismo» che hanno dominato nelle scienze sociali.

La teoria sociale classica (Marx, Durkheim, Weber) è stata una stagione creativa perché è stata un momento di passaggio dalla metafisica alle scienze specializzate, Ciò che si dovrebbe fare ora è ripercorrere lo stesso passaggio nella direzione inversa. Una nuova teoria sociale, che sia più comprensiva delle scienze sociali specializzate, sarà possibile sulla base di un nuovo metodo che sviluppi un'idea condivisa dai tre classici ma non porcata finora a fondo in tutte le sue implicazioni: l'idea dell'interrelazione fra realtà sociale e coscienza sociale. Di questa interrelazione si può rendere conto pienamente se non si riducono le connessioni fra le parti della realtà in esame a implicazione logica (razionalismo) o a determinazione causale (storicismo). Il nuovo metodo consiste nella «spiegazione interpretativa», che parte dall'esame dell'unità minima costituita da un'azione e dalla coscienza che l'accompagna. In questa direzione Unger riprende esplicitamente indicazioni di Habermas e di Ricoeur.

La presentazione che si è fatta delle tesi di Unger può suggerire alcune considerazioni conclusive.

Siamo di fronte a una sintesi di grande respiro. Se la si confronta con i testi di successo della filosofia politica americana (Rawls e Nozick) i motivi di interesse stanno tutti dalla parte di Unger. È una sintesi che richiede però precisazioni sostanziali. Chi scrive – in relazione al ramo di studi che coltiva – ne avverte l'esigenza soprattutto su! terreno filosofico-metodologico. Ma l'incompletezza è inevitabile in ogni tentativo di sintesi e non dovrebbe portare – come invece è avvenuto in una certa misura negli Stati Uniti – a fare ritenere l'opera *res nullius*, ignorata sia dai filosofi sia dagli scienziati sociali. Alcuni temi, dalla critica del neocontrattualismo alla discussione del ruolo del diritto nella società post-liberale, suonano sorprendentemente attuali nel dibattito culturale italiano più attento ai temi politici e sociali. Questa sorprendente consonanza può essere indizio del fatto che Unger ha forse intuito dove stanno alcuni nodi importanti della società e della coscienza post-liberale di cui siamo tutti abitanti.

SERGIO CREMASCHI