ECONSTOR
Make Your Publications Visible.

A Service of

ZBW Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
Leibniz Information Centre for Economics

Poma, Lucio

Working Paper

Istituzioni formali, informali e mutamento istituzionale

Quaderni - Working Paper DSE, No. 293

Provided in Cooperation with:
University of Bologna, Department of Economics

Suggested Citation: Poma, Lucio (1997) : Istituzioni formali, informali e mutamento istituzionale, Quaderni - Working Paper DSE, No. 293, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Economiche (DSE), Bologna, https://doi.org/10.6092/unibo/amsacta/5017

This Version is available at:
https://hdl.handle.net/10419/159136

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/

WWW.ECONSTOR.EU

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

ISTITUZIONI FORMALI, INFORMALI E MUTAMENTO ISTITUZIONALE

Lucio Poma
Università di Bologna – Sede di Forlì –

Abstract: Le istituzioni, sia formali che informali, regolano e permettono tanto le interazioni e le relazioni del sistema sociale quanto quelle del sistema economico. Le istituzioni sono prodotti di un processo del passato, che però agiscono nel presente e, attraverso le aspettative, influenzano le scelte future. Tra passato presente e futuro agiscono elementi di continuità, che le istituzioni contribuiscono a stabilizzare, ed elementi di rottura che provocano la dinamica ed il cambiamento delle istituzioni stesse. L'armonia ed il conflitto tra regole formali ed informali diventano uno degli aspetti più evidenti di tale dinamismo.

Al fine di affrontare il problema del mutamento istituzionale, diventa importante osservare come spesso il termine istituzione racchiuda al suo interno differenti significati. Lo scopo del presente lavoro è di analizzare principalmente la differenza tra istituzioni formali ed informali, il loro ruolo nel funzionamento del sistema economico ed come esse mutano nel tempo.

La parola istituzione evoca alla mente differenti significati. Una prima interpretazione del termine è quella rispetto alla sua origine, *institutus* (istituto), ovvero un organismo costituito per il perseguimento di un dato fine. In tal senso il termine istituzione indica un ente od organismo istituito per determinati scopi pratici. Sotto questo aspetto, la banca è quindi un'istituzione, così come lo sono gli stati, i regimi internazionali e le costituzioni - infatti, un istituto giuridico è un complesso di norme giuridiche che disciplinano un fenomeno sociale. Da questo punto di vista le istituzioni sono un qualcosa di tangibile, d'immediato. Le banche sono strutture fisiche che possiamo vedere, toccare, le norme giuridiche scritte sulla carta possono essere lette in qualsiasi momento. In questo caso possiamo parlare di istituzioni formali o formalmente codificate.

Ma un'istituzione è anche, un insieme di consuetudini, regole informali, codici morali, *routine* non codificate formalmente, in pratica un'istituzione è anche rappresentata da una stretta di mano.

Dunque, il termine istituzione sottintende due principali categorie di significati. Istituzione intesa come struttura tangibile e norme codificate ed invece istituzione intesa come abitudini, consuetudini e codici morali che possiamo considerare intangibili ovvero *norme non scritte*. Un'istituzione è quindi anche *un insieme di valori* di usi, costumi e consuetudini che fungono da riferimento per un dato assetto sociale. Tale insieme di norme informali regola e disciplina le condotte dei soggetti appartenenti ad una data collettività e ne regola le reciproche interazioni. Tra gli usi si assommano gli aspetti simbolici del cerimoniale, della moda, e delle professioni. L'istituzione in quest'accezione diventa sinonimo d'archetipo culturale che in qualche maniera influisce in maniera rilevante sulla formazione dei gusti e delle preferenze dei singoli individui.

Istituzione significa anche l'insieme delle pratiche consolidate, dei modi di procedere, in altre parole le "regole del gioco" che ordinano tutti gli atti della nostra quotidianità. In questo senso il termine istituzione riveste una molteplicità di funzioni. Dalla stretta di mano agli orari per mangiare, al modo di preparare il cibo, come tenere una lezione universitaria, la regola del non parlare durante una lezione, i rapporti tra cliente e negoziante o tra paziente e medico e via dicendo. Ebbene questo insieme d'istituzioni pur non fungendo da riferimento per un dato assetto sociale[1], nel senso che non identificano i valori principali, sono fondamentali per il suo normale funzionamento quotidiano di un sistema sociale ed economico "allargato"[2]. L'interazione sociale sarebbe impossibile[3] senza quest'enorme massa di norme informali e di consuetudini che di fatto permettono la reciproca convivenza tra i soggetti. Ne definisce i comportamenti riducendo di fatto l'incertezza dell'interazione con il prossimo, stabilizzandone le attese comportamentali. Il termine istituzione racchiude anche gli *elementi della struttura sociale*. Primi tra questi la famiglia, le associazioni, i legami di parentela, la divisione sociale del lavoro in genere. Di conseguenza i ruoli sociali e le regole che formano il sistema d'aspettative sociali rispetto ai differenti ruoli. Infine, istituzioni sono anche i *sistemi simbolici diffusi*, primo tra tutti il linguaggio[4]. Il linguaggio è un'istituzione che traduce suoni emessi dalla nostra voce in

[1] Altrimenti rientrerebbero nella categoria esposta in precedenza

[2] Approfondiremo in seguito l'accezione di questo termine.

[3] Naturalmente, sarebbe impossibile è inteso relativamente al livello di complessità raggiunto dalle moderne società avanzate. Tanto più la struttura sociale è semplice tanto meno risultano diffuse e complesse le regole informali.

[4] Autori di massimo rilievo in questo campo sono il filosofo Ludwig Wittgenstein ed in particolare il suo, *Tractatus logico-philosophicus*, del 1918 trad. it.; Einaudi, Torino 1964; e Noam Chomsky. Entrambi inoltre legati con un filo rosso a Bertrand Russell. Infatti Wittgenstein nel 1911 passa da Manchester a Cambridge, per studiare logica sotto

raffigurazioni significanti, oggettive e definite. Traduce il pensiero in idea ed in oggetto concreto. Ma perché ciò sia possibile bisogna che l'altro soggetto interagente abbia la stessa istituzione ovvero abbini a quel suono o a quella combinazione di suoni un significato identico, o molto simile al nostro. Il linguaggio si pone come una codificazione generale e collettiva di una necessità di comunicazione tra i soggetti. Un individuo isolato non ha bisogno del linguaggio.

Nonostante le differenti interpretazioni terminologiche presenti nella letteratura, in questa sede intendiamo con il termine istituzione, quel complesso di norme, valori e consuetudini che regolano e definiscono i rapporti tra gli individui sia all'interno di un gruppo, che tra l'individuo ed un gruppo di cui non è parte integrante. Le istituzioni regolano quindi sia le interazioni all'intero dei gruppi che tra i gruppi. In questo senso un'istituzione per essere tale deve andare oltre il singolo, nel senso che non può esistere come singolo fatto specifico ed estemporaneo tra due persone. Un comportamento s'intende istituzionalizzato quando è recepito in quanto tale da una generalità di persone, indipendentemente dalle loro singole identità individuali. Per questo motivo una consuetudine nasce dalla continuata interazione tra i singoli, ma a sua volta prescinde in maniera specifica dagli stessi. Se un comportamento cambiasse in ogni differente circostanza o ogni qualvolta che cambiano i soggetti dell'interazione non sarebbe un'istituzione. Spesso, infatti l'istituzione permane anche oltre l'esistenza di chi l'ha creata, nel senso che tende a ripetere e a riprodurre se stessa indipendentemente dal susseguirsi delle generazioni[5]. A tal proposito è interessante rimarcare come le istituzioni non si modificano quasi mai con i ritmi dell'uomo ovvero con i ritmi dei cambiamenti tecnologici. Esistono istituzioni che permangono per secoli ed altre invece che risultando inadatte ai nuovi cambiamenti sociali devono trasformarsi o scomparire con l'avvento della nuova generazione.

Russell. Chomsky invece costruisce il suo, *Problems of Knowledge and Freedom*, Phantheon Books, New York 1971; trad. it. *Conoscenza e libertà. Linguaggio e politica*, Einaudi Torino 1973, partendo direttamente dal pensiero di Russell a cui dedica tutta l'introduzione del libro.

[5] A parte naturalmente del caso del mutamento istituzionale, argomento principale di questo articolo.

L'utilità delle istituzioni

Secondo David Lewis[6] un'istituzione sorge solo qualora tutti i membri di un determinato assetto sociale hanno un interesse condiviso rispetto all'esistenza di una regola che assicuri un qualche grado di coordinazione. Tale regola cessa di esistere qualora quest'interesse venga a mancare ed i soggetti inizino a deviare dalla regola creata[7]. Secondo quest'approccio l'istituzione sorge spontaneamente ed all'unanimità per un chiaro ed immediato vantaggio individuale. Tale impostazione sembrerebbe simile al concetto di *ordine spontaneo* hayekiano. Analizzando in profondità il seguente brano di Hayek emerge invece tutta la complessità dell'autore:

> Molte delle maggiori realizzazioni umane non sono il risultato di un pensiero consapevolmente diretto, e ancor meno il prodotto del deliberato coordinamento degli sforzi di molti individui, ma sono il risultato di un processo in cui il singolo svolge un ruolo che non potrà mai comprendere sino in fondo[8].

Hayek, mentre afferma che le istituzioni non sono un risultato consapevolmente diretto e quindi hanno origine spontanea, sostiene anche che non sono il risultato di un coordinamento deliberato, nel senso che l'individuo non è dotato della razionalità perfetta e dell'informazione necessarie per coordinare con efficienza tale processo[9]. Di conseguenza non può neanche essere un consapevole processo utilitaristico, come affermato da Lewis, a creare le istituzioni. La regola o la consuetudine a volte si può originare prima dei benefici o degli interessi condivisi dai membri di una collettività. L'ordine spontaneo, delineato da Hayek, si afferma come un processo casuale che si adatta nel tempo attraverso le consuetudini, che nel loro procedere diventano

---

6 D. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1968.

7 Questa ipotesi è condivisa da Mancur Olson , *Logica delle istituzioni*, trad. it. Comunità, Milano 1994.

8 F.A. Hayek, *Scientism and the Study of Society*, in *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, (1942-4) The Free Press 1952; trad. it. p.187.

9 A questo proposito si veda anche il suo precedente saggio F.A. Hayek, *Economics and Knowledge*, in *Individualism and Economic Order*, (1937) London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1949; trad. it. *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino Bologna 1988, anche in *Conoscenza e Economia* in *Problemi di Filosofia della Scienza Economica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1983. Hayek riprende il problema sia nel primo volume del 1973, di *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. I, *Rules and Order*, Routledge & Kegan, London; trad. it. *Regole ed ordine*, in *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, Milano, Il Saggiatore 1994, pp.3-180, in particolare pp.18-22 e pag. 43, che nel secondo volume del 1976, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. II, *The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan, London; trad. it. *Il miraggio della giustizia sociale*, in *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, Milano, Il Saggiatore 1994, pp. 181-364, in particolare pag. 193.

informalmente codificate ed accettate fino a trasformarsi, il più delle volte in regole formali[10]. Dalla lettura complessiva delle opere dell'economista austriaco emerge anche che alla fine del processo spontaneo, le istituzioni che si sono affermate sono anche le migliori, o le più giuste, per l'assetto sociale. Questa tesi finale mi trova in disaccordo in quanto essa è una deduzione transitiva di Hayek che potrebbe essere discutibile.

L'ipotesi di Lewis è attuabile solamente quando la dimensione del gruppo è ridotta. L'ordine spontaneo di Hayek sembra sfuggire a questo problema, ma nelle sue conclusioni ne viene anch'esso coinvolto. Prendiamo un semplice e ricorrente esempio; il caso del senso di marcia dei veicoli. Risulta difficile sostenere che nel tempo si stabilisca un ordine di marcia a secondo della sua capacità di generare efficienza collettiva. Nel senso che la sua efficienza non risiede nel senso verso sinistra o verso destra ma nel trovare un senso di marcia comune che tutti rispettano. Le due alternative sono entrambe efficienti, non importa quale verrà scelta l'importante è che venga scelta. Non esiste quindi un ordine spontaneo che faccia convergere i conducenti verso il senso di marcia destro oppure sinistro. Il processo è frutto di un'istituzione codificata attraverso un accordo che è fatto rispettare alla collettività mediante una legge scritta ed un meccanismo di sanzioni per chi la disattende. La razionalità non può scriversi in questo caso le regole ogni volta. C'è bisogno di una regola stabile che è decisa, ed imposta a tutti gli individui[11].

Douglas North, partendo da una disanima della letteratura tradizionale, mette in luce come quest'ultima: «è basata sul presupposto, implicito o esplicito, che i vincoli che costituiscono l'ossatura delle istituzioni politiche ed economiche si risolvano, in ultima analisi, in una *massimizzazione comune* delle utilità di tutti coloro che partecipano alla loro vita»[12]. A livello individuale – che è quello maggiormente analizzato nella scienza economica – gli individui instaurano queste regole solo allorquando i costi di defezione e controllo diventano molto elevati. Se accantoniamo provvisoriamente la dimensione etica, come gli individui hanno da guadagnare a porre regole di comportamento, hanno lo stesso vantaggio, quando non sono scoperti ad infrangerle, conducendo North ad asserire che «è il costo della sottomissione o dell'applicazione di una serie di regole che determina la struttura delle istituzioni politiche ed economiche»[13]

---

[10] Tutta la seconda metà del primo volume di *Law, Legislation and Liberty*…op. cit. è sulla tematica delle regole formali ed informali.

[11] Rimanendo all'interno dell'esempio, il cambiamento del senso di marcia nell'Inghilterra per adeguarsi alla Comunità Europea, è un fatto istituzionale e non un processo spontaneo che si origina dalle singole convenienze individuali.

[12] D.C. North, *La seconda rivoluzione economica negli Stati Uniti*, in Landes D.S. - Mathias P. – Marin G. – North D.C. *La rivoluzione industriale tra il Settecento e l'Ottocento*, trad. it. Mondadori Milano 1984, pag. 104.

[13] *Ibidem*.

Detto tutto ciò, analizzata la panoramica terminologica del vocabolo, rimangono in ogni caso molti lati oscuri. Infatti, non sono sicuro che la via classificatoria sia la strada adeguata per comprendere le istituzioni. Infatti le istituzioni sono per loro natura sfuggenti; svaniscono nel momento che tentiamo di catalogarle. Lo sforzo deve allora essere diretto verso il renderle manifeste. In questo senso l'indagine sul conflitto istituzionale è quella che forse meglio ci aiuterà a comprenderle. È attraverso la loro dinamica la loro trasformazione che si determina la possibilità di percepirle chiaramente. Le istituzioni danno origine a due tipologie di conflitti. Una è quella dell'individuo con se stesso, ovvero delle scelte individuali quando si scontrano con valori istituzionali incorporati dal soggetto. L'altra è il conflitto tra le istituzioni come fenomeno collettivo, nel momento in cui le istituzioni diventano inadeguate per percepire il mutamento economico e sociale. In quel momento avviene il conflitto tra vecchie e nuove istituzioni.

Istituzioni e comportamenti individuali

Quale rapporto esiste tra istituzioni e comportamenti individuali? Questa è la domanda originaria di un lungo dibattito che ha spaziato attraverso differenti discipline sociali, in primo luogo la sociologia, ma non ultima l'economia e l'antropologia. Il rapporto che lega l'individuo alle proprie istituzioni è interagente e complesso. Da un estremo abbiamo la posizione di Durkheim che considera le istituzioni quasi come soggetti aventi menti proprie, mentre dall'altra si colloca, ad esempio in economia, la visione di Hayek, il quale considera le istituzioni come scaturenti naturalmente dall'interazione dei comportamenti umani.[14]. La realtà è probabile che risieda nel mezzo di queste due posizioni estreme e quindi che le istituzioni non abbiamo menti completamente proprie, ma neanche che gli individui formino i loro processi d'apprendimento completamente slegati da esse, vale a dire non influenzati dal loro contesto d'appartenenza. Le istituzioni sono create e formate dall'individuo, ma a loro volta condizionano i processi di formazione cognitiva dello stesso. A questo proposito, come ci ricorda la Douglas[15],

[14] E' scontato che stiamo procedendo per semplificazioni e che il pensiero degli autori sopra citati è molto più complesso della classificazione dicotomica azzardata, ma è euristicamente utile tentare di delineare i confini all'interno dei quali muoversi.

[15] M. Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986;

un'approfondita teoria delle istituzioni può aiutare la comprensione dei processi cognitivi umani, così come, a sua volta, la teoria cognitiva può aggiungere importanti strumenti di comprensione, alla teoria istituzionale.

Per analizzare la rilevanza del relazione tra individuo ed istituzioni diventa necessario separare l'approccio della sociologia e di parte dell'antropologia da quello più specificatamente della scienza economica. Anche se esistono evidenti analogie gli strumenti utilizzate e le risposte cercate possono differire notevolmente.

L'antropologia e la sociologia sono state le scienze sociali che maggiormente si sono concentrate ed hanno approfondito le problematiche connesse alle interazioni tra gli aspetti sociali ed istituzionali ed il comportamento e le relazioni tra gli individui. Durkheim aveva più volte insistito sull'importanza delle origini sociali del pensiero individuale[16]. Una parte rilevante delle nostre operazioni classificatorie, ad esempio ciò che riteniamo giusto o ingiusto, corretto o sbagliato, normale o originale deriva dall'ambiente sociale. E' mia opinione che i nostri giudizi di valore sono relativi ad un qualcosa di definito che possiamo accettare o rifiutare ma che già esiste prima della nostra presenza. Tali schemi classificatori e comportamentali ci influenzano profondamente. Noi possiamo accettarli o rifiutarli, porci in contraddizione, ma i nostri comportamenti sono comunque relativi ad essi. Questi non definiscono totalmente la nostra persona, l'individuo in quanto tale ha sempre un margine di scelta, ma ne delimitano i confini. La nostra scelta può essere di accettare o rifiutare le istituzioni presenti, tentare anche di cambiarle, in ogni modo la nostra scelta deve confrontarsi con l'esistente. In questo senso, i nostri comportamenti sono socialmente condizionati.

Durkheim, rifiutava di fatto la spiegazione utilitaristica, che aveva le sue origini nel pensiero di Bentham, in quanto tale visione del mondo non dava spiegazioni del perché esistono i grandi gruppi sociali, la cooperazione e la solidarietà.

L'uomo non nasce dal nulla e non si muove nel nulla. L'attore razionale non ha davanti a sé un campo illimitato di scelta, così sono limitati i suoi fini in quanto socialmente condizionati. In fondo, come sostiene Durkheim[17], anche le categorie dello spazio e del tempo hanno origini sociali.

---

[16] E. Durkheim, *Les formes élémetaires de la vie religieuse: le système totemique en Austrailiei,* Paris, Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1963.
[17] *Ibidem*.

Anche l'economia, seppure in misura minore rispetto alle scienze sociali sopra citate, ha tentato di analizzare le istituzioni. In particolare, gli sforzi maggiori sono stati rivolti a come conciliare l'individualismo metodologico con l'esistenza delle istituzioni. Perché gli individui dovrebbero fare sacrifici a vantaggio del gruppo quando individualmente, avrebbero tutti i vantaggi a comportarsi egoisticamente a discapito del gruppo stesso? E se prevale questa logica razionale perché nella realtà i gruppi esistono[18]?

L'economia neoclassica non ha trovato risposte adeguate a tali domande. Microfondando i propri ragionamenti sull'ipotesi dell'attore razionale, ha di conseguenza considerato le istituzioni come una specie di lente d'ingrandimento che riproduce fedelmente, solo in scala maggiore, l'agire del singolo. Si è evitato in questa maniera uno specifico studio delle istituzioni. Infatti, se le istituzioni potevano essere concepite partendo dal singolo, era quindi l'analisi dei comportamenti individuali il metodo di indagine più appropriato. Lo studio delle istituzioni in quanto tale perdeva la sua validità teorica.

Illustri tentativi hanno tentato di fondere la logica dell'utilitarismo autointeressato con i problemi del gruppo e delle sue regole cooperative. Sia i lavori di M. Olson[19], che i lavori di J. Harsanyi[20], affrontano questo tema seppure da due punti di vista diversi. Purtroppo il risultato raggiunto non è sempre incoraggiante[21] e tanto più s'indaga sull'argomento attraverso un'ottica strettamente utilitaristica, tanto meno risulta spiegato il perché dell'aggregazione collettiva.

Uscire dal vincolo imposto della razionalità perfetta e dalla massimizzazione del proprio *self interest* può fornire nuove chiavi di comprensione delle dinamiche collettive. Ripensare quindi alle istituzioni, non come una sommatoria di singoli atti individuali, ma come un qualcosa che s'interpone tra la dimensione individuale e quella collettiva, può aggiungere nuovi utili strumenti per la comprensione sia dei comportamenti individuali che collettivi. Ciò significa però riconsiderare le istituzioni al centro del dibattito economico.

---

[18] Su questo punto vedi A.O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press 1982. trad. it. *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna, 1983; Per una critica al principio della logica collettiva così come argomentata da Olson si veda in particolare pp. 85-87.

[19] M. Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Group*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1965; e *Logica delle istituzioni*, trad. it. Comunità, Milano.

[20] Tra questi ricordiamo J.C. Harsanyi, *Rational behavior and bargainig equilibrium in games and social situations*, Cambridge, Cambridge University Press 1977; *Moralità e teoria del comportamento razionale*, 1977, trad. it. in *Utilitarismo ed oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990; *Bayesian Decision Theory, rule Utilitarianism and Arrow's Impossibility Theorem*, «Theory and Decision», 11, pp.289-317, 1979; *Rule Utilitarianism, Equality and Justice*, in "Social Philosophy and Policy" pp.115-127, 1985; *Individual Utilities and Utilitarian Ethics*, in A. Diekmann e P. Mitter, a cura di, *Paradoxical Effects of Social Behavior*, Physica-Verlag 1986.

[21] Anche se a mio avviso il lavoro di Harsanyi rimane comunque il tentativo meglio riuscito di conciliare il problema dei valori e delle regole in un'ottica utilitaristica. Questo purtroppo ne è anche il suo limite.

Questo era stato il tentativo dell'economia istituzionale. Tentativo in parte riuscito se consideriamo che l'istituzionalismo era, nel periodo tra le due guerre, ben radicato nel pensiero economico statunitense. Tale periodo di gloria ha dovuto in seguito cedere il passo al dominio del paradigma neoclassico, probabilmente a causa di una sua mancata identità formale[22]. Il paradigma istituzionalista mancava di strumenti rigorosi. Il concentrarsi sull'importanza delle consuetudini, delle *routine*, delle norme socialmente accettate, delle regole della quotidianità, lo portava a prediligere l'analisi empirica rispetto a quella formale. Questo può essere stato il suo errore. Ma è giusto porci la domanda se l'istituzionalismo in quanto tale, per le sue caratteristiche intrinseche, per il suo rifiuto verso un comportamento perfettamente razionale astratto e quindi prevedibile, sia significativamente traducibile in termini formalizzati. Che i differenti contributi, vadano in qualche maniera ricomposti in maniera sistemica[23] è ormai un'esigenza concreta. Non è però detto che tale opera di sistematizzazione ed organizzazione teorica debba assolutamente essere strutturata in maniera formale.

Il tentativo di "riunire le fila" è il compito più importante che si trova ad affrontare quella corrente economica che prende il nome di neoistituzionalismo[24] e che prova a riordinare gli aspetti dell'istituzionalismo classico alla luce dei nuovi contributi della disciplina economica, ponendosi in alternativa alla teoria della scelta razionale[25]. Tale approccio parte dall'analisi di quegli aspetti comportamentali, presenti diffusamente nella vita quotidiana, che non possono essere ricondotti a decisioni individuali razionali ed autointeressate. Infatti, secondo l'istituzionalismo una parte rilevante dei nostri comportamenti sono la risultante di *routine*, conformità a comportamenti informalmente prestabiliti, norme, procedure, insomma comportamenti "presi per scontati" all'interno dei quali agiamo, il più delle volte, senza interrogarci se tali comportamenti rispondano ad una logica massimizzante[26].

---

22 Questa è almeno la tesi presente nel libro di G. Hodgson, *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Polity Press e Basil Blackwell, Cambridge / Oxford 1988.

23 Esiste oramai una notevole quantità di contributi scaturenti dall'economia eterodossa. Spesso sono critiche ben strutturate verso un singolo problema o una parte del paradigma neoclassico. Pur tuttavia questi contributi non sono ancora riusciti ad unirsi all'interno di un modello alternativo rispetto al paradigma esistente.

24 Pur aggiungendo per altri versi un importante contributo al dibattito sulle istituzioni, a mio avviso, non fanno parte di questa corrente, pur essendo considerati neoistituzionalisti, i contributi di R. Coase e Williamson, in quanto la loro interessante analisi basata sui costi di transazione, non si discosta significativamente dall'analisi della scelta razionale tesa alla massimizzazione dell'utilità, o alla minimizzazione dei costi.

25 Per approfondimenti su questo specifico punto, si veda tra l'altro il libro di G. Hodgson, *Economics and Institutions....*, op. cit.; ed il terzo capitolo del libro di L. Lanzalaco, *Istituzioni, organizzazioni, potere. Introduzione all'analisi istituzionale della politica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995

26 E' questo l'importante contributo dell'articolo di H.A. Simon, *Theories of bounded rationality*, in McGuire e Radner (a cura di), *Decision and organisation*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company 1972

Inoltre l'istituzione per essere tale deve essere legittimata. Ha bisogno di una spiegazione della sua esistenza che si fondi sulla ragione o sulla natura. Ora se l'istituzione tratta di individui, essa diventa un «raggruppamento sociale legittimato»[27]. Tale autorità legittimante può essere un singolo individuo, come ad esempio un padre di famiglia o un gruppo d'individui che ad esempio condividono dei valori comuni.

Il processo di scelta

Le istituzioni agiscono a livello individuale sia attraverso le procedure cognitive che attraverso i processi di scelta. L'economia si concentra sulla scelta dell'individuo considerando dati tre parametri: le preferenze esogene, la perfetta razionalità e la perfetta informazione. I processi istituzionali, in altre parole il mondo che ci circonda e il come lo percepiamo, agiscono su ognuna di queste variabili. Formano e possono influenzare le nostre preferenze (che diventano endogene) o i procedimenti attraverso i quali si formano le preferenze, rendono possibili differenti concezioni di razionalità, e ci forniscono differenti informazioni nel senso di differenti aspettative.

L'elemento istituzionale si manifesta al livello individuale, sia nella dimensione cognitiva che nell'ambito della scelta. Il livello cognitivo rappresenta la maniera attraverso la quale noi percepiamo i fatti e le cose del mondo, la maniera nella quale riusciamo a classificare in categorie i «fenomeni» che ci circondano, l'essenza fisica degli oggetti. Il linguaggio è il fondamentale strumento attraverso il quale riusciamo a comunicare queste sensazioni agli altri e parimenti riusciamo a comprendere le descrizioni e le spiegazioni dell'altro. Il linguaggio è la maniera attraverso la quale trasferiamo e comunichiamo la nostra visione della realtà e dei fatti all'altro, è la base di qualsiasi rapporto d'interazione tra due o più soggetti. Il linguaggio può essere parlato, mimato, segnico o simbolico, in ogni caso, qualunque sia lo strumento espressivo di comunicazione, deve possedere una propria sintassi, un proprio insieme di regole che danno valore alle differenti possibili connessioni dei simboli o dei vocaboli tra loro. Quest'insieme di regole deve essere istituzionalizzato tra i differenti soggetti che comunicano tra loro. Ogni singola dimensione della vita umana si basa sul linguaggio base adottato dalla comunità di riferimento e

[27] M. Douglas, *How Institutions Think*, op. cit.; trad. it. p.82

crea un singolo ed appropriato sotto-linguaggio per meglio orientarsi e comunicare nello specifico della dimensione nel quale il soggetto si trova ad agire ed ad operare. È questo il caso della dimensione operativa dell'economia. Essa assume, al suo interno, un proprio linguaggio «tecnico». Ad esempio la parola «curva» proferita in una discussione tra economisti evoca immediatamente alla mente una curva di domanda o una curva d'offerta, anche se per esempio sulla lavagna viene disegnata una riga retta. Non viene alla mente una curva della strada. È questo un uso del linguaggio generale, al quale il vocabolo «curva» appartiene, che viene ad assumere un differente significato all'interno della dimensione più specifica. Inoltre l'economia ha un proprio linguaggio fatto dalla determinazione dei prezzi, dell'uso del concetto d'equilibrio e di simboli matematici che hanno un loro preciso ordine e significato, al punto tale che due economisti, di nazionalità diversa, e che non conoscono l'uno il linguaggio dell'altro, possono comprendersi attraverso grafici, disegni e formule matematiche. Il linguaggio per addetti ai lavori diventa talmente strutturato da diventare trasversale rispetto al linguaggio base. Rimanendo all'interno della dimensione economica avremo poi delle sotto sfere ancora più specifiche quali il settore commerciale, la politica industriale, l'economia del lavoro, la parte produttiva tecnica e tecnologica, ed ognuna di queste sfere comunicherà con un linguaggio ancora più specifico che farà uso tanto del linguaggio generale, quanto del linguaggio specifico economico – ed esempio il concetto di curva – e di un linguaggio ancora più specifico e settoriale quale ed esempio il concetto di *franchising* per il commerciale o il *contracting-out* per gli esperti di privatizzazioni e via dicendo. Tutti questi livelli di linguaggio sono istituzioni codificate che vanno apprese nel tempo e si modificano nel tempo, introducendo nuovi vocaboli quali ad esempio quelli del settore informatico. Questi linguaggi non sono naturali o spontanei, sono comunicati nel tempo dagli operatori del settore, i quali partecipano a corsi di formazione, sono insegnati nelle scuole e nelle università, sono tramandati attraverso strutture consolidate. Le istituzioni tangibili: quali ad esempio le scuole e le università. creano istituzioni intangibili quali determinate terminologie di linguaggio, che solo dopo un loro uso prolungato ed accettato dagli operatori sono istituzionalizzate formalmente venendo infine scritte sul dizionario. Ed è proprio il fatto che siano utilizzate da operatori che hanno un riconoscimento istituzionale e tramandate attraverso gli organi d'informazione istituzionali – televisione e telegiornali – e insegnate nelle scuole che assumono a loro volta una caratteristica istituzionale, che ne afferma il proprio uso nel linguaggio comune.

Pertanto, Normalmente una nuova forma istituzionale ha origine attraverso un'altra forma istituzionale già consolidata, nel senso che è rivestita del consenso e della credibilità della collettività.

Il linguaggio è una struttura comunicativa che «diamo per scontata» così come il mercato è una struttura niente affatto spontanea che si basa su di un novero di relazioni istituzionali che spesso «diamo per scontate». La struttura economica nel suo complesso così come il concetto d'equilibrio poggia su un complesso d'istituzioni che ne garantiscono il funzionamento. Tali istituzioni economiche non sono unicamente quelle tangibili – ad esempio la banca centrale - oppure i contratti e gli eventuali costi di transazione[28], sono rappresentate anche dall'insieme dei codici morali, di fiducia reciproca di *routine* consolidate che permettono lo svolgersi di relazioni economiche complesse così come si configura il mercato nella società moderna.

Le istituzioni tra comportamenti individuali e dinamiche collettive.

Perché le istituzioni svolgono un ruolo decisivo per raggiungere un possibile equilibrio economico e sociale? Quello che si vuole qua sostenere, è che le istituzioni – intese innanzitutto nel senso d'abitudini consuetudini e sistemi di valori consolidati nel tempo – agiscono sul perseguimento di ciò che possiamo definire *equilibrio istituzionale*, principalmente attraverso due dimensioni complementari ma separate: la prima che comprende il singolo in quanto tale e la seconda rivolta al processo d'interazione del singolo con gli altri, ovvero le relazioni interindividuali.

Il singolo

In quale maniera le istituzioni agiscono sulla scelta del singolo? Per rispondere a questa domanda riteniamo necessario ripercorrere tutta la prima parte di questo lavoro indirizzata a ricercare l'elemento istituzionale nel comportamento individuale.

---

[28] Roanld Coase, ha il merito di avere messo il luce questo importante aspetto dell'economia. Si veda a questo proposito R. Coase, *The Nature of the Firm*, in "Economica" n. 4, pp. 386-405 (1937) e R. Coase, *The Problem of Social Cost*, in "Journal of Law and Economics", n.3, pp.1-44 (1960).

Iniziamo dalla considerazione che qualsiasi percezione fenomenica degli oggetti che ci circondano è resa possibile in un contesto sociale solo attraverso una fitta rete di categorie istituzionali. Entrando più nello specifico noi possiamo attraverso i nostri ordini sensoriali ed esempio ottici vedere una sedia gialla. Vedere una sedia gialla significa che in primo luogo vediamo una forma di un oggetto: la sedia, ed inoltre ne recepiamo il colore, giallo. Questo è quanto comunico al mio vicino quando dico: «guarda quella sedia gialla». Se al mio interno non ho già formato la «categoria» sedia, mi è impossibile classificare quell'oggetto. Questo risulta vero anche nel caso che non debba comunicare all'altro l'oggetto, in quanto la classificazione diventa indispensabile per organizzare la mia memoria. Se vedo una massa uniforme che non corrisponde esattamente ad una mia categoria classificatoria lascio l'oggetto senza denominazione o ne cerco delle similitudini con forme categoriali a lui vicine. Quindi posso affermare: «ho visto una "cosa" gialla» oppure: «ho visto una cosa gialla che era simile ad una sedia ed ad un tavolino, ma non rappresentava in particolare nessuno dei due». Ora, se non possiedo un sistema di categorie classificatorie complesso, qualsiasi oggetto sarebbe per me una «cosa» e come tale sarebbe uguale all'altra «cosa» e via dicendo. Il termine «cosa» è generale e non mi aiuta a distinguere e quindi a comunicare ed a classificare gli oggetti che la mia vista percepisce. Sono le categorie classificatorie che mi permettono di trasformare una «visione ottica» in un concetto, che posso catalogare nella mia memoria e posso trasmettere all'altro.

Se sono il Robinson dell'isola deserta posso inventarmi tali categorie ed assegnare personalmente ad ogni forma percettiva dei caratteri definitori. Ad esempio è una seggiola gialla, leggera e solida. L'apparato classificatorio da me esperito, mi permette attraverso il processo per similitudini e contrari di definire il mondo che mi circonda, di dargli valenza istituzionale. Se però devo comunicare con un altro soggetto la faccenda si complica notevolmente. Non basta che io assegni una categoria concettuale per definire le visioni ottiche da me esperite ma, al fine della comunicazione con l'altro, bisogna che le mie categorie siano uguali anche per l'altro o comunque traducibili nella forma strutturale classificatoria dell'altro. Se io ti dico: «ho visto una seggiola gialla» questa frase deve evocarti esattamente quella forma visiva raffigurante una seggiola gialla. Tanto più diventano complesse le forme categoriali, tanto più diventa possibile rendere «visivo» il concetto trasmesso senza bisogno di «vedere realmente» l'oggetto e quindi si rende possibile una comunicazione ed uno scambio di beni senza precedenti. La società si «apre» in primo luogo attraverso la comunicazione. Un'economia aperta necessita di una struttura istituzionale comunicativa quanto più possibile aperta. Se io amplio le mie forme espressive, riesco a definire

sempre con maggiore precisione l'oggetto, lo identifico sempre di più nel «mondo istituzionale» nel quale vivo e comunico. Quindi, se le nostre categorie classificatorie sono molte complesse ti posso dire: «ho visto una seggiola giallo limone in materiale plastico alta cinquanta centimetri e larga trenta, con lo schienale di forma ovale, senza braccioli». In questa maniera, e tante più informazioni posso aggiungere, io riesco a comunicare all'altro in sostanza l'oggetto da me visualizzato e di conseguenza posso chiedere all'altro di cercarmelo, di portarmelo o di comprarmelo. Le categorie che noi assegniamo alle percezioni sono *categorie mobili*, nel senso che non appartengono in maniera intrinseca, fisicamente all'oggetto, ma sono categorie istituzionali. Se entrambi osserviamo la stessa seggiola diciamo entrambi che è gialla, anche se la mia percezione ottica del giallo non sarà mai uguale alla tua, conveniamo entrambi che quella data variazione cromatica corrisponde a quella categoria di colore identificata dal giallo. Se noi decidiamo di chiamare quella percezione visiva "verde", il nostro vecchio giallo diventerà adesso "verde" pur rimanendo oggettivamente sé stesso, in termini di percezione visiva. Per questo motivo le categorie di classificazione e di linguaggio sono categorie istituzionali. Tali categorie per poter permettere la comunicazione e lo scambio tra soggetti differenti devono corrispondere ai medesimi oggetti visivi. Le istituzioni rendono percettibile il mondo reale. Quindi anche a livello di singola percezione e relativa «traduzione» della visione percettiva in «concetto» agiscono complesse strutture istituzionali che non sono assolutamente innate[29].

Un secondo importante passo percettivo, è quello della comprensione immediata dell'evento percettivo come di un tutto, di una totalità. È questo l'argomento fondante della teoria psicologica della *Gestalt*, nata nel 1912. Questa teoria ha le proprie fondamenta all'interno della

---

[29] In merito ai processi cognitivi, tra i differenti contributi delle diverse discipline ricordiamo tra l'altro: nell'ambito della psicologia sociale ed in particolare in merito alla funzione gestalica lo studio di Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press 1957; Friedrich von Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London & Henley, Routledge, 1952. Per quanto riguarda l'antropologia il lavoro della Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986. Nel campo della sociologia Emile Durkheim, *De la division du travail social*, F. Alcan, Paris 1893; e *Les formes élémetaires de la vie religieuse: le système totemique en Austrailiei*, Paris, Alcan, 1912; Peter Berger e Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., New York 1966; Peter Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, The Free Press, New York 1992. Nella disciplina economica in merito ai processi cognitivi Friedrich von Hayek, *Economics and Knowledge*, in *Individualism and Economic Order*, (1937) London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1949; ed anche, *The Pretence of Knowledge*, in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, (1975) London & Henley, Routledge & Kegan Paul 1978, pp.23-34; Albert Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press 1982; T. Scitovsky, *A Note on Welfare Propositions in Economics*, in «Review on Economic Studies» 1941, 9 pp.77-88; Amartya Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*, in "Philosophy and Public Affairs", 1977, n.6, pp.317-344; T. Cowen, *The Scope and Limits of Preference Sovereignty*, in «Economics & Philosophy» Vol.9 N.2, Ottobre 1993. Nella scienza della politica, Jon Elster**,** *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ed anche *L'uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei valori*, in Id. Sen A. e Williams B., (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press 1982; trad. it. *Utilitarismo ed oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990.

fenomenologia di cui conserva il concetto di interazione tra il soggetto e l'oggetto. Lo strutturalismo gestaltista ha la caratteristica principale di considerare l'evento percettivo come una totalità: «infatti, se si traspone la melodia da un tono in un altro, tutti i suoni particolari possono essere mutati, ma si riconosce però la stessa melodia»[30]. Con questo si intende che noi non percepiamo unicamente i suoni come singoli elementi fonici, ma li percepiamo nel loro insieme di relazioni, come una totalità, la melodia nell'esempio citato. Anche questo insieme di relazioni è una struttura istituzionalizzata, una cornice all'interno della quale posizioniamo e definiamo i singoli elementi. La scoperta della teoria gestaltica è che non solo noi agiamo attraverso totalità percettive ma che spesso tale totalità non è uguale alla somma delle parti, infatti possiamo a volte incappare in talune illusioni sul terreno delle percezioni, che empiricamente dimostra come la totalità possa differire dall'addizione delle parti. Ad esempio uno spazio diviso appare più grande di quello non diviso, talune illusioni di peso quando sono uniti materiali differenti ad esempio forme di ferro unite a forme di cartone, oppure nel caso - forse più famoso – di figure disegnate in bianco e nero che assumono significati differenti a seconda che consideriamo il bianco come sfondo ed il nero come soggetto oppure viceversa. Non differenti appaiono a volte le percezioni di concavità e di convessità, dipendenti dal valore principale o secondario che assegniamo alle ombre. Quando si verificano percezioni confuse o differentemente interpretabili, tali percezioni si possono modificare attraverso l'esperienza, nel senso che si ergono forme interpretative istituzionalizzate che ci definiscono la prospettiva ottica dominante attraverso la quale interpretare il fatto visivo. Ad esempio se noi leggiamo un foglio di carta con stampati grossi caratteri neri, immediatamente leggiamo i caratteri neri su sfondo bianco. Fatichiamo, anche qualora ne siamo avvertiti a leggere dei caratteri bianchi su sfondo nero, sempre che le dimensioni tra carattere e sfondo tendano a coincidere. Se invece sono stampati caratteri piccoli bianchi su sfondo nero, li riusciamo a percepire in quanto tali. A parità di grandezza – tra carattere e sfondo – noi tendiamo a dare predominanza al carattere bianco su sfondo nero perché così si presenta solitamente ai nostri occhi la struttura interpretativa da noi istituzionalizzata. Alla stessa maniera, nelle culture occidentali, leggiamo le frasi di un testo da sinistra verso destra e non viceversa come avviene ad esempio in differenti culture. Un fatto interessante da notare è che anche il processo di esperienza stesso non è un fatto naturale, ma che l'esperienza può essere strutturata ed organizzata solo laddove esiste un precedente struttura di classificazione delle esperienze. Abbiamo quindi strutture semplici che diventano nel tempo più complesse perché ad esse si

[30] Jean Piaget, *Le* structuralisme, Presses Universitaries de France, Paris, 1968; trad. it. Lo *strutturalismo*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1994, pag. 86.

aggiunge l'esperienza che modifica la struttura preesistente. Piaget è stato l'autore che più di ogni altro ha messo in luce tale processo: «Ora, in tutti questi comportamenti, le cui radici sono innate e le cui differenziazioni sono acquisite, ritroviamo certi fattori funzionali e certi elementi strutturali comuni. I fattori funzionali sono l'assimilazione, o processo secondo il quale un comportamento si riproduce attivamente e integra nuovi oggetti, e l'adattamento degli schemi d'assimilazione alla diversità degli oggetti»[31].

In sintesi sia le strutture percettive dei singoli oggetti che le loro relazioni strutturali sono fatti istituzionali. È questo uno degli elementi istituzionali del comportamento individuale.

L'agire è individuale, ma è un agire individuale che interpreta le istituzioni ed i mutamenti istituzionali esistenti, a sua volta utilizzando categorie istituzionali interpretative. È un agire intriso di elementi istituzionali, non è un agire unicamente meccanico o massimizzante.

Le dinamiche collettive

Come agiscono le istituzioni a livello collettivo? È questa la domanda che dobbiamo porci. Abbiamo osservato come le istituzioni a livello individuale operano principalmente attraverso due modalità: la prima comprende le istituzioni che permettono di tradurre la realtà percettiva in forme categoriali comunicabili e trasferibili, trasformando la *realtà naturale* in *realtà sociale*; la seconda incorpora le istituzioni che agiscono individualmente nelle componenti della scelta del soggetto. A questa classe appartengono la formazione dei processi di preferenza e gli elementi che conducono al conflitto tra le preferenze. In altre parole le istituzioni non solo traducono la realtà percettiva, ma costituiscono la base per la formulazione di giudizi di valore da parte dell'individuo sulle proprie ed altrui azioni.

Queste elencate, sono le istituzioni che agiscono attraverso l'individuo sulla «traduzione» del mondo reale in categorie istituzionali e che inoltre «istituzionalizzano» nell'individuo giudizi di valore che si traducono in preferenze, scelte ed azioni. Tutto ciò rimane vero a livello individuale, per l'individuo isolato – con le premesse sopra affrontate che il linguaggio o la dinamica di

[31] *Ibidem*, pag. 92.

scambio, non hanno senso per l'individuo isolato. Sono istituzioni collettive che hanno valenza individuale. Sono categorie interpretative codificate, che servono al singolo individuo per interpretare i fatti ed i fenomeni del mondo che lo circonda.

Cosa accade quando analizziamo più di un individuo? Accade che siamo proiettati nella dimensione collettiva. Le categorie istituzionali per la percezione del mondo non sono più sufficienti. Se siamo più di uno dobbiamo comunicare. Questo vuole dire che le categorie istituzionali devono essere comuni e condivise. Al linguaggio o ai simboli devono corrispondere gli stessi oggetti o le medesime figurazioni visive o immaginative. Alle parole devono corrispondere degli oggetti o dei concetti. La struttura sintattica delle parole deve esprimere dei pensieri. In questa maniera la comunicazione si moltiplica, in quanto posso trasferire sia i concetti reali che gli oggetti o i concetti immaginifici, posso creare con il pensiero quello che ancora non c'è. Ma la creazione immaginaria dell'inesistente deve per forza di cose essere realizzata attraverso l'esistente. Attraverso una serie di rimandi logici, di comparazioni di similitudini o di differenze posso anche allontanarmi dall'esistente di partenza fino a proiettarmi verso un immaginifico molto distante dal reale. Procedendo a ritroso però devo comunque riuscire a raggiungere la base di «esistente» di partenza.

Più individui non devono solo comunicare, devono anche organizzarsi, scambiare i beni: devono vivere in una comunità. Se la comunità è ristretta, gli elementi istituzionali collettivi saranno relativamente semplici. Con il progressivo allargarsi della comunità la complessità dei rapporti tra gli individui spinge per la creazione ed il consolidamento di nuove norme comportamentali e quindi di nuove istituzioni. Lo scambio con il gruppo sociale – o tribù – confinante obbliga le istituzioni a compiere un'ulteriore trasformazione. Non solo devono essere codificate tra gli appartenenti alla collettività di riferimento per permettere la comunicazione e lo scambio tra i suoi membri, ma devono essere in una qualche maniera plasmate per poter permettere la comunicazione e lo scambio tra gruppi – o tribù – differenti. L'istituzione non viene più ad essere l'elemento di comunicazione e scambio dei singoli all'interno di un collettivo, ma diventa l'elemento di comunicazione e scambio tra collettivi. La società di mercato allarga ancora di più i confini dello scambio e della comunicazione e le istituzioni devono nuovamente adattarsi e mutare per fare comunicare gli individui e le collettività nel nuovo ed ampliato contesto. Le istituzioni si trasformano, con l'avvento della società di mercato, in istituzioni prevalentemente economiche. Infine, oggi, ci troviamo di fronte alla declamata globalizzazione dei mercati ed alle dinamiche economiche in economia aperta. Un'economia aperta necessita in

primo luogo di una società aperta. Ma l'apertura assume, nella nuova competizione un significato differente dalla apertura tradizionalmente intesa nel senso dell'internazionalizzazione delle imprese. L'apertura in un mercato globale significa una dilatazione dei confini, un'osmosi tra le realtà economiche ed istituzionali tale da richiedere una profonda riflessione sul concetto di identità territoriale. Non solo si muovono le merci, ma si muovono gli apparati produttivi, le professioni, le persone. Le istituzioni sono messe a dura prova. Si devono confrontare e devono mutare reciprocamente, la competizione economica avviene tra le istituzioni, all'interno del mutamento istituzionale.

Le istituzioni, nel senso del collettivo, rappresentano quindi il reticolo di relazioni interindividuali che tende a rimanere stabile nel tempo, nonostante le trasformazioni «ambientali» a lui circostanti. La stabilità di queste relazioni altro non sono che il sistema di valori, il senso di appartenenza che è in grado di esprimere un territorio o una collettività di riferimento. Le istituzioni sono la concretizzazione, più o meno visibile, del sistema di valori interiorizzati dalla collettività.

John Rawls, nella sua più famosa opera, *Una teoria della giustizia*, definisce chiaramente il compito e le responsabilità delle istituzioni per il miglioramento dell'assetto sociale di una collettività, quando addentrandosi a definire i due principi di giustizia ed in particolare il principio di differenza afferma che:

> Nessuno merita né le sue maggiori capacità naturali né una migliore posizione di partenza nella società. Ma ciò non implica che si devono eliminare queste distinzioni. Esiste un altro modo di considerarle. La *struttura fondamentale* può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati[32].

Cosa intende Rawls quando afferma che la «struttura fondamentale» che può essere modificata? Qualche frase più avanti, il filosofo di Harvard, si addentra più in profondità:

> (...) come se il rifiuto di accettare l'ingiustizia si trovasse sullo stesso piano dell'incapacità di accettare la morte. La distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta; né è ingiusto che gli uomini nascano in alcune posizioni particolari all'interno della società. Questi sono semplicemente fatti naturali. *Ciò che è giusto*

[32] John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit. pag. 98; corsivo nostro.

o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti. (…) Il sistema sociale non è un ordinamento immutabile al di là del controllo umano, ma è invece un modello di azione umana[33].

Questi frammenti, a mio avviso, contengono il cuore del principio di differenza che a sua volta è la base costruttiva di tutta la teoria della giustizia. Rawls adopera il termine istituzioni, considerandole come quell'insieme di elementi che «trattano questi fatti» ovvero trattano la distribuzione naturale. È sulle istituzioni che dunque bisogna agire per contemperare le inevitabili differenze naturali. Ma allora le istituzioni – rileggendo il primo frammento – sono equivalenti alla struttura fondamentale, perché è questa che può esser modificata a favore dei meno avvantaggiati. Le istituzioni altro non sono che la struttura fondamentale, ma questa deve essere organizzata in base al principio di differenza. Il principio di differenza discende dalla posizione originaria sotto il velo d'incertezza. Pertanto le istituzioni sono l'espressione dell'accordo sociale. Esse sono l'insieme, l'unità delle regole e dei valori etici e morali, espressi dalla collettività di riferimento. Per modificare le istituzioni è prima necessario riformare i principi dalle quali discendono e ai quali fanno riferimento. Le istituzioni sono espressione diretta del patto sociale tra gli uomini. Per trasformarle bisogna mutare l'accordo sociale.

Conflitto tra le istituzioni e cambiamento istituzionale

Tutte le forme istituzionali sono necessarie al normale funzionamento del sistema economico, ed al procedere della sempre più aperta società di mercato. Le istituzioni sono la base funzionale di qualsiasi equilibrio o aggiustamento economico. Si pensi, per fare un esempio, all'equilibrio economico alla Walras. L'economista di Losanna per assicurare l'equilibrio parametrico dei prezzi e quindi il funzionamento dell'equilibrio economico generale è obbligato ad introdurre la figura del «banditore». Ora, il banditore è un'istituzione. Inoltre è un'istituzione esterna al mercato in quanto non può essere il prodotto dei processi di scambio del mercato, poiché deve esistere *prima* che tali processi accadano, perché è lui che ne determina l'esecuzione. Senza il banditore non è possibile raggiungere l'equilibrio parametrico dei prezzi. Ma il banditore

[33] *Ibidem*, pag. 99; corsivo nostro.

non è un risultato del processo di mercato. Esso, così come le risorse iniziali da scambiare, e determinato *ex-ante* rispetto al meccanismo di scambio. Il banditore è un'istituzione in quanto, affinché la sua funzione possa essere espletata, deve esser riconosciuto e essere dotato del consenso delle parti. Possiamo quindi ripartire le istituzioni in due gruppi. Alla base, ed in generale incontriamo le istituzioni *indirettamente economiche*, alle quali appartengono ad esempio le istituzioni necessarie per la categorizzazione del reale e le istituzioni che formano ed influenzano i giudizi di valore. Entrando più nello specifico esistono delle istituzioni *direttamente economiche*, senza le quali il meccanismo economico ed in specifico il meccanismo di scambio e produzione di mercato, non riuscirebbe a funzionare in maniera efficiente. Esistono istituzioni che agiscono sulla dimensione individuale, così come sussistono istituzioni che agiscono su quella collettiva.

Ma queste istituzioni cambiano? E se cambiano, come cambiano? Come possono cambiare le istituzioni intese come elemento di aggregazione delle relazioni interindividuali?

Il cambiamento avviene attraverso un conflitto: il conflitto tra vecchie e nuove istituzioni. Indagare sul conflitto tra vecchie e nuove istituzioni, significa indagare sul rapporto tra stabilità e mutamento, evidenziando i possibili momenti di continuità e discontinuità presenti nella trasformazione delle istituzioni, così come nella moderna società postindustriale. L'elemento di continuità nel passaggio tra vecchie e nuove istituzioni, è secondo la nostra analisi rappresentato dal concetto di identità.

Identità istituzionale

Indagare sul concetto di identità significa comprendere il possibile elemento di continuità presente nel mutamento, anzi l'elemento che guida il mutamento stesso.

Per comprendere l'identità è utile partire dal concetto contrario, ovvero la diversità, dimostrando che di fatto possono essere opposte interpretazioni della stessa essenza. Infatti, l'uguaglianza intesa come il convivere nella diversità è il messaggio profondo presente in fondamentali autori, come nel caso del principio di differenza e del consenso per intersezione insegnato da John Rawls[34]. Oppure il concetto di uguaglianza in una sfera come disuguaglianza in

[34] John Rawls, *Justice as Fairness*, «Journal of Philosophy», (1957), 54, pp.653-662; John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit. Nel 1993 questa tematica viene, dallo stesso autore, riproposta con enfasi, costituendo la base concettuale del

altre sfere analizzato da Amartya Sen[35]. Ed ancora dal concetto di uguaglianza nella diversità presente nel lavoro di Ralf Dahrendorf[36].

Studiare identità e diversità insieme è utile, in primo luogo perché lo studio dell'una ci aiuta a comprendere l'altra e viceversa, in secondo luogo perché con l'avvento della società industriale (o società di mercato) si sviluppa come principio fondamentale, la divisione del lavoro che si allarga alla divisione sociale del lavoro[37], comportando la differenziazione sociale ad essa connessa. D'altra parte la società industriale crea al proprio interno gli elementi del proprio conflitto, da qui la necessità di un intervento dello stato nell'economia sempre più presente, la nascita dello stato sociale e l'estendersi dei beni pubblici, che nel concetto di identità ed uguaglianza hanno il loro punto di aggregazione. Identità e differenziazione, così come interdipendenza ed integrazione diventano importanti strumenti interpretativi della società industriale.

Se astraiamo, momentaneamente, dalla produzione e dalla società di mercato, possiamo tentare di definire una concezione più ampia dell'identità e da ciò trarre uno strumento di possibile comprensione del mutamento istituzionale.

L'identità può essere intesa come *permanenza*, ovvero come un elemento che rimane sempre uguale nelle differenti manifestazioni esterne. Oppure l'identità può essere intesa come *riaffermazione dell'essere*[38]. Diventa allora possibile desumere due differenti tipologie di identità: una statica l'altra dinamica. La prima sempre uguale a sé stessa, l'altra per paradosso, mutevole, dove risiede nella mutevolezza la sua continuità. È in questa interpretazione del concetto di identità intesa come riaffermazione dell'essere, che si intravede, nella continua differenziazione dei ruoli sociali, la possibilità di cogliere elementi comuni d'identità.

Definirei l'identità come segue: L'identità è quell'essenza che rimane sempre uguale, o perlomeno riconoscibile, mutando.

---

consenso per intersezione, attraverso il libro, *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993; trad. it. *Liberalismo politico* a cura di S. Veca, Edizioni Comunità, Milano 1994.

35 Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992.

36 Ralf Dahrendorf, *The Modern Social Conflict, An Essay on the Politics of Liberty* Weidenfeld & Nicolson, New York; trad. it. *Il Conflitto Sociale nella Modernità. Saggio sulla Politica della Libertà*, Bari, Edizioni Laterza 1989; *Economic Opportunity, Civil Society and Political Liberty*, saggio presentato alla conferenza UNRISD, Copenaghen, Marzo 1995; trad. it. *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Bari, Laterza 1995.

37 *Cfr*. Emile Durkheim, *De la division du travail social*, F. Alcan, Paris 1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1996

38 *Cfr*. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Verlag, Halle an der Saale 1927; trad. it. *Essere e tempo*, UTET, Torino 1994; M. Heidegger (1935), *Einfuhrung in die Metaphysik*, Neimeyer Tubingen 1966; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968 e M. Heidegger (1954), *Vortrage und Aufsatze*, Verlag 1957; trad. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1968.

Attraverso tale definizione di identità è quindi plausibile pervenire ad un possibile momento di continuità tra stabilità e mutamento.

Oltre che come *permanenza* e *riaffermazione*, l'identità può essere concepita in altre due differenti maniere. La prima è l'identità come *resistenza al cambiamento*. In questo caso, le istituzioni si affermano nella continuità delle tradizioni, nella loro invariabilità nonostante il mutamento dei fatti sociali. Il presupposto è che la stabilità delle istituzioni si mantiene attraverso il loro restare invariate al variare degli eventi. La tradizione ne è un chiaro esempio. La *permanenza* è intesa come *resistenza al cambiamento*. In questo caso l'identità è simile alla conformità. Sviluppiamo un senso d'identità perché ad esempio in quella fabbrica o in quella squadra sportiva siamo vestiti tutti alla stessa maniera. Ma ciò da una parte significa annullare la propria identità personale. Ma ciò significa che l'identità può essere intesa a differenti livelli a volte in contrasto tra loro. Il livello individuale – personale - e quello collettivo. Nella fabbrica o nella squadra sportiva acquisto un'identità collettiva, mi sento parte di un qualcosa, di un progetto, ma perdo, per questo la mia identità individuale che viene assorbita da quella collettiva. In questo caso, l'uguaglianza mi conferisce identità collettiva ma mi sottrae identità individuale. Il rapporto tra identità soggettiva e collettiva è analizzato anche da Berger e Luckmann i quali sostengono:

L'identità è, naturalmente, un elemento chiave della realtà soggettiva, e, come tutta la realtà soggettiva, è in rapporto dialettico con la società. L'identità è formata da processi sociali; una volta cristallizzata, viene mantenuta, modificata o anche rimodellata dalle relazioni sociali. I processi sociali implicati sia nella formazione che nella preservazione dell'identità sono determinati dalla struttura sociale. D'altra parte le identità prodotte dall'azione reciproca di organismo, coscienza individuale e struttura sociale a loro volta si ripercuotono sulla struttura sociale, conservandola, modificandola o anche rimodellandola completamente[39].

Nel brano sopra proposto gli autori volutamente propongono un modello circolare, nel quale società ed individuo si modellano reciprocamente. È questo uno dei punti principali del loro lavoro. La dialettica tra realtà sociale ed esistenza individuale è vista come l'analisi dell'identità personale e della struttura sociale. La struttura sociale ha senso nel concetto di individuo, conoscenza e realtà sociale. D'altra parte l'individuo percepisce la propria realtà attraverso la struttura sociale codificata.

[39] P. L. Berger e T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., New York 1966; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino Bologna 1969, pag. 235.

Anche l'utilitarismo si è dovuto scontrare con il concetto d'identità a questo proposito Pattanaik scriveva: «Qualsiasi tentativo autentico di valutare il benessere sociale deve tener conto delle differenze nei modelli preferenziali degli individui»[40]. Come considerare uguali ai fini della distribuzione del benessere individui che possedevano preferenze diverse? Mirrlees in una difesa del modello utilitarista cerca una soluzione nell'applicazione del concetto di isomorfia. Sostiene infatti:

In primo luogo possiamo fare in modo che il modello corrisponda al mondo reale molto più strettamente di quanto appaia a tutta prima. Questo può essere ottenuto estendendo il concetto d'identità a quello di isomorfia. Si mostrerà che è possibile considerare individui che sono, per ragioni di età, abilità, sesso, forza o cultura apparentemente molto differenti, come ciò nondimeno identici per gli scopi del giudizio sociale. Questa identità effettiva è conseguita postulando un isomorfismo tra individui differenti, connettendo esperienza simile a esperienza simile[41].

In questo caso la diversità personale è ricondotta all'identità attraverso le esperienze simili. Se questo è possibile l'insieme di tutti gli individui può essere considerato alla stregua di un unico individuo ed in questa maniera è possibile utilizzare i presupposti dell'utilitarismo. La critica di Sen a questo approccio utilitarista è chiara. Nell'introduzione della *Diseguaglianza*, scrive: «l'idea di eguaglianza deve confrontarsi con due differenti tipi di diversità: 1) la sostanziale eterogeneità degli essere umani e 2) la molteplicità delle variabili in termini delle quali l'eguaglianza può essere valutata»[42]. Inoltrandosi nel libro si incontra una posizione opposta a quella sopra prospettata da Mirrlees. Sen parte dall'idea che gli individui differiscono gli uni dagli altri in svariate maniere – come affermato anche da Mirrlees – ma giunge a conseguenze distributive molto differenti:

Ma in aggiunta a queste differenze di ambiente naturale e sociale e di caratteristiche esterne, noi ci differenziamo anche per le nostre caratteristiche personali quali età, sesso, abilità fisiche e mentali). E questo è importante per giudicare la diseguaglianza. Ad esempio, redditi uguali possono comunque

---

[40] P. K. Pattenaik, *Risk, Impersonality and Social Welfare Function*, in «Journal of Political Economy», , 76, 1968, pp. 1152-69

[41] J. A. Mirrlees, *Gli usi economici dell'utilitarismo*, trad. it. in A. Sen e B. Williams (1982), (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press; trad. it. *Utilitarismo ed oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 89 e 90.

[42] A. Sen, *Inequality Reexamined*, op. cit. pag. 15.

coesistere con una forte diseguaglianza nell'abilità di fare ciò che si ritiene importante. Un portatore di handicap non può funzionare allo stesso modo di un individuo sano, anche se hanno lo stesso reddito[43].

Le argomentazioni di Sen sono molto chiare. Gli individui sono differenti hanno differenti gradi di libertà, in quanto la libertà di una persona dipende da quali sono i suoi fini e dalla capacità che «essa ha nel convertire i beni primari nell'appagamento di questi fini[44]».

L'economia quando si è occupata di identità o diversità, per lo più lo ha fatto nei confronti dei presupposti dell'utilitarismo e della distribuzione di benessere ad esso connesso. Una riflessione dell'identità connessa alle istituzioni è più rara e spesso proposta come *permanenza* delle istituzioni[45].

Un altro possibile cammino conduce al concetto d'identità intesa come *capacità di indurre il cambiamento*. Ci guida in direzione di un'identità che riafferma sé stessa nell'eterogeneità e nel continuo mutamento dei fatti sociali. Solo un senso d'identità fortemente radicato all'interno del collettivo di riferimento, può fungere da stimolo e catalizzatore, per il mutamento dell'ambiente ad esso circostante. Cambiando l'altro affermiamo noi stessi, ed affermando l'altro si afferma l'identità del "sé"[46].

Georg Simmel è uno degli autori che giunge in profondità nel trovare l'affermazione della propria identità nella differenziazione. Come primo passo l'autore mette in luce come l'identità come un tutto o il suo estremo opposto possono avere entrambi lo stesso grado di verosimiglianza anche se partono da principi opposti:

> Si può rendere plausibile il principio che il mondo sia in ultima istanza assolutamente unitario e che ogni individualizzazione ed ogni differenza sia solo una parvenza illusoria, tanto quanto si può rendere plausibile la credenza nell'assoluta individualità di ogni parte del mondo, nella quale neanche una foglia d'albero sia uguale all'altra: e dimostrare così che ogni unificazione è solo un'aggiunta soggettiva del nostro spirito, solo una conseguenza di un istinto psicologico unitario, del quale non sarebbe possibile esibire una legittimazione oggettiva[47].

---

[43] *Ibidem*, pag. 39.
[44] *Ibidem*, pag. 122.
[45] Una importante eccezione è il libro di D.C. North, *Istitutions, Istitutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.
[46] Scrive Hans Jonas a questo proposito: «Senza questo complemento universale dell"«altro», non vi sarebbe alcun «sé». *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974. trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991, pag. 291.
[47] Georg Simmel, *Uber sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1890; trad. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Bari 1995, pag. 6.

I due opposti sono entrambi possibili. Non esiste metro oggettivo discriminante. Qual è l'interpretazione corretta? La risposta è nessuna delle due ed entrambe.

In primo luogo sosteniamo che il concetto di società ha luogo d'esistere solo se non si riduce alla mera somma dei singoli, altrimenti solo di mutamenti individuali e non di mutamenti sociali si dovrebbe parlare. Questo comporta che la società è qualcosa di più della singola somma degli individui che la compongono. La società, pur essendo formata da tanti differenti individui esiste anche come un tutto una totalità. Ciò che costituisce questo tutto come unificazione è l'interazione delle parti, le loro relazioni reciproche e dinamiche[48]. Queste relazioni tra le parti costituiscono nel tempo qualcosa che va oltre la singola relazione in un dato momento. Costituiscono un tessuto di relazioni che rimane anche quando la singola relazione cessa di essere esperita. Questo tessuto sono le istituzioni. Ora anche se tra due individui esistesse una relazione effimera è innegabile che costituirebbero in quel preciso istante un'associazione per un fine comune, ma non sarebbe una società sostenuta da istituzioni. Affinché questo avvenga le relazioni devono costruire un qualcosa di oggettivo che si stacca dal singolo agire soggettivo dell'individuo, che rimane anche oltre ciò. Un'istituzione deve rimanere valida anche se taluni membri escono ed altri entrano, in quanto è la struttura delle relazioni che rimane valida indipendentemente dall'individualità delle parti. Ritorna l'esempio della melodia che ci ha esposto Piaget[49], e da noi affrontato in precedenza, dove l'aumento di una tonalità cambiava singolarmente tutte le note, ma nonostante questo la melodia era riconoscibile. Questo vuol dire che la struttura della melodia rimaneva inalterata pur cambiando le singole individualità (le note). Ciò che non deve cambiare è la relazione (in questo caso tonale) tra le note, ovvero i lori intervalli. Sono queste relazioni a conferire identità alla melodia e quindi a renderla riconoscibile. Tant'è che se noi cambiamo la disposizione delle stesse identiche note, cambiano gli intervalli tra loro e cambia di conseguenza la melodia, per essendo composta dagli stessi identici elementi (note) che però si dispongono diversamente. Ora ciò che conferisce identità alla melodia sono gli intervalli tra le note e non le note in quanto tali. Risulta infatti vero, che se cambiamo tutte le singole note, mantenendo inalterati gli intervalli la melodia non cambia, mentre cambia se manteniamo inalterate le note e cambiano gli intervalli tra loro e quindi se modifichiamo le loro relazioni.

---

[48] *Ibidem*, pag. 17.
[49] Jean Piaget, *Le structuralisme*, op. cit.

Questo esempio metaforico è importante per meglio comprendere il paragrafo seguente sul mutamento istituzionale. Infatti la struttura melodica si può adeguare, nel senso che può cambiare tonalità per adeguarsi ad una nuova tonalità esterna con la quale deve armonizzarsi, rimanendo però sé stessa riconoscibile anche nella nuova tonalità, in quanto le relazioni tra gli elementi (note) non si sono modificati. In questo caso stabilità e mutamento possono coesistere. Inoltre, rimanendo all'interno della metafora, non tutte le relazioni tra gli elementi sono fondamentali. Solo talune sono quelle che definiscono il senso della melodia. Altre relazioni sono di contorno, di arricchimento e possono essere aggiunte, sostituite o eliminate senza alterare significativamente il senso melodico. Questo è un caso differente dal precedente. Si sostiene che è possibile, modificare parte della struttura delle relazioni senza di fatto modificare l'identità della struttura stessa. In questo caso la modifica è più radicale, ma l'identità rimane inalterata, nel senso che la melodia anche se parzialmente differente è riconoscibile, quello che noi consideriamo «il motivo» della melodia è comunque riconoscibile. Fuor di metafora ciò equivale ad affermare che esistono *istituzioni fondamentali* ed *istituzioni secondarie*. Le prime non possono essere modificate a meno della perdita d'identità del collettivo di riferimento, le secondo possono anche essere modificate pur mantenendo fondamentalmente inalterata l'identità sociale.

Stabilità e mutamento

Le istituzioni cambiano, ma il loro cambiamento potrebbe a volte essere talmente lento da diventare quasi impercettibile. A volte invece, per un concatenarsi di eventi causali, questo mutamento subisce un'accelerazione tale da essere avvertito, gettando gli individui appartenenti ad una determinata collettività nell'incertezza istituzionale.

Qui risiede, a nostro avviso, la differenza tra evoluzione e rivoluzione, differenza che è, in massima parte, funzione della mera velocità del cambiamento (o accelerazione). «Anche il mutamento più profondo e di più ampia portata, in grado di incidere su tutti gli aspetti citati, non è considerato rivoluzione solo se è più lento. Ma che cos'è la velocità e cos'è la lentezza? Quale intervallo di tempo è lungo e quale è breve?»[50].

[50] Hans Jonas, *Philosophical Essays...*, op. cit., pag. 96.

Possiamo partire da questa riflessione di Jonas per ricollegarci alla nostra analisi sull'elemento simbolico. Pur concordando nella differenza semantica tra i due termini e con l'interpretazione data da Jonas, le due terminologie potrebbero possedere degli elementi di comunanza, nel senso che il termine "evoluzione", potrebbe essere niente altro che una "rivoluzione lenta". In altre parole, mentre nella "rivoluzione", gli elementi di mutamento e di resistenza al mutamento emergono con forza, ovvero vengono direttamente e manifestamente esplicitati, nella "rivoluzione lenta" o "strisciante", essi permangono latentemente e spesso affiorano solamente attraverso la dimensione simbolica.

Potremmo allora prospettare un'altra interpretazione di questi accadimenti. Le "rivoluzioni" potrebbero accadere dopo una fase di "accumulo" delle evoluzioni precedenti nella quale la dimensione simbolica, scaturente dalla lenta fase di contrasto tra "il vecchio" ed "il nuovo", non riesce più ad essere trattenuta allo stato latente, trovando nelle «rivoluzioni istituzionali» il mezzo per esplicitarsi.

Una serie concatenata di sincronici eventi di rottura potrebbero aprire nuovi orizzonti, configurando la via dell'esplicitazione delle tensioni latenti. In questo caso si verificano allora le "rivoluzioni" che conducono alle grandi trasformazioni.

Quello che ci limitiamo a sostenere attraverso questa ipotesi, non è che gli uomini «aprano gli occhi» di colpo, vedendo ciò che non avevano mai visto, quanto piuttosto che aprano i loro occhi vedendo ciò che non avevano mai voluto vedere, in quanto rimasto nascosto nella dimensione inconscia e latente ed esplicitato solo indirettamente attraverso la dimensione simbolica, quali il desiderio di essere approvati e stimati dagli altri[51], il bisogno di interdipendenza ed integrazione che si concretizza con la divisione del lavoro[52] e lo scambio dei beni.

Affinché si verifichi questa grande trasformazione o "rivoluzione", bisogna che, prima di tutto, una serie di dubbi - anche allo stato latente - abbiamo gettato ombre sul vecchio modo di pensare[53], di «vedere» o interpretare le cose. Tale trasformazione, solitamente avviene lentamente. È il momento di rottura ad esigere un'accelerazione della velocità di trasformazione. Vecchio e

[51] È questo il presupposto della *sympathy* smithiana. In apertura della sua fondamentale opera filosofica, l'economista-filosofo scozzese afferma: «Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla». Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Oxford, Clarendon 1976; trad. it. *La teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995, pag. 81.

[52] Scrive a questo proposito Durkheim: «Siamo così indotti a considerare la divisone del lavoro sotto un altro aspetto. In questo caso, infatti, i servizi economici che essa può rendere sono insignificanti rispetto all'effetto morale che produce, e la sua vera funzione è di creare tra due o più persone un sentimento di solidarietà» E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit. pag. 79.

[53] Su questo aspetto ci troviamo concordi con la tesi del "paradigma" esposta da T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, Chicago 1962

nuovo per un breve periodo devono possedere lo stesso tempo. Il passato futuro, deve essere uguale al futuro passato. Tutto questo deve accadere nel periodo del «passaggio» della trasformazione.

Nella moderna società industriale tali "accelerazioni" sono sempre più presenti ed a volte contrastanti.

Nel mondo moderno, il continuo bisogno di novità e di cambiamento - che ha oggi toccato velocità inimmaginabili - diventa segnale di disgregazione dell'identità sociale, di una lenta svalorizzazione del vecchio e dell'antico.

Come reagiscono le istituzioni a tali mutamenti. Thorstein Veblen ci ricorda come:

> La situazione di oggi forma le istituzioni di domani attraverso un processo selettivo e coercitivo, agendo sull'abituale giudizio degli uomini sulle cose, e modificando così oppure fortificando un punto di vista un atteggiamento mentale tramandato dal passato. Le istituzioni - vale a dire le abitudini mentali - sotto la guida delle quali gli uomini vivono, si ricevono in tal modo da un'epoca più lontana; più o meno remotamente lontana, ma in ogni modo esse sono state elaborate e ricevute dal passato. Le istituzioni sono prodotti del processo passato, sono adatte a circostanze passate, e non sono per questo mai pienamente in armonia con le esigenze del presente[54].

Se riflettiamo su questo frammento ed in particolare sulla considerazione che le istituzioni sono un prodotto del passato è allora possibile ipotizzare che le istituzioni diventano il *collegamento sociale* tra passato e futuro e quindi tra le differenti generazioni ed i valori a volte differenti delle quali sono portatrici. In questo senso le istituzioni rappresentano l'elemento di *continuità nel mutamento*, così come l'aggregato di ciò che è *immutato nel mutamento*, o meglio di ciò che è immutato nella sostanza pur mutando nella forma, intesa come *manifestazione esteriore*. Veblen sostiene che possono non essere adatte alle esigenze del presente, e noi aggiungiamo che possono non essere adatte anche a quelle del futuro. Ma il nostro presente domani è già passato, così come il nostro futuro lo diventa dopodomani. Attraverso questa più complessa lettura, le istituzioni, intese come prodotti del passato, diventano *un'anticipazione di sé stesse*, nel senso che raccolgono ed aggregano quegli elementi del presente che meglio si adattano ad essere il passato del domani.

---

[54] Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class...*, op. cit., trad. it. pag. 202.

In questo senso e solo in questo senso, possiamo considerare le istituzioni come elemento di continuità tra passato e presente, in quanto il presente non si manifesta in altra maniera se non come passato anticipato.

Le aspettative sul nostro futuro che però si traducono in azioni del presente ed in investimenti per il passato si basano su elementi del passato. Abbiamo a questo proposito osservato come le *routine* si stabilizzino nel tempo, così anche come il trascorrere del tempo ed il ripetersi delle attese soddisfatte nei rapporti interpersonali rafforzi la fiducia tra i soggetti e di conseguenza la fiducia nel sistema. Pertanto sia le *routine* che la fiducia sono costruite nel passato, agiscono nel presente e concorrono attraverso il sistema delle aspettative e delle attese a formare il futuro. Perché avviene e quando avviene il cambiamento? È bene ricordare che nella definizione del concetto di identità, ci siamo soffermati sul rapporto soggettivo – individuo – oggettivo – il tessuto di rapporti tra gli individui ovvero la società -.

Se consideriamo che le relazioni tra gli individui formano la società, ma a sua volta la società plasma i comportamenti e le relazioni tra gli individui, si instaura un problema di regresso all'infinito che Hodgson illustra con queste parole: «Ciò che emerge è un evidente regresso all'infinito. Dire che "tutto è riconducibile agli individui" equivale a dire che "tutto è sociale o istituzionale", e la scelta tra l'una e l'altra tesi è arbitraria»[55].

Le *routine*, i costumi, le abitudini, in sintesi le istituzioni sociali condizionano il nostro agire. Le istituzioni individuali, come le categorie della percezione sensoriale, determinano la traduzione degli eventi sensoriali in realtà sociale. La nostra percezione dell'informazione e la sua elaborazione in concetti e conoscenza appare totalmente determinata dalle istituzioni così come i nostri giudizi di valore. Tutto ciò è vero ma solo parzialmente. È vero quando ci allontana dall'idea del poter ricondurre tutto all'individuo. È falso quando ci avvicina all'idea che è possibile ricondurre tutto alla società. Infatti, se così fosse, allora le istituzioni non muterebbe mai. La loro raggiunta stabilità ed equilibrio configurerebbe totalmente le categorie percettive, le norme di comportamenti ed i giudizi di valore che autoalimenterebbero la staticità delle istituzioni e della società nel suo complesso. Una società siffatte sarebbe una società statica, senza mutamento. Ma le società – ed in misura maggiore le società industriali – sono contraddistinte dal dinamismo e dal mutamento. Questo significa che le istituzioni si muovono, e si trasformano. Allora le istituzioni non controllano totalmente gli individui. Determinano per una parte rilevante i loro comportamenti, ma qualcosa sfugge, la componente individuale interagisce con le istituzioni ed

[55] Goffrey Hodgson, *Economics and Institutions*… op. cit. pag. 99.

interagisce anche in maniera conflittuale. Da questo contrasto tra ciò che è latentemente imposto e ciò che sfugge a questa imposizione abbiamo il dinamismo delle moderne società industriali.

Tale contrasto avviene solitamente tra le regole o norme informali e le regole o norme formali. Le istituzioni – abbiamo notato – comprendono entrambe. Durkheim è uno dei primi autori a mettere in luce questa duplice relazione istituzionale:

> Ma la solidarietà sociale è un fenomeno morale che non si presta di per sé ad un'osservazione esatta e tanto meno alla misura. (…) occorre sostituire il fatto interno che ci sfugge al fatto esterno che lo simbolizza e studiare il primo attraverso il secondo.
>
> Questo simbolo visibile è il diritto. (…) Quanto più solidali sono i membri di un gruppo tanto più numerose sono le relazioni che intercorrono tra di essi o tra essi ed il gruppo considerato collettivamente; infatti se i loro incontri fossero rari, la loro dipendenza reciproca non sarebbe che intermittente e debole. D'altra parte il numero di queste relazioni è necessariamente proporzionale a quello delle regole giuridiche che lo determinano. (…) la vita generale della società non può estendersi in nessun campo senza che la vita giuridica la segua nel medesimo tempo e nei medesimi rapporti[56].

In questi frammenti il sociologo francese mette in rilievo l'importanza delle regole e quindi delle istituzioni formali. Il diritto viene ad essere il carattere «materiale» della solidarietà sociale che invece è «immateriale», ne diventa la sua forma manifesta. Ma Durkheim poche righe più avanti analizza anche il fondamentale apporto che le norme o regole informali apportano alla solidità sociale:

> Si potrebbe obiettare che le relazioni sociali possono fissarsi senza per questo assumere una forma giuridica. La regolamentazione di alcune di esse non giunge a tale grado di consolidamento e di precisione; ma non per questo esse restano indeterminate, anzi invece di venire regolamentate dal diritto, vengono regolate dai costumi. Il diritto non riflette dunque che una parte della vita sociale e, di conseguenza, ci fornisce soltanto dati incompleti per risolvere il nostro problema[57].

Questo secondo frammento contiene ragguardevoli affermazioni. In primo luogo viene esplicitata l'importanza «complementare» delle regole informali che riflettono quella parte di vita sociale che il diritto non riesce a racchiudere. In secondo luogo queste relazioni possono *fissarsi*

[56] E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit. pag. 86.
[57] *Ibidem*, pp. 86 e 87.

informalmente, attraverso i costumi. Sono quindi istituzioni informali. Terzo, per comprendere la società necessitiamo sia dell'una che dall'altra analisi. L'idea che le due dimensioni si compenetrino è forte è decisa. Rimane però aperta una differente possibilità:

> C'è di più: accade spesso che i costumi non siano d'accordo con il diritto; un'opinione diffusa vuole che essi temperino i suoi rigori, che correggano il suo eccessivo formalismo e perfino che siano animati da uno spirito completamente diverso. Non potrebbe darsi allora che i costumi manifestino un tipo di solidarietà sociale diversi da quelli espressi dal diritto positivo? Ma questa opposizione nasce soltanto in circostanze eccezionali: occorre per questo che il diritto non corrisponda più allo stato presente della società e che tuttavia continui ad esistere senza ragione per inerzia o per forza. (…) Normalmente i costumi non si oppongono al diritto anzi ne costituiscono la base[58].

Possono sopraggiungere delle tensioni. In particolare possono verificarsi delle disarmonie tra i costumi (le regole informali) ed il diritto (le regole formali), di differenti intensità. Le norme informali possono correggere, smussare la rigidità delle norme formali, questa è una funzione interpretativa del diritto che non è detto che sia in contrasto con la norma formale. Ma le norme formali possono anche spingersi oltre ed «essere animate da uno spirito completamente diverso». In questo caso le norme informali sono in conflitto con le norme formali. Spingono per il loro cambiamento. La continua interpretazione per adattare la vecchia norma formale alle nuove esigenze sociali ha un limite, superato il quale si innesca il conflitto tra vecchi e nuovi diritti e tra vecchie e nuove regole, formali ed informali. Durkheim non si preoccupa troppo di questo aspetto – lo considera un fatto eccezionale - e nel suo libro non lo approfondisce.

Il cambiamento è invece ciò che ci interessa in questa sede. Entriamo nel merito, dunque, del conflitto tra regole formali e regole informali e la connessa questione del cambiamento istituzionale.

Quattro i punti principali del ragionamento. Primo, comprendere la relazione che esiste tra regole formali e regole informali, in merito allo sviluppo della complessità dei rapporti sociali. Secondo, come mutano le istituzioni formali (regole formali) sotto la spinta delle istituzioni informali (regole informali). Terzo affinché avvenga una frizione tra regole formali ed informali bisogna che queste ultime siano mutate. È necessario allora indagare su come si trasformano le

[58] *Ibidem*, pag. 87.

regole informali. Quarto la velocità di adattamento e mutamento tra le regole formali e quelle informali.

Quale relazione esiste tra regole formali ed informali e sviluppo della complessità sociale. In uno dei frammenti sopra riportati Durkheim sostiene che la vita generale della società non può estendersi senza che la vita giuridica la segua di pari passo. All'aumentare della complessità sociale si sviluppano le regole formali – norme giuridiche – che devono regolamentare l'aumentata complessità delle relazioni interindividuali. E le regole informali? Il primo ragionamento che viene alla mente ci porta a sostenere che l'aumentata complessità dei rapporti interindividuali, non potendo più essere gestito personalmente, ma trasformandosi in rapporti tra individui astratti tra loro sconosciuti spinga nella direzione di una trasformazione delle norme e regole informali in norme e regole formali. Le prime verrebbero nel tempo assorbite dalle seconde. Questo è sicuramente vero. L'aumento della complessità delle relazioni necessita di una accresciuta organizzazione per gestire, codificare rendere il più possibili omogenei i casi ed i comportamenti. L'elemento discrezionale, diminuisce al crescere della complessità. Quindi una elevata quantità di norme informali viene «formalizzata» e sostituita con le regole formali ampliando la normativa in essere. Le norme informali però non diminuiscono. E questo in quanto l'enorme ampliarsi delle relazioni tra i soggetti caratteristica della società di mercato crea nuove situazioni di scelta. Instaura nuove relazioni, moltiplica in maniera esponenziale la casistica e le possibili combinazioni d'eventi. È una società in divenire. La società industriale è dinamica ed imprevedibile, immane e complessa. Ad ogni norma che viene formalizzata ne ruotano intorno una molteplicità che formalizzate non possono essere o non possono ancora essere. Questo crescere delle norme informali è più rapido del loro diminuire a causa della «regolarizzazione» in norme formali. Nella società statica le relazioni tra i soggetti erano personali, ma anche sempre uguali. Gli incontri collettivi assumevano la forma di rituali e la varietà di differenziazione era estremamente limitata. L'allargamento delle relazioni individuali causato dalla società di mercato differenzia talmente i comportamenti e le relazioni interindividuali che le regole formali altro non possono fare che il più delle volte fungere da «orientamento» indicativo della varietà complessa di situazioni che l'individuo sociale si trova oggi ad affrontare. Le regole formali non possono percepire e prevedere il mutamento dinamico della moderna società. Sono le regole informali che lo percepiscono per prime e lo trasferiscono nel tempo alle regole formali.

Come mutano le istituzioni formali sotto l'impulso delle istituzioni informali? A grandi linee le regole formali possono reagire ad una pressione delle regole informali secondo due modalità. La prima è *allargandosi*. Le regole formali si modificano si dilatano fino a ricomprendere al loro interno le nuove esigenze avanzate dalle regole informali. In questo caso le nuove regole formali saranno più sostanziate. Nel senso che molto maggiore sarà la corrispondenza tra ciò che è predetto dalla regola ed il comportamento effettivo degli appartenenti ad una collettività. Quando questo avviene la norma formale viene interiorizzata dagli individui. Quando invece la difformità tra regole formali e regole informali è troppo ampia, il processo di allargamento non è possibile. Il conflitto non può essere internalizzato, diventa esteriore e manifesto. Si verifica allora una *rottura* tra vecchie e nuove istituzioni. Le vecchie istituzioni formali appaiono come completamente inadeguate, non possono più ampliarsi, sono datate nella loro sostanza come nella loro forma, e devono essere sostituite. Ora, ciò non è semplice né immediato. Le vecchie norme potrebbero resistere al cambiamento, ripiegare la struttura sociale su sé stessa, chiudersi verso il nuovo. Potrebbe succedere anche il contrario, la violenza del cambiamento è tale che le nuove norme annientano le vecchie, si ergono con tale violenza da distruggere il vecchio tessuto esistente, non avendo ancor il tempo di ricostruirne al suo posto una nuovo. La società precipita nell'incertezza il processo di *rottura* è radicale, non è accompagnato dalla *continuità* delle istituzioni, il rapporto tra *entitlements* o aspirazione ad essi e *provisions*, oscilla paurosamente, le aspettative prospettate dalle nuove istituzioni emergenti crescono ad un ritmo talmente accelerato che le risorse economiche (*provisions*) non riescono minimamente a seguire, lo iato e la distanza tra le due realtà si divarica senza sosta. Le istituzioni diventano incerti ed instabili. Il clima di fiducia si frantuma e gli investimenti economici tracollano. Il dubbio e la paura si insinuano fin nelle più semplici transazioni, che rallentano nella vischiosità della diffidenza. La dinamica economica si arresta, ed inizia a procedere a ritroso. Si innesca un processo di de-istituzionalizzazione che conduce ad un processo di destrutturalizzazione industriale ed economica.

Ma perché mutano le regole informali? Abbiamo osservato che le regole informali possono talmente cambiare da entrare in conflitto, anche radicale con le regole formali. Le abitudini, le consuetudini, le *routine*, gli elementi culturali,. gli abiti mentali, sono tutte forme che si concretizzano nella loro ripetizione. È il loro susseguirsi, immutato che le istituzionalizza. E se tali consuetudini influiscono decisamente sul modo di pensare e sui giudizi di valore dei

componenti della collettività (per questo «abiti mentali») perché cambiano. Cambiano perché cambia la nostra percezione della realtà. In una società chiusa la mia percezione del mondo reale rimane immutata. Anzi si consolida con il tempo. Le istituzioni si autoaffermano nelle credenze e nei miti che si tramandano, inalterati tra generazioni. La società industriale è basata sulla logica della razionalità e della dinamica è per questo una società aperta. Le credenze, le consuetudini si confrontano con credenze ed istituzioni di altre società, vengono messe alla prova, devono dimostrare il loro carattere di razionalità, in altre parole possono essere falsificate[59]. Una società aperta è una società che continuamente confronta e mette alla prova sé stessa. Un'economia aperta è imprescindibile da una società aperta. Nonostante questo continuo confronto la funzione delle istituzioni è proprio quella di mantenere l'identità, la coesione del gruppo sociale, anche, e soprattutto, quando questo si apre all'esterno. L'antropologo funzionalista Radcliffe-Brown, concepisce la funzione sociale al pari delle scienze biologiche. La sua funzione principale è quello di mantenere la continuità della struttura sociale stessa:

> La funzione di ogni attività ricorrente, quale può essere la punizione di un crimine, o una cerimonia funebre, è il ruolo che essa svolge nella vita sociale intesa come totalità e perciò il contributo che dà al mantenimento della continuità strutturale[60]
>
> (…) vorrei definire la funzione sociale di un modo di agire o di un modo di pensare standardizzato socialmente, come il suo rapporto con la struttura sociale alla cui esistenza e continuità esso in qualche modo contribuisce[61].

Il modo di pensare standardizzato è necessario per mantenere la continuità e l'esistenza della struttura sociale; è ciò che gli conferisce identità. A ciò contribuiscono anche le funzioni ed i riti, il loro aspetto funzionale - e razionale - è la continuità della struttura sociale. Radcliffe-Brown, parla però di continuità, non di equilibrio statico. Inoltre nel suo parallelo tra scienze sociali e scienze organiche è insita l'idea del mutamento. La continuità rappresenta per l'appunto il conservare la propria esistenza nel mutamento.

---

[59] Sul principio di falsificazione si veda Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 voll. Routledge, Londra 1945 e K. R. Popper (1956), *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. Due volumi: Volume I, *Realism and the Aim of Science*; Volume II, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; trad. it. *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* Due Volumi: Volume I, *Il realismo e lo scopo della scienza*; Volume II, *L'universo Aperto*, Il Saggiatore, Milano 1984.

[60] A.R. Radcliffe-Brown, *On the Concept of Function in Social Science*, in «American Anthropologist» XXXVII, 1935, pp.14 e 15.

[61] A.R. Radcliffe-Brown, *On Social Structure*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» , 1940, 70, parte I, pag. 9.

Quest'ultima considerazione ci proietta al quarto punto della nostra analisi: la velocità di mutamento e di adattamento delle norme formali ed informali. le norme informali impiegano molto tempo a consolidarsi ed a trasformarsi in istituzioni. È il reiterare della loro pratica quotidiana che nel tempo le istituzionalizza. Sono lente ad affermarsi ed impiegano molto tempo anche a mutare. A volte certe pratiche non scompaiono mai. Rimangono nell'inconscio collettivo pronte a riemergere come d'incanto. Costruire il tessuto di relazioni informali tra i soggetti, creare il giusto clima di fiducia, sono processi di politica sociale ed economica molto lenti. A volte, in talune realtà, nonostante gli sforzi impiegati tale reticolo di relazioni non si è costituito. Le norme formali sembrano venire dopo, e spesso così è. Esse istituzionalizzano ciò che è già stato spontaneamente costruito dalle relazioni interindividuali della comunità. Ma non è sempre così. Talune norme giuridiche possono essere decretate indipendentemente dal substrato di regole informali ad esse connesse, aperture «formali» dei mercati possano essere implementate con una firma rimuovendo da un giorno all'altro le barriere doganali, il tasso ufficiale di sconto cambia da un giorno all'altro, e alla stessa maniera possono essere istituite nuove imposte e tasse. Lo stesso vale anche per le istituzioni che abbiamo chiamato tangibili, le strutture. Un'università come struttura fisica può essere costruita in poco tempo e, se gli investimenti economici lo permettono, anche un'enorme complesso produttivo completamento integrato può essere impiantato e funzionate in poco tempo. La legge se ignora i contesti può procedere più velocemente delle istituzioni informali. Gli investimenti economici – e parte della teoria dello sviluppo – hanno seguito per lungo tempo questa logica. L'economia ed il suo fine – il profitto – hanno bisogno di tempi accelerati. Si muovono attraverso la tecnologia che trasforma la materia con i tempi dell'uomo e non quelli della natura. Le generazioni sono impazienti ed il benessere, o meglio le aspettative di benessere, dilagano ad un ritmo assai più fulmineo di quello della produzione di fabbrica. Ma questa diacronia temporale, non è senza conseguenze. Se le regole formali non sono naturale conseguenze di quelle informali, esse sono imposte, non sono interiorizzate dagli individui, possono essere mantenute solo attraverso un rigido sistema di sanzioni. Se gli investimenti in impianti produttivi sono calati in un «deserto relazionale» sono destinati a fallire. Le relazioni territoriali, produttive ed economiche, non si costruiscono con la stessa velocità delle mura di una fabbrica. Non sorgono neanche spontaneamente all'insediarsi della fabbrica. È vero piuttosto il contrario. L'atmosfera industriale e relazionale incentiva il sorgere degli impianti produttivi.

Le istituzioni costituiscono quel reticolo relazionale che sorregge qualsiasi struttura economica. Garantisce lo scambio, stabilizza le aspettative e con esse gli investimenti. Stabiliscono il valore degli oggetti e incentivano il consumo. Agiscono sulle preferenze e sui giudizi di valore. Determinano l'apertura o la chiusura sociale e quindi la dinamica economica intrapresa da una nazione. Il cambiamento istituzionale diventa condizione *sine qua non* delle dinamiche economiche. L'integrazione economica europea è in primo luogo, un integrazione tra istituzioni differenti. La performance economica di una nazione è legata al suo assesto istituzionale, formale, ma soprattutto informale. Risiede nel legame tra comportamenti individuali e dinamiche collettive, il punto di svolta delle nuove competitività globali. Tale legame è, a nostro avviso, rappresentato dall'elemento istituzionale, presente – come ci siamo sforzati di dimostrare - sia a livello individuale che a livello collettivo.

Riferimenti bibliografici

Berger P.L. e Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., New York 1966; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino Bologna 1969.

Chomsky N. (1971), *Problems of Knowledge and Freedom*, Phantheon Books, New York; trad. it. *Conoscenza e libertà*, Einaudi Torino 1973.

Coase R.H. (1937), *The Nature of the Firm*, in "Economica" n. 4, pp. 386-405; trad. it. *La natura dell'impresa*, in *Impresa mercato e diritto*, a cura di Michele Grillo, Il Mulino, Bologna.

Coase R.H. (1960), *The Problem of Social Cost*, in "Journal of Law and Economics", n.3, pp.1-44; trad. it. *Il problema del costo sociale*, in *Impresa mercato e diritto*, a cura di Michele Grillo, Il Mulino, Bologna.

Douglas M. (1986), *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986; trad. it. *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990.

Dahrendorf R. (1988), *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty* Weidenfeld & Nicolson, New York; trad. it. *Il Conflitto Sociale nella Modernità. Saggio sulla Politica della Libertà*, Bari, Edizioni Laterza 1989.

Dahrendorf R. (1995), *Economic Opportunity, Civil Society and Political Liberty*, saggio presentato alla conferenza UNRISD, Copenaghen, Marzo 1995; trad. it. *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Bari, Laterza 1995.

Durkheim E. (1912), *Les formes élémetaires de la vie religieuse: le système totemique en Austrailiei*, Paris, Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità, 1963.

Festinger L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press 1957. trad. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano, Franco Angeli 1992.

Harsanyi J.C. (1977), *Rational behaviour and bargaining equilibrium in games and social situations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Harsanyi J.C. (1977), *Moralità e teoria del comportamento razionale,* trad. it. in Id. Sen A. e Williams B., (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press 1982; trad. it. *Utilitarismo ed oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990.

Harsanyi J.C. (1979), *Bayesian Decision Theory, rule Utilitarianism and Arrow's Impossibility Theorem*, «Theory and Decision», 11, pp.289-317.

Harsanyi J.C. (1985), *Rule Utilitarianism, Equality and Justice*, in "Social Philosophy and Policy" pp.115-127.

Harsanyi J.C. (1986), *Individual Utilities and Utilitarian Ethics*, in A. Diekmann e P. Mitter, a cura di, *Paradoxical Effects of Social Behavior,* Physica-Verlag; trad. it. *Utilità individuale e etica utilitarista* in *Id. L'utilitarismo*, a cura di Simona Morini, Il Saggiatore, Milano 1988.

Hayek F.A. (1937), *Economics and Knowledge*, in *Individualism and Economic Order*, (1937) London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1949; trad. it. *Economia e conoscenza*, in *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino Bologna 1988, anche in *Conoscenza e Economia* in *Problemi di Filosofia della Scienza Economica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1983.

Hayek F.A. (1942-4), *Scientism and the Study of Society*, in *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, (1942-4) The Free Press 1952, parte prima, pp.13-102 e 207-221; trad. it. *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino Bologna 1988; pp.97-210.

Hayek F.A. (1973), *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. I, *Rules and Order,* Routledge & Kegan, London; trad. it. *Regole ed ordine*, in *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, Milano, Il Saggiatore 1994, pp.3-180.

Hayek F.A. (1976), *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. II, *The Mirage of Social Justice,* Routledge & Kegan, London; trad. it. *Il miraggio della giustizia sociale,* in *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, Milano, Il Saggiatore 1994, pp. 181-364.

Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Verlag, Halle an der Saale 1927; trad. it. *Essere e tempo*, UTET, Torino 1994.

Heidegger M. (1935), *Einfuhrung in die Metaphysik,* Neimeyer Tubingen 1966; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

Hirschman A.O. (1982a), *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press 1982. trad. it. *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna, 1983.

Hodgson G. (1988), *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, Polity Press e Basil Blackwell, Cambridge / Oxford 1988; trad. it. *Economia e istituzioni*, Ancona, Otium 1991.

Jonas H. (1974), *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974. trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991.

Kuhn T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.

Lanzalaco L. (1995), *Istituzioni, organizzazioni, potere. Introduzione all'analisi istituzionale della politica*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Lewis D. (1968), *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1968.

Mirrlees J. A. (1982), *Gli usi economici dell'utilitarismo*, trad. it. in A. Sen e B. Williams (1982), (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press; trad. it. *Utilitarismo ed oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990.

North D.C. (1984), *La seconda rivoluzione economica negli Stati Uniti*, in Landes D.S. - Mathias P. – Marin G. – North D.C. *La rivoluzione industriale tra il Settecento e l'Ottocento*, trad. it. Mondadori Milano 1984.

North D.C. (1990), *Istitutions, Istitutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Il Mulino, Bologna 1994.

Olson M. (1994), *Logica delle istituzioni*, trad. it. Comunità, Milano.

Pattenaik, P.K. (1968), *Risk, Impersonality and Social Welfare Function*, in «Journal of Political Economy», 76, pp. 1152-69.

Piaget J. (1968), *Le structuralisme*, Presses Universitaries de France, Paris, 1968; trad. it. Lo *strutturalismo*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1994.

Popper K.R. (1945), *The Open Society and its Enemies*, 2 voll. Routledge, Londra 1945.

Popper K.R. (1956), *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. Due volumi: Volume I, *Realism and the Aim of Science*; Volume II, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; trad. it. *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* Due Volumi: Volume I, *Il realismo e lo scopo della scienza*; Volume II, *L'universo Aperto*, Il Saggiatore, Milano 1984.

Radcliffe-Brown A.R. (1935), *On the Concept of Function in Social Science*, in «American Anthropologist» XXXVII, 1935.

Radcliffe-Brown A.R. (1940), *On Social Structure*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» , 1940, 70, parte I.

Rawls J. (1957), *Justice as Fairness*, «Journal of Philosophy», 54, pp.653-662.

Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.; trad. it. *Una Teoria della Giustizia* a cura di S.Maffettone, Milano, Feltrinelli 1991.

Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press; trad. it. *Liberalismo politico* a cura di S.Veca, Edizioni Comunità, Milano 1994.

Sen A. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *La diseguaglianza*, Il Mulino, Bologna 1994.

Simmel G. (1890), *Uber sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig; trad. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Bari 1995.

Simon H.A. (1972), *Theories of bounded rationality*, in McGuire e Radner (a cura di), *Decision and organisation*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company 1972.

Smith A. (1976), *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Oxford, Clarendon 1976; trad. it. *La teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995.

Veblen T.B. (1899), *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, Macmillan, New York 1899; trad. it. *La teoria della classe agiata*, UTET, Torino 1969.

Wittgenstein L. (1918), *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, trad. it.; Einaudi, Torino 1964.