



COSTANTINO CIPOLLA

Una proposta teorica raffinata, duttile e disponibile per la sociologia: Franco Crespi

Abstract: Franco Crespi is one of the most significant Italian sociologists of the post-war period, particularly for the formation of the theoretical foundations of sociological knowledge. His profound philosophical culture and acute social sensitivity allowed him to develop a sophisticated and multidimensional sociological approach, characterised by nuanced and versatile arguments. His work embodies a secular and open sociology that embraces multiple perspectives and cultivates intellectual fields often considered distinct. This essay aims to explore these key aspects of Crespi's thought, shedding light on the depth and breadth of his contributions to contemporary sociology.

Keywords: theory, sociology, secularism

1. Introduzione

Non so bene la ragione per la quale ho deciso di impegnarmi nella stesura di questo saggio volto ad enucleare sinteticamente il pensiero sociologico di Franco Crespi (1930-2022), forse il sociologo italiano più rilevante a livello puramente teorico nella breve storia della nostra disciplina. Probabilmente, queste ragioni sono diverse e non così dirimenti sul piano singolo, potendo andare da lontani sentimenti di stima personale a rapporti intellettuali mediati da A. Ardigò, da situazioni contingenti (un libro^{*}) alla volontà di entrare in circonlocuzioni (giochi?) linguistiche inedite. In ogni caso, il mio approccio non potrà che essere selettivo, di taglio necessariamente astratto, per quanto posto al di sotto della riflessione filosofica, e senza particolari pretese che lo possano portare oltre la dimensione sociologica. L'opera di Crespi, soprattutto ai suoi tempi, si è sempre mossa in un contesto piuttosto isolato a livello nazionale dove la teoria sociologica non ha mai goduto di una particolare rilevanza¹. Proprio l'astrazione

* La curatela redazionale del testo è stata affidata a Marta Giubelli.

In questo caso, si tratta di A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna 2024. Ringrazio Santambrogio di cuore per i tanti sostegni che mi ha fornito nel reperimento di tanti materiali introvabili di Crespi e per i fruttuosi colloqui con lui avuti sul pensiero cespiano.

ha sempre rappresentato un limite verso l'alto del nostro conoscere, legittimato ben più convintamente ed ampiamente se rivolto verso la dimensione empirica o della ricerca. Crespi, rispetto alle dimensioni costitutive del sapere sociologico², non si scordò di compiere varie indagini concrete su molteplici temi ed in luoghi diversi, mentre non dedicò a mio parere una particolare attenzione alle componenti di spendibilità del nostro conoscere. Mi pare però di poter sostenere che l'approccio a sfondo linguistico, rarefatto e paradigmatico ha rappresentato il marchio di fabbrica del suo investigare sociologico, convinto, insistito, proteso in tutte le direzioni. È a questo livello che mi confronterò col suo pensiero, attraversando i suoi scritti, a mio avviso più rilevanti, secondo uno spirito che non sarà di natura giudicatrice, né di stampo analogo a quello di una recensione³, bensì di taglio più orientato verso il commento, la discussione, la disamina con le sue componenti valutative sia di assenso, sia di eventuale distanziamento, ovviamente motivato. Lo scopo finale del saggio è quello di estrapolare dalla teoria crespiana alcune sue componenti di sicura importanza e destinate a permanere nel tempo nell'ambito del nostro pensiero sociologico. Ciò, seguendo lo stesso Crespi, in un'ottica di apertura, di adattabilità, di autocorrezione⁴, di disponibilità ad ogni tipo di confronto, senza assolutizzazioni di sorta⁵. Esporrò queste annotazioni secondo paragrafi scelti per affinità contenutistica e concentrati sui punti cardine dell'approccio crespiano, senza aspirare ad alcuna esaustività e ad alcuna certezza interpretativa, sedimentata graniticamente nel tempo.

2. Richiami da una biografia

La biografia di Franco Crespi è piuttosto nota e non mi risulta presenti particolari problemi. La sua vita infatti si svolse soprattutto fra Roma, Perugia e Parigi (sua città

1. Basti vedere la rivista *Teoria Sociologica*, nata ad Urbino nel 1993, edita da FrancoAngeli, e defunta nel 1994, nell'indifferenza generale. Promotori G. Piazzì, G. Corsi, C. Baraldi, E. Esposito, fior di studiosi.

2. Cfr. in merito C. Cipolla, *Epistemologia della tolleranza*, FrancoAngeli, Milano 1997. Il Glossario in cinque volumi supera le 3200 pp.

3. Rimando a M. Mastrogiovanni (a cura di), *La recensione. Origine, splendori e declino della critica storiografica*, n.1, 1997 di *Storiografia*.

4. C. Cipolla, *Una sociologia connettiva ed autocorrettiva*, FrancoAngeli, Milano, 2021.

5. È questo un termine-concetto quasi “sacro” nell’epistemologia crespiana.

del cuore) con molte altre puntate a livello internazionale, anche oltre l'Atlantico. Per questioni generazionali, egli si auto-collocò sempre nella seconda generazione della sociologia italiana ri-nascente, dopo il fascismo, nell'ultimo dopo guerra. Prima di sé pose, fra vari altri, L. Cavalli (1924-2021), A. Pizzorno (1924-2019), A. Pagani (1918-1972), F. Barbano (1922-2011), a dopo, e F. Leonardi (1923-2012), che lo criticò fin da subito per il suo approccio troppo teorico, secondo il suo positivismo conseguente e coerente. Fra vari altri, tra cui mi limito a segnalare L. Gallino (1927-2015), S.S. Acquaviva (1927-2015) e F. Alberoni (1929-2023), Crespi riconobbe qualche debito di riconoscenza e gratitudine solamente verso F. Ferrarotti (1926-2024) ed A. Ardigò (1921-2008). Rivolto al primo, Crespi scrive⁶ di essere stato “grato in particolare a Franco Ferrarotti per il sostegno che mi ha dato fin dall'inizio, nominandomi suo assistente volontario e presentando, in modo più che lusinghiero alla libreria Paesi Nuovi di Roma, la mia prima ricerca «Adattamento e integrazione» del 1964⁷”. Inoltre, egli precisa di essere grato anche ad Achille Ardigò, “che mi è sempre stato favorevole (almeno finché non ho assunto posizioni molto critiche nei confronti della Chiesa Cattolica”⁸, ma nessuno dei due è stato per lui, tiene a precisare, un “vero Maestro”. Mentre, però, per quanto attiene a Ferrarotti non ho trovato altri rimandi, per ciò che riguarda Ardigò, Crespi sottolinea che “è proprio nel 1976 che vinsi il concorso di ordinario in una commissione dove Ardigò era uno dei membri che più mi appoggiarono. Gli sono stato sempre grato per questa sua generosità”⁹, nel passaggio cruciale di ogni percorso o carriera accademica (aggiungo io). Crespi, su mio invito e con l'aiuto di Ambrogio Santambrogio, ha steso anche un *Ricordo di Achille Ardigò*¹⁰, datato 30 luglio 2021, uno dei suoi ultimi, se non il suo ultimo scritto. In esso, Crespi scrive di aver conosciuto Ardigò a metà degli anni Sessanta del Novecento, risultando “impressionato dalla eccezionale vivacità della

6. L. Savonardo, *Intervista a Franco Crespi* in *Sociologia Italiana*, 1, 2013 (d'ora in poi *IC*).

7. Ivi. Cfr. anche A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 154, *Intervista a Franco Crespi* di P. Montesperelli (d'ora in poi citata come *CM*); nonché *Intervista a Franco Crespi* a cura di Roberto Segatori, Cecilia Cristofori, e Ambrogio Santambrogio in stessi curatori, *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna 2004, p. 14 (d'ora in poi *SC*).

8. *IC*, p. 3.

9. *CM*, p. 159.

10. F. Crespi, *Ricordo di Achille Ardigò* in E. Minardi, C. Corbosanto, C. Cipolla (a cura di), *Achille Ardigò a cento anni dalla nascita*, FrancoAngeli, Milano 2021, p. 159.

sua intelligenza, dalla sua illimitata curiosità per ogni tipo di esperienza intellettuale”. Ne seguì, prosegue Crespi, “un rapporto di amicizia e di scambio intellettuale che per me è stato sempre stimolante” e che posizioni difformi verso la Chiesa Cattolica non hanno “compromesso”, continuando anzi quasi fino all’ultima fase della sua vita, con particolare riferimento all’importanza attribuita da entrambi in ambito sociologico alla soggettività. La conclusione della nota è “un grato ricordo della grande apertura dimostrata da Ardigò nei confronti dell’estrema complessità della dinamica sociale e del suo impegno profondo per la difesa dei valori della libertà individuale e della giustizia sociale”¹¹. Considerazioni che mi pare possano commentarsi dal sole, con quell’ “eccezionale” che personalmente non ho mai trovato espresso da un sociologo verso un altro sociologo, per quanto illustre.

Spostandoci sul versante opposto, ho trovato un solo riferimento di Ferrarotti a Crespi, in una sua intervista inedita rilasciata il 13/2/1986¹². In essa, Ferrarotti dichiara che egli non chiamò Crespi su di una cattedra romana nel 1976 perché era convinto che il “rinnovamento universitario dovesse passare attraverso un rinnovamento delle persone da un punto di vista esistenziale”, il che significava chiamare studiosi che non avessero avuto in casa né universitari, né “contatti forti”. In realtà, Ferrarotti, e lo dico per esperienza diretta e per conoscenza dell’ambito accademico, ha mandato in cattedra pochissimi suoi allievi, quasi tutte donne, non di rado altolate¹³. Dal lato di Ardigò, questi in una sua intervista del 1990 sostiene che i processi sociali possono essere colti con fatica unendoli alla tematica della soggettività. E questo sforzo comune spiega “il mio rapporto privilegiato di consenso con Franco Crespi, perché Franco Crespi ha riconosciuto la importanza di una ontologia della persona”¹⁴, anche se per Achille Franco rimane dentro i limiti troppo angusti della cultura post moderna. Non ho reperito altri riferimenti di Ardigò ad Autori italiani (sociologi) così pregnanti e convergenti.

11. Ivi.

12. Ringrazio R. Cipriani per avermi segnalato l’intervista in uscita presso FrancoAngeli (2025) in un volume dal titolo *La religione degli intellettuali*.

13. Crespi ha mandato in cattedra solo maschi, mentre Ardigò ha suddiviso i suoi numerosi appoggi più o meno equamente fra maschi e femmine.

14. *La parola di Achille Ardigò* in E. Minardi, C. Corbosanto, C. Cipolla (a cura di), op. cit., p. 73.

Crespi fu un uomo sostanzialmente laico, contrario ad ogni assolutismo, dai modi pacati e levigati, dialogico per principio che non aderì mai a nessun partito¹⁵. Anche la sua biografia non mi pare attraversata da particolari traumi, per quanto il biennio 1975/1976 abbia rappresentato un momento di svolta sicuramente di grande importanza nella vita del nostro sociologo. Intanto, in quegli anni egli fu promosso ad ordinario e prese servizio presso l'Università di Perugia. Inoltre, nello stesso periodo egli si distaccò o fu allontanato dalla Chiesa Cattolica, dove egli aveva già espresso i suoi pensieri sociologici, grazie anche ad A. Ardigò, sul versante progressista. Infatti, all'inizio del Febbraio del 1976 Crespi "aveva pubblicato un articolo dal titolo *Sesso e potere*, molto critico nei confronti della Dichiarazione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede su alcune questioni di etica sessuale"¹⁶. Questo testo suscitò secondo Crespi "un'immediata condanna dalla parte dell'Osservatore Romano in un articolo di una colonna non firmato e per ciò stesso, secondo lo stile del quotidiano del Vaticano, da considerare come espressione ecclesiastica autorevole"¹⁷, con la conseguente riprovazione ufficiale¹⁸ e allontanamento dalle posizioni proprie della Chiesa. Nell'articolo sul *Corriere*¹⁹, di sicura attualità anche oggi, Crespi sosteneva che la confessione era una forma di controllo socio-sessuale, che il perdono del peccato non offriva alcun mezzo reale onde non ricadervi, che la vera causa del male non era il peccato sessuale, ma le conseguenze della sua repressione. Per Crespi, i veri peccati mortali erano ben altri e cioè il potere, il dominio dell'uomo sull'uomo e così via. Lunedì 9 febbraio sull'*Osservatore Romano* apparve, secondo Crespi, la replica del Vaticano alle sue tesi, in prima pagina²⁰. In essa, il nome di Crespi non era mai scritto e, in un linguaggio complesso e impastato di "giuridicismo curiale" [L. Berzano], venivano asseriti in vari modi nel contesto del Tribunale della Sacra Romana Rota alcuni principi cardine dell'amore coniugale e/o del matrimonio. Ricavo dall'intervento del Papa, fra tanto altro, quanto segue e cioè che la realtà matrimoniale, "per quanto riguarda il diritto, continua ad esistere in nessun modo dipendente dall'amore e rimane la stessa anche

15. Così in *SC*, p. 157.

16. Ivi, p. 14.

17. Ivi.

18. *CM*, p. 159.

19. Del 6/2/1976. Ringrazio di cuore Cerulo per avermi fatto pervenire il testo.

20. Ringrazio R. Cipriani per aver recuperato e trasmessomi il testo.

se i sentimenti d'amore sono completamente scomparsi. Infatti, quando i coniugi danno libero consenso, non fanno altro che entrare e inserirsi in un ordine oggettivo, ovvero in una istituzione che li supera e non dipende minimamente da loro, né per la loro natura, né per le proprie leggi”²¹. Il matrimonio è stato istituito da Dio e i coniugi devono accettarlo per il proprio bene e per quello dei figli e della società.

Questo mi sembra il senso profondo del discorso del Papa Paolo VI alla Sacra Rota Romana e dell'intera prima pagina che ce lo riporta. La distanza se non l'opposizione alle considerazioni di Crespi appare piuttosto palese, anche se un rapporto diretto non risulta essere per molte ragioni così immediato. Comunque, ed è ciò che conta, Crespi lo lesse nel modo detto e una svolta verso l'autonomia laica del suo pensiero, sicuramente già in atto, trovò in questa circostanza la maniera di diventare palese e di poter essere assunta come tale. D'altra parte, egli lungo tutto il decorso della sua biografia non la abbandonò più, pur declinandola in molteplici modi²², come andremo subito a mostrare in senso lato nel paragrafo che segue.

3. Un percorso teorico-concettuale dedotto dalle sue parole

Crespi rilasciò varie interviste nel corso della sua vita incentrate sul suo lavoro sociologico e sulla sua visione epistemologica della realtà sociale. Tra queste, noi ne abbiamo selezionate quattro, a nostro avviso le più rilevanti e trasversali, che ora andremo ad evidenziare per singoli punti apicali e secondo nostri parametri di giudizio metodologico. Intanto, egli sostiene che sia possibile “cogliere una sostanziale continuità nella sua produzione teorica”²³ (concordo), per quanto essa possa essere suddivisa in tre fasi. Nella prima (1960 - fine anni Sessanta) Crespi dichiara di essersi occupato particolarmente della “crisi della religione”, essendo lui comunque ancora dentro il mondo cattolico progressista. Una seconda fase egli la colloca dopo gli stravolgimenti del '68 fino all'inizio degli anni Novanta²⁴.

21. La difficile traduzione dal latino è stata compiuta da L. Berzano, che ringrazio vivamente.

22. Come suo stile, del resto.

23. Cfr. *SC*, p. 15.

24. *SC*, p. 16.

In questa, egli testimonia di aver perfezionato meglio alcuni suoi “interessi teorici ed alcune categorie concettuali”. La meta che egli cercava di raggiungere era quella di mostrare “i caratteri propri della situazione di *es-posizione* nella quale vive l’essere umano”, secondo un approccio *esistenziale*, riflessivo, culturalmente mediato e comunque avverso ad ogni assolutizzazione del pensiero metafisico e scientifico. In modo più mirato, Crespi dichiara di aver riconosciuto in quel periodo in maniera più radicale “la dimensione costitutiva che, oltre al rapporto intersoggettivo, assumono nella costruzione del soggetto il linguaggio, la cultura e la struttura sociale”²⁵. Naturalmente, come Crespi farà sempre, veniva conservata ed asserita la capacità del soggetto di conservare la sua distanza relativa o la sua differenza rispetto alle forme sociali oggettivate. La terza fase viene fatta partire dall’inizio degli anni Novanta fino alla data dell’intervista (2004). In questo periodo temporale, Crespi scrive di aver perseguito intenti maggiormente divulgativi e di aver scavato nel rapporto cruciale fra razionalità teoretica e agire. Alla domanda sul perché egli abbia sempre posto l’accento “su assunti meta-sociologici”, egli ribadisce di non essersi “mai posto il problema se quello che stavo facendo fosse più filosofico o più sociologico”²⁶. Inoltre, egli sostiene che il suo rischio è sempre stato di essere reputato nel contempo “un cattivo filosofo e un cattivo sociologo”, comunque forse più apprezzato dai primi. Ancora, i suoi presupposti ontologici lo hanno comunque condotto a porsi sempre “in guardia contro la tendenza ad assumere punti di vista univoci o unidimensionali, sottolineando la complessità e l’ambivalenza presente in tutti i processi sociali”. Crespi non si limita ad affondare questi tipi di teorie [Marx, Durkheim, Parsons], né quelle “essenzialmente contraddittorie” [Foucault, Goffman, etnometodologi], le quali eliminano il soggetto per poi ricadere fra le sue braccia, ma si spinge a definire il suo approccio come tutt’altro che rassicurante ed anche insoddisfacente, perché non fornisce “formule risolutive definitive” e non legittima il controllo della realtà in cui viviamo²⁷. Crespi ammette (condivido) di avere forse esagerato nella sua criticità verso le teorie univoche o contraddittorie (tante, se non quasi tutte), ma sottolinea che questa è stata da parte sua “una scelta o, se si vuole, un condiziona-

25. *SC*, p. 18.

26. *SC*, p. 21.

27. *SC*, p. 22, anche dopo.

mento insito nella mia (sua) particolare esperienza o nel mio (suo) carattere personale”. Contro ogni tendenza reificante e assolutizzante, Crespi conclude questa rete di osservazioni, dichiarando di non aver mai voluto “formare una “scuola” nel senso tradizionale del termine”²⁸. E ciò perché sarebbe stato contrario al suo modo di intendere il sapere sociologico, sempre “parziale” e legato a punti di vista “particolari”. Egli rimanda il suo pensiero e il suo prosieguo come “una forma di disseminazione dall’esito incerto”, oppure alla stregua di uno stimolo che potrà condurre qualche studioso verso la formulazione di nuove teorie. Come si può dedurre da quanto brevemente riassunto, l’epistemologia-quadro di Crespi appare per alcuni aspetti fondativi già delineata. D’altra parte, egli ha già 74 anni e, pur scrivendo e riflettendo ancora molto negli anni successivi, non abbandonerà più questo impianto concettuale. Il rifiuto di ogni assoluto, i limiti metodologici dei suoi precursori, compresi quelli da lui più amati, come Weber e Simmel, la provvisorietà di ogni verità, la specificità segmentale di ogni punto di vista, il pluralismo polivalente del conoscere sociologico sono tutti elementi che strutturano la parte costitutiva del suo pensiero o della sua teoria.

Continuando lungo il nostro cammino di natura perlustrativa, ci soffermiamo ora sul tema generale e fondativo del nostro sapere che può essere ricondotto alla denominazione alternativa fra “individualismo metodologico” ed “olismo”²⁹. Crespi incardina questo rapporto a livello socio-filosofico, considerandolo un passaggio “imprescindibile”. L’intersoggettività è costitutiva nella formazione degli individui. È alla base della loro autocoscienza e del riconoscimento sociale, permettendo per questa via di comprendere per bene le relazioni interpersonali (dialettiche). Crespi reputa involuti sia l’individualismo che l’olismo e prende l’ esempio di Bourdieu e Giddens. Entrambi hanno cercato di evitare di battere solo una di queste due strade con esiti però, secondo Crespi, diversi. Bourdieu non gli sembra che sia riuscito completamente nel suo intento, nonostante la “fecondità metodologica” dei suoi concetti di habitus e di campus. Dalle sue ricerche, infatti, sempre a suo avviso, Bourdieu “tende ad attribuire una preminenza alla struttura di classe ed ai condizionamenti ambientali (naturali e culturali), rispetto

28. *SC*, p. 23, anche dopo.

29. Cfr. *IC*, p. 6.

ai comportamenti sociali e alle scelte individuali”³⁰. Difficile non concordare con questa posizione soprattutto oggi con l’arrivo della società digitale che strappa tutte le vesti e dissolve quasi tutti i confini. A Crespi, risulta essere più consono l’orientamento di Giddens che “ha portato un ottimo contributo nella direzione di un maggiore equilibrio tra agire e struttura”, per quanto la sua teoria resti ad un livello più descrittivo che esplicativo, altra valutazione che mi sento di dividere. Come considerazione riassuntiva appare da quanto detto evidente che Crespi anche su questa componente fondativa del nostro sapere si colloca lungo un versante epistemologico di natura mediatrice o, se si preferisce, di bilanciamento rispetto ai due possibili tipi di influssi (personale-sociale).

Un altro tema sicuramente centrale ed originale della Teoria cespiana è quello inerente il concetto di potere in ambito sociologico, argomento che ovviamente viene affrontato in più luoghi delle interviste di nostro riferimento. Per Crespi, il potere è la “capacità di gestire le contraddizioni proprie della situazione sociale”³¹. Esso può essere *intrinseco* o proprio del soggetto, *relazionale* o attributivo in contesti di intersoggettività oppure di genere *strutturale*, ossia interno o relativo alle istituzioni e ai condizionamenti sociali concepiti in senso lato. Ad avviso di Crespi, il potere è “ineliminabile”, non comporta “alcun riferimento di tipo morale”, può essere più o meno flessibile o rigido e può andare dal micro al macro in ambito societario. Il tipo ideale di potere cespiano è quello animato dall’etica della responsabilità (alla Weber)³², oltre che garantire convinzioni di tipo collettivo (solita ambivalenza). Esso nega gli assoluti. È tollerante e non è elitario in quanto tale³³, aspirando a gestire le contraddizioni dette (utopia?). Il potere intrinseco è il presupposto per la libertà ed è di estrema importanza “come concetto in vista dell’emancipazione, perché se si pensa che gli individui non abbiano potere a quel punto non rimane che manipolarli”³⁴. Senza potere non può che regnare il caos³⁵, mentre il suo eccesso degenera in dominio. Secondo Crespi, il potere deve tenere

30. Ivi.

31. *SC*, p. 36.

32. *SC*, p. 37.

33. *SC*, p. 38. È questa una critica rivolta a Crespi da più parti, a cui egli rispose che il pensiero e il suo intento era in realtà a favore di tutti.

34. Cfr. *SA*, p. 276.

35. *IC*, p. 7.

conto sia delle esigenze di determinazione sia di quelle di innovazione, avvicinandosi al modello di potere di tipo “democratico-partecipativo”³⁶. Questa conclusione può anche essere data come piuttosto scontata, ma non lo è la strada attraverso la quale Crespi vi giunge. Il sospetto di elitismo permane, ma le disuguaglianze fra gli uomini non esistono per essere tendenzialmente superate?

Estrapoliamo ora dalle nostre interviste alcuni concetti sintetici di stampo epistemologico che però attraversano tutto il pensiero di Crespi. Scontato che a suo avviso la sociologia italiana non è affatto inferiore a quella di altri paesi³⁷, anche se in essa pecca la teoria³⁸, accenniamo ora al concetto di *limite*. Nel pensiero cespiano, esso è dovuto o deriva dalla “forma intrinseca del simbolico”³⁹, nel senso che ogni dimensione culturale ed anche normativa non può che esservi intrinsecamente contenuta. Ciò in quanto il simbolico come tale risulta essere in mutamento costante nella sua creatività fisiologica. Eppure, esso mantiene un carattere sempre inadeguato, perché l’ordine normativo abbisogna, ad esempio, nella giustizia della discrezionalità di un giudice, cosiccome in campo politico, della funzione di orientamento e di programmazione, onde regolare l’indeterminatezza più o meno marcata dell’azione. Passiamo ora al concetto di *pratica*. Un breve cenno per evidenziare come per Crespi la dimensione pratica del fare rappresenti una priorità rispetto a quella cognitiva⁴⁰. Essa manifesta una “maggiore profondità” di ogni azione rispetto alla “sua determinazione normativa o anche rappresentativa”. Esiste una costante tensione fra esperienza concreta, da un lato, e momento dell’ordine simbolico, dall’altro. Questa oscillazione non è destinata ad esaurirsi. Anzi, essa si conserva come tale ed il tentativo di bloccarla è comunque condannato al fallimento. La sfasatura fra stabilità e cambiamento non è destinata a ricomporsi, anzi essa è un “proprio” di ogni dinamica sociale. Avanzo comunque seri dubbi sul fatto che l’azione pratica sia in ogni caso una priorità rispetto alla conoscenza. Devo mangiare un fungo per sapere se è velenoso, oppure basta che ne conosca le caratteristiche organolettiche?

36. Ivi.

37. *CM*, p. 143.

38. *SC*, p. 28.

39. *SA*, p. 263.

40. *SA*, p. 262.

Chiudo questo paragrafo raccogliendo i vari riferimenti, mai comunque trattati in modo organico, che Crespi rivolge ad *internet*. Reputando la svolta linguistica in modo “per niente negativo”⁴¹, anche se venata da dimensioni riduttiviste e decostruttive, egli, a partire dalle interviste del 2013, si interessa dell’arrivo delle nuove tecnologie sotto la voce di *Internet* (come detto). Queste favoriscono radicali trasformazioni sociali e, nel contempo, conducono verso un “profondo disorientamento”⁴². Il rischio principale a ciò connesso “sembra sia quello che, per reazione, … si regredisca a livello individuale, verso forme immunitarie caratterizzate dalla chiusura nel privato e, a livello collettivo, verso identità di tipo comunitario ed etnico-religioso che risolvono ogni possibilità di solidarietà generale e il rispetto del pluralismo e del diritto alla differenza”⁴³. Nello stesso anno in un’altra intervista, Crespi, seguendo Serres⁴⁴, scrive che “l’avvento del web è una svolta epocale, pari a quella intervenuta con l’avvento della scrittura e poi della stampa”. Oggi, tutto il patrimonio del sapere è disponibile per tutti e ciò riduce la storica centralità della scuola e dell’università. Attualmente, l’ascolto è un aspetto della relazionalità sociale quasi scomparso. Prende sempre più corpo una sorta di “loquacità universale”⁴⁵, di cui non è facile prevedere le conseguenze. Crespi, per il vero, ipotizza una derivazione non di poco conto che denomina “ideologia della tecnica”⁴⁶. Egli suppone che l’estesissima “sottolineatura sull’intelligenza artificiale, sulla riduzione della vita ad algoritmi diventa alla fine una forma nuova di dogmatismo”⁴⁷ e cioè una ideologia di nuovo genere. Lette vari anni dopo tutte queste annotazioni mi paiono di sicuro interesse, preveggenti ed ancora in buona parte tra di noi, comunque nel segno dei tempi. Ma di quanto abbiamo recuperato per frammenti in questo paragrafo cosa è uscito veramente dalla nostra storia, ivi compresa qualche critica che abbiamo qua e là dispensato?

41. *SC*, p. 35, anche dopo.

42. *IC*, p. 10.

43. Ivi.

44. *CM*, p. 162.

45. *CM*, p. 163.

46. *SA*, p. 269.

47. *SA*, p. 268.

4. Per una teoria sociologica dell'agire sociale

La meta che qui a nostro modo e parzialmente perseguiamo può essere raggiunta e avere successo nel caso dell'agire sociale non solo attraverso parole d'ordine epistemologico, come già visto, bensì rifacendoci a una vera e propria teoria sociologica⁴⁸ dell'azione, colta nel suo carattere originario ed "inquietante"⁴⁹. Crespi è ben consapevole dei rischi che corre avventurandosi lungo queste vie, sia in chiave storica che ermeneutica. Egli riporta l'agire al senso che egli possiede o ha posseduto in diverse lingue⁵⁰ e motiva la ragione per la quale ha optato per il termine "agire" al posto di azione allo scopo di "sottolineare il carattere di *evento*, di processo *in fieri*" che concorre alla formazione del soggetto, permette di meglio comprendere la sua intenzionalità e di distinguere ciò che agli uomini può capitare e ciò che essi vogliono sia fatto. Crespi, come suo stile basico, non giunge mai ad una meta in modo diretto e senza rinvii o implicazioni collaterali ed anche e forse soprattutto in questo caso egli si sofferma, per non dire che fa i conti, con le più rilevanti correnti filosofiche di Ottocento e Novecento tra le quali segnalo⁵¹ positivismo (non troppo amato), marxismo (preso per parti), storicismo (mai ovviamente assolutizzato), pragmatismo (con la sua componente esistenziale) e spiritualismo (mai abbandonato a sé stesso). L'agire assume le vesti, nel pensiero del Nostro, dell'orientamento premeditato del soggetto, inserito in un contesto di relazioni intersoggettive, basato su elementi materiali e sociali e corroborato dalle mediazioni di varia natura simbolico-normative. Nel complesso, da tutto ciò e dalla prassi conseguono sia componenti di creatività, sia di apporto all'ordine sociale. Il carattere marcato della circolarità soggetto-struttura appare di tutta evidenza nel pensiero di Crespi e quasi iscritto nelle cose.

L'agire secondo Crespi, ma con molte deduzioni da altri pensatori, è di per sé inafferrabile nel suo gestire le contraddizioni della vita⁵². Esso risulta essere dotato di grande spessore e di altrettanta complessità e, come tale, "resiste alle nostre categorizzazioni e si presenta come un concetto limite rispetto alla nostra capacità

48. F. Crespi, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino 1999, p. 18.

49. Ivi, p. 8.

50. Ivi, pp. 11 e 12 (dopo).

51. F. Fornari, *L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi* in *Studi di Sociologia*, a. 38, f. 1 (genn.-marzo 2000), p. 97.

52. F. Crespi, op. cit., p. 17, anche dopo.

di comprensione e di descrizione". L'agire, dunque, è per Crespi molto problematico o dà per presupposti aspetti epistemologici o filosofici piuttosto incerti e, come detto, anche inquietanti, i quali nella loro insondabilità primigenia si e ci pongono ai confini del nostro sapere, cioè della stessa sociologia. L'agire, però, non vive per suo conto, isolato nel e dal contesto sociale. La sua teoria prevede la solita ambivalenza cespiana fra determinato e indeterminato, fra ordine simbolico stabile e innovazione e contempla la co-istituzione della realtà del soggetto (a parte quella societaria), con le sue conseguenze e responsabilità etiche (a dopo).

Soffermandoci sui soggetti possibili dell'agire sociale si può partire, prendendo le mosse dal nostro Autore, dalla critica dell'idea stessa di soggetto⁵³. Egli con molta analiticità e cultura (filosofica) vede nascere il concetto di soggetto in Descartes (io pensante) per giungere all'interpretazione kantiana di "soggetto trascendentale" ed alla sua funzione fondante. Come ben si sa, questa lettura in chiave autonoma e di massima autotrasparenza dell'uomo è stata sottoposta a feroci critiche che nel corso del tempo hanno riguardato Marx, Nietzsche, Freud ed Heidegger⁵⁴, senza che nella presente sede io possa seguire questi sviluppi. Limitandoci a tempi recenti, se non all'oggi, mi contengo, sulla scia ovviamente di Crespi, al pensiero di due autori e cioè di Charles Taylor⁵⁵ e di Paul Ricoeur⁵⁶. Il primo porta alla luce la posizione morale del soggetto, critica l'approccio utilitaristico, calcolante e quantitativo, e non avalla la filosofia analitica del linguaggio, troppo procedurale. Per Taylor il senso ed il valore morale della vita avvolgono con i loro interrogativi il soggetto e ne configurano, prima di ogni altra configurazione contingente, il destino. Comunque, ad avviso di Taylor, nell'esistenza umana il riferimento al valore non può essere eluso. Dato ciò, il puro soggettivismo appare come un vuoto gioco di tipo estetizzante, mentre la svolta linguistica, incentrando il sé nella comunicazione, "non sembra offrire garanzie sufficienti di fronte al rischio della perdita del senso, della frammentazione del soggetto e della dissoluzione del nostro rapporto con gli altri"⁵⁷. Crespi ritiene questa concezione della soggettività "corretta" in accordo con una ontologia della finitezza disponibile verso la trascendenza, senza

53. Ivi, pp. 269 ss.

54. Ivi, p. 271.

55. Ivi, p. 180.

56. Ivi, p. 378.

57. Ivi, p. 278 e p. 145.

ambizioni fondative e proiettata in una prospettiva o in una dimensione “estatica”, cioè quasi incantata, trasognata, a suo modo “rapita”. Su una posizione non molto diversa da questa egli colloca anche il pensiero di Paul Ricoeur.

Ad avviso di Crespi, neppure Ricoeur assegna al soggetto un ruolo “trasparente e fondante”⁵⁸. Questi pone alla base del suo argomentare il concetto di identità intesa sia come *idem* (identità sociale), sia come *ipse* (identità singola imprevedibile). Egli inoltre, tende a stabilire una sorta di alleanza tra la filosofia analitica del linguaggio e la fenomenologia di natura ermeneutica secondo una dialettica fra componenti oggettive dell’agire (evento, identità *idem*, ecc.) e aspetti soggettivi (imputazione, identità *ipse*, ecc.). Non mi spingo oltre e non affronto il tema del riconoscimento, a cui dedicherò un paragrafo apposito. Ora, mi circoscrivo all’osservazione che per Ricoeur l’agire possiede un carattere *tragico*⁵⁹ con percorsi di riconoscimento pieni di conflitti non negoziabili per una vita che si scontra con l’unilateralità dell’*idem*, che solamente il ricorso al fondo etico proprio dell’*ipse* può tradurre in saggezza pratica. Questo non si esaurisce in nessuna mediazione ed è di per sé “inoggettivabile”. L’esperienza della soggettività è intrinsecamente ambivalente e ciò è “la causa e il prodotto dell’ambivalenza dell’agire”⁶⁰. L’identità, sempre a suo modo determinata, rende conto dell’ambivalenza (termine onnipresente in Crespi) che il soggetto singolo (nucleo del sé) intrattiene con i tipi e le forme di mediazione che lo delineano a livello societario (ruoli sociali)⁶¹.

Crespi si avvicina al termine, mai terminato, del suo percorso teorico dopo aver dedicato pagine di grande fascino a temi quali l’intenzionalità e il mondo della vita di ascendenza husseriana⁶², nonché all’*epochè*, all’*intersoggettività trascendentale originaria*⁶³, all’*Esserci* di heideggeriana paternità⁶⁴, insieme a tanto altro, troppo qui per noi. Mi riconduco all’esistenzialismo di Sartre, dove l’agire sulla sua scia viene da Crespi, come al solito, concepito nella sua indeterminatez-

58. Ivi, p. 279.

59. Ivi, p. 281.

60. Ivi, p. 282.

61. Ivi, p. 284.

62. Ivi, p. 109.

63. Ivi, p. 111.

64. Cfr. C. Cipolla, *Heidegger. Un’interpretazione sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2018.

za rispetto alla normazione ordinata, e pure “come ciò che, nel suo rapporto con la libertà e con la responsabilità che ne consegue, assume il carattere profondamente *inquietante* di un evento costitutivo di sempre nuove possibilità”⁶⁵, come già accennato e secondo tutti i turbamenti e le trepidazioni del caso (forse troppe in questa ottica?). Tale inquietudine deriva dalla mancanza di controllo della ragione intesa in senso strumentale rispetto alla realtà naturale, ma in maniera più radicale quale “coinvolgimento nel rischio della decisione e della scelta quanto al proprio essere e, quindi, soprattutto, come *responsabilità*”⁶⁶. Questa, collocata nell’apertura della trascendenza insita nell’esistere, si propone come “criterio di verità”, perché, come recita il “nostro invito evangelico” (richiamo non raro in Crespi)⁶⁷, “come l’albero viene giudicato dai suoi frutti allo stesso modo il giudizio sull’individuo, anziché su ciò che egli *dice o pensa* di fare, deve essere basato su ciò che egli effettivamente *fa*”. Passando attraverso l’autenticità (essere sé stessi) e l’etica (invito a realizzarla) Crespi affronta a modo suo la dimensione morale dell’agire intesa quale componente valoriale “principalmente orientata alla determinazione delle regole che fondano la convivenza sociale”⁶⁸. Essa si muove a livello dei significati, mentre l’etica a quello del senso. La prima si esprime lungo e attraverso la determinatezza normativa, mentre la seconda la supera e rende “più che sociale” la responsabilità dell’agire⁶⁹. Questa comunque non resta chiusa nell’ambito del sistema sociale così come esso risulta essere costituito, bensì essa rappresenta un’apertura costante verso altre possibilità. L’agire, detto altrimenti, è caratterizzato dalla “trascendenza propria dell’essere *per*”⁷⁰. Da ciò, deriva la sua imprevedibilità e la sua “inoggettivabilità”, che comporta la capacità di negazione rispetto al presente. L’agire artistico e alcuni aspetti dell’esperienza religiosa rappresentano elementi fondamentali dell’innovazione societaria. Essi sono sempre e comunque, in linea di principio, dentro e oltre il sociale. Senza qui poter ripercorrere le dette argomentazioni di Crespi, possiamo estrapolare dal suo pensiero almeno quanto segue: “le forme di mediazione simbolica della religiosità hanno

65. F. Crespi, op. cit., p. 131.

66. Ivi, p. 349.

67. Ivi, p. 351, anche dopo.

68. Ivi, p. 356.

69. Ivi, p. 358.

70. Ivi, p. 359, anche dopo.

... in comune con l'etica e con l'espressione dell'arte, la volontà di indicare al di là delle oggettivazioni sociali, l'orizzonte della trascendenza nel quale si colloca l'agire⁷¹. Dal che, è facile, ma tutt'altro che ovvio, dedurre che l'agire è una realtà che va studiata, al di là o proprio per la sua irriducibilità ad altro da sé o ad una logica teorica puramente razionale, andando ben oltre prospettive interpretative di natura meramente funzionale o strumentale.

Mi pare di poter sostenere che questa proposta teorica di Crespi, centrale nel suo contesto, appare di per sé originale, condotta seguendo strade piuttosto inedite, orientata a considerare l'agire come uno dei presupposti fondamentali del sapere sociologico posto in modo ambivalente e oscillante fra imprevedibilità del soggetto ed ordine normativo. Nella teoresi crespiana, sempre ancorata sul piano filosofico, sono dati dei caposaldi metodologici e/o epistemologici che vanno dalla polivalenza all'apertura, dal limite alla negazione dell'assoluto, dalla circolarità alla prassi, dal superamento (scostamento) al pluralismo dei livelli analitici e così via. In un impianto concettuale a volte un po' fuggevole e con aspetti indefiniti. Crespi prosegue, con varie concessioni collaterali le sue mete con delicatezza e sensibilità con esiti non di rado sospensivi, qualificati da prudenti rinvii, polivalenti, comunque aperti verso il futuro. In qualche caso, un maggior coraggio teorico ed una più marcata o dirimente concretezza potrebbe essere di probabile, se non proprio certa, utilità.

5. *La priorità dell'ex-sistere*

Nelle riflessioni di Crespi vi sono dei termini che ricorrono con una certa frequenza, quale esistenza ed esistenziale, e che con la loro semplice presenza indicano una direzione del suo pensiero. A suo avviso, esistere è *fatticità*⁷², cioè la semplice presenza del soggetto nel mondo, dove si vive con immediatezza l'altro, pur se questo sia in realtà mediato culturalmente, come già ampiamente visto.

71. Ivi, p. 364. Preciso che la religiosità (popolare) non va confusa in Crespi con l'istituzione religiosa. Inoltre, gli scritti sull'arte di Crespi possono essere definiti "meravigliosi" (R. Federici, colloquio telefonico). Cfr. in merito F. Crespi, *Prefazione* a D. Bertasio (a cura di), *Immagini sociali dell'arte*, Dedalo, Bari 1998.

72. P. Jedlowski, *Esistenza e quotidianità* in Roberto Segatori, Cecilia Cristofori, e Ambrogio Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 92.

L'esistenza è a tutti gli effetti un *ex-sistere*, uno stare fuori e, nello stesso tempo, è un immersarsi nel senso comune, nel quotidiano e distanziarsi da esso in un *esserci* che è condivisione e unicità. Noi non ci conosciamo mai del tutto ed esistere è confrontarsi con il dubbio, l'insicurezza e la finitudine. Nella presenza del quotidiano, è dunque allora possibile “fare e pensare «altrimenti»”⁷³. Dato ciò, si capisce piuttosto chiaramente come la categoria sociologica in questione sia nella teoria crespiana “cruciale”⁷⁴. Essa si caratterizza a livello situazionale come intersoggettività, riconoscimento reciproco e coscienza di sé⁷⁵. Crespi non può che rifarsi filosoficamente al pragmatismo⁷⁶, che però egli declina nell'ottica del “pragmatismo esistenziale”⁷⁷, senza per altro nulla concedere alla “sociologia dell'esistenza”⁷⁸, definizione rispetto alla quale egli non si lascia ricondurre e comunque, dalla quale si sottrae, sia al positivo che negativo⁷⁹. Se cerchiamo di confrontare la posizione di Crespi con quella di J. P. Sartre⁸⁰, possiamo partire dalla considerazione, scontato l'*ex-sistere* (stare nell'oltre, nel non luogo), che l'attenzione per Crespi del suo lavoro intellettuale è rivolta essenzialmente o soprattutto alla condizione umana sia come base di partenza, sia come punto di ritorno⁸¹. Entrambi i nostri studiosi fondano non proprio allo stesso modo, la realtà sull'esistenza e richiedono “il massimo possibile di vicinanza” al reale stesso⁸². In tale ottica, anche se per Crespi ciò può apparire strano (ma non lo è!), l'astrazione, quale contrario dell'alterazione continua della contingenza, si allontana da quanto appena detto

73. Ivi, p. 93.

74. P. Iagulli, *Sulla dimensione esistenziale della teoria sociale di Franco Crespi* in *Politica.eu*, 2, 9, Dic. 2023, p. 265.

75. Ivi, p. 267.

76. F. Crespi, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*. Orthotes, Napoli-Salerno 2013.

77. F. Crespi, *Prefazione* in D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

78. P. Iagulli, op. cit., p. 269.

79. G. Salzano, *Pensare la comunità «in negativo». Senso e intersoggettività nel pensiero di Franco Crespi e Aldo Masullo* in *Politica.eu*, 9, 2, Dic. 2023, pp. 275 ss.

80. C. Tognonato, *Di cosa parliamo quando diciamo esistenza? Percorsi tra Jean-Paul Sartre e Franco Crespi* in *Politica.eu*, 9, 2, Dic. 2023, pp. 282 ss.

81. Ivi, p. 308.

82. Ivi, p. 299.

e vive della sua lontananza da un contatto diretto e palpabile con la concretezza effettiva. Ed in ciò starebbe la sua superiorità legittimata dalla sua purezza sempre identica a sé stessa. Crespi, come Sartre, supera questa apparente difficoltà ricorrendo al solito concetto metodologico di ambivalenza. In Sartre, mi pare di poter sostenere, tale ambivalenza può essere rappresentata dalla categoria epistemologica del “pratico-inerte”⁸³. Le inerzie (strutture) sono oggetti sedimentati, inoperosi e passivi, i quali però legano l’agire umano alle loro esigenze, che per altro rimangono mute⁸⁴. Per quanto si possa anche sostenere che nel campo in oggetto tutte le strade prendono le mosse da Sartre, è difficile negare che nel suo pensiero possa essere individuato un deficit di storicità⁸⁵, cosa non imputata a Crespi. Sia quest’ultimo che Sartre possono essere definiti come “pensatori scomodi”⁸⁶. Entrambi, come visto e pur con differenze non scansabili, pongono al centro delle loro analisi l’esistenza concreta, visibile e cogibile direttamente dagli esseri umani che lottano per la sopravvivenza. La circolarità fra prassi e teoria è nelle loro corde e nel loro argomentare e si spinge senza tentennamenti verso la ricerca o il raggiungimento di nuovi ambiti di giustizia e di libertà degli uomini. Lungo questa via, Crespi rilegge il reale quasi per vicinanza, per rinvio diretto e prossimo alla nostra stessa esistenza, che, a suo dire, si rivela alla fine come l’unica che veramente ci appartiene e possediamo.

Intorno al concetto ontologico di esistenza Crespi manifesta molteplici ramificazioni, fa nascere molti rami che possono assumere le fogge più diverse per non dire alternative⁸⁷ e ciò sia in chiave filosofica che sociologico-politica e comunque senza aspirare a soluzioni definitive e totalizzanti, secondo una prospettiva della differenza che non può essere superata in ogni caso⁸⁸. Il “perimetro” poi dell’esistenza nel senso cespiano comporta che ciò che viene esperito realmente e personalmente “ci appartiene in maniera infinitamente più intima”⁸⁹ di qualsi-

83. Ivi, p. 300.

84. J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.

85. Cfr. comunque A. Renaud, *Sartre, le dernièr philosophe*, Grasset, Parigi, 1993.

86. C. Tognonato, op. cit., p. 307.

87. Cfr. R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p.7.

88. F. Crespi, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 9.

89. Ivi, p. 74.

voglia mediazione simbolica più o meno occidentale. Ne consegue che “*il senso dell'esistenza è l'esistenza stessa*”⁹⁰ nella sua indeterminatezza e nella realtà in cui siamo *com-presi*⁹¹. Il senso in oggetto nasce dal *non senso* (sempre Crespi!) dove quel *non* deriva “direttamente dall'ex” (apertura sul vuoto, attraversamento del nulla). Il primato dell'esistere vincola l'individuo ai suoi ruoli sociali. Fonda la sua identità sul “*differente*”⁹², non ammette soluzioni definitive, non concepisce particolarismi sociali di sorta e favorisce una “cultura alternativa”⁹³.

Quanto siamo andati a riassumere presenta molte altre dimensioni manifeste o implicite, sia inclusive che escludenti. Intanto, la concezione dell'esistere come uno “star fuori” trascende la dimensione etnica⁹⁴ e forse converge verso la biografia⁹⁵. Inoltre, per Crespi, l'esistenza non si impara⁹⁶ e non la si può insegnare, al massimo la si può indicare⁹⁷. Da ciò, deriva un suggerimento che si trasforma in un atteggiamento: “accettare di convivere con le ambivalenze della vita, con la irriducibilità del senso, con la responsabilità di intenderlo... con la non-certezza”⁹⁸. E alla base vi è la capacità di auto-criticarsi, pur con dei limiti dentro la pluralità che è il segno proprio dell'esistenza⁹⁹. In prospettiva futuribile, Crespi tende a far sfociare la “sua” esistenza verso nuovi orizzonti di natura solidaristica¹⁰⁰ giungendo a proporre, forse con una punta di utopia, una sorta di solidarietà universale-esistenziale qualificata dal “*non sapere*”¹⁰¹, tanto per non derogare mai dalla sua visione delle questioni della vita. Non mi spingo oltre. La centralità presupposizionale, non meramente teorica, del concetto indefinibile di esistenza credo risulti piuttosto chiara da quan-

90. Ivi.

91. Ivi, p. 75, anche dopo.

92. Ivi, p. 76.

93. Ivi, p. 78.

94. P. Jedlowski, *Esistenza e biografia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 26/27.

95. Ivi, p. 29, con mie perplessità.

96. F. Crespi, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma 1994.

97. P. Jedlowski, op. cit., p. 32.

98. Ivi, p. 31.

99. A. Santambrogio, *Sociologia, problema del senso e dimensione esistenziale* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 43.

100. Comprese ipotesi di autogestione.

101. Si può non credere, ma è così per Crespi.

to esposto pur nelle sue contorsioni e nelle sue (a volte) divagazioni, ivi comprese le aperture ripetute e sempre accoglienti verso culture alternative. L'invito di Crespi, il suo lascito non effimero resta, a mio avviso, non tanto quello puramente astratto, seppur basilare insito nel sapere sociologico, quanto quello di aderire, senza alcun cedimento ma con piena convinzione, alle condizioni più qualificanti dell'esistenza¹⁰², che poi sono le nostre e solo le nostre.

6. Pro Adorno, contra Habermas

Crespi, lo si capisce meglio oggi, aveva una cultura filosofica profonda e vasta che sicuramente fecondò e diede vigore a tutte le sue riflessioni sociologiche in maniera diversificata e per esiti originali ed a loro modo e non di rado tendenzialmente unici. Se escludiamo i sociologi, dove impera incontrastato Max Weber con pochi competitori¹⁰³, uno dei confronti ricorrenti e fondativi del suo pensiero riguarda il rapporto, diciamo francofortese, fra Adorno ed Habermas. Data la sua rilevanza basilare, ho ritenuto opportuno dedicare a questo tema dialettico (sempre a modo suo in Crespi) un paragrafo riassuntivo, pur con i rischi espositivi del caso per eccesso di riassunto, di cui ovviamente mi assumo la responsabilità. Crespi, mi anticipo subito, si colloca sul versante non così battuto e condiviso, anzi quasi ignoto, di Adorno, criticando con durezza quello habermasiano, la cui ultima proposta lo lascia “del tutto attonito”¹⁰⁴ e la reputa “devastante” rispetto agli stessi suoi presupposti teorici precedenti, per altro inadeguati come del resto da lui (Crespi) già rilevato da almeno trent'anni¹⁰⁵. Partiamo da Adorno.

Nel 2011, Crespi ha l'ardire (mi si permetta) di scrivere un saggio dal titolo: *Attualità di Theodor W. Adorno*¹⁰⁶. Egli lo reputa oggi “sottovalutato”, pur

102. A. Santambrogio, op. cit., p. 58.

103. Cfr. F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985, dove Weber è citato più di tutti, per oltre 50 volte.

104. Così Crespi, in F. Crespi, L. Cortella, *Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, 2020, p. 764, lettera a Lucio del 4/11/2019, anche dopo.

105. F. Crespi, *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de trascendence et les limites de la pensée*, Mimésis, Milano, 2019.

106. In *Quaderni di Teoria Sociale*, 11, 2011, pp. 321 ss.

essendo stato in vita¹⁰⁷ molto ammirato ed avendo suscitato parecchi consensi, nonostante il suo stile espositivo “circonvoluto e oscuro”, quasi “oracolare” e molto pessimista¹⁰⁸. Saltando opere precedenti, mi concentro seguendo Crespi sulla *Dialettica Negativa*¹⁰⁹, a suo parere imprescindibile, per quanto ignorata, onde rendersi conto dell’ “importanza essenziale” che essa possiede al fine di comprendere a fondo i limiti del conoscere, quelli della “determinazione identitaria”, le ragioni delle contraddizioni che ci circondano, nonché le fondamenta di una “nuova solidarietà generale”.¹¹⁰ L'avvio della posizione di Crespi contiene già la sua conclusione (adorniana) e cioè che la dialettica negativa si pone quale coscienza derivata dalla e connessa alla “non identità”. Essa non è solo pensiero, né sola empiria per un legame fra soggetto e oggetto che è “un rapporto di reciproca mediazione”¹¹¹, senza simmetria alcuna e con un soggetto “ridimensionato” nelle sue pretese (primato dell'oggetto). Inoltre, la dialettica negativa non trascura o abbandona a sé stessa il “non-identico” e cioè il particolare, il singolare, l'aconcentuale. Anzi, essa si oppone, tende a disgregare i concetti di cui il soggetto si sente contornato, senza correre il rischio di creare nuove assolutizzazioni (arbitrarie). La libertà allora non può non contemplare anche la non-identità, oltre all'identità, l’ “inoggettivabilità del soggetto”, la sua capacità di aprirsi all'altro, oltre ogni autoreferenzialità. Adorno non si ferma però a questo. Non si consegna all'utopia, ma coltiva la speranza nella “redenzione”. Attraverso passaggi filosofici serrati Adorno sostiene che la metafisica può aiutare la sociologia ad approfondire le opposte esigenze che sono prodotte “dall'ambivalenza del rapporto tra l'esperienza vissuta dell'agire ... e l'ordine simbolico-normativo indispensabile per garantire condizioni di stabilità e di prevedibilità nella dinamica delle relazioni sociali”¹¹². Crespi va ancora oltre e recupera per sé da Adorno anche “la dimensione mimetica ed espressiva dell'esperienza artistica (quale) forma di conoscenza più libera e meno subordinata alla logica dell'identità”¹¹³. Coerentemente, Crespi trae da

107. Dal 1903 al 1969.

108. Ivi, p. 321.

109. Einaudi, Torino 2004.

110. Ivi, p. 324.

111. Ivi, p. 326.

112. Ivi, p. 328/329.

113. Ivi, p. 329.

ciò e per la sua sociologia alcune indicazioni di fondo che riassumo piuttosto secamente. L'esistere è inconciliabilità, contraddizione fra determinato e indeterminato senza soluzioni definitive rispetto ad essa. Non ci sarà mai dunque "una società perfetta" e quindi un processo gestionale è nelle cose sotto le vesti di "un pragmatismo esistenziale immune da ogni illusione dogmatica"¹¹⁴. La nostra condizione è comunque invalicabile e comporta la base per una solidarietà connessa al carattere "inoggettivabile"¹¹⁵ di ogni individuo, alla sua diversità irriducibile a un semplice e solo schema. La solidarietà è allora frutto del "desiderio impossibile di un assoluto compimento, della mancanza e della sofferenza che comporta la nostra finitezza"¹¹⁶. Questa si costituisce nell'intersoggettività, nella comunicazione con l'altro durante (a dopo) il processo di socializzazione che porta al riconoscimento reciproco dei soggetti. E ciò, per Adorno, vale sia per l'identità che per la non-identità dell'individuo nella sua "inoggettivabilità" (ripeto) oltre ogni appartenenza etnica e verso una maggiore uguaglianza sociale. Crespi è questo e più di questo sulla scia, con sconfinamenti, di Adorno per una propensione metodologica al negativo, al raro, all'inedito, al minore che non lo abbandonerà mai, neppure nel confronto-scontro con Habermas.

Non intendo e non posso in questa sede fornire un ritratto esauriente della figura di J. Habermas, certamente un grande filosofo-sociologo, uno dei più rilevanti della sua generazione, figlio della fin troppo famosa Scuola di Francoforte, ma ben presto e soprattutto oggi figlio di sé stesso. Crespi lo affronta da ben presto in chiave manualistica¹¹⁷ e lo qualifica: a) per il suo tentativo di avanzare una teoria globale dei fenomeni sociali che vada oltre il riduttivismo di positivismo, behaviorismo e funzionalismo e tenga conto delle componenti sia soggettive che strutturali delle dinamiche societarie; b) per una teoria che vuole essere dialettica e critica; c) per una interpretazione che tenga conto sia della razionalizzazione weberiana, che della lettura distruttiva di Marx; d) per una critica della ragione (strumentale) mediante la stessa ragione (sostanziale); e) per una teoria che favorisca l'emancipazione singola e collettiva tramite una critica radicale delle forme strutturali ed ideologiche le

114. Ivi.

115. Ivi, p. 130.

116. Ivi, p. 331.

117. F. Crespi, *Le vie della sociologia*, op. cit., pp. 285 ss.

quali producono alienazione e frammentazione del mondo della vita¹¹⁸. Secondo Crespi, Habermas è sempre stato coerente con sé stesso, dialogico verso tutte le altre proposte teoriche, pur con qualche concessione “eclettica”¹¹⁹, almeno a suo avviso e come consapevole adeguamento di natura critica. La metà del suo complesso argomentare confluiscce nel concetto di “agire orientato alla comprensione”¹²⁰, che non va confuso con quello orientato al successo (strumentale e tecnico) e con quello strategico a valenza più compiutamente sociale. L’agire comprendente si fonda sul “consenso collettivo”¹²¹, a cui mira, e presuppone la razionalità comunicativa quale “situazione linguistica ideale” con un consenso costituito in maniera argomentativa, con l’apporto di tutti, in condizioni di uguaglianza, senza costrizioni di alcun tipo e con pretese di universalità (razionali). A questo punto, Crespi avvia la sua analitica posizione critica (cripto-distruttiva?) verso la teoria habermasiana in quasi tutti i suoi aspetti che ora vado a riassumere per singole componenti. Innanzitutto e può valere come in tutto, l’approccio habermasiano “non appare sufficiente a fondare una sociologia che non sia idealistica”¹²², il che è già una condanna che non ammette appelli. V’è poi il mondo della vita, contrapposto al sistema funzionale, che Habermas legge quale ancora di salvezza possibile, per quanto in un processo evolutivo esso risulta essere vittima di “una colonizzazione interna” da parte del sistema¹²³, con tutte le conseguenze negative del caso. Per Crespi, Habermas ci presenta “un *tour de force* che non ha l’eguale nella sociologia contemporanea”¹²⁴ quale tentativo di integrare in uno schema generale unitario i risultati dell’approfondimento critico dei più diversi approcci teorici e le esigenze di una nuova fondazione delle istanze emancipative¹²⁵. Mi risulta quasi spontaneo e immediato osservare come Crespi applichi le sue metodologie a se stesso, trattando Habermas in maniera ambivalente, con componenti criptiche¹²⁶, a volte molto e volutamente indeter-

118. Ivi, p. 286.

119. Ivi, e p. 292.

120. Ivi, p. 294.

121. Ivi.

122. Ivi, p. 295.

123. Ivi, p. 298.

124. Il più grande, oggi?

125. Ivi, p. 299.

126. Strumento di difesa?

minate e comunque con molte sospensioni e strade tenute aperte¹²⁷. Ad esempio, egli reputa il sociologo tedesco uno degli ultimi esponenti della “grande” tradizione teorica della sociologia dei secoli scorsi. Il suo tendere al “tutto” integrare non può che svelare la debolezza di alcune parti dello stesso “tutto”¹²⁸. Ma subito dopo¹²⁹, egli rileva e postula senza mezzi termini “un’obiezione di fondo” relativa all’ “uso del presupposto universale della comprensione, implicito nel linguaggio, … e fondamento di verità e giustizia”. Optare per la “razionalità comunicativa” quale “fondamento assoluto” non può che comportare “l’arbitrarietà di una scelta di valore”, almeno per Crespi. Inoltre, la situazione ideale della comunicazione appare di quasi impossibile realizzazione empirica e ignora il carattere di per sé riduttivo delle varie forme di mediazione, assolutizzandosi nonostante tutto. E, tornando oso dire a sé stesso, Crespi scrive con nettezza che “questo pericolo è contenuto nell’errore di voler cercare *in positivo* un criterio di riferimento, mentre l’unico riferimento possibile è, in questo caso, quello *negativo* del limite della determinatezza”¹³⁰. Il consenso habermasiano non va oltre il “*compromesso pratico*” e propende per una errata identità fra comunicazione e linguaggio. Ogni comunicazione discorsiva “non distorta” (*finzione*) non può che basarsi solo sul criterio “negativo del riconoscimento del limite di ogni comunicazione discorsiva in quanto fondamento della critica a ogni tipo di assolutizzazione”¹³¹. Altrimenti, torniamo con Habermas nella riproposizione in forme e parole nuove di “un principio metafisico del giusto e del vero”. Infine, Crespi assale fortemente anche la concezione habermasiana del mondo della vita, a suo avviso analizzata in maniera “semplicistica” e coperta dal rischio della idealizzazione, senza riscontri empirici, ma solo valoriali¹³². Tirando le fila, per Crespi, quello che è un “giusto e nobile” intento per conservare nella sociologia un’istanza “critica ed emancipativa” (progettuale) aspira a e cerca un’integrazione impossibile (troppo eclettica?) “tra esperienze le cui origini filosofiche appaiono tra loro contrastanti”¹³³. Più avanti nel tempo, la critica al pensiero habermasiano seguirà la via

127. Come nel suo stile basico, a volte criticato come “vago”.

128. La totalità per Crespi? Un’abiura.

129. Ivi.

130. Ivi, p. 300.

131. Ivi, p. 302.

132. Ivi, p. 303.

133. Ivi, p. 304.

di un suo troppo accondiscendente “ottimismo evolutivo”¹³⁴ e di una sua eccessiva fiducia insita nelle potenzialità presenti nella data situazione storica fino al punto di avvicinarsi ad una sorta di utopismo marxiano piuttosto che al criticismo di tradizione weberiana o adorniana¹³⁵. La sua immagine della società diviene “armonica e trasparente” e, abbandonato, contro Adorno, il paradigma interpretativo della coscienza, Habermas, per Crespi, sposa quello della filosofia del linguaggio. E questo implica, detto quasi in modo spietato metodologicamente, e conduce a “stabilire un’identità tra l’agire e il senso, tra l’agire e il linguaggio, compromettendo gravemente la possibilità di comprendere le contraddizioni proprie dell’esperienza pratica e della dinamica sociale”¹³⁶. Andando ancora oltre e con un certo qual accanimento “sospetto”¹³⁷, Crespi riconduce la teoresi habermasiana a “una sorta di strutturalismo delle forme comunicative”¹³⁸; a un “incontro trasparente tra soggetti consapevoli”, senza “faintendimenti”; a una scelta senza alcun valore ontologico; a negare ogni differenza fra agire e comunicare (un paradigma della coscienza); alla scelta ideologica della disgiunzione fra mondo della vita e sistema sociale; a “un’altra variante della teoria sistemica”, col che la liquidazione della teoria habermasiana mi sembra abbia compiuto e concluso il suo cammino¹³⁹, certo non raggiungendo il luogo da essa perseguito.

Se torniamo ad Adorno, più sopra piuttosto uscito di scena, ci rendiamo conto velocemente delle differenza radicali fra i due sociologi francofortesi, a parte questioni generazionali Adorno, infatti, ignora, reputa irrilevanti e comunque non affronta interi campi della teoresi habermasiana¹⁴⁰. Nel suo pensiero, vi è una critica radicale al capitalismo; non appare il linguaggio; è data un’impostazione critica dell’esporre, con negatività esistenziali e proceduralità ricostruttive. Inoltre, Adorno

134. F. Crespi, *Strutture della comunicazione e azione sociale nell’ultimo Habermas* in *Stato e Mercato*, XX, 1987, p. 283.

135. Ivi, p. 284.

136. Ivi, pp. 285, 286, 287.

137. Seguendo una metodologia di rispecchiamento?

138. Ivi, pp. 287 ss.

139. Questa tesi è sostenuta anche da L. Corchia, attento e circostanziato studioso dei testi habermasiani.

140. S. Müller – Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003.

non presenta una teoria della democrazia, ci fa vedere un mondo capovolto su sé stesso in cui egli inserisce molte pretese ideali, quasi quale anticipo di una società sognata. I suoi discorsi sono sia teorici (verità) che pratici (norme) e si rivolgono a tutti su tutto. Senza scordarci di quanto già scritto nelle pagine pregresse più interne alle nostre tesi argomentative, possiamo cominciare con l'osservare che, secondo Crespi, tornare ad Adorno “ci porta al di là di Jürgen Habermas”¹⁴¹, il che è già tutto dire. Ma in fondo Habermas “con la sua denuncia del «pathos della negatività» da lui attribuito ad Adorno,... Sembra aver creato una distanza incolmabile tra loro”¹⁴². E in effetti, così facendo, per Crespi Habermas si è affidato al primato del cognitivo e del linguaggio e si è andato a porre “in una linea di continuità con Durkheim e Parsons”¹⁴³, con una mia certa qual sorpresa epistemologica. In ogni caso, egli rimanda la socialità non alla necessità originaria del due (accoppiamento sessuale)¹⁴⁴ o a un orientamento intrinseco dell'essere umano, ma “unicamente come il prodotto della comunicazione verbale e gestuale”¹⁴⁵, quasi quale imposizione esterna al soggetto e impressa sulle e nelle coscienze individuali.

Non ho rinvenuto particolari riflessioni sul tema, sul confronto appena trattato fra Crespi ed Habermas, con sullo sfondo la maestosa figura di Adorno. Vi è però un'eccezione in questo vuoto rappresentata da due saggi di W. Privitera¹⁴⁶ che da posizioni più vicine ad Habermas di quelle “feroci” di Crespi entra nel merito del confronto teorico fra i nostri due studiosi in questione. Si noti che i saggi sono stati stesi a una ventina di anni di distanza l'uno dall'altro ed il primo presenta anche una breve replica di Crespi. Privitera dichiara di avere alle spalle il mondo culturale tedesco e inizia la sua riflessione evidenziando le “importanti differenze”¹⁴⁷ tra i due nostri Autori, accresciutesi nel tempo, pur “in un contesto caratterizzato da una

141. F. Crespi, *Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, (2020), p. 201.

142. Ivi.

143. Ivi, p. 202.

144. Come si evince chiaramente da C. Cipolla, *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, FrancoAngeli, Milano 2025.

145. F. Crespi, op. cit., p. 203. Vedi anche F. Crespi, *Social Action and the Ambivalence of Communication: A Critique of Habermas's Theory* in *European Journal of Communication*, 2, 1987, pp. 415/425.

146. W. Privitera, *Esperienza e comunicazione*, op. cit.

147. Ivi, p. 71.

sorta di legame dato da uno sfondo comune” di varia natura fino ad una “interessante complementarietà”, opzione audace ma non inverosimile. Privitera struttura il suo confronto a partire da una specifica “astinenza” che dovrebbe per Habermas qualificare le teorie sociologiche o, meglio, filosofiche del nostro tempo. Crespi evita questo tipo di “autolimitazione” ripercorrendo il senso del limite, il quale comporta un’attenzione precipua alle domande di fondo della situazione umana¹⁴⁸. Saltando le riflessioni sull’utopia, in versione attenuata e convergente fra i nostri studiosi, passiamo al concetto di agire, centrale sia in Habermas che in Crespi. Per quest’ultimo, il sociologo tedesco “è considerato un continuatore di quell’asse Durkheim-Parsons (ripeto) fondato sulla priorità della problematica dell’ordine sociale”¹⁴⁹ che svaluta in modo improprio la ben più complessa manifestazione dell’agire sociale (vero, ma Habermas è solo ordine?). Semplificando, si possono mettere a confronto alcuni “motivi di fondo” delle due teorie tra i quali estrapolo il fatto che Crespi parte sempre dall’individuo, mentre Habermas privilegia le strutture, la logica, i quadri categoriali per una distanza a mio avviso incolmabile. La questione non si appiana affatto se passiamo al tema della solidarietà che per Habermas si manifesta e si esprime nella forma del diritto¹⁵⁰, mentre in Crespi, all’ inverso, in quella esistenziale (al negativo), con tutte le profonde difformità del caso (sto più con Crespi che con Habermas), senza complementarietà evidenti. Anche i paradigmi che reggono le argomentazioni espositive di Habermas (quello linguistico-comunicativo) e quelle di Crespi (paradigma (?) della *sussunzione*)¹⁵¹ non mi pare che conducano ad alcuna vera simmetria o integrabilità. La selezione dei temi salta passaggi ineludibili del pensiero dei due Studiosi, il quale, però, non mostra convergenze di particolare commistione teorica. Alla fine, già da questo si comprende, Crespi è ed ha voluto essere “altro” da Habermas, salvo qualche rispecchiamento.

Vent’anni dopo Privitera si riporta al suo “approccio di matrice habermasiana” e considera che Crespi abbia “sempre lavorato a una organica teoria della società con intenti critici”¹⁵², allontanandosi scetticamente nel tempo da Habermas. Le fasi di questo allontanamento sono diverse, anche se qui ci limiteremo alle

148. Ivi, p. 73.

149. Ivi, p. 76.

150. Ivi, p. 81.

151. Ivi, p. 84.

152. W. Privitera, *Senso e linguaggio*, in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 128.

sue conclusioni. L'intenzionalità, ad esempio, è per Crespi esperienza vissuta, mentre per Habermas risulta essere un presupposto linguistico¹⁵³, quindi essi presentano genesi molto difformi tra di loro. Ciò vale anche per il senso “non oggettivabile” che, però, per Crespi è “senso originario” mentre per Habermas è “processualità performativa dell’agire sociale”. In questo caso, Privitera fa notare che entrambe le posizioni dette si rifanno alla dialettica negativa di Adorno, soprattutto per rimando teorico. Crispi la leggerebbe in chiave heideggeriana¹⁵⁴, mentre Habermas la approssimerebbe alla negatività interna alla comunicazione linguistica. Entrambi gli Autori convengono, comunque, nell’occuparsi di aspetti del vissuto sottratti “al riduzionismo oggettivante delle scienze positive”¹⁵⁵ (allo stesso modo?). Ma per Crespi il linguaggio è “semantica” (significati e senso), mentre per Habermas è “pragmatica” (dire è fare) per distanze che mi paiono costitutive e irrimediabili. Privitera fino alla fine del suo articolo si impegna a reperire affinità fra i due nostri studiosi con esiti, però, che mi appaiono piuttosto faticosi e più suggeriti che praticati, senza poi considerare che nel saggio non sono stati affrontati adeguatamente, per ovvie ragioni, temi cruciali dell’epistemologia crespiana (ambivalenza, assolutizzazione, ecc.). Voglio riprendere la chiusura dell’articolo in oggetto per riprendere una caratteristica del nostro Autore, non di ascendenza tedesca, che nel suo lavoro ha sempre agito “con quella curiosità e passione per la discussione che sono state un tratto fondamentale della sua vita”¹⁵⁶. Questo, per me, era Crespi al di là di Adorno e Habermas.

7. Dal riconoscimento quale intermediazione sociale all’empatia come costruzione intersoggettiva e ambivalente della stessa realtà sociale

Il concetto di riconoscimento, inteso in senso lato, non trova particolare, applicazione in ambito sociologico, se non in contesti particolari ed in maniera implicita

153. Ivi, p. 131.

154. Sempre riferendosi al “primo” Heidegger. Corretto? Dubito molto in merito. Comunque, rimando al mio volume su Heidegger, citato, di oltre 800 pp.

155. Ivi, p. 132.

156. Ivi, p. 135.

ed indiretta¹⁵⁷. In Crespi, esso appare nella piena maturità del suo pensiero e, come sempre, in maniera peculiare¹⁵⁸. Alle sue spalle o al suo fianco possiamo rinvenire, mi pare di poter sostenere, studiosi, uno italiano e cioè A. Pizzorno (1924-2019) ed uno tedesco, cioè il filosofo sociale, A. Honneth, oggi settantaseienne, e più analizzato e fruito da Crespi. Pizzorno è stato sicuramente uno dei più rilevanti sociologi italiani del nostro ultimo dopo guerra e si occupò soprattutto di temi di sociologia economica e politologica. Fu uno scienziato sociale “errabondo”¹⁵⁹ ed, a mio parere, sostanzialmente un eclettico, per quanto a modo suo, essendo spesso anche un “incompiuto”. Rifiutò sempre l’approccio individualista in ambito sociale e si negò i “motivi” dell’agire sociale, privilegiando rispetto ad essi gli esiti dello stesso agire, abbandonando al suo destino il concetto, ad esempio, di autocoscienza e, nel contempo, quello inerente alla sociologia della conoscenza. Si sottrasse al weberiano agire razionale rispetto allo scopo e privilegiò il positivismo paretiano delle azioni non logiche. Ma contro Weber sparò bordate di ogni tipo con “evidenti forzature”¹⁶⁰, ma direi di più con una potente avversione a tutto campo, forse derivata dal presunto individualismo weberiano, al tempo tale e comunque proprio del “Marx della borghesia”¹⁶¹. A livello metodologico lesse la prassi umana quale “maschera”, la quale “cela” e “rappresenta”, e va svelata con lente e scalpello, pur conservando lungo questo percorso molte ambiguità¹⁶². Pizzorno, uomo di sinistra, ma sempre critico, si occupò a fondo delle lotte politico-sociali del suo tempo (sindacali, di classe, più genericamente partecipative...) e in questo contesto sviluppò la sua te-

157. Cfr. L. Sciolla, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 89 ss., preceduto da L. Sciolla, *Riconoscimento e teoria dell’identità* in D. della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 5/29.

158. F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

159. Così G. P. Celli, *Prefazione* a A. Pizzorno, *La maschera dei classici*, Laterza, Roma-Bari 2023, anche dopo. O “eclettico”?

160. Ivi, ma forse anche poca conoscenza: mai trovato un suo scavo dentro il pensiero weberiano. Cfr. in tal senso, A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.

161. Rimando al mio *Versus Max Weber*, citato. Pizzorno tende a riportare Weber alla storiografia.

162. Posizione sostenuta da A. Dal Lago, con del vero dentro.

oria, se tale può essere definita, del riconoscimento, del tutto coerente con il suo pensiero generale. Su questa linea si muove a mio avviso un'altra sociologa¹⁶³, la quale la prende dal versante dell'identità in rapporto ovviamente al riconoscimento e soprattutto alle “lotte per il riconoscimento” sulla scia di Pizzorno che lo legge quale assegnazione reciproca di identità fra soggetti che si relazionano fra loro per costituire “socialità” e che comunque si muovono in molteplici cerchie potenziali. Ovviamente, queste diverse cerchie incidono sul potenziale emancipativo del riconoscimento (molto e giustamente criticato) e conduce correttamente la nostra sociologa a frazionare e variegare il concetto in questione. Qui non posso ovviamente andare oltre e mi limito ad annotare che esso può essere inteso al negativo (mistic.), ma anche asimmetrico, reciproco e caratterizzato da apertura all'altro oltre che da “autocoscienza”¹⁶⁴. Saltando e per concludere, la nostra sociologa, seguendo Crespi, osserva come egli reputi l'essere umano dotato di un “valore intrinseco” e quindi “inalienabile” e ciò renda più consono usare in senso di solidarietà universalistica il termine di *rispetto*¹⁶⁵ piuttosto che quello di riconoscimento¹⁶⁶, in quanto per questa via si valorizza l'essere umano “intrinsecamente ed incondizionatamente”. Crespi non può che inserire la sua visione del concetto di riconoscimento nel contesto della sua teoresi generale, da noi per altro più volte accennata, dove la crisi delle ideologie storiche e capaci di tutto contenere è nelle cose¹⁶⁷. La mediazione simbolica, la sua natura ci fa vedere come le nuove forme di esperienza legata al visuto corrente sono in continua oscillazione fra istanze in forma di determinazione istituzionale e il proporsi in maniera emergente di nuovi processi di configurazione piuttosto indeterminata¹⁶⁸, comunque inseriti in rapporti di potere da noi già visti. Dentro questo “pragmatismo esistenziale”, notoriamente precario e mai assolutizzabile, oltre che privo di soluzioni definitive (vulnerabilità umana). Crespi inserisce la meta (attraverso un consenso collettivo) di quale possa essere per noi la “vita buona”, basandosi sempre, in chiave situata e contingente, su alcuni presupposti o

163. L. Sciolla, più sopra citata. La base lontana sul piano teorico resta Hegel.

164. L. Sciolla, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 91 ss.

165. Con miei dubbi.

166. Ivi, p. 101.

167. F. Crespi, *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano 1982.

168. Ivi, p. 9 ss. ed anche p. 153. Si tratta di un'esplosione?

caratteristiche¹⁶⁹ di ascendenza sociologica. Intanto, bisogna sempre vigilare contro il possibile ripresentarsi di “indebite” forme di assolutizzazione (identità, individui, ideologie politiche, religione, ecc.). Poi, va tenuta bene in conto la forza fondazionale dell’intersoggettività. Ancora, non può essere ignorata l’esigenza di un’equa giustizia di natura egualitaria. Infine o all’inizio, va tenuta presente la “dimensione primaria della dinamica del condizionamento reciproco”, il quale si anticiperebbe, per Crespi, “ad ogni forma di conoscenza ed è alla base di ogni motivazione dell’agire umano”¹⁷⁰, con mie forti perplessità sul primo punto. Vedere, solo il vedere è già conoscere. A suo avviso, il riconoscimento reciproco si avvale di un incontro relazionale fra autocoscienze che colgono, oscillando (come detto), sia l’identità che la non identità dell’altro. Teorizzando lungo questo percorso diverse forme di riconoscimento, Crespi incrocia il pensiero di Honneth¹⁷¹ e ne riprende, tra altro, la logica del “riconoscimento interpersonale”, che non va confuso con quello sociale, il quale a sua volta si articola¹⁷² in riconoscimento giuridico (oppure del *rispetto sociale*) o quello della *stima* che si pone alla base della *solidarietà*. Il riconoscimento appare allora inevitabilmente *condizionato* sia per quanto attiene alla formazione discorsiva propria della volontà generale, sia per quanto concerne una comune appartenenza a una situazione esistenziale che ognuno, “dotato di coscienza”, vive nei limiti della propria “fatale inoggettivabilità”¹⁷³. Crespi si occupa anche del nesso fra riconoscimento e reificazione¹⁷⁴ che egli trasferisce, da Honneth, e interpreta quale “contributo fondamentale per la comprensione di cosa può significare, sul piano pragmatico, il richiamo degli elementi costitutivi della condizione esistenziale”¹⁷⁵. La teoria di Crespi resta alla fine sempre la sua, aperta alle differenze individuali quale “dato originario”, ancorata nella relazione intersoggettiva¹⁷⁶. Dunque, siamo in presenza di un’esigenza umana “insopprimibile”, ma pur sempre intermedia,

169. F. Crespi, *Contro l’al di là. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna 2008, p. 92 e ss.

170. Ivi.

171. Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

172. F. Crespi, op. cit., p. 96.

173. Un luogo classico, non eludibile, di Crespi.

174. A. Honneth, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007.

175. F. Crespi, op. cit., p. 103.

176. Ivi, p. 98 e poi 104.

a “uguale distanza” lungo molteplici prospettive¹⁷⁷. Senza rimandi nazionali alle spalle, fruendo di Honneth ma per i suoi fini, Crespi, a partire dai libertini, aspira al “vivere bene”, assumendo “responsabilmente le dimensioni costitutive dell’intersoggettività (auto-coscienza) e del riconoscimento”¹⁷⁸, nei suoi molteplici aspetti, anche mis-conoscitivi.

Crespi, però, è andato più avanti di quanto abbiamo appena evidenziato ed ha trasceso il concetto di riconoscimento, anche il suo, integrandolo alla fine con quello di empatia, pur non così presente nelle certo non brevi sue riflessioni di natura teorica. Come scrive, in solitaria, M. Cerulo¹⁷⁹, la categoria in questione è per Crespi “un’emozione codificata”, mentre essa può essere anche considerata una strada verso la costituzione di varie emozioni sociali (intersoggettività). Essa, inoltre, sarebbe portatrice nel suo “mettersi nei panni dell’altro” di qualche forma di riconoscimento della persona empatizzata¹⁸⁰. L’andamento relazionale sarebbe riconducibile al trittico “empatia-riconoscimento-simpatia” condizionato dal contesto culturale di riferimento per cui, in Crespi, sarebbe più corretto parlare di empatie al plurale. Queste sono poi “ambivalenti”, costruiscono ponti, percepiscono i vissuti valoriali dell’altro per un investimento congruo di “elevati livelli cognitivi del soggetto empatizzante”¹⁸¹. L’empatia possiede una sua autonomia concettuale e, oltre che essere ambigua, presenta “aspetti chiaroscurali” o vicini al riconoscimento negativo di Crespi. In ogni caso, essa richiede equilibrio e non impone reciprocità (alla Crespi), limitandosi ad essere uno “strumento” onde mettere in contatto gli individui. L’empatia, come incontri fra due persone, rappresenta “prove di costruzioni intersoggettive della realtà”¹⁸², dove possono essere dati anche “elementi inoggettivabili” e dove il riconoscimento può non esistere, essendo preriflessivo. Per concludere, in modo forse sospen-

177. Ivi, pp. 98/99.

178. La coscienza si colloca sempre oltre ogni rispetto.

179. *Legame sociale e singolarità del soggetto: il caso dell’empatia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 137 ss.

180. Ivi, p. 138.

181. Ivi, p. 144. Il saggio, sicuramente originale e ben documentato, ignora completamente la letteratura italiana (sociologica) in merito, corposa ed utile, a partire da A. Ardigò, quarantanni addietro. Non ho capito perché: scelta consapevole, irrilevanza, non conoscenza, auto-colonizzazione...

182. M. Cerulo, op. cit., p. 148, anche dopo.

sivo, empatia e riconoscimento (al plurale¹⁸³) rappresentano due componenti di una sociologia fenomenologica che contempla sia il legame sociale, sia l'insopprimibile singolarità del soggetto onde imparare a vivere l'esistenza. Fu questo Crespi? Qualche azzardo oltre il suo pensiero? Non so essere così convinto e convincente, mentre non ho dubbi sul fatto che egli non è stato figlio in merito né di Pizzorno (e più o meno di suoi allievi), né di Honneth, ma soprattutto della sua intelligenza sensibile.

8. Verso quale cultura laica?

Sul fatto che Crespi possa essere ricondotto al grande e variegato filone della cultura laica credo ci possano essere pochi dubbi, per quanto la questione non mi sembra che sia stata particolarmente dibattuta nel nostro ambito sociologico. In questo paragrafo, cercheremo di portare acqua a questo mulino ben sapendo che essa proverrà da molti affluenti diversi, anche con sorgenti piuttosto lontane fra di loro. In Italia, la laicità è stata quasi sempre definita per differenze rispetto alle istituzioni religiose cattoliche. In realtà, essa è definibile rispetto ad altre dimensioni e comunque non va confusa con l'ateismo, che già di per sé esclude, per opposizione, altri orientamenti. La laicità è una condizione mentale che si basa sull'autonomia e sull'indipendenza dalle opzioni valoriali che possono essere poste quale fondamento orientativo e contenutistico della propria vita. La laicità comporta prassi non ideologiche e non istituzionalmente religiose in uno Stato imparziale, che protegge la diversità. Essa non può essere confessionale e non va confusa con lo scetticismo che dubita di tutto e con la tolleranza che permette la convivenza e la libertà, ma non può esaurire il proprio credo valoriale in sé stessa.

Ovviamente, la laicità si espande nella e con la modernità, quando lo spirito di quest'ultima ingloba “l'idea di una *scissione* fondante fra l'uomo e la *totalità*”¹⁸⁴, come sostiene uno studioso, sociologo a “Franco” molto vicino. Questi giunge a sostenere che Crespi e la sua opera possono essere considerati “un compendio della

183. Ivi, p. 149; ciò contro opzioni uniformanti.

184. D. Martuccelli, *Sulla modernità* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 11.

modernità”¹⁸⁵. Egli, in parallelo, può essere appellato come “modernista” e come “uno dei primi teorici del pensiero debole”. Ora, come anche già scritto, non posso accedere a questa lettura. La questione è complessa¹⁸⁶ e comunque, a mio avviso, riducibile a una sorta di pluralizzazione delle credenze della vita umana, forse più propria della protomodernità (termine che quasi aborro) che della stessa modernità. Questa è stata divenire incessante¹⁸⁷, ecletticità¹⁸⁸, estetica, incertezza (certezza), globalizzazione, secolarizzazione, progresso, razionalizzazione di vario tipo e natura e comunque è ancora tra noi nelle piattaforme digitali. Inoltre, la modernità nel suo fulgore è stata soprattutto positivismo scientista. Crespi è stato tutto e solo questo? Non me la sento di battere questa unica strada. Crespi è stato di meno (molte espulsioni) e di più di questo. Egli non rinunciò mai a riflettere sulla trascendenza e sui limiti ed i misteri ad essa connessi¹⁸⁹. Soprattutto però, non potendo io qui andare oltre, egli fu anche e soprattutto laico verso sé stesso e, dunque, anche verso tutte le forme di modernità e sue tappe successive. In fondo, anche il suo approccio alla *web society* segue la medesima logica metodologica; per delle “scommesse” ognora in atto e mutevoli¹⁹⁰ e rivolta senza tentennamenti anche all’approfondimento del fenomeno religioso¹⁹¹ in una prospettiva fermamente laica.

Crespi non fu un sociologo alla moda o che accompagnò mode. Egli non seguì una “terza via”, propria del dibattito internazionale del suo periodo storico¹⁹² e sostenne secondo una chiave interpretativa pre-veggente e “visionaria”,

185. Ivi, p. 22, anche dopo. Martuccelli definisce Crespi un “intellettuale eponimo della modernità” (ivi), che io potrei leggere quale un riduttivismo critico.

186. D. Porta (a cura di), *La sociologia fra moderno e post-moderno*, Morlacchi, Perugia 2017.

187. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 1999. La società digitale presenta anche durezze incancellabili.

188. C. Cipolla, *Perché non possiamo non essere eclettici*, FrancoAngeli, Milano 2013. Questo il destino del sapere nella *web society*.

189. F. Crespi, *Pourquoi la religion?*, Mimésis, Milano-Udine 2019. Cfr. anche C. Cipolla, *Dalla relazione alla connessione nella web society*, FrancoAngeli, Milano 2015.

190. A. Seligman, *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002.

191. R. Segatori, *Franco Crespi o i prolegomeni della sociologia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 80 ss.

192. Vedi L. Leonardi, *Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla “Terza via”* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, 2020, pp. 569 ss.

che la crisi che stava investendo ai suoi tempi la sociologia era “del tutto diversa”, rispetto alle precedenti, “in quanto viene dall'esterno: l'ideologia tecnocratica del capitalismo neo-liberista ha cercato di ridurre la conoscenza sociologica unicamente alla semplice registrazione empirica di dati quantitativi, negando l'importanza delle teorie e delle analisi qualitative”¹⁹³. Egli è sempre proteso verso nuovi orizzonti e coglie nel *web* una “vera svolta epocale”¹⁹⁴, sia perché “l'intero sapere dell'umanità tende a essere messo a disposizione diretta degli utenti”, sia perché si transita dall'ascolto passivo degli utenti stessi ad una “loro universale loquacità” con un pluralismo (laico, per quanto possa essere estremista) che si trova nelle cose. E questo per Crespi, fino alla fine della sua vita, resta un terreno per la sociologia di critica, di sfide, di curiosità sempre proiettata verso il nuovo e l'ignoto¹⁹⁵, coerentemente del resto con la sua concezione della verità.

Mi ero completamente dimenticato di aver organizzato nel lontano 2000 un convegno-seminario sulla concezione della verità in ambito sociologico¹⁹⁶. Gli amici che mi hanno sostenuto in questa impresa, per alcuni aspetti quasi impossibile, me lo hanno segnalato ed ora sono qui a riprendere, non la mia teoria concorsuale della verità espressa in quella sede¹⁹⁷, quanto quella di Crespi ricavata da quel seminario¹⁹⁸ e unico luogo, per quanto sono riuscito a reperire, in cui egli si sia espresso su questo argomento così decisivo. Naturalmente anche in questo caso, in accordo con la sua solita coerenza metodologica, Crespi non può che portare ulteriore acqua fresca e limpida al suo mulino della laicità, sempre in movimento e dai più inattesi affluenti. Crespi la prende come suo costume da lontano e dalle vette filosofiche. In questo campo tradizionale, la verità presenta due espressioni. Una prima, nota

193. F. Crespi, *Crisi della sociologia e sociologia della crisi* in *Sociologia Italiana*, 3, 2014, p. 155.

194. Ivi, pp. 159/160, anche dopo.

195. Ivi, p. 162.

196. Cfr. C. Cipolla (a cura di) *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano 2002.

197. Ivi, p. 7 e p. 91. A parte la mia, non così lontana da quella di Crespi, ne avevo individuato una decina. Tra coloro che non ho citato e che mi hanno sostenuto nella complessa stesura di questo saggio, indico Cecilia Cristofori, forse a suo modo “vittima” del suo maestro e R. Rauty, che ad un certo punto andò a Salerno.

198. F. Crespi, *La verità nella riflessione sociologica* in C. Cipolla (a cura di), op. cit., pp. 37 ss.

come *adaequatio rei et intellectus*, si presenta come “qualcosa che, in via di principio, può essere colto con assoluta certezza”, in chiave *cognitiva* e quale possesso¹⁹⁹. Una seconda concezione di ascendenza cristiana (Sant’Agostino) la intende quale *interiore homine*²⁰⁰, quale senso vissuto più che saputo. La verità allora è una ricerca costante, è l’esito “di un processo nel quale soggetto e oggetto interagiscono modificandosi entrambi” e dove entrano in gioco componenti storiche ed emotive, senza rinvii a ordini normativi ideali. Se entriamo nel campo sociologico, sostiene sempre Crespi, possiamo inserire nel filone dell’*adaequatio* le posizioni teoriche di Conte, Marx, Spencer²⁰¹ e, per alcuni aspetti, pure quelle di Durkheim e Parsons, mentre possiamo ricondurre alla seconda tendenza (vissuto e ricerca) soprattutto le teorie di Weber e Simmel, oltre a quella critica di Adorno. Crespi batte soprattutto la strada della dialettica negativa di quest’ultimo, a noi già nota. Questi, nell’ambivalenza fra agire e processi conoscitivi, abbandona “la dialettica forte della certezza e adotta una più debole dialettica della speranza”²⁰². In questa maniera viene negata ogni forma di assolutizzazione al di sopra delle altre ed ogni *reductio ad unum*. La stessa dialettica negativa non pretende però di avere l’ultima parola. La redenzione, come sua meta, è un “orientamento verso l’affrancamento, l’intenzione mai dissolta del raggiungimento della cosa verso cui tende”²⁰³, senza relativismi di sorta, ma come continua ricerca della verità. Crespi, tramite Adorno e liquidando ancora una volta Habermas²⁰⁴, non approda a nessun fondazionalismo, ma, nello stesso tempo, non si accorda con alcun tipo di scespi, cioè non rinuncia al pensiero, bensì rimane aperto a nuove positive conoscenze. Di contro, sempre a parere di Crespi, Durkheim e Parsons si esauriscono nel consenso e nell’ordine, “sottovalutando gli effetti del loro carattere *riduttivo*”²⁰⁵ e, dal lato opposto, Marcuse e Foucault, demonizzando ogni determinazione, non intendono le componenti “distruttrici che derivano da un eccesso di complessità”²⁰⁶ e dalla mancanza di un orientamento (o più) capace di

199. Ivi, p. 37.

200. Ivi, p. 38, anche dopo.

201. Ivi, p. 39, anche dopo.

202. Ivi, p. 43.

203. Ivi, p. 44.

204. Ivi, p. 48.

205. Ivi, p. 45.

206. Ivi, p. 46.

gestire la prevedibilità sociale e di legittimare le singole identità personali. Tirando le fila di quanto detto e reputando la verità quale elemento costitutivo della sociologia²⁰⁷, Crespi la riporta alla rinuncia ad “ogni pretesa di assolutizzazione”, nonché ad una meta da perseguiere con costanza, pur non essendo mai raggiungibile, evitando così il relativismo e “l’indifferenzialità delle interpretazioni”. Ne consegue che, tenendo in vita una tensione necessaria verso l’agire pratico, tale atteggiamento per Crespi²⁰⁸ rappresenta oggi “la migliore espressione della verità come *adaequatio*”. Essa poi, nel suo rapporto col vissuto e nel suo pluralismo esplicativo, non può che condurci nella casa, peraltro con molte stanze, della laicità.

Prima di chiudere questo paragrafo opto di soffermarmi brevemente e di lato sul tema del pensiero debole, cui Crespi è stato in modo alternativo e contingente più o meno ricondotto. Seguiamolo nella nostra ottica e prendiamo da un suo scritto un orientamento in merito. Il saggio, l’unico che ho reperito dedicato al nostro tema²⁰⁹, riporta nel titolo due presenze ricorrenti del suo pensiero e cioè quella dell’assenza di un fondamento nel nostro sapere e quella di una progettualità pratica connessa al nostro agire sociale. Come suo solito, Crespi la prende a partire dalle sue vette più o meno astratte fino a giungere a noi e cioè alla sociologia. Saltando molto e limitandoci al nostro ambito circoscritto, Crespi, restando sempre sé stesso, scrive che la connotazione *debole* di un pensiero²¹⁰ è rappresentata dall’assenza di assolutizzazioni (limite radicale del pensiero, inconciliabilità esistenziale) e dunque di ogni trionfalismo di qualsiasi natura esso sia (gestione contraddizioni). Di contro, il pensiero forte è dogmatico, ontologico, basato su criteri oggettivi. Ancora una volta, Crespi si rivolge ad Adorno (non intendo ripetermi) onde assumere una posizione *intermedia*²¹¹ tra le posizioni *forti* della metafisica classica (idealismo, positivismo) e quelle deboli del “nichilismo heideggeriano” e dell’esperienza wittgensteiniana (limiti del dicibile). Adorno, sempre lavorando con la ragione contro la ragione, avanza un pensiero che non vuole essere complice di un sistema repressivo e nello stesso tempo punta a co-

207. Ivi, p. 49, anche dopo.

208. Personalmente, ho preferito intenderlo come “spendibilità”.

209. F. Crespi, *Assenza di fondamento e progetto sociale* in G. Vattimo, P. A. Rovati (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 243 ss.

210. Ivi, p. 247.

211. Ivi, p. 250.

stituire consenso e solidarietà sociale²¹², senza cadere in tentazioni assolutistiche. La cultura, il sistema sociale non possono mai essere totalmente assolutizzate, ma un po' lo devono essere, accanto alle normali mediazioni ed ai limiti del pensiero (adattamento). Alla fine, mi pare di poter dire, che Crespi, ignorando Vattimo²¹³, si pone in una situazione di equilibrio tra assoluto e determinato, tra forte e debole secondo varie mediazioni comunque attuabili. Di fatto, ignorando ogni fondamento possibile, Crespi ci invita ad “accettare l’insostenibilità quale condizione normale dell’esistenza”²¹⁴. Ci veniamo a trovare nel *forte* (nego) o nel *debole* (dubito). Ma allora non possiamo che vivere secondo i principi visti e propri della laicità pluralistica e mai esclusiva?

Cosa intenda e dove strutturi la sua concezione della laicità mi sembra, per quanto attiene al nostro studioso, piuttosto evidente. Egli, però, molto avanti temporalmente (e non solo) lungo le sue riflessioni teoriche ha anche deciso ad un certo punto di stendere un libretto “contro l’al di là”, concepito in senso lato, che arrecava, però, come sotto-titolo, la dizione: “Per una nuova cultura laica”²¹⁵. Crespi storicizza il suo esporre e muove dalla crisi della cultura laica che egli vede minacciata in molti sensi sia in direzione integralista, che terzomondista, che religiosa²¹⁶. Per il vero, egli nel tempo della storia ama e preferisce i libertini²¹⁷, i quali erano “immuni dai trionfalismi della ragione”, dall’idea di progresso e non contemplavano al di là ultraterreni, né al di là interni allo stesso processo storico. Essi, inoltre, erano avversi ad ogni forma di autoritarismo e dediti ai piaceri della vita. Saltando, l’Ottocento è per Crespi invece soprattutto il secolo delle “ideologie utopistiche totalizzanti”²¹⁸, quali il positivismo, l’idealismo, il marxismo con il conseguente dominio della tecnologia, del capitalismo, del colonialismo, del razzismo fino al nazifascismo. Egli sposta volutamente la riflessione e il conseguente impegno sul presente ed aspira ad “una cultura laica non più trionfalistica, ma

212. Ivi, p. 254.

213. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

214. F. Crespi, op. cit., p. 258.

215. Il Mulino, Bologna 2005.

216. Ivi, p. 13.

217. Ivi, pp. 35 ss.

218. Ivi, p. 32.

consapevole della fragilità umana e dei limiti della conoscenza”²¹⁹. La laicità non può non essere giustizia a livello societario, oltreché libertà sociale²²⁰ e tolleranza, sempre con dei limiti, come abbiamo scritto ripetutamente. In ogni caso, per Crespi, come laici dobbiamo assumerci la “responsabilità etica e prudenziale” di essere sempre vigili rispetto “al rischio di una nostra ricaduta nelle patologie delle assolutizzazioni ogniqualvolta dimentichiamo di ribellarci contro il fatto che non possiamo non assolutizzare”²²¹. Crespi non è mai organicamente tale nelle sue esposizioni teoriche e lo abbiamo visto appena più sopra nelle righe precedenti, dove abbiamo dovuto lavorare per segmenti concettuali estratti da luoghi ben diversi e distanti fra di loro. L’emergere, però, di una cultura sociologica di impostazione laica mi pare che si ponga con chiarezza pur nel suo necessario pluralismo. Ovvio, che ci troviamo sempre nel “nuovo”, proiettati verso il domani ed oltre e con scontati riferimenti all’agire esistenziale, come abbiamo già visto. Crespi, il suo pensiero vive di aperture, pur ammettendo qualche vincolo, tra cui quello di essere sempre contro ogni tipo di “al di là” sia esso politico, religioso o laico²²².

9. Qualche annotazione critica

Concludo questo saggio, onde evitare ogni forma di incensamento ed a parte quanto scritto, con l’elencazione, segmento per segmento, di alcune brevi considerazioni critiche inerenti o rivolte al pensiero sociologico di Franco Crespi, campo piuttosto abbandonato al suo destino, immeritatamente. Articolando l’esposizione per singole lettere e per rilevanza, più o meno, cominciamo il nostro sintetico, come sempre, percorso.

- a. Lo studioso, tra quelli che ho reperito, che, nella sua ottica di meticoloso e competente storico della sociologia italiana, affronta il pensiero di Crespi

219. Ivi, p. 103.

220. Ivi, p. 111.

221. Ivi, p. 114.

222. Crespi morì il 25 agosto 2022 ed i suoi funerali si svolsero, secondo il rito cattolico, nell’abbazia benedettina di San Pietro, l’antica cattedrale di Perugia. Non so. Fate voi.

nella sua globalità è sicuramente F. Barbano²²³. La sua analisi appare subito circospetta e tesa a colpire nel segno. A suo giudizio, l'interdipendenza e le interconnessioni tra differenziazione organizzativa e individuazione relazionale... rappresentano il significato storico-epistemico della Sociologia, mentre “la frattura di quei processi è il segno della perdita di senso della sociologia”²²⁴. Crespi batte varie strade, ne coglie le contraddizioni varie e giunge alla sua proposta della mediazione simbolica, strada percorribile fra determinato e indeterminato, ma “soggetta nei tempi al vizio delle *assolutizzazioni*”²²⁵. Barbano nella sua ricostruzione approda ad una lettura della teoria sociale cespiana secondo l'ottica di un quadrilatero (assolutizzazioni, contraddizioni, esplosione dell'indeterminatezza, potere molteplice)²²⁶. In esso, si trova il “senso perduto” della sociologia e Crespi, secondo Barbano, raccomanda di *imparare ad esistere*, secondo principi emancipativi, solidali e di natura pedagogica. Egli oppone a tutto questo che non si può esistere e vivere “senza una quota di conoscenza paradigmatiche” e di esperienze neorealistiche non “demoralizzate dagli effetti perversi dello schematismo avverso”²²⁷ all'episteme sociologica. Forse, l'opposizione cespiana alle teorie univoche (quasi tutte) è stata eccessiva o è stato altro ad impoverire le fonti del suo discorso sociologico; per un nuovo “rasoio di Occam”, interno alle scienze sociali e portatore di una sorta di “insostenibilità” esistenziale. Tali critiche appaiono piuttosto feroci al punto che Crespi le definisce, esagerando, addirittura “caricaturali”²²⁸, mentre si difende dall'accusa di non aver sufficientemente storicizzato le proprie categorie interpretative. Nega anche di non aver indicato quali sono le teorie non univoche, mentre sottolinea che “l'imparare ad esistere” non è che la conseguenza pratica della sua teoria²²⁹. La conclusione è elegante e molto cespiana: “è evidente che

223. F. Barbano, *Il senso perduto della sociologia e la sua ricerca* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 97 ss.

224. Ivi, p. 99.

225. Ivi, p. 101.

226. Ivi, p. 110. Cfr. anche il saggio inedito di Santambrogio (a dopo).

227. Ivi, p. 111, anche dopo.

228. F. Crespi, *Ringraziamenti con alcune precisazioni* in R. Segatori, ..., op. cit., p. 271.

229. Ivi, pp. 271/272.

la posizione di Barbano è molto distante dalla mia e spero di avere presto occasione di discutere con lui a voce per comprendere meglio". Non ritengo che vi sia molto da aggiungere. Barbano mi sembra fin troppo liquidatorio e onnicomprensivo, mentre Crespi resta sulle sue per una sociologia che non presenta quasi mai il suo volto "incarnato"²³⁰.

- b. *Vaghezza e Dispersione*. Due considerazioni critiche avanzate verso il pensiero di Crespi possono essere considerate di impianto più metodologico e ricorrente nel tempo, oltre che essere in qualche maniera collegate fra di loro. Mi riferisco sia al concetto di "vago" che a quello di "disperso". Il primo può essere assunto, rispetto alla teoria di Crespi, quale approccio teorico approssimativo, soprattutto indistinto, sufficientemente generico, per non dire nebuloso e, al sodo, fuggevole. Santambrogio riporta questa valutazione alla concezione cespiana della "cultura alternativa"²³¹, anche se personalmente ne allargherei la prospettiva, pur escludendo da questo panorama le numerose ricerche empiriche di Crespi che io in questa sede non ho trattato e che comunque non mi pare siano state oggetto di particolare interesse. Passando al concetto di "dispersione", ripeto che esso concerne le modalità espositive di Crespi che pensa sempre quello, con estrema coerenza, ma lo dichiara per singole parti, se non addirittura per segmenti, rendendo l'eventuale processo ricompositivo piuttosto complicato e comunque quasi sempre parziale. D'altra parte, "l'introvabilità" gli appartiene e la disseminazione permane nelle sue corde.
- c. *Evoluzionismo rassicurante*? Crespi è stato per anni un affettuoso amico di un sociologo di tutto rispetto quale Franco Cassano²³². Questi, in un commento alla sua opera, lo ritiene uno studioso che "si è sempre sentito sociologo *pleno iure*, e nonostante la sua confidenza con la filosofia, la psicoanalisi e la letteratura, ha sempre pensato che il fuoco del suo lavoro dovesse essere concentrato all'interno della sociologia, con un orgoglio di appartenenza corporativa nel quale il sottoscritto faceva fatica a riconoscer-

230. Ciò a parte i lavori (numerosi) dedotti dalle indagini empiriche, qui non affrontati.

231. A. Santambrogio, *Franco Crespi e la sociologia dell'esistenza*, saggio inedito in corso di stampa.

232. F. Cassano, *Crespi per noi* in R. Segatori, ..., op. cit., p. 47.

si”²³³. Cassano, però, non si identifica con quello che egli chiama al fondo uno schema “evoluzionistico e rassicurante”²³⁴ a cui rinvia Crespi, optando per una netta presa della distanza da tale posizione e scegliendo o mettendo “a tema l’altra faccia, quella intollerante e gerarchica del fondamentalismo del mercato”²³⁵. Crespi respingerà, motivando adeguatamente, questa interpretazione del suo pensiero, dicendo che esso è in realtà “sostanzialmente convergente” con quello di Cassano²³⁶: proprio “sostanzialmente” non direi.

- d. *Assenza di criteri selettivi*. Uno degli allievi più vicini a Crespi, forse soprattutto negli ultimi anni della sua vita, è stato a mio avviso Ambrogio Santambrogio, che ringrazio ancora per l’aiuto prestatomi per la stesura del presente saggio. Egli, nonostante questo suo ruolo, con molta onestà e rigore, avanza a Crespi una serie di critiche, alcune già viste²³⁷, che sono secondo me riconducibili all’idea che nel pensiero di Crespi²³⁸ manchino dei criteri atti a distinguere o a gerarchizzare le diverse mediazioni simboliche fra di loro oppure le azioni proprie del pragmatismo esistenziale (opportunitismo) o, ancora, quelle che definiscono ciò che favorisce il potere personale di natura intrinseca e così via²³⁹. Nel suo complesso, per quanto non in toto (Crespi a volte giustifica anche qualche “assolutizzazione” momentanea o localizzata), condivido la critica, leggera e profonda nel contempo, di Santambrogio, passibile di ulteriori sviluppi in varie direzioni.
- e. *Giochi linguistici (fuori dal linguaggio)*. Ho voluto isolare questa puntura di spillo cespiana perché le tecniche di scrittura del Nostro sono tutt’altro che usuali nel contesto della cultura sociologica. Egli legge con attenzione ed è ben consapevole della svolta linguistica avvenuta negli scorsi decenni in ambito filosofico e travasata nella sociologica. Ma egli non vi accede. Non è figlio di Wittgenstein.

233. Ivi, p. 50.

234. Ivi, p. 52.

235. Ivi, p. 53.

236. F. Crespi, op. cit., p. 270.

237. Non mi ripeto sul problema degli assolutismi più o meno tali e così via.

238. Vedi anche A. Ferrara, *Imparare ad esistere, imparare a desistere. Intorno alla teoria sociale di Franco Crespi* in R. Segatori..., op. cit., p. 68. Regole del gioco, solo pragmatismo?

239. I criteri onde avere “potere intrinseco” quali sono? Essere figli di Agnelli o di Berlusconi?

Non considera il linguaggio come il confine del mondo. Le sue interlocuzioni, le sue invenzioni comunicative sono mediazioni creative ambivalenti con le cose del contesto che ci circonda. Inconciliabile-conciliabile, indicibile-dicibile, insostenibile-sostenibile, indeterminato-determinato e tantissimo altro sono forme di linguaggio sociologico che tali non sono e vi sono immesse peculiarmente dallo stesso Crespi. Giusto? Sbagliato? Resteranno nella sociologia? Ho voluto segnalare questa specificità, più che criticarla in quanto tale.

f. *Prima il conoscere o l'agire?* Una delle componenti ricorrenti, come del resto abbiamo già visto più volte, della teoresi cespiana è che la conoscenza precede l'agire nelle dinamiche sociali. La tesi è sostenuta da Crespi in vari modi e luoghi ed esposta con convinzione ferma ed estesa. In questo caso, è una delle rare circostanze nella quale sono in disaccordo piuttosto radicale con lui. Si può, come uomini, agire senza sapere nulla di ciò che si sta facendo? Anche se ignoro tutto e vedo uno di fronte a me, quel vedere mi anticipa una conoscenza (per quanto ristretta) che indirizzerà la mia azione. È bianco o nero, ben vestito o straccione o.... In conseguenza di ciò, anche se non solo, agirò. È vero che può accadere anche l'inverso, ma allora ci dobbiamo orientare verso un *co*²⁴⁰ che va di volta in volta districato in vari modi con esiti che possono essere anche in contrasto tra loro. Ci sono poi casi nei quali il primato del conoscere (si pensi al cercatore di funghi) non mi pare che possa essere messo in discussione, con tutte le implicazioni sociali della circostanza. Ricordo poi che Crespi si muove a livello teorico nel regno dell'intermediazione, ma non l'ho mai visto ricorrere sul piano metodologico al termine o al concetto di *co*²⁴¹. Sulle implicazioni epistemologiche di quanto appena sostenuto non posso in questa sede andare oltre.

Chiudo a questo punto il mio elenco di considerazioni critiche anche se ve ne sarebbero altre²⁴², che non vanno minimamente ad inficiare la teoresi generale di Crespi

240. Cfr. il mio glossario *Epistemologia della tolleranza* in 5 volumi, FrancoAngeli (Milano) per oltre 3200 pp. del 1997, voce *co* pp. 401 ss. del primo volume, ma per tanti rinvii.

241. I riferimenti cespiani alla metodologia della ricerca sociologica non mi sono mai parsi particolarmente cogenti, né di suo precipuo interesse.

242. Suggerisco solo quelle di A. Touraine, *Le système social disparu* in R. Segatori..., op. cit., pp. 189 ss., che mi sono parse piuttosto figlie di loro stesse.

che, almeno a mio parere, nella sua peculiarità resta tale e si distingue da tutte le altre, almeno nel panorama sociologico italiano²⁴³. Senza avanzare troppe pretese da parte mia e avendo fatto un lavoro cortesemente “sorvegliato” da colleghi e amici crespiani, mi permetto di trasferire nel suo complesso la sua teoresi nell’ambito dei più rilevanti sociologi italiani della sua generazione (e non solo). Alla fine, come all’inizio, ribadisco che il pensiero teorico di Crespi mi sembra essere²⁴⁴ delicato, inclusivo, fluido, dotato di una sua intrinseca raffinatezza e molto disponibile verso la sociologia.

Riferimenti bibliografici

Barbano, F.

2004, *Il senso perduto della sociologia e la sua ricerca* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Bauman, Z.

1999, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Cella, G. P.

2023, *Prefazione* a A. Pizzorno, *La maschera dei classici*, Laterza, Roma-Bari.

Cerulo, M.

2024, *Legame sociale e singolarità del soggetto: il caso dell’empatia* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Cipolla C.

1997, *Epistemologia della tolleranza* in (5 volumi), FrancoAngeli, Milano.

2013, *Perché non possiamo non essere eclettici*, FrancoAngeli, Milano.

2015, *Dalla relazione alla connessione nella web society*, FrancoAngeli, Milano.

2018, *Heidegger. Un’interpretazione sociologica*, FrancoAngeli, Milano.

2021, *Una sociologia connettiva ed autocorrettiva*, FrancoAngeli, Milano.

243. Non saprei fare nomi a cominciare da Ardigò (molto più completo per altro) per finire con L. Gallino (con le spalle teoriche molto scoperte), via Pizzorno (come visto).

244. Sempre con prudenza e disponibile ad ogni confronto.

2023, *Versus Max Weber*, FrancoAngeli, Milano.

2025, *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, FrancoAngeli, Milano.

Cipolla, C. (a cura di)

2002, *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

Cipriani, R.

2025, *La religione degli intellettuali*, FrancoAngeli, Milano.

Crespi, F.

1978, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano.

1982, *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano.

1983, *Assenza di fondamento e progetto sociale* in G. Vattimo, P. A. Rovati (a cura di),
Il pensiero debole, Feltrinelli, Milano.

1985, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.

1987, *Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas* in *Stato e Mercato*, XX.

1994, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma.

1998, *Prefazione* in D. Bertasio (a cura di), *Immagini sociali dell'arte*, Dedalo, Bari.

2002, *La verità nella riflessione sociologica* in C. Cipolla (a cura di), *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

2004, *Ringraziamenti con alcune precisazioni* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2008, *Contro l'al di là. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

2013, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2014, *Crisi della sociologia e sociologia della crisi* in *Sociologia Italiana*, 3.

2017, *Prefazione* in D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2019, *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de trascendence et les limites de la pensée*, Mimésis, Milano.

2019, *Pourquoi la religion?*, Mimésis, Milano-Udine.

2020, *Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2.

2021, *Achille Ardigò a cento anni dalla nascita*, in E. Minardi, C. Corposanto, C. Cipolla (a cura di), *La parola di Achille Ardigò*, FrancoAngeli, Milano.

Crespi, F., Cortella, L.

2020, *Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, lettera a Lucio del 4/11/2019.

Ferrara, A.

2004, *Imparare ad esistere, imparare a desistere. Intorno alla teoria sociale di Franco Crespi* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Fornari, F.

2000, *L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi* in *Studi di Sociologia*, a.38, f.1.

Honneth, A.

2002, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

2007, *Reificazione*, Meltemi, Roma.

Iagulli, P.

2023, *Sulla dimensione esistenziale della teoria sociale di Franco Crespi* in *Politica.eu*, 2, 9.

Jedlowski, P.

2004, *Esistenza e biografia* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2004, *Esistenza e quotidianità* in R. Segatori, C. Cristofori, e A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Leonardi, L.

2020, *Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla “Terza via”* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2.

Martuccelli, D.

2024, *Sulla modernità* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Mastrogregori, M. (a cura di)
1997, *La recensione. Origine, splendori e declino della critica storiografica*, n.1, in *Storiografia*.

Montesperelli, P.
2024, *Intervista a Franco Crespi* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Müller-Doohm, S.
2003, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma.

Pizzorno, A.
2007, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Porta, D. (a cura di)
2017, *La sociologia fra moderno e post-moderno*, Morlacchi, Perugia.

Privitera, W.
2004, *Esperienza e comunicazione* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di) *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
2024, *Senso e linguaggio* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Renaut, A.
1993, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Parigi.

Salzano, G.
2023, *Pensare la comunità «in negativo». Senso e intersoggettività nel pensiero di Franco Crespi e Aldo Masullo* in *Politica.eu*, 9, 2.

Santambrogio, A.
2004, *Sociologia, problema del senso e dimensione esistenziale* R. Segatori, C. Cristofori, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
2025, *Franco Crespi e la sociologia dell'esistenza*, FrancoAngeli, Milano.

Santambrogio, A. (a cura di)

2024, *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Sartre, J-P.

1980, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano.

Savonardo, L.

2013, *Intervista a Franco Crespi in Sociologia Italiana*.

Sciolla, L.

2000, *Riconoscimento e teoria dell'identità* in D. della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari.

2024, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Segatori, R.

2024, Franco Crespi o i prolegomeni della sociologia in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Segatori, R., Cristofori, C., Santambrogio, A. (a cura di)

2004, *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2004, *Intervista a Franco Crespi* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Seligman, A.

2002, *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma.

Tognonato, C.

2023, *Di cosa parliamo quando diciamo esistenza? Percorsi tra Jean-Paul Sartre e Franco Crespi* in *Politica.eu*, 9, 2.

Touraine, A.

2004, *Le système social disparu* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Vattimo, G.

1981, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano.

Costantino Cipolla (Alma Mater Studiorum, University of Bologna) è un sociologo generale, autore di oltre seicento articoli scientifici e autore e/o editore di circa duecento libri. Nel corso degli anni ha esplorato un'ampia gamma di tematiche, la cui portata è tale da aver portato alla pubblicazione di un volume monografico dedicato alla sua opera: *La sociologia elettrica di Costantino Cipolla*, curato da R. Cipriani e R. Memoli, FrancoAngeli, Milano 2020, composto di oltre settecento pagine. Tra i suoi più significativi lavori si trova *Epistemologia della tolleranza*, un glossario in cinque volumi di oltre tremila e duecento pagine (FrancoAngeli, Milano 1997). Ha inoltre pubblicato libri su Heidegger, Sorokin e Weber. Il suo ultimo Lavoro è *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, di oltre seicento pagine.