Storia, antropologia
e
scienze del linguaggio

Anno XXXII – fascicolo 1-2-3
gennaio-dicembre
2017 - n. s.

Domograf
Roma

Storia, antropologia e scienze del linguaggio

Rivista quadrimestrale fondata da Luciano Dondoli
anno XXXII - fasc. 1-2-3 - n.s. / 2017

Comitato scientifico:
Mario Bolognari (Università degli Studi di Messina), Angeles Cabarcos (Università di Santiago di Compostella), Floriana Ciccodicola (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale), Giacomo De Marzi (Università degli Studi di Urbino), Francesco Faeta (Università degli Studi di Messina), Mhamed Hassine Fantar (Tunisi), Angelica Fago (Università "Sapienza" di Roma) Sonia Giusti (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale), Abraham Gebrehiwot (CNR, Pisa) Gualtiero Harrison (Università di Bologna), Mauro Geraci (Università degli Studi di Messina), Leonardo Lattando (Biblioteca Nazionale di Roma), Romano Lazzeroni (Università degli Studi di Pisa), Luigi M. Lombardi Satriani (Università "Sapienza" di Roma) Vincenzo Micocci (CEIM, Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale), Paolo Milizia (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale), Enrico Montanari (Università "Sapienza" di Roma), Paolo Palmeri (Università "Sapienza" di Roma) Leon Pompa (Università di Edimburgo), Giancarlo Schirru (Università di Napoli "L'Orientale"), Valerio S. Severino (Università "Sapienza" di Roma), Francesco Solitario (Università degli Studi di Siena/Arezzo).

Direttore responsabile:
Sonia Giusti

Consulente legale:
Avv. Gildo Ciaraldi

Redattore Capo:
Floriana Ciccodicola

Comitato di redazione:
Maria Luisa Ciccodicola. Valentina Fabiani, Paola Giusti, Vincenzo Moggia.

Redazione:
Associazione « Leone Verde »
leoneverdeluc@gmail.com
tel. 3355322547

Amministrazione:
DOMOGRAF s.n.c. - Circ.ne Tuscolana, 38
00174 - Roma
tel. (06) 7100644

Abbonamento annuo €. 40.00
Estero € 35.00
Numero singolo € 15.00
Numero doppio € 2500

Versamento sul c/c bancario n. 400334131 Leone verde – Unicredit Cassino Garigliano
intestato: Sonia Giusti

Autorizzazione n. s. del Tribunale di Cassino del 17-03-2008

Tipolitografia « Domograf », Circ.ne Tuscolana, 38 – 00174 – Roma

SOMMARIO

L'ORDINE NON PROGRAMMATO

(a cura di F. Ciccodicola)

STUDI E RICERCHE

FLORIANA CICCODICOLA, *Presentazione* ……..... p. IX

LUCIANO DONDOLI, *La teoria della strada* ……..……. « 9

SONIA GIUSTI, *Gli ultimi appunti di Luciano Dondoli. Formazione e permanenza degli istituti culturali* ……. « 27

NOTE E DISCUSSIONI

VINCENZO MICOCCI, *La molteplicità degli ordinamenti giuridici medievali tra positivismo statualista ed istituzionalismo* ……..... « 41

GIUSEPPE PUZZO, *Come vengono ad essere le istituzioni.* "La formazione di un ordine non programmato" ….…….. « 69

GUALTIERO HARRISON, *L'eterogenesi dei fini nel mondo d'oggi* …… « 89

LEONARDO LATTARULO, *Giudizio morale e accadimento: Nota su Croce e Manzoni storiografo*…….. « 123

CLEMENTINA GILY REDA, *A proposito dell'ordine* non programmato *della storia. Luciano Dondoli e Hayek* ……..... « 137

PAOLO MILIZIA, *La lingua kósmos e téchne. Friedrich von Hayek e alcuni momenti della riflessione italiana su lingua e linguaggio* ……. « 159

FLORIANA CICCODICOLA, *La formazione di un ordine non programmato: le reti migratorie* ……..... « 187

LUCA SCAFOGLIO, *Cooperare e competere Hayek e i problemi dell'ordine non programmato.*…….……...……...……. « 213

ALBERTO NAVE, *"Libertà positiva", "unità ideologica" e categorie crociane dello spirito in Luciano Dondoli*….…… « 237

EMANUELA FERRERI, *L'ordine non programmato. Riflessioni per un uso non egemonico della ricerca*…….……...……. « 247

PAOLA MILLI, *Semanticità e storicità del linguaggio in Eugenio Coseriu* ……..…….. « 275

FRANCESCO MESITI, *Antropologia del diritto "formazione di un ordine non programmato"*…. « 289

RECENSIONI

E. MONTANARI, *Storia e tradizione. Orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo*, Lithos editrice, Roma, 2016, € 25,00 – (S. Giusti) ……...…… « 319

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

a cura di S. Giusti …….……... « 327

Studi e Ricerche

PRESENTAZIONE

Questo numero della rivista è dedicato all' "ordine non programmato", un tema di rilievo per chi è interessato a comprendere come si creano le istituzioni all'interno dei diversi gruppi sociali, di come esse si mantengono nel corso del tempo, come gli uomini intervengono per modificarle e rinnovarle.

Gli autori dei saggi di cui è composto il fascicolo prendono in esame, in un'ottica interdisciplinare, la proposta di Frederick von Hayek, contenuta in alcune sue opere tra le quali, *L'abuso della ragione*, *Ordine, regole e libertà*, *Legge, legislazione e libertà, Studies in Philosophy, Politics and Economics* [1]. Tale proposta relativa al concetto di "ordine non programmato", come elemento fondante delle istituzioni sociali, il concetto di "eterogenesi dei fini", nozione rintracciabile già nel pensiero di Giambattista Vico, il concetto di "libertà positiva" proposto da Luigi Scaravelli è ripreso da Luciano Dondoli come strumento euristico fondamentale per comprendere la formazione storica delle istituzioni sociali e culturali. Questi concetti sono stati oggetto di riflessione in alcuni lavori di Luciano Dondoli – *La formazione di un* o*rdine*

---

[1] F. Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967, ID., *Ordine, regole e libertà,* Il Saggiatore, Milano, 1987, ID., *Legge, legislazione e libertà,* Il Saggiatore, Milano, 1986, (a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin), trad. it. di P. G. Monateri, pp. XXIII + 567. ID., *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Routledge & Kegan Paul, London, 1967.

non programmato, *Libertà positiva ed eterogenesi dei fini* [2] - lavori che hanno costituito la piattaforma iniziale, il punto di partenza che i diversi studiosi hanno ripensato con riflessioni e prospettive teorico-metodologiche proprie di diverse discipline.

Il saggio di Luciano Dondoli, intitolato *La teoria della strada*, apre il fascicolo. Si tratta di un saggio complesso in cui si mette in luce come, nella metafisica di Benedetto Croce, non c'è posto per l'individuo storico, l'individuo che concretamente agisce per realizzare un suo disegno da condividere con altri, per realizzare quell' "ordine non programmato" attraverso il quale si dà vita alle istituzioni all'interno dei diversi gruppi sociali. Una concetto, quello di "ordine non programmato" che si è rivelato strumento utile, come afferma Dondoli, per ripensare e decostruire la prospettiva affermata nella filosofia crociana per la quale l'individuo ha un ruolo insignificante nella storia in quanto l'unico attore della storia è lo Spirito universale . Si tratta, come scrive l'A., di "non mettere il carro innanzi ai buoi", così come fece il filosofo napoletano nel suo sistema filosofico, nel quale lo Spirito rappresenta quella "mano invisibile", quell' "ordine non programmato" di cui ha parlato Friedrich von Hayek, riallacciandosi a tutta una tradizione di studi. In effetti, scrive Dondoli, il problema di come si formano le istituzioni occupa un posto minimo nella filosofia crociana e "la teoria della libertà non spiega la costituzione del mondo", poiché la libertà è la vitalità, che deve essere piegata alla ragione storica, ci permettono di comprendere come si costituisce l'ordine sociale, i costumi, il linguaggio, le regole sociali . È l'azione dell'individuo, quello più creativo, che si presenta come paradigma di azione condivisa che determina l'azione degli altri. La conservazione delle

---

[2] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», a. VII, fasc. 1, 1992, pp. 9-48; ID., *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», a. XIX, fasc. 1-2, 2004, pp. 39-96 ora in a. XXXI, fasc. 1, 2016, pp. 9-64.

istituzioni non è da ritenersi una mera passività da parte dell'individuo, ma "un'attività che si adegua al paradigma e al modello" di conservazione delle istituzioni, di quegli atti innovativi che si sono determinati in un determinato momento e che sempre si determineranno nel corso della storia . Attività conservatrice che mette le istituzioni al riparo dal "quotidiano capriccio degli uomini". Per chi ha fede nella libertà positiva dell'uomo il problema non è di spiegarsi il mutamento, ma il permanere delle istituzioni nonostante gli innumerevoli atti di innovazione proposti dai singoli, di ciò che si pone come modello duraturo per le azioni degli individui che ne fanno parte e che Dondoli rintraccia nella proposta di von Hayek. Il formarsi di legami interpersonali determina la formazione di un gruppo e, dunque, precede la formazione dello Stato: "I gruppi di cacciatori del neolitico, formatisi per l'esigenza dì cacciare animali grossi e feroci, — come ci dicono gli studiosi di paleontologia —, sono un esempio di questa formazione di embrioni di *società*" (L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, cit., p. 27). Attraverso questa prospettiva è spiegata anche la diversità culturale, poiché la storia delle diverse comunità è il frutto anche di un "ordine non programmato", per cui altri individui, come sottolinea Dondoli "seguendo altri paradigmi, vengono a costituire un diverso gruppo ed altre istituzioni" e ciò ci coinvolge anche per quanto riguarda il nostro concetto relativo all'assolutezza dei valori e al pluralismo etico quando confrontiamo la nostra cultura con le altre, soprattutto nell'affermazione dei diritti umani universali.

La complessità e la ricchezza del tema trattato si ritrova in tutti i saggi di cui è composta questa pubblicazione; essi ci forniscono materiale prezioso sul quale riflettere ulteriormente come è il caso del saggio di Sonia Giusti. In esso l'A. prendendo in considerazioni gli ultimi appunti di Luciano Dondoli, si sofferma su una problematica quanto mai attuale, sul fatto che gli individui vivendo insieme e mettendosi in relazione in maniera permanente, danno vita a usi, costumi, regole, e abitudini che costituiscono l'ossatura dell'ordinamento giuridico che regola i loro rapporti. L'A. afferma una prospettiva che "si contrappone a quella dogmatica legata al giuspositivismo in senso statuale" e che si ricollega alla visione di Santi Romano *ubi societas ubi ius*. Si tratta di una "dimensione *fluida* del diritto" fondata sulla "spontaneità creatrice dell'individuo", che spinto a realizzare i propri interessi concorre

con le sue azioni a costruire la vita sociale in tutti i suoi elementi, una dimensione che si presenta nel suo complesso aspetto di "fatto sociale totale". Il costituirsi delle istituzioni è il momento in cui si fissano le regole, i modelli di comportamento scaturiti da un "ordine non programmato", dall'attività creatrice dell'uomo e dalla condivisione dei risultati all'interno di una comunità; esso rappresenta la base attraverso la quale si realizza la vita sociale in tutti i suoi aspetti, così come avviene per il linguaggio, tanto che un altro tema, caro a Dondoli, la *propositio in mente* si lega al tema "dell'o*rdine non programmato* come uno dei suoi momenti germinativi" e al fatto che solo pochi possono concorrere, come già scriveva Platone nel *Cratilo,* a dar nome alle cose, così come alle istituzioni. La prospettiva teorico-metodologica affermata in questo saggio è ancora più interessante in quanto si incunea direttamente su quelle problematiche che suscitano negli studiosi, soprattutto di antropologia, l'incontro di culture; ed evidenzia i temi affrontati e gli elementi fondanti di un'antropologia storica, storicisticamente orientata (cfr. S. Giusti, *Antropologia storica*, 2000), in cui si tiene conto degli aspetti complessi e multidimensionali della storia dei diversi gruppi sociali. Si tratta di un percorso antropologico che rappresenta quel "filo rosso" che attraversa tutta la produzione dell'A. di questo saggio. Particolare attenzione è dedicata in questo lavoro anche al concetto di "eterogenesi dei fini" che permette a chi scrive, di richiamarsi non solo a Vico, ma anche al Wilhelm Wundt e ad altri autori, per collegare questa nozione a quelle fondanti la disciplina antropologica e storica .

Vincenzo Micocci ci introduce nella problematica legata al concetto di Stato, al processo storico-sociale che ha portato all'elaborazione delle diverse *Chartae Libertatum* medievali fino alle Costituzioni degli Stati moderni. Un processo lungo che attraversa i secoli e che ci fa comprendere e ripensare la nozione, il ruolo e la funzione dello Stato attraverso la storia, le motivazioni che hanno determinato la difesa e la dichiarazione dei diritti umani nelle diverse Costituzioni e alle questioni teoriche e di metodo che questo approccio solleva. L'A. ci parla di un ordinamento giuridico di tipo costituzionalista risultato di quell' "ordine non programmato" fondato sulla "eterogeneità dei fini". Un "ordine non programmato" legato alla volontà e alla azione storica degli individui che con il loro agire creano istituzioni,

norme sociali, dunque, modi concreti di organizzare la loro particolare storia. Una storia dovuta a quella "mano invisibile", che non presenta, come mette in rilievo l'A., qualcosa di metafisico, ma quel meccanismo che spinge gli uomini a creare o a condividere, realizzare con il concorso di tutti la storia secondo modelli paradigmatici e istituzioni concrete sempre rinnovantisi. Nel saggio non si risparmiano critiche alla visione liberalista di von Hayek legata al concetto di "mano invisibile" che regola i mercati e alla teoria neoliberista che concorre ad obliare la volontà creatrice degli uomini diretta ad organizzare tutte le sfere del vivere civile secondo valori corrispondenti ad una visione del mondo che affermi i diritti umani e il "benessere" per tutti.

Il tema della necessità della storicizzazione dei concetti come "ordine non programmato", della "eterogeneità dei fini", lo ritroviamo affrontato anche da Giuseppe Puzzo il quale ci parla del dibattito storico-culturale che solleva la nozione di istituzione. Un dibattito, che si articola fondamentalmente intorno alla natura delle istituzioni, al loro costituirsi, che scaturiscono da processi sociali spontanei non programmati insieme con quelle rappresentate da istituzioni positive, dunque, programmate secondo un disegno ben preciso. L'A. affronta il problema delle due posizioni in rapporto alla nozione di potere e, mette in luce come l'analisi delle istituzioni che si producono attraverso un "ordine non programmato" sia più complessa perché frutto di un percorso che coinvolge "plurime sedimentazioni successive temporalmente" e spazialmente, che "implica la valutazione di numerosissime variabili e incognite e la contemporanea codifica e stratificazione nel tempo e in aree geografiche determinate", legate essenzialmente alla "eterogenesi dei fini" che non conduce al caos, ma all'ordine. Scopo del saggio è quello di mettere a fuoco come la realizzazione della storia umana conserva solo "in potenza la realizzazione di certi fini", la cui realizzazione non è lineare, anzi alcune volte arriva a risultati opposti ed inaspettati rispetto a quelli presupposti nella fase iniziale. Per far questo l'A. fa riferimento all'antichità classica e ad una specifica letteratura di riferimento, quale lo Zimbaldone di Leopardi e il confronto con il pensiero di Vilfredo Pareto, non trascurando la posizione di filosofi quali Platone, Hobbes, Hume, Locke, Rousseau, di Friedrick von Hayek, Alexander Gerschenkron e di Luciano Dondoli.

Gualtiero Harrison sottolinea nel suo scritto come la storia della società occidentale moderna si è venuta strutturando e configurando in tutti i suoi elementi, quindi, con tutte le sue istituzioni, norme e regole, così come la conosciamo, soprattutto, quando gli europei, attraverso viaggiatori ed esploratori cominciarono a riflettere sulle civiltà "altre", a vivere nei territori extraoccidentali, presso gruppi sociali che si presentavano con visioni del mondo diverse, con un'organizzazione sociale, culturale e storica diversa rispetto alla nostra. Quest'incontro ha costretto l'Occidente a riflettere su se stesso, a ripensare la propria storia, ad elaborare nuovi modelli di riferimento, che hanno condizionato nel tempo il nuovo modo di organizzarla, di creare istituzioni, norme e regole, contenuti dell'immaginario collettivo, che ci hanno stimolato a riflettere sui vecchi paradigmi e sulle nuove visioni del mondo; nel costituirsi di una nuova disciplina che si interessava alla diversità dei popoli: l'antropologia culturale. Tutto questo è avvenuto attraverso processi di sviluppo non lineari, contraddittori nei contenuti, in quanto l'Occidente molto spesso si è arroccato nelle sue certezze rispetto ai modelli diversi che emergevano dal contatto con culture diverse, o nel maldestro e distruttivo tentativo di occidentalizzare gli altri. Un processo di sviluppo che ha messo in evidenza la fecondità della concezione di progresso storico elaborata dal Vico fondata sulla eterogenesi dei fini e sui "corsi e ricorsi storici". Un processo fondato su meccanismi di auto-regolazione, di scelte nella vita sociale, che non hanno trascurato le memorie alle quali il nostro modo di vivere fa appello, che orientano le nostre azioni, le nostre comunità, i nostri tentativi di conservazione di modi di vivere e di rinnovarli perennemente nella consapevolezza del nostro coinvolgimento. Scrive l'A. "Nella frammentata molteplicità di scenari con la quale ci si trova ad interagire quotidianamente, il richiamo esplicito ed insistito al *primato della responsabile partecipazione*, che oggi siamo di nuovo chiamati ad assumere, promuove forme di auto-organizzazione e coinvolge subito "principi di condotta" le cui matrici non possono venire appiattite sul semplice "rispetto delle norme": è il *senso civico* che torna a svolgere il suo influsso nel processo sociale e ad animare, come in passato, il senso più vero della appartenenza ad una *comunità"*.

Leonardo Lattarulo riporta il giudizio di Croce su alcuni scritti di Manzoni, mettendo in evidenza quegli elementi che caratterizzano la storiografia moralistica manzoniana che il filosofo napoletano mette in luce. L'A. coglie l'occasione, attraverso l'analisi del giudizio di Croce su Manzoni, di ripensare il concetto di conoscenza storica, di progresso storico, presenti nel sistema filosofico crociano, e, soprattutto insiste su due concetti fondamentali che lo caratterizzano, quello di azione e di accadimento, in cui si delinea il fondamentale rapporto tra Spirito universale e individuo storico. Afferma Croce nella sua filosofia a questo proposito: "L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio ". Secondo il Croce, Manzoni, come altri scrittori, commettono l'errore di sottoporre l'accadimento al giudizio morale. Il giudizio storico, come il filosofo napoletano mette in evidenza nel suo lavoro *La storia come pensiero e come azione* del 1938, consiste "nel discernere la qualità dei fatti narrati", distinguendoli in politici, religiosi e così via, senza formulare giudizi di approvazione e condanna, così come fa Manzoni. Per Croce il giudizio storico è "il giudizio per eccellenza, e anzi l'unico giudizio, tanto che un libro di storia è in questo senso "un tessuto di racconti-giudizi". Un altro punto analizzato dall'A. è quello relativo al fatto che Croce abbandonerà il concetto di progresso nella storia, che gli derivava dalla filosofia hegeliana e dallo storicismo tedesco, per ammettere anche, se non con qualche contraddizione, come avrebbe sottolineato il filosofo Luciano Dondoli, quello di decadenza, suggeritogli, soprattutto, dagli eventi che hanno caratterizzato la storia del Novecento, contraddistinta da totalitarismi e guerre mondiali, dal sentimento che pervade gli animi degli uomini subito dopo la seconda guerra mondiale, sentimento che si può cogliere nel suo saggio del 1946, *La fine della civiltà,* che riecheggia, in qualche modo, il pathos rintracciabile anche nelle pagine conclusive del suo lavoro *La Storia d'Europa nel secolo decimonono,* del 1932.

Nel suo complesso saggio Clementina Gily Reda ripercorre i punti salienti della produzione scientifica di Luciano Dondoli, all'interno della quale sottolinea il tema dell' "ordine non programmato" . Si tratta di un itinerario in cui Gily Reda esplicita il rapporto di Dondoli con Hayek e con molti altri interlocutori, primo fra tutti Benedetto Croce, poi il filosofo Luigi Scaravelli,

Robin George Collingwood, Giovanni Gentile. L'A. mette in rilievo, come Platone, Aristotele, Ockham e Duns Scoto rappresentino, all'interno della produzione di Dondoli, interlocutori privilegiati per il concetto di *propositio in mente*, nozione strettamente legata, nelle sue pagine, all' "ordine non programmato", all'agire dell'individuo che crea un paradigma di azioni sulle quali si stabiliscono regole sociali, al rapporto arte e linguaggio. L'A. non dimentica di sottolineare, per questi ultimi temi, i fecondi e continui colloqui e gli scambi che Dondoli ebbe con studiosi come Walter Belardi e Luigi Bagolini, ravvisabili nelle pagine di numerosi lavori dedicati alla linguistica, alla glottologia e a temi giuridici. La nozione di "ordine non programmato" si ritrova in molte analisi di Dondoli che riguardano il linguaggio, l'arte, la storia, il concetto di accadimento, di azione, di ordinamento giuridico, una nozione che gli ha permesso di ripensare criticamente anche a molte delle posizioni crociane, soprattutto quelle relative al rapporto Spirito assoluto e individuo, alla conoscenza storica, al linguaggio e all'universalità delle categorie. Gily Reda mette in evidenza il fatto che Dondoli condivide il concetto crociano di contemporaneità della storia, fondamentale concetto per la conoscenza storica, e quello di interesse/interessante di Herbart, utilizzato per comprendere le scelte e l'agire umano sia in relazione all'attività della conoscenza che nella pratica storica. Dondoli condivideva, con Vico e Spaventa, la visione di una storia che progredisce non in maniera rettilinea, "la storia è vitale e rigorosa evoluzione di forme determinate e determinabili – che Croce volle distinte e non sintetiche". In lui, come troviamo espresso in molti scritti, "L'*universum* si contempera col *multiversum* nell'accadimento; trasfigura l'eticità hegeliana con la lente della psicologia filosofica di Herbart, che infatti i gentiliani accusavano di essere il punto del permanente naturalismo di Croce, di Herbart e di Kant".

Paolo Milizia affronta il problema della dimensione sociale delle lingue e della loro genesi in rapporto all'attività creatrice dell'individuo e al contesto sociale in cui si trova a vivere. Gli studi sul linguaggio rappresentano un settore della conoscenza in cui il concetto di "ordine non programmato" si era pienamente affermato, come lo stesso Friedrick von Hayek sottolineava nei suoi scritti. Le lingue rappresentano fenomeni "artificiali e convenzio-

nali" creati e dipendenti dalla volontà dell'uomo, fenomeni che sono il "prodotto dell'azione di molti uomini ma non sono il risultato di una progettazione umana". Se tra gli studiosi è da tempo acclarato il fatto che "la lingua è un *kósmos*", un ordine spontaneo, "non una *taxis"*, molto più inconsueto è, secondo l'A., collegare questa posizione teorico-metodologica dei linguisti al pensiero di von Hayek e lo dimostra offrendoci un *exscursus* storico degli studi di linguistica relativi al contesto italiano del secolo scorso. Milizia compie quest'analisi facendo riferimento ai rappresentanti più autorevoli della disciplina, Antonino Pagliaro, Walter Belardi, a molti altri, e al lavoro di Dondoli, tenendo conto di una particolarità che si evince nel rapporto tra lingua e "ordine non programmato": l'importanza di "almeno due distinti campi di indagine alla ricerca dei processi di auto-organizzazione: da un lato quello esterno, basato sulla dicotomia individuo-comunità … e dall'altro quello interno, che si crea nella relazione tra le unità della lingua e i sistemi complessi (fonologico, lessicale, morfologico) che di tali unità si compongono".

Floriana Ciccodicola collega il tema del costituirsi di un "ordine non programmato" ad un particolare aspetto della storia sociale, quello relativo al fenomeno migratorio. Nel saggio si mette in evidenza il fatto che le reti migratorie sono da considerare un evidente esempio di "ordine non pianificato", "non programmato". Attraverso le reti sociali gli stessi migranti, soprattutto in assenza di efficaci politiche migratorie nei diversi paesi di origine e in quelli di arrivo, contribuiscono, utilizzando il capitale sociale di cui dispongono, a dare un "ordine" al fenomeno in cui sono coinvolti, di governarlo tenendo conto delle esigenze e aspettative dei migranti, comunità di origine e di arrivo, istituzioni, organismi internazionali e della possibilità di migrare verso specifiche mete. Le reti migratorie rappresentano complessi fenomeni storici e sociali da considerare come elementi fondamentali del processo migratorio, un fenomeno che si presenta come "fatto sociale totale". Si tratta di reti sociali multisituate, attraverso le quali gli immigrati, le loro famiglie e le loro comunità realizzano, gestiscono e riattualizzano il loro progetto migratorio, elaborando percorsi utili al mutuo soccorso e all'integrazione degli immigrati nelle società in cui si stabiliscono. Si tratta di efficaci strumenti per mantenere il rapporto con le comunità di origine, non solo

per ragioni economiche, ma per i valori che caratterizzano l'identità culturale degli individui, con i contenuti della memoria storica dei paesi di provenienza. Esse, inoltre, concorrono a far sviluppare, nei migranti, complesse identità e appartenenze culturali, religiose, sociali, giuridiche, soprattutto, per quelli di seconda generazione. Si rivelano, come alcuni studi hanno messo in evidenza, reti sociali efficaci ed efficienti all'interno di un mercato del lavoro frammentario come è quello che caratterizza attualmente molti stati moderni, in cui si è affermata un'economia neoliberista e si conferma "la divisione internazionale del lavoro" nella prospettiva di un mondo e di un'economia globalizzata, in cui si accentuano le disuguaglianze. L'A. utilizza la nozione di "ordine non programmato" ed "eterogenesi dei fini" proposta da Friedrick von Hayek, mediata ed arricchita dalla riflessione di Luciano Dondoli. Un percorso inserito negli itinerari teorico-metodologici elaborati dall'antropologia sociale, dall'antropologia storica, dalle scienze sociali e nell'approccio offerto dalle metodologie relative alla *network analysis*. L' "ordine non programmato" è la concretizzazione di quell'opera di "appaesamento" del mondo da parte dell'uomo e del suo gruppo sociale riscontrabile in tutte le culture, della quale ci parla l'antropologo italiano Ernesto de Martino,

Luca Scafoglio rintraccia nel concetto di "ordine non programmato", "ordine spontaneo", attraverso il quale si realizza la vita sociale e si dà vita alle istituzioni all'interno di realtà sociali concrete, l'aspetto interessante della competizione, e di "cooperazione concorrenziale". Un concetto questo che l'A. analizza in relazione a quelli di potere e di disparità di potere tra gli individui che entrano in contatto tra loro e che interagiscono nella realtà concreta. Gli individui sono sollecitati a cooperare per il fatto che ciascuno di loro vuol realizzare i propri fini, realizzare se stesso e sa che può riuscirci solo mettendosi "in gioco" interagendo con gli altri, per cui, come mette in evidenza l'A., nell' "ordine spontaneo" o "ordine non programmato" gli individui realizzano i propri e gli altrui fini. Per affrontare meglio il tema che intende esaminare l'A., "organizza", il suo lavoro in due parti, uno in cui focalizza l'attenzione sul rapporto "ordine spontaneo" e "ordine di mercato", collegando tra loro problematiche inerenti all'aspetto sociale ed economico che l' "ordine non programmato" sollecita, l'altro in cui confronta la teoria

sociale dello Hayek con la teoria dei giochi, soprattutto quella proposta da Oskar Morgenstern e Robert Axelrod. Ciò permette all'A. di rilevare e ripensare anche quegli elementi di instabilità che l'attività di cooperazione degli individui rivela e che si possono rintracciare nel sistema dell'"ordine non programmato" proposto da von Hayek ed esplicitamente nelle spinte che portano gli individui a interagire concorrenzialmente tra loro per assecondare e realizzare i propri desideri, i propri bisogni ed interessi.

Alberto Nave analizza il concetto di "libertà positiva" elaborata da Luigi Scaravelli e sottolinea come questo sia un tema caro a Luciano Dondoli e utile a lui, soprattutto quando rivolge la sua attenzione al sistema filosofico di Benedetto Croce, che analizza criticamente, nonché quando si interessa della nozione di "ordine non programmato", proposta da Fredrick von Hayek. Il concetto di "libertà positiva" permette di ripensare, come ha sottolineato Dondoli in molti suoi scritti, in una luce nuova le nozioni crociane di azione e di accadimento, di Spirito universale e delle quattro categorie attraverso cui si realizza la storia, e al modo in cui si determinano usi, costumi, istituzioni all'interno dei diversi contesti storici proposte dal filosofo napoletano. È l' "ordine non programmato" che consente lo stabilirsi del vivere civile tra gli uomini, un "ordine spontaneo" attraverso il quale si creano, con il concorso di tutti gli individui, nelle specifiche realtà sociali e nei precisi periodi storici, le istituzioni, le regole del viver civile, gli ordinamenti giuridici. La nozione di "libertà positiva" costituisce, dunque, lo strumento attraverso il quale Dondoli si pone criticamente nei confronti del sistema filosofico di Croce e di fronte alla sua metafisica che gli consente di ripensare anche il concetto di "unità ideologica" proposto da Antonio Gramsci. Dondoli ci mostra come, per alcuni aspetti, tutte e due i sistemi filosofici, non tengono conto della "libertà positiva" degli uomini: Croce con il ritenere che è lo Spirito assoluto che realizza la storia, Gramsci attraverso opzioni ideologiche.

Emanuela Ferrreri considera la proposta di Fredrick von Hayek relativa al concetto di "ordine non programmato", un'opportunità per costruire una teoria sociale "non egemonica" della concretezza e della diversità delle culture, fondata sull'elaborazione di un dialogo critico e costruttivo tra le di-

verse discipline e le visioni del mondo. Un'antropologia di cui si sente sempre più il bisogno in un mondo ormai globalizzato, in cui i stabiliscono contatti diretti, in presenza, oppure mediati attraverso mezzi tecnologici di comunicazione, con coloro che appartengono a culture diverse. Per esplicitarci gli aspetti di questa complessa prospettiva antropologica, recepita da molti studiosi, l'A. fa riferimento a diversi studiosi, dialoga con Luciano Dondoli, soprattutto in relazione al concetto di "ordine non programmato" e "libertà positiva", e, per quanto riguarda l'antropologia italiana, soprattutto con Francesco Remotti, con la sua "antropologia inattuale". Riflettere sul concetto di "odine spontaneo" rappresenta l'occasione, come afferma l'A., di ripensare e confrontarci su temi quali il cambiamento sociale e quello della creatività culturale. Il concetto di "ordine non programmato" ci permette di cogliere la specificità delle due nozioni sopra esposte e la differenza che le connota nei loro elementi, come dei relativi processi che esse innescano nella realtà concreta. Il concetto di "ordine non programmato" ci consente di contribuire a spiegare l'esistenza della pluralità delle culture, la compresenza di diversi modelli culturali, e allo stesso tempo, ci rende comprensibili le condizioni "soggettive", legate alla creatività e alle necessità ideali e materiali dell'individuo a intervenire sulla realtà sociale, e quelle "oggettive", cioè i modelli culturali in cui l'azione dell'individuo si inserisce, in cui agiscono ed interagiscono gli individui di una comunità, ottenendo il mantenimento dello *status quo* oppure il cambiamento culturale. L'A. ripensa la proposta di Luciano Dondoli relativa alla "libertà positiva" e all' "ordine non programmato" confrontandola con le posizioni di Louis Dumont e Geroges Balandier, e altri studiosi, dimostrando la fecondità e trasversalità dei due concetti.

Paola Milli esamina il concetto di "ordine spontaneo", di "ordine non programmato" in relazione al pensiero di Eugenio Coseriu, mettendo in evidenza come questo studioso, riallacciandosi ad una secolare tradizione, consideri il linguaggio come "attività che produce e supera incessantemente la sua propria potenza", un'attività del tutto umana che pur, "rimanendo la stessa, si rinnova continuamente". L'A. focalizza l'attenzione soprattutto sull'opera postuma di Coseriu, *La diversità delle lingue*, opera analizzata minuziosamente, in cui lo studioso sottolinea come il linguaggio è "una

realtà storica e creativa, non un oggetto naturale", ma prodotto storico. Ritenere il linguaggio come un'attività e un prodotto storico, significa considerarlo un'attività creatrice rinnovantesi, un rinnovamento che si concretizza in ogni atto del parlare. La lingua è ritenuta parte integrante di un sistema aperto cui concorrono gli individui che interagiscono. Il linguaggio è un'attività libera ed intersoggettiva, concretizzazione di un "ordine non programmato", qualità che ritroviamo, come ha sottolineato e sviluppato il filosofo Luciano Dondoli, nell'uso strumentale che se ne fa, concezione in cui possiamo vedere elementi rintracciabili nei lavori di Hayek e Popper. Il linguaggio è da considerarsi un atto creativo che si inserisce nei paradigmi linguistici e grammaticali dei parlanti, che concorrono a rinnovare una lingua. L'uomo è un essere sociale che attraverso il linguaggio si pone in relazione con altri, gli individui concorrono a creare il mondo linguistico in cui vivono, attingendo alla loro potenzialità creativa o alla loro capacità di adattarsi alle innovazioni. In questa prospettiva " 'l'accadimento fattuale' del linguaggio realizza storicamente quell'*ordine non programmato* che la filosofia del linguaggio e la filosofia della storia, generano nella sistematicità del loro divenire". Un altro elemento da considerare per le sue ulteriori e complesse implicazioni nella prospettiva di Coseriu è il fatto che il linguaggio non comprende il pensato, cioè il "pensiero riflessivo e analitico", egli, infatti, distingue "tra il linguaggio in quanto *Sprache* e l'uso del linguaggio", aspetto che ritroviamo in molti altri pensatori.

Francesco Mesiti si confronta direttamente con gli scritti di Luciano Dondoli dedicati all' "ordine non programmato", alla "libertà positiva", lavori che devono essere connessi con tutta l'attività di studio e ricerca di Dondoli, rintracciandovi elementi complessi di riflessione, soprattutto utili a delineare un'antropologia del diritto e il suo carattere di interdisciplinarietà. Attraverso i concetti espressi dalla nozione di "ordine spontaneo", l'A. mette in rilievo come essi costituiscono la base di un ordine non coscientemente programmato che produce all'interno delle società contemporanee moderne l'ordinamento giuridico che tutte le informa. L' "ordine non programmato" è il risultato della interazione tra gli uomini, il luogo in cui si inverano le forze individuali e collettive che determinano la dinamica storica, il processo di rinnovamento e conservazione dei modelli culturali, ma rappresenta anche il

luogo in cui, attraverso usi e consuetudini, si definisce quello che sarà l'attività di normazione dei gruppi sociali. Ripensare l' "ordine non programmato" ci consente anche di comprendere quegli elementi contraddittori che troviamo in qualsiasi sistema normativo, sia spontaneo che programmato. Questa nozione ci permette di decodificare e comprendere gli elementi che contribuiscono a creare modelli culturali capaci di "orientare gli ordinamenti sociali, politici e giuridici", che contraddistinguono le diverse società, gli stati moderni, nonché le organizzazioni e le realtà soprannazionali, capaci di indirizzare la vita sociale e quella degli individui. La problematica proposta da Luciano Dondoli, che si riallaccia al pensiero di von Hayek rappresenta il disvelamento di ciò che è sotteso alla determinazione e funzionamento degli ordinamenti giuridici occidentali che sono oggetto della scienza giuridica. Una scienza giuridica "strutturata sugli "istituti logici", che hanno origine dal diritto romano e ormai "perfezionati tramite lo studio interdisciplinare delle relazioni personali, politiche, economiche e sociali (psicanalisi, filosofia, storia, sociologia, economia, antropologia ed ogni altra scienza umanistica)". La nozione di "ordine non programmato" ed "eterogeneità dei fini", ci consente di comprendere come gli uomini costruiscono il loro star insieme che "attraversa i secoli". Si tratta di uno stare insieme che determina la coesione sociale e il rispetto delle regole del vivere civile, attraverso una sempre più padronanza della logica giuridica, sottolinea l'A., che presiede il formarsi delle norme e l'affermazione di una *governance*, che ha assunto anche elementi universalistici e transnazionali. L'A., per spiegarci il suo punto di vista su queste problematiche, fa appello al sapere giuridico, ma apre e stabilisce relazioni con molti autori e studiosi di altre discipline.

FLORIANA CICCODICOLA

LA TEORIA DELLA STRADA [*]

Abstract: The author captures the inability of CrocÈs metaphysics of history to reduce the historical individual to the empirical individual, and this leads to a closure of the concrete world of history. The "theory of the road" is a method to learn about history and is based on two fundamental principles: innovation and conservation, creative spontaneity and conservation. Even the preservation of what has been already produced is a way of producing something new, as it allows knowledge to grow further.

Keywords: historical individual, knowledge, Benedetto Croce, history, innovation, preservation.

La teoria della strada, della via, di cui appunto ci sono tracce, prima di tutto in Pagliaro, in Hayek, e in Popper anche se, vorrei dire, lateralmente, è un principio che può essere molto fruttuoso; si tratta, infatti, della teoria della passività di fronte alla teoria della libertà. La teoria della libertà da sola non spiega la costituzione del mondo, perché la libertà è costituita da tutta una serie di atti liberi e indipendenti gli uni dagli altri.

Il pensiero del Croce sulle opere d'arte e sulle opere filosofiche - che non nascono da altre opere d'arte o da altre opere filosofiche ma direttamente dalla vita è, a questo proposito, chiarissimo. Con la libertà da sola non si costruisce il mondo; la libertà, come si è visto, è promossa da una vitalità che opera in noi, la quale vitalità deve essere controllata e piegata a certi scopi, dalla ragione storica. Questa è la

---

[*] Cfr. L. Dondoli, *La teoria della strada*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», a. XXIV, fasc. 1-2, 2009, pp. 9-26.

libertà positiva del fare, come vitalità incanalata in un continuo prodursi dalla ragione storica.

D'altra parte, e questa è la concretezza della libertà positiva, il continuo susseguirsi di atti autonomi e liberi, non spiegherebbe affatto il costituirsi delle regole, del costume, del linguaggio, dell'ordine, anzi questo è proprio un elemento sul quale Croce non sì trattiene; nelle istituzioni egli vede l'elemento non istituzionale, di rinnovamento, non l'elemento che fa sì che l'istituzione sia una istituzione; nelle istituzioni vede il singolo atto non conforme che lentamente porta al rinnovamento dell'istituzione.

In *La filosofia della pratica,* l'esempio della compagnia dei soldati che marcia è esemplare.

Nelle istituzioni stesse Croce è portato a vedere l'elemento di rinnovamento, cioè l'elemento che porta alla dinamica del mutamento, piuttosto che l'elemento che permette la conservazione. Ma l'istituzione è il modo di conservare il rinnovamento; se non fosse così si vivrebbe nel caos. Nella filosofia del Croce il posto lasciato all'istituzione è minimo.

Io, questo problema, me lo sono posto girandoci intorno, infatti non conosco altro sistema per giungere a capire qualcosa. Non credo nelle illuminazioni, bisogna girare intorno alle cose per capire come in effetti le cose sono andate. Ora, ripeto, nel sistema del Croce non si trova un modo per spiegare la stabilità, non c'è un modo per spiegare come questi atti innovativi, questi atti di libertà, non producano il caos ma, in qualche modo, l'ordine. Se la vita fosse fatta di atti di libertà, la libertà stessa si soffocherebbe da sé, perché, tanto per fare l'esempio della strada: una persona apre una strada, ma altri non si adeguano alla strada che lui, come esploratore, ha tracciato e tutti, ciascuno per conto proprio, se ne fanno altre; tutto il paese viene coperto di strade, non c'è più spazio per coltivare i campi, né per costruire case. La strada è la scoperta dell'utilità, di un tragitto più breve, meno accidentato e sempre migliorabile. È consuetudine che una volta scoperta l'utilità di una strada, gli altri la sfruttino.

Ci si potrebbe chiedere perché Croce non si è trattenuto sul ruolo

complesso delle istituzioni e non ha parlato di quest'uovo di Colombo che è, appunto, la "conservazione" delle istituzioni; infatti non c'è solo il superamento, c'è anche la conservazione delle innovazioni che noi chiamiamo passività. Anche questa passività è un'attività, se pure di conservazione; è una attività che sì adegua al paradigma, al modello.

Ci si può domandare perché questa filosofia della libertà, non ha considerato quello che, in un certo senso, è l'opposto ma anche l'identico alla libertà, perché l'adeguazione al modello, come non creatività e quindi come *passività,* si oppone alla libertà; c'è l'elemento della conservazione che si oppone al rinnovamento: ma la conservazione, in sé, cos'è? Sarebbe niente se non fosse identica al rinnovamento che c'è stato e che essa conserva.

Quindi la conservazione è forza che conserva gli atti creativi del nuovo che si sono realizzati fino a un certo momento: conservazione come fosse una chiusa di sbarramento al nuovo, nel senso che, si potrebbe dire, fin qui si è rinnovato, da qui in avanti si segue il modello del nuovo e non si ammettono altre innovazioni.

Giustamente Havelock sosteneva che per garantire il valore di norma, il modello deve raggiungere uno stato di conservazione per porsi al riparo del capriccio quotidiano degli uomini (E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Harward I.J.P. 1963)

Ecco una forza stabilizzatrice della storia: se non ci fosse questa forza la storia umana non sarebbe. Allora ci si domanda perché il Croce non ha affrontato il problema della conservazione di fronte alla libertà. È l'uovo di Colombo: non l'ha affrontato perché questo elemento di conservazione si può apprezzare soltanto se ci si mette dal punto di vista dell'individuo storico concreto, perché appunto è un elemento caduco, vano; se viceversa si guarda la storia a volo d'uccello, secondo una prospettiva metafisico-hegeliana, secondo una prospettiva che è quella dello Spirito assoluto crociano, della storia come storia della libertà dello Spirito, in questa prospettiva a volo d'uccello, l'elemento dell'ordine, della conservazione non si vede; non si vede perché è di lunga durata, e l'istituzione va interpretata come "lunga durata" per usare, senza il suo contenuto concettuale, una espressione generica

quello che, viceversa, nel pensiero di Fernand Braudel è un concetto ben preciso.

Comunque si parla di una durata lunga, anche se a fatica percepibile e, vedendo la storia a volo dell'uccello, che è la colomba dello Spirito Santo, questa lunga durata non si percepisce; anzi essa è vista come un ostacolo alla libertà nel suo inarrestabile processo verso un progresso infinito, verso un progresso a spirali ascendenti, per usare l'espressione di Goethe.

Ora invece io dico questo: non è concepibile occuparsi della storia senza occuparsi della conservazione, innovazione e conservazione, innovazione e istituzione.

Tutta la storia concreta analizza questi due elementi senza far torto all'individuo, cogliendo nell'istituzione conservativa tutti gli elementi che, poco a poco, portano a mutare il suo volto, in un giro non breve di anni.

Chi abbia conosciuto, per esempio, il partito politico di Alcide De Gasperi nel 1947, oggi può ricostruire tutta una sua storia interna, che non era prevedibile e che *non si può* dare neanche per scontata come una facile linea evolutiva, esaminandola momento per momento, situazione per situazione e, comunque, in tutta la sua storia interna che riflette e reagisce alla più ampia storia sociale, politica, economica, ideologica dell'Italia, del mondo e dell'universo; e in questo microcosmo, che riflette il macrocosmo, si constata che quel partito giunge a posizioni completamente diverse da quelle del 1947: infatti, pur rimanendo se stessa, la Democrazia cristiana gioca machiavellianamente il Partito Comunista contro il Partito Socialista, pronta ad entrare nelle alleanze più diverse.

Ora torniamo al punto del perché il Croce non ha incluso nel suo sistema di libertà questo elemento storico e concreto della istituzione, parlandone, viceversa, senza approfondirlo in *Filosofia della pratica,* semplicemente dandolo come necessario e irrinunciabile.

La conclusione a cui sono giunto è che, essendo la sua una prospettiva hegeliana metafisico-spiritualista che non ammette di degradare l'individuo storico a individuo empirico, considera nella storia

soltanto la presenza di opere originali che non hanno alcun rapporto tra loro, ma nascono dalle esigenze della vita stessa - infatti per Croce è lo Spirito che, tramite l'individuo empirico, che è il suo strumento, le crea per rispondere ai bisogni di un determinato momento storico. In questa prospettiva spiritualistica, non essendoci posto per l'individuo storico degradato ad opera, isolato come individuo empirico, non ci poteva essere posto per quello che è il modo di vita dell'individuo empirico. Non ci poteva essere, in questo sistema che non ammette l'individuo storico, alcuno studio sui modi di aggregazione di questo individuo storico che apparivano, hegelianamente, come apparenze da negare.

Questa è la realtà della chiesa crociana chiusa al mondo e che, giustamente devo dire, è stata ed è così velenosamente attaccata da tante parti; proprio questo veleno è giustificato dal fatto che la gente va a leggere le pagine di Croce per prenderci il pane della conoscenza e invece riceve una pietra pomice arida, una pietra pomice metafisica che parla di uno Spirito assoluto che non interessa all'uomo che vive giorno per giorno in questa sanguinosa e polverosa aiuola del mondo "che ci fa tanto feroci".

La sua grande fama, la sua grande diffusione, in un momento per altro estremamente torbido del mondo in cui razionalismo, totalitarismo, fascismo, misticismo si mischiavano e si aggrovigliavano, è dovuta a una voce nitida, una voce pulita, una voce precisa che tagliava come un rasoio, che oso definire ockhamiano, che tagliava comunque tante perplessità e rispondeva proprio a un forte bisogno di certezza.

Proprio a questo proposito bisognerebbe vedere, per sviluppare questo problema, un'opera del povero Augusto Guerra, mi pare su Croce e Labriola, come filosofi della certezza, o come filosofi della borghesia che cerca la certezza.

È evidente, come dicevo, che a un certo punto c'è questa chiusura crociana all'individuo, e quindi una altrettanto conseguente logica chiusura a qualsiasi modo di aggregazione dell'individuo medesimo, una chiusura allo studio del modo concreto di vita e di associazione, al modo concreto in cui l'individuo storico sviluppa la sua società sulla

quale il Croce non dice nulla, perché le sue storie sono storie di idee e di idee viste come non scaturenti da una concreta situazione storica, cioè come prodotto di una libertà umana dell'individuo storico, ma come idee che hanno in se stesse una forza espansiva inarrestabile che semplicemente si incarnano nell'individuo empirico che diviene un universale individuato, quindi un portatore, un vaso dello spirito.

Debbo dire che questa concezione va rigettata *in toto,* perché esercita una suggestione torbida che impedisce dì apprezzare i semplici valori della vita storica.

A causa di questa filosofia mi trovo - e forse devo aggiungere anche a causa della mia pigrizia - mi trovo ad aver vissuto sbandato e come tra parentesi. È stata una bella pedagogia che ha funzionato come funzionavano le fasce dei piedi delle cinesi, che impedivano loro di camminare. Mi sono trovato sbandato per trent'anni senza sapere che fare della mia vita proprio perché non credevo nella vita reale. Per anni e anni io non ho creduto in questa vita reale e non sapevo perché. Mi accorgo ora del bacillo tremendo che mi ha portato a questa situazione disperata: il bacillo della filosofia crociana che mi ha abituato a non credere nell'individuo.

Sembra impossibile che Croce passi come il filosofo della libertà, perché il suo sistema contiene la stessa radice totalitaria del sistema hegeliano, contiene la stessa radice totalitaria del sistema marxista. È un sistema, il suo, che rimane a metà, perché il dubbio della libertà, il dubbio dell'esistenza della libertà dell'individuo, il Croce ce l'ha; *il rem suam agere,* per esempio, è uno di questi momenti di dubbio, ma i due elementi - quello hegeliano-marxista e quello socratico-evangelico - convivono in Croce, senza dubbio.

Giustamente aveva ragione Guido Calogero a metterlo in evidenza, anche se dobbiamo insistere che l'elemento che ha la prevalenza nel suo sistema filosofico, nella sua categorizzazione, è l'elemento hegeliano-marxista, dove appunto la libertà dell'individuo va a farsi friggere e quindi il suo è un sistema totalitario, un sistema chiesastico, un sistema chiuso, un sistema che fa perdere la fede nella vita concreta storica, nella vita di tutti i giorni nella quale si deve intervenire con la

propria responsabilità. Il bacillo a cui accennavo è molto nascosto e molto profondo, perciò più pericoloso perché, mentre in superficie ci sono le ammonizioni vagamente pretesche del Croce: "che ognuno deve fare il suo dovere...ecc. ecc.", c'è il suo *rem suam agere* al quale ho accennato, viceversa in profondità si toglie all'uomo il senso della sua libertà, perché si esclude il libero arbitrio da un punto di vista teoretico, e al tempo stesso si dice che tanto, praticamente, uno crede di averlo e opera e così va avanti la vita; si dice: "guarda che in pratica ce l'hai e quindi puoi operare di conseguenza". Un momento, ma intanto tu teoreticamente mi hai fatto credere che io non sono libero. Allora, come faccio io, che sono un intellettuale e vivo la mia vita nel mio intelletto, nella mia mente, come faccio io a dimenticarmelo, come faccio io a ritrovare la sicurezza in me dopo che tu mi hai fatto capire che io sono un burattino nelle mani della storia dello Spirito. È questo che fa perdere la fiducia in se stessi e produce nelle persone sincere - e credo proprio che l'unico crociano sincero in Italia, con pochi altri, forse Parente, sono io - la paralisi della volontà, come l'ho vissuta io. Perché gli altri, che certamente se ne fregano e hanno usato Croce come titolo accademico, non hanno avvertito questa paralisi della volontà.

Torniamo alle cose serie, torniamo all'analisi del concetto di passività che, appunto, il Croce non può fare, perché è convinto che è lo Spirito a non essere passivo, non l'uomo; lo Spirito non segue i modelli, va di novità in novità, esprime novità, perché ogni tanto c'è la novità, c'è l'innovazione, ma ogni tanto, perché nel *continuum* si nota soprattutto l'istituzione. L'innovazione è sempre presente, è un processo che appartiene all'uomo, come la conservazione, e si tratta di elementi dei quali è responsabile l'uomo.

Se volessimo quantificare la proporzione tra innovazione e conservazione si dovrebbe dire che l'innovazione copre il 2% di ciò che esiste e la conservazione è l'altro 98%.

Questo per schematizzare, per far capire qual è il rapporto tra questi due aspetti, tra questi due modi di essere dell'uomo.

Ora, tornando al concetto di strada, che, come ho detto, può essere

il principio di una teoria, il simbolo, la scintilla di una teoria, che è poi la teoria dell'azione sociale sostenuta da alcuni sociologi americani. In realtà ci troviamo di fronte alla teoria delle scienze del comportamento, del linguaggio, del diritto, della morale, cioè delle istituzioni umane, nelle quali si ritrova l'ordine che nasce dalle azioni umane, un ordine non voluto, l'accadimento - come direbbe il Croce, che però non lo interpreta in questo senso, infatti per Croce l'accadimento non è l'ordine che nasce dalle azioni, ma è, per esempio, la battaglia vinta alla quale hanno contribuito le azioni di tutti, tutti quelli che hanno vinto la battaglia, non uno solo -.

Quindi sarebbe questa strada, ripeto, il germe di una teoria che potrebbe essere feconda, una teoria dei modelli o dei paradigmi che forse è già stata sviluppata in altre teorie dell'azione. Voglio vedere, per esempio, l'ultima edizione di *Teoria dell'azione sociale* di Talcott Parsons, che è una teoria che mi permette di spiegare la conservatività, la passività, direi l'adeguamento degli uomini al già prodotto. Il primo punto che questa teoria dovrebbe sviluppare ed acclarare è che questa conservatività esiste, e come sia necessaria la sua definizione logica, la definizione concettuale del processo di adeguamento al già prodotto, cioè al modello. Se non si spiega quale sia il rapporto oppositivo, e quindi di contraddittorietà tra libertà e conservazione e quale sia il rapporto di identità tra la conservazione e la libertà di un minuto prima, o la libertà di un'epoca prima nel caso si parli di lunga durata - perché questa conservazione intanto *è,* in quanto ha conservato i frutti della libertà creatrice, di ciò che l'uomo liberamente ha creato - se non si spiega chiaramente il rapporto di opposizione e identificazione tra libertà e conservazione, non si fa bene il primo passo di questa teoria. Un altro punto, questo relativamente semplice, è che si deve sottolineare che la conservazione in qualche caso assume, appunto, l'aspetto delle istituzioni materiali, cioè si estrinseca questa conservazione da quello che è l'atteggiamento di adeguamento, di adesione a certi modelli, a certi paradigmi, producendo delle opere utili, delle opere atte a produrre questo adeguamento, a rendere più facile l'adeguamento al modello.

Queste opere nelle quali, ovviamente, la teoria e la prassi necessitano dell'illuminazione della ragione, sono opere non riducibili ad un'astratta categoria dell'utilità; esse sono opere nelle quali confluisce tutto lo spirito dell'uomo e quindi sono opere estetiche, logiche e pratiche. Queste opere, voglio dire, che estrinsecano lo stato d'animo di adesione al modello, sono elaborate dagli uomini che si propongono di render quel modello più razionale, più facile, nel senso che lo spirito di conservazione possa salvare quello che c'è da salvare, quello che di positivo c'è nell'atto creativo per trasmetterlo alle nuove generazioni.

Queste opere rappresentano una grandissima parte dell'operare umano; sono i codici, le enciclopedie, la scuola; la scuola può avere un valore innovativo e il carattere micro-innovativo dei suoi apporti contiene qualcosa di personale, altrimenti questi apporti sarebbero delle registrazioni del già fatto, non una scuola. La scuola fa parte di questo complesso di istituzioni conservative, come i musei, le biblioteche, le associazioni culturali: la società è costellata di miriadi di queste associazioni, che non si capirebbero se non si vedessero sotto questa luce, cioè come istituzioni atte a conservare quello che c'è di nuovo nel vecchio, che poi, badiamo bene, è l'unico modo di produrre il nuovo, perché si è detto che la libertà consiste nel vivere la sua concretezza proprio grazie alla ragione storica che incanala la vitalità. E che cosa è la ragione storica? La ragione storica - Croce la chiama morale, e io ho spiegato perché viceversa intendo chiamarla *ragione storica* - è il nesso tra la spontaneità creatrice e la conservazione. Cioè si potrebbe dire che tutto è nella mente, nell'uomo, che tutto è costituito dalle stesse sostanze variamente intrecciantesi, che la libertà è una forza, perché questa libertà positiva si costituisce, si è visto, dalla vitalità che è infrenata dalla ragione storica, ma questa ragione storica è costituita dalla forza della libertà, che si è precedentemente concretata, la quale forza della libertà è conservata proprio da questo spirito di conservazione. Quindi la ragione storica che è attiva, che è attività, ha in sé la libertà e la conservazione e solo così, con queste due forze, può incanalare quella vitalità che noi troviamo già prodotta dentro di noi e continuamente producentesi dentro di noi; solo così la

può incanalare verso la costituzione di concrete opere di libertà e la si può incanalare nel senso della propria costruzione come individuo, armonicamente, nel senso di scacciare da sé gli impulsi arbitrari; è il solo modo per poter operare correttamente, felicemente, fruttuosamente.

Ora si è detto appunto che, in questa ragione storica, c'è l'opposizione - si potrebbe dire, allo stato nascente - tra libertà e conservazione. E solo così la ragione storica, nel momento B, può infrenare la vitalità e creare la libertà. E lo può fare perché ha in sé la libertà del momento A e lo spirito di conservazione, lo spirito storico dello stesso momento B, che quindi A è opposto a B e questa opposizione genera una nuova libertà che, tuttavia, non si fa astrattamente, ma vivendo i problemi del momento, cioè tesaurizzando la vitalità del momento. E questo è un punto importante. Certo la scoperta della passività, cioè dello spirito di conservazione, ovvero dell'istituzione, come attività volta a conservare gli elementi accettati, gli elementi che si giudicano positivi di quella che è la innovazione, di quella che è la creatività dell'uomo, potrebbe sembrare la scoperta della trappola per topi o della scopa a coloro che, avendo fatto studi di storia del costume, di storia del diritto, di storia del linguaggio, sono sempre stati immersi in questa istituzionalità dell'essere, e dell'essere hanno visto soltanto lo stadio istituzionale, consuetudinario, di adeguamento ai modelli.

Allora, che cosa posso aggiungere io che provengo da questi studi e che solo ora mi accorgo dì quanto siano metafisici ed hegeliani, io che solo ora me ne accorgo e capisco grazie al mio maestro, Luigi Scaravelli, che mai ringrazierò abbastanza.

Ma questi germi di rivolta erano vivi da tempo, anche se non ben chiaramente. Già il corso che feci nell'anno accademico 1980-[5]81, parlando del *Verarbeitung der Begrìffe* di Herbart e Labriola e questi concetti strumentali, lo manifestano; da tempo mi preparavo alla ribellione.

Ma cosa porto dì nuovo a coloro che, essendo stati sempre immersi in questi campi istituzionali, naturalmente li considerano reali esi-

stenti; vengo ora a dire loro, che l'han sempre saputo, che effettivamente esistono?

La riconciliazione, forse, tra Croce e questa storia completa l'individuo storico, ma è una riconciliazione che, anche se Croce ha due anime (e questo lo si dovrà dimostrare con i testi) ritengo sia piuttosto difficile, perché comunque bisognerebbe mettere in parentesi una delle due anime. Quello che porto è qualcosa di personale: è l'esperienza di uno storicismo metafisico che, in questo mio lungo vagabondare, in questo lungo errare, in questo che considero un lungo erramento - un errare durato trentanni - ha prodotto forse uno sguardo più globalistico e anche più distaccato di fronte a questi fatti istituzionali. Cioè ha prodotto l'atteggiamento di chi vede la relatività di questi fenomeni e non li assolutizza. Ha prodotto anche una cosa che considero tra le più importanti, **la negazione** del **concetto di legge;** infatti questo mi rimane dell'anima storicista del Croce, il quale, sostenendo il valore della libertà, anche se questa libertà non è dell'individuo storico ma dello Spirito, ha sottolineato che non si può prevedere il corso di questa libertà, perché il pensiero storico conosce ciò che è già stato prodotto, ma non può tracciare leggi sulla direzione della storia che andrebbe verso questo o quel fine.

Su questo punto è da vedere l'analogo atteggiamento di Antonio Gramsci ne *La storia va verso* (in *Passato e presente,* Torino Einaudi, 1966, 3° ed., pp. 27-29) dove si nega la previsione storica.

Quindi il mio modesto contributo, che ho costruito sudando sulle pagine del Croce, consiste nella negazione del concetto di legge e questo comporta che lo studio delle istituzioni deve essere uno studio storico-filologico del già prodotto, e non quello che io penso si trovi nella *Teoria dell'azione sociale* di Talcott Parsons, cioè una vera e propria teoria della previsione storica, perché si prevede che l'azione sociale sia, e vada verso, una certa direzione e abbia sempre le sue connotazioni. Un'altra cosa, mi viene dal Croce, da quel Croce che ogni tanto ammette l'individuo, anche se in altre parti della sua teoria lo nega: la necessità di non confondere individuo e massa, individuo e società, attribuendo alla società, chissà come, il potere di pensare e di

agire che invece appartiene agli *individui ché sono* loro che pensano, che sono loro che agiscono. Questo avvertimento mi viene dal Croce e si oppone a quelle teorie del sociale che perdono di vista l'uomo, anche se, in una parte della sua teoria metafisica, egli stesso si trova costretto a negarlo privilegiando il sublime concetto di Spirito. Ma in un'altra parte della sua teoria, l'individuo c'è, è tessuto di storia, è ciò di cui si tesse la storia. E allora, dal Croce mi viene l'insegnamento a guardare a questo uomo, come fonte di pensiero e di azione, non ad una generica società come aggregato difficilmente descrivibile.

Allora, qual è il contributo? Il contributo è il concetto di libertà dell'individuo, di autonomia dell'uomo, riconducibilità all'uomo e solo all'uomo del pensiero e dell'azione, non alla società nel suo complesso, con la conseguenza logica di negare la previsione storica, di negare le leggi del comportamento, di negare qualsiasi astrazione e quindi di richiamo alla necessità di studiare storicamente, filologicamente ciò che, in effetti, è avvenuto, ciò che è già prodotto, studiare quindi una istituzione, un partito politico, una lingua storica di una sua determinata epoca, di un determinato ambiente, analizzando quello che esiste e basta. La costruzione di una teoria dell'azione sociale o di una teoria della formazione delle istituzioni è la costruzione di una filosofia della storia, di una teoria della previsione storica, costruzioni da negare, perché l'uomo, appunto, con la sua capacità cognitiva può conoscere solo il già conosciuto, il già prodotto.

Il contributo che io posso dare è questo: il richiamo alla storia, alla filologia, l'avvertimento a non fare una nuova filosofia della storia, una previsione storica.

Torniamo brevemente, per concludere, a quello che avevo enunciato all'inizio: conservare è l'unico modo di produrre il nuovo. Con ciò ho inteso dire che se non si spiega il processo di conservazione dei valori che sono già stati prodotti, non si spiega l'uomo, perché l'uomo è una contìnua crescita su se stesso, è una tesaurizzazione di ciò che è stato prodotto nei millenni e se non ci fosse questo elemento di conservazione, questa memoria storica, questo attaccamento ai modelli, non sarebbe possibile spiegare la continua crescita su se stessa

della conoscenza, che non sarebbe altrimenti possibile. E questa continua crescita della conoscenza su se stessa, non è detto, naturalmente, che sia una crescita armonica, potrebbe tralasciare degli autentici valori del passato, magari per effimeri valori del presente, valori del passato che potrebbero essere recuperati in un secondo momento o non recuperati affatto. Ma questa dimenticanza di valori dice di per sé che proprio il conservare è l'unico modo di produrre il nuovo. Infatti, se io non tesaurizzo ciò che nel passato è stato prodotto, sono portato a scoprire sempre le stesse cose: trappole per topi o scope. L'ammonimento dei vecchi maestri a fare prima di tutto la storia del problema che ci si accinge ad analizzare, consisteva in questo: se tu non diventi cosciente di tutto ciò che è stato detto su questo punto, cioè se non lo conservi dentro di te, non puoi dare, criticando ciò che è stato detto, il tuo piccolo contributo. Quindi la conservazione, l'istituzione, la memoria storica è la libertà stessa, vorrei dire, che cresce su se stessa, se si volesse usare questa metafora, perché, in realtà, si tratta sempre di una libertà nuova.

L'uomo concreto, l'uomo storico, realizza una sua libertà che è sempre un atto creativo, nuovo; soltanto da un punto di vista teoretico, come astrazione, appunto come metafora, si dice che la libertà cresce su se stessa e questo è un modo per esprimere lo sviluppo dell'umanità, uno sviluppo a spirale, per usare questa suggestiva immagine di Goethe - che è soltanto una metafora - di cui non possiamo prevedere lo sviluppo, altrimenti faremmo un'opera di previsione storica.

Quindi conservare è l'unico modo di produrre il nuovo; la libertà cresce, diciamo, su se stessa e la conservazione è, veramente, libertà storica, cioè la conservazione è veramente l'unica forma di libertà possibile per l'uomo, perché è una libertà storica, è una libertà concreta, non è una libertà astratta. Questo, in definitiva è un altro modo per dimostrare come la conservazione sia identica alla libertà. Solo in quanto c'è questo processo di tesaurizzazione del passato, si può prendere coscienza di ciò che è stato detto e fatto, analizzarlo criticamente nell'urgenza dei nuovi problemi che si pongono, e si può contribuire a dare, personalmente, la nostra risposta. Questo è l'unico

modo di produrre il nuovo, di qui l'importanza di fare sempre la storia del problema che si deve affrontare.

Ritornando al punto di cui sopra, cioè di cosa vuol dire questa teorìa della passività, si potrebbe rispondere che essa è un complemento necessario alla teoria della libertà.

Da quanto si è detto, questo *non* ha bisogno di ulteriori spiegazioni; se non vogliamo usare questa brutta parola, "passività", che in realtà è un paradosso perché, evidentemente, la conservazione, il seguire dei modelli, la fede (tra virgolette), sono sempre forme di attività, non sono mai forme di passività: si tratta sempre di un nostro fare ragionato, di una nostra attività. Senza la storia di questa attività di conservazione, non si pone nemmeno la storia della libertà. Quindi la passività è un complemento necessario della storia della libertà, senza il quale non si può intendere, non si può capire la storia della libertà.

Ecco l'avvertimento crociano sulla libertà quando si domanda: anche la storia delle satrapie è una storia della libertà? Ed ecco la risposta: soltanto la storia concreta delle istituzioni può dirci questo, mettendoci in grado di misurare se c'è stato aumento o riduzione della libertà. La concretezza della libertà è data dalla presa di coscienza della sua storicità, che è lo spirito di conservazione, per usare un termine che, come tutti i termini, è provvisorio, è un concetto strumentale.

Ora il punto è questo: che la storia della conservatività che si contrappone all'innovazione completandola, e che questo meccanismo di equilibrio renda possibile l'esistenza stessa della storia della libertà - si deve riflettere in un metodo, altrimenti sarebbe una pura chiacchiera esornativa.

Intendo dire che il metodo della concreta individuazione storica di vedere come sono andate effettivamente le cose, di misurare concretamente qual è il processo della innovazione e della conservazione, è l'avvertimento che scaturisce da questa posizione della conservazione come teoria concreta della storia, senza la quale non si capisce la storia come storia della libertà. Quindi la teoria della strada, intesa come metodo per conoscere la storia, si deve appoggiare su questi due cardini: innovazione e conservazione, creatività e conservatività, libertà e

ragione storica, per cui, anche in questo caso, la ragione storica, che mi diventa sotto le mani una specie di *passe-partout* conoscitivo, ha la sua funzione. Libertà e ragione storica che limita la libertà, come limita la vitalità e il libero arbitrio, è sempre lei, questa stessa ragione storica e anche se la si chiama MORALE, come in Croce, le cose non mutano perché morale riporta a *mos,* costume, e riporta proprio a questa consuetudine, a questa norma, a questo modello, a questo paradigma, che è proprio ciò che io voglio significare, quando uso polemicamente il termine "passività" e il termine egualmente polemico di "conservazione", volendo significare che nella conservazione è presente una continua innovazione; il momento di conservazione istituzionale dei valori già prodotti, anche se non si estrinseca in fatti materiali, perché contribuisce a costruire un atteggiamento di fiducia verso certi valori. In questo modo, e tenendo ben presente la necessità di mettere sempre in evidenza l'individuo storico senza ricorrere a enti fittizi, quali generiche affermazioni di società - ci rendiamo conto che la società è quella storica che studiamo in un determinato momento x - tenendo ben presente l'individualità del processo di conoscenza storico, ci è consentito, senza cadere nel crasso empirismo e senza restare tra i fumi della metafisica, di studiare che cosa è il linguaggio.

Con questo metodo, purgandomi della metafisica e da migliaia di altre cose, io posso affrontare la questione del linguaggio, di come l'uomo realizza questa che è una vera e propria istituzione. Un esempio di linguaggio può chiarire meglio il mio metodo contrapposto sia al metodo empiristico come al metodo crociano.

Il Croce, considerando la libertà, non dell'individuo storico, ma dello Spirito assoluto, non si ferma mai a parlare, ovviamente, delle istituzioni umane, del modo di essere concreto dell'individuo storico. Parla di opere, ed esclude qualsiasi connessione tra loro; le opere sono momenti creativi autonomi con i quali lo Spirito risponde ai suoi bisogni del momento tramite il vaso dell'universale, che è un mero vaso. Quindi, vede soltanto gli atti, proprio per questa sua visione metafisica è portato soltanto a vedere queste opere originali, questi atti espressivi originali e sempre nuovi senza rapporti fra loro.

Questo, naturalmente, non spiega la comprensione tra gli uomini, perché non esiste l'uomo storico e non esistendo, non si può capire. Come avviene? E Croce, coerentemente, con la sua visione metafisica del mondo, non può far altro che intendere la comunicazione come *comunicano idiomatum per Deum,* cioè ci vuole un Dio che permetta agli individui di comunicare tra loro, tra questi individui che sono inesistenti. È un problema che non si può spiegare all'interno di questo sistema metafisico e coerentemente egli non lo affronta, ma quando lo affronta, come nella *Poesia* e parla di lingua comune, questo parlare di lingua comune, nel 1920 suona strano, suona spurio rispetto al resto del suo sistema. Poteva ancora polemizzare nel 1898-1899 con Groeber e Vossler sulla lingua comune negando che esistesse e sostenendo che ogni poeta è originale, perché allora le sue basi filologiche erano ancora più forti delle sue basi metafisiche; ma nel 1920 stupisce. Croce continua a non porsi questo problema, coerentemente alla struttura teoretica del suo sistema; era il suo sistema a non permettergli di porselo. Il controllo logico, il controllo della coerenza interna sistematica era, in Croce, molto forte; egli non si poneva i problemi che scaturivano dalla sua curiosità di uomo, che comunque, si sarà posto senz'altro, e che probabilmente gli suggerivano una certa soluzione empirica che, tuttavia, egli rifiutava, rimanendo prigioniero del suo sistema, dal quale non poteva uscire fuori senza distruggerlo e la verità è che non voleva distruggerlo, perché era la sua fede, era la sua casa.

D'altra parte, viceversa, le scienze empiriche hanno risolto, senza porselo, il problema della comunicazione, semplicemente dando per scontato che in un certo ambiente gli uomini tra di loro si capiscano.

Croce non si pone questo problema, loro neanche se lo pongono, dandolo per scontato. Invece, il problema va posto, e come va posto? va posto proprio con la *teoria della strada,* con la teoria del modello, altrimenti non si capirebbe come mai i parlanti tra di loro si possano capire. Le scienze empiriche non si pongono il problema; esse constatano l'intercomprensibilità di una lingua, constatano il fatto che, in una certa zona le persone tra di loro si capiscono, ma non si chiedono

perché si capiscono? D'altra parte neanche Croce poteva porsi la questione, perché il suo sistema glielo impediva; le scienze empiriche non se lo pongono perché hanno delle teorie precise su che cos'è l'uomo.

Ecco il limite dell'empiria. Il punto di vista olistico della filosofia ci deve dire, viceversa, come porsi questo problema e noi questo problema ce lo poniamo ipotizzando la teoria del modelli; con la teoria della strada noi comprendiamo le ragioni per cui, all'interno di un ambiente in cui si sono seguiti certi modelli espressivi, proprio per questa passività e per questa tendenza ad adeguarsi a un modello - che è propria dell'uomo e che rappresenta una percentuale altissima della sua attività, del suo modo di essere - gli uomini si capiscono tra loro; essi infatti si sono adeguati in un preciso ambiente a certi modelli, hanno usato gli stessi segni linguistici il cui valore si è determinato storicamente ed è stato socialmente condiviso.

Il problema sarà di vedere come questo valore si determini, come si sia effettivamente determinato; quindi si capirà come in ambienti diversi, dove si sono seguiti modelli diversi e dove, appunto, questi modelli hanno assunto, per esempio, il valore dei segni simbolici arbitrari che sono le lingue, essi si siano storicamente prodotti con la complementarietà degli apporti innovativi di intuizioni individuali e della loro conservazione nell'uso.

Io credo che, con la teoria del modello, che non sarà un gran teoria, e con la teoria della strada, che non sarà una gran teoria, ma che ha il merito di gettare un po' di luce sopra il mondo delle istituzioni, si riesce a spiegare le ragioni dell'esistenza di una "lingua comune" che, giustamente, Benvenuto Terracini riduce a fasci di idioletti proprio con la microinnovazione nella conservazione, e si può spiegare con questa modesta teoria della strada, della via, del modello, l'uniformità, la intercomprensibilità, non solo nel campo del linguaggio, ma anche negli altri campi del costume.

In sostanza, con la teoria della strada, con la teoria del modello, si spiegano le ragioni del costituirsi di un ordine dal caos e si spiega anche come questo ordine - che non è voluto, al contrario delle singole

azioni costitutive che sono volontarie - trionfi in tutti i campi dell'attività umana e si usa parlare della formazione dei mercati, come delle lingue storiche, come dei complessi di leggi, come della formazione di una città.

LUCIANO DONDOLI

GLI ULTIMI APPUNTI DI LUCIANO DONDOLI. FORMAZIONE E PERMANENZA DEGLI ISTITUTI CULTURALI

Abstract: The fundamental elements of the formation and persistence of institutions, with special focus on the "ordine non programmato", have been highlighted in Luciano Dondoli's last notes. Juridical and customary laws intersect with the social context and reflect the private and collective interest in the state's relationship with its citizens, according to the principles of *homo economicus.*

Keywords: Institutions, spontaneity, formation and persistence, citizens, homo economicus.

In un foglio di appunti – dove Dondoli commentava l'opera di Santi Romano, *L'ordinamento giuridico*, un'opera che definiva innovativa rispetto alla dottrina del tempo – sono fermati alcuni concetti relativi alla molteplicità delle fonti del diritto e sulla base della formula "*ubi societas ibi ius"*:

Il diritto non deriva solo dallo Stato;

ogni individuo contribuisce a formarlo;

nello svolgimento storico delle consuetudini si trova la base degli ordinamenti giuridici.

Da queste brevi considerazioni emerge una visione critica della realtà giuridica che si contrappone a quella dogmatica legata al giuspositivismo in senso statuale. In quegli stessi appunti Dondoli sottolinea la concretezza storica dell'opera di Cesarini Sforza, *Il diritto dei privati,* che, lui dice, si desume già dal titolo, a conferma dell'importanza della storicità della realtà giuridica che si presenta a strati:

i rapporti giuridici che norme e leggi regolano direttamente;

le norme consuetudinarie;

i rapporti giuridici che i privati regolano in mancanza di norme.

Nell'ultimo ambito, dove si esprime la volontà dell'individuo, siamo in una dimensione *fluida* del diritto, come annota Luciano Dondoli che vuole sottolineare l'importanza delle due autonomie portanti della realtà sociale: la collettività e lo Stato.

La centralità storicistica delle argomentazioni di Dondoli sta nel rapporto tra normatività e storia, cioè nel rapporto tra l'autonomia creatrice del soggetto e il divenire storico. I suoi ultimi appunti, infatti, si concentrano sulla storicità del diritto: già nel saggio *Libertà positiva degli individui ed eterogenesi dei fini* del 2004[1], Dondoli afferma che nel processo storico le personalità che intervengono sono anche "personalità che non necessariamente sono uomini grandi: della loro schiera fa parte l'oscuro eroismo degli umili, di quei militi ignoti che hanno difeso il loro paese", come ci ha mostrato Comencini in "Tutti a casa"; o i marinai che hanno inventato i nodi di bolina, come ci ricorda Collingwood.

Proprio partendo dal concetto di "libertà positiva degli individui", che non è libertà da qualcosa che opprime, ma libertà di costruire, libertà di coloro che concretamente agiscono nella storia, Dondoli analizza il sorgere delle istituzioni umane utilizzando il concetto di "ordine non programmato" di Friedrich von Hayek: tale concetto viene rielaborato in chiave storicistica per sottolineare l'evolversi delle consuetudini le quali, come azioni congiunte di più individui, si condensano spontaneamente in regole. E questa analisi Dondoli la fa ripercorrendo i nodi teorici che hanno contribuito all'individuazione di questo fenomeno a partire da Platone fino a Adam Ferguson secondo il quale "gli uomini possono scegliere, ma non possono prevedere i risultati delle loro scelte"; e proseguendo con David Hume il quale ricostruisce il formarsi delle regole, attività fondamentale della convivenza umana, e del venire in essere delle istituzioni, come accade per le lingue. Dondoli condivide la tesi di Friedrich A. Hayek per mettere in evidenza come spesso il risultato delle azioni non è intenzionale: è "il

---

[1] L. Dondoli, *Libertà positiva degli individui ed eterogenesi dei fini*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», nn. 1-2, 2004.

modo in cui i nostri simili, e noi al pari di loro, si comportano nella particolare situazione in cui vengono a trovarsi quando constatano che devono aprirsi una via e finiscono poi col trovarsela costruita grazie all'effetto cumulativo di tutti"[2]. Da questo punto di vista Dondoli può affermare che "chi ha una visione del mondo incentrata sulla libertà positiva dell'uomo, non ha certamente il problema di trovare una spiegazione del mutamento", magari risalendo addirittura alle prime cause. Questi ha piuttosto "il problema della permanenza" delle istituzioni. E nel processo storico in cui si costruiscono le istituzioni culturali egli mette in luce due dinamiche: la "spontaneità creatrice dell'individuo", e la conservazione di modelli "che impedisce a una cultura di dissolversi in una miriade di sterili innovazioni superficiali".

> «In effetti, scrive Dondoli, senza questo incontro casuale tra individui che scelgono istintivamente e senza una consapevolezza razionale, una determinata azione che essi si pongono come modello, né le società sorgerebbero, né i frutti della creatività umana si conserverebbero, condensandosi in 'istituzioni', come la religione, la morale, il diritto, i linguaggi comuni, tutti elementi che insieme formano ciò che chiamiamo civiltà».

Per "libertà positiva dell'individuo", dunque, Dondoli intende la capacità di ogni individuo di usare le proprie conoscenze per i propri interessi e ciò mette in moto, il motore della civiltà[3]. Questo motore di

---

[2] F. von Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967 e *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1986, pp. 120-180.

[3] Qui il discorso ci porterebbe facilmente alla questione privata di Pier Giorgio Welbi, volontariamente pubblicizzata da lui medesimo come volontà di morire, che appare come la punta dell'iceberg delle sofferenze private e diffuse che non trovano la via di essere ricondotte a norme di legge. Non è il caso di aprire il problema in questo contesto, ma certamente anche nella dimensione di partecipazione collettiva, sono palesi gli stessi elementi che Dondoli individuava nelle azioni dei singoli individui i quali, mossi da interessi comuni, contribuiscono a provocare sollecitazioni normative.

civiltà è "l'intuizione … di certi sentimenti fondamentali relativamente alle cose di comune interesse". Il che, in pratica, porta a concretizzare queste spinte sociali in modelli piuttosto che in altri sulla base di interessi comuni, tramite "l'iniziativa di qualcuno che, nella misura in cui è imitata e seguita da altri individui, acquisisce un carattere *istituente*, diviene cioè un paradigma di azione …".

Le regole giuridiche e le lingue comuni nascono, secondo Dondoli, dalle consuetudini di azioni comuni; in questo modo si costituiscono i gruppi formati da individui che selezionano modelli di azione e di pensiero "formando un legame interindividuale che si basa su di un interesse comune". E' l'interesse comune che spinge a selezionare modelli condivisi".

Nell'evoluzione spontanea che porta le azioni comuni a trasformarsi in regole Dondoli sottolinea la spinta fondamentale del pensiero: infatti, egli scrive: "la radice dell'azione che darà inizio ad una tradizione è sempre il pensiero e chi segue quel modello di azione è colui che ha capito quel pensiero e lo condivide". E ancora:

> «Questa formulazione … ci spiega come si forma un gruppo e quindi di essa ci si può valere per studiare il sorgere delle *istituzioni* di un gruppo, sia che si tratti della lingua o del diritto, che ci si presentano come prodotti non programmati di azioni indipendenti di certi individui che ci appaiono come sistemi intersubiettivi formatisi spontaneamente».

A questo punto è utile recuperare la questione del pensiero "*preverbale"* sul quale Luciano Dondoli si sofferma a lungo quando, rintracciata questa idea nella filosofia greca degli stoici, indica i silenzi e le omissioni che l'hanno oscurata per millenni: alla questione del pensiero "*pre-verbale"* che preme per essere fissato nella forma linguistica e che il linguaggio "come forcipe della levatrice" tira fuori, Dondoli dedica molta attenzione notando che il concetto di *propositio*

in mente o *cogitatio tacita* è stranamente assente sia in Croce sia in Vossler[4].

La *"propositio in mente*" – o pensiero pre-verbale – è la forma della conoscenza che precede la sua "traduzione" in una lingua; per Dondoli il linguaggio è la facoltà che opera il fissamento della "*propositio in mente*", per cui, se non si ammette la conoscenza a-lalica, scrive il filosofo toscano, non potremmo giustificare neanche la sua traduzione che è il tentativo di afferrare quei moti dell'animo rispetto ai quali le parole della poesia sono, appunto, una traduzione. Io penso che sottovalutare l'importanza della "*propositio in mente"* nel procedimento conoscitivo antropologico significa trascurare un campo di ricerca del pensiero, non ancora abbastanza coltivato, in cui si annida un crogiuolo di possibilità euristiche, una matrice magmatica del pensiero nella quale si trovano abbozzi di sentimenti, spunti, grumi di semi di probabili futuri "ordini non programmati". Io credo, infatti, che il problema della *propositio in mente* si leghi strettamente alla questione dell'o*rdine non programmato* come uno dei suoi momenti germinativi[5]. Partendo da Wilhelm Wundt, il quale parla di **"**eterogenesi dei fini**"**, Dondoli ci introduce nelle tematiche de *L'abuso della ragione* di Friedrich von Hayek [6] per riprendere quello che per lo storico austriaco è stato l'errore dei Greci antichi: l'ostacolo per la comprensione della teoria sociale consiste nella distinzione rigida di tutti i fenomeni in "naturali" e "artificiali" (gli antropologi dicono "naturali" e "culturali") distinzione che è diventata parte integrante del pensiero occidentale, e che nel XVIII secolo Adam Ferguson considerò utile distinguere in fenomeni dovuti all'azione umana e fenomeni non dovuti al

---

[4] L. Dondoli, *Il carteggio di Croce-Vossler. Studi su arte e linguaggio*, (a cura di F. Ciccodicola), «Quaderno n. 13 di «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 2016.

[5] L. Dondoli, *La formazione dell'ordine non programmato*, in «Storia antropologia e scienze del linguaggio», A. VII, 1, 1992.

[6] F. von Hayek, *L'abuso della ragione,* cit.

disegno umano[7]. Io credo che, probabilmente, se Luciano fosse rimasto di più con noi, si sarebbe impegnato a lavorare soprattutto sulla questione dell'ordine non programmato – che si distingue sia dai fatti della natura che dai fatti della cultura codificata – e la cui matrice si colloca in una zona grigia del pensiero e dei comportamenti storici nei quali si annidano tali e tanti fattori da renderne affascinante la ricerca, posta com'è al crocevia delle scienze biologiche e storiche. A questo proposito è utile ricordare quanto scriveva Claude Lévi-Strauss sull'importanza del concetto maussiano di "fatto sociale totale" che aveva ricostruito i ponti imprudentemente tagliati da Durkheim con le scienze dell'uomo:

> «avec l'histoire, puisque l'ethnographe campe dans le particulier; et aussi avec la biologie et la psychologie, dès lors qu'on reconnaissait que les phénomènes sociaux sont 'd'abord sociaux, mais aussi, en meme temps, et à la fois, physiologiques et psychologiques'»[8].

Le regole che formano un ordine spontaneo sono anteriori ad una consapevolezza critica, scrive F. von Hayek, e secondo Dondoli questo principio si ispira alla dottrina plurimillenaria che "da Parmenide, scende per li rami a Platone ", ai Sofisti, ad Agostino, a Guglielmo di Ockham, a Guido Calogero, per citare l'ultimo strenuo sostenitore della distinzione tra conoscenza intuitiva ed espressione che considera la coscienza di una cosa, o di una relazione tra cose, precedente e indipendente dalla sua formulazione linguistico-espressiva – la *propositio in mente* dello Ockham –. Questi principi che guidano l'ordine spontaneo o *cosmos,* sono anteriori a qualsiasi attività legislativa che,

---

[7] Cfr. A. Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, Laterza, Bari 1999 (ed.orig.1767).

[8] C. Lévi Strauss, *L'anthropologie devant l'histoire*, in "Annales. Èconomies, Sociètès, Civilisations", n.4, 1960, pp.625-637.

ovviamente, suppone una coscienza riflessa, fissata con precise espressioni linguistiche". Hayek distingue le norme di condotta che sono proprie dell'ordine spontaneo, o *cosmos,* come sistema di norme che si è storicamente evoluto e sviluppato senza un programma preciso, elaborato da individui per i loro scopi, e le norme di organizzazione che formano il sistema giuridico creato dalla giurisdizione che sono proprie dell'ordine costruito. Norberto Bobbio commentando Hayek precisa che la contrapposizione principale è tra "diritto consuetudinario e diritto statutario", ma Dondoli nota che Bobbio "non ha colto il nocciolo della distinzione dello Hayek" che consiste nell'aver individuato la nascita delle istituzioni proprio dai pregiudizi di carattere sentimentale dai quali scaturiscono norme di condotta che, osservate da una pluralità di individui, danno origine ad un gruppo ed alle sue istituzioni"[9].

Dondoli ci ricorda inoltre che Hayek ha preso da Cartesio "l'idea del modello analogico della strada" per descrivere il modo di stabilirsi di un ordine non programmato realizzatosi da un'infinità di individui che seguono uno stesso paradigma di comportamento. Cartesio mette inoltre in rilievo le difficoltà di mutare radicalmente gli ordinamenti sociali, e osserva che le imperfezioni, addolcite e corrette dall'uso, nelle cose pubbliche, di interesse generale:

> «…sont quasi toujours plus supportables que ne serait leur changement: en même façon que les grands chemins, qui tournoient entre des montagnes, devièннent peu à peu si unis et si commodes, à force d'ètre fréquentès, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprende d'aller plus droit, en grimpant

---

[9] L. Dondoli, *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini,* in «Storia antropologia e scienze del linguaggio», A. XIX, 1-2, 2004; anche in «Storia antropologia e scienze del linguaggio» n. 1, 2016. Cfr. N. Bobbio, *Dell'uso delle grandi dicotomie nella teoria del diritto"*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», n. 2, 1970.

audessus des rochers, et descendant jusques au bas des précipices»[10].

Ma per non aver l'aria di parlare in astratto – anche se gli antropologi ci hanno abituati al concetto di cultura come patrimonio di usi che si costituiscono nel tempo e nello spazio di determinati gruppi umani secondo un ordine, in gran parte, non programmato –, scelgo tra gli innumerevoli casi di diffusione involontaria di cultura, il ribollire culturale dei contatti non programmati, ma subìti, dai popoli in guerra che producono "ordini non programmati" imprevisti e culturalmente rivoluzionari. I fatti sono questi: quando ancora gran parte dei popoli scriveva su papiro o pergamena, a Samarcanda nel Kazikistan, città sulla via della seta, importante città che precede la conquista islamica, funzionava già la prima cartiera la cui produzione era sconosciuta al resto del mondo. I musulmani sconfiggono i cinesi nel 751. Tra i prigionieri cinesi portati in cattività c'era chi conosceva le tecniche di fabbricazione della carta che a Samarcanda risaliva al II secolo d. C. Non ci fu bisogno di trattati commerciali né di rapporti diplomatici; semplicemente gli operai delle cartiere di Samarcanda cominciarono a lavorare per i musulmani. Non è casuale che proprio a Bagdad, fondata nel 762 sulle rive del Tigri, una città multiculturale, abitata da musulmani, cristiani, ebrei, zoroastriani, sabei e pagani, si sia affermato il travolgente movimento di traduzioni in arabo di testi greci, persiani e indiani. Si traduceva dal greco, dal palahvi, dal sanscrito per ragioni pratiche: si trattava di conoscere i testi di filosofia, medicina, astronomia e anche testi di tecnologia per la costruzione di opere ingegneristiche, ponti ad arco, in pietra, mulini ad acqua, canali[11] e l'abbondanza dei cartai fu fondamentale per l'affermazione e la diffusione non programmata di

---

[10] R. Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1947, p. 14.

[11] Jim Al Khalili, *La casa della saggezza. L'epoca d'oro della scienza araba*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2013.

questo movimento culturale che ha contribuito a formare le basi del mondo moderno.

Alle esperienze storiche classificabili nel genere "ordine non programmato", come la produzione della carta che fu portata dai prigionieri cinesi nel mondo arabo e che inaspettatamente incrementò le traduzioni di Bagdad, si aggiungono gli usi e i costumi che nascono spontaneamente prima di costituirsi in folklore. Come si costruiscono i sentieri dello Hayek, così queste esperienze storiche si depositano nei patrimoni culturali dei popoli secondo la mai risolta tensione tra volontà e accadimanto.

Le radici delle istituzioni stanno, sia nella maggiore creatività di colui che, come scriveva Platone nel *Cratilo*, è già in grado di "porre i nomi alle cose", sia nella passività dei più, o meglio nel momento "economico" dell'interesse.

A questo proposito sono da citare le parole di Ernesto De Martino che intende il "progetto comunitario dell'utilizzabile" come insieme di

> «atti divenuti ormai solo abitudini di atti utilitari … il conservarsi degli atti nell'automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell'anonimia del sociale 'si fa così', tutto ciò costituisce una grande potenza liberatrice dell'economico: ci permette di essere col lavoro degli altri e del passato infinitamente oltre la coscienza attuale senza ricominciare sempre da capo …»[12].

Utilizzando il concetto scaravelliano di libertà positiva degli individui, Dondoli si spiega il *mutamento* in quanto ogni individuo o gruppo può agire e concorrere ad esso. Resta tuttavia da capire "come al di là degli innumerevoli atti di innovazione dei singoli, si conservi qualche cosa di fermo e di duraturo che, in una cultura si pone come modello per le azioni degli individui che ne fanno parte".

---

[12] E. De Martino, *La Fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977, p. 644.

A Dondoli, in sostanza, preme capire la permanenza degli istituti culturali: per esempio "come si forma la regolarità della lingua", e trova nelle teorie dello Hayek sufficienti stimoli per l'elaborazione del suo procedimento analitico: la metafora del sentiero, con la quale Hayek plasticamente rappresenta lo svolgimento e la stabilità della lingua, del diritto e del costume, oltre che i due principi che ne sostengono il divenire: la creatività di chi è capace di inventare un sentiero – colui che dà il nome alle cose – e la passività dei più di percorrere quel sentiero[13].

"Se, dunque, l'ordine non programmato è all'origine delle più importanti istituzioni umane", i momenti che intervengono in tale fenomeno sono fondamentalmente di due tipi: il movimento *spontaneo* delle istanze sociali e il movimento *costruito* della costituzione normativa[14].

La storia, anzi le storie a più voci delle culture, sono concepite da Dondoli come precipitato di un "ordine non programmato" dove, al disegno intenzionale degli uomini, sostituisce le azioni individuali che si fanno consuetudini secondo il principio dell'*eterogenesi dei fini:* culture come invenzioni prima ancora che come tradizioni che, nella condivisione dei comportamenti, linguistici, etici, economici, spontaneamente si condensano in ordine sociale, dando vita alla civiltà.

Gli antropologi, dopo essersi impegnati a costruire il concetto di cultura, rischiando di impantanare in staticità concettuale la dinamica del processo storico che si articola su tendenze incrociate – invenzioni di culture da una parte e condivisione di appartenenze dall'altra – hanno elaborato il principio dell'invenzione delle culture: un concetto, questo, che, basato sulla condivisione dei tratti comportamentali e

---

[13] Cfr. il saggio fondamentale di P. Bogatyrev e R. Jakobson, *Il folklore come un particolare modo di creazione* (1929), in «Strumenti critici», I, 3, 1967.

[14] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, cit.

sulla stabilità delle credenze e dei costumi, si è proposto come indispensabile strumento di lavoro nelle scienze sociali. Infine, per chiudere questo breve cenno sugli ultimi appunti di Luciano Dondoli, è indispensabile indicare un altro strumento concettuale sul quale Dondoli stava lavorando e sul quale mi propongo di ritornare in altra sede: nel concetto di "libertà positiva degli individui" rientra anche l'idea della non assolutezza delle categorie della conoscenza. Per Dondoli infatti le categorie conoscitive "consistono in un *reticolo di osservazione* che ognuno foggia per i suoi scopi, naturalmente all'interno di una cultura che gli fornisce indicazioni e precedenti".

L'espressione "reticolo d'osservazione", per indicare le categorie conoscitive, mi sembra un fecondo suggerimento metodologico che lo studioso toscano elaborò dopo la visione di un film di Peter Greenway, *I giardini di Compton House*, nel quale si apprende come i pittori di paesaggi del Seicento e del Settecento si servissero di una retina di ferro fissata su un cavalletto sulla quale veniva appoggiato un foglio di carta trasparente da disegno dove abbozzavano le immagini del paesaggio (alberi, cespugli, sentieri, scorci di case) rispettando le proporzioni e le profondità degli spazi che sarebbero state elaborate e definite nei contenuti di un dipinto. Il "reticolo di osservazione", dunque, è usato come modello culturale che permette di osservare e di fissare le cose.

Le categorie funzionano come il reticolo d'osservazione dei paesaggisti del '700, lo strumento cognitivo attraverso il quale sistemiamo, dal nostro punto di vista, le esperienze, le prospettive, le interrelazioni, le insignificanze di una realtà complessa da addomesticare, dando loro profondità e senso in un contesto unitario che è poi la nostra rappresentazione del mondo[15].

---

[15] A. Wulf, *L'invenzione della natura. Le avventure di Alexander von Humboldt l'eroe perduto della scienza,* Luiss University Press, Roma, 2017; questo libro è il tentativo di capire come si è formato il modo in cui pensiamo il mondo.

* * * * *

Siamo così condizionati a rappresentare il mondo secondo una visione programmata, prevedibile e ordinata, che si è fatta una cattiva divulgazione anche nel campo della paleoantropologia diffondendo l'idea della marcia lineare del progresso. L'immagine semplificata dell'evoluzione della specie umana – che non esprime neanche l'idea di Darwin il quale, in realtà, la rappresentava con l'immagine ramificata del corallo – rappresenta graficamente l'errore scientifico di suggerire arrogantemente la successione lineare delle forme umane nella marcia di sviluppo dove ogni forma sostituisce la precedente in una tensione evolutiva dell'uomo che diventa "meno peloso", "più diritto" e "più bianco". Se proprio si vuole rimanere sull'idea di evoluzione darwiniana è più corretto sostituire il concetto di cespuglio a quello di linea: non discendiamo solo dai Neandertal, siamo stati presenti insieme sulla terra anche con i Denisoviani che vivevano 30.000 o 50.000 anni fa sui monti Altaj della Siberia meridionale a circa 350 chilometri dal confine con la Mongolia, la Cina e il Kazakistan.

SONIA GIUSTI DONDOLI

Note e Discussioni

LA MOLTEPLICITA' DEGLI ORDINAMENTI GIURIDICI MEDIEVALI TRA POSITIVISMO STATUALISTA ED ISTITUZIONALISMO

Abstract: Modern constitutionalism, based on the protection of human rights in opposition to the central government power, is the outcome of a long process originated from the Middle Ages. By the eleventh century, indeed, the economic revival in Western Europe had sparked the rise not only of towns, but also of spontaneous rural communities, that, after their long disagreement with seigniorial power, obtained the *Chartae libertatum*, in defence of their liberties. The same process compelled many Kings to grant *Chartae libertatum* to their feudal vassals (among these, the *Magna Charta*). By a theoretical point of view, it is interesting to note the role of spontaneous orders (town self-governments, rural communities, barons' agreements) and the rise of the ascending power.

Keywords: *Chartae Libertatum, Magna Charta*, Modern Constitutionalism, Legal Institution, Spontaneous Order.

Nel corso di una ricerca sulle origini del costituzionalismo moderno, che mi ha portato a riflettere, in via prioritaria, sul processo storico sfociato non solo nella *Magna Charta,* emanata in Inghilterra dal re Giovanni Senza Terra il 15 giugno 1215, ma, altresì, nelle tante *Chartae Libertatum* emanate in diverse realtà istituzionali tra i secoli XI e XIII, ho maturato alcune considerazioni sul tema e sul metodo, che, in attesa del compimento del lavoro, vorrei qui anticipare, dato il loro indubbio intersecarsi con il concetto di "ordine non programmato" elaborato da Friedrich August Von Hayek, che poi rimanda alla attualità e spontaneità dell' "istituzione" concepita da Santi Romano.

In via preliminare non posso però esimermi dal proporre alcune argomentazioni, che mi sono state stimolate dalla recente lettura (via e-mail) di un interessante articolo di Giuseppe Puzzo, destinato, peraltro, ad essere pubblicato nella presente raccolta.

Senza inoltrarmi nel complesso percorso teorico dell'Autore, non avendone gli strumenti, dichiaro subito, però, di condividerne alcune conclusioni, ed, in particolare, quelle relative al fatto che l'"ordine non programmato" supera la volontarietà del singolo individuo ed a lui si sovrappone sulla base della giustificazione dell' "eterogenesi dei fini", che io considero, in ultima analisi, di ordine metafisico (in quanto quell' "etero", alla fin fine non fa che rimandare all'intervento dei disegni della Divina Provvidenza nella storia).

Ma è bene leggere le efficaci parole di Giuseppe Puzzo:

> «… affidare all'eterogenesi dei fini la spiegazione degli accadimenti sociali non significa altro che affidarsi ad un disegno immanente che regola la vita sociale. Tale disegno risulta inconoscibile, metafisico, la "mano invisibile" di Adam Smith tanto cara, in economia, per chi detiene le leve del mercato»[1].

Ed è proprio qui il punto: quest'ordine metafisico dato dal mercato, croce e delizia dei nostri giorni, è la strada che conduce a quella che io, parafrasando un altro concetto di Carl Schmitt, oso proporre come "teologia economica".

Alla luce di questa nuova teologia, infatti, l'individuo, così come nella società confluente per intero nell'*Ecclesia Christi* secondo il disegno della dottrina ecclesiologica alto-medievale, perde ancora la sua autonomia nella società confluente per intero nel "Mercato" e con lui entrano in crisi il costituzionalismo moderno (con il corredo dei diritti umani ed, in particolare, dei diritti sociali), la democrazia e la politica: *Mercatus vult*!

Perché quel che conta è che le regole del mercato, pur spontaneamente nate, plasmino l'intero ordine sociale ed il legislatore non deve contraddirle, ma agevolarle, pena il regresso dal *cosmos* al *caos*; dal liberismo all'ordoliberismo: è questa la svolta, non so quanto coerente con le sue premesse liberali, di Friedrich August Von Hayek.

La sua affermazione in tal senso, contenuta nell'importante opera *Legge, legislazione e libertà*, non poteva essere più categorica: «Il diritto è al servizio

---

[1] G. Puzzo, *Come vengono ad essere le istituzioni. La formazione di un ordine non programmato*, *infra.*

della formazione di un ordine spontaneo delle azioni» [2] ovverosia, il diritto è al servizio del mercato; l'equiparazione tra i due termini (ordine spontaneo e mercato) è dichiarata più avanti, anche se l'Autore si rende conto di suscitare la perplessità dei giuristi: «La dimostrazione, offerta dagli economisti, del fatto che il mercato produce un ordine spontaneo è guardata dalla maggior parte dei giuristi con diffidenza, o persino come un mito» [3]. Personalmente, senza aver la presunzione di essere un giurista, non mi scandalizza l'affermazione che il mercato possa essere un sistema di regole spontaneo, anzi … mi meraviglia però la pretesa che tale sistema possa coinvolgere l'intero campo sociale e che il diritto debba, comunque, essere servente nei suoi confronti.

Ma tant'è; più avanti, infatti, l'Autore afferma: «…. Finora solo l'economia ha sviluppato tecniche teoriche adatte a trattare tali ordini astratti spontanei» e, comunque, «L'ordine di mercato è probabilmente anche il solo ordine che copra un intero campo della società umana»[4].

D'altronde, storicizzando l'argomento con quell'ambiguità tipica dei giusnaturalisti che, attraverso la storia, tendono a raggiungere un'ipotetica "naturalità" e "razionalità" lo Hayek sostiene:

> «È nello *ius gentium*, nel diritto dei mercanti, e nelle consuetudini dei porti e delle fiere che dobbiamo principalmente cercare quei passi nell'evoluzione del diritto che, infine, hanno reso possibile una società aperta»[5].

Solo il mercato, dunque, plasma il diritto ed è il fondamento della sua evoluzione, e, necessariamente, il legislatore deve sapersi armonizzare con esso.

---

[2] F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Mondadori, Il Saggiatore, Milano, 1989, p. 141 (tit. orig. *Law, Legislation and Liberty*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982).

[3] *Ivi*, p. 143.

[4] *Ivi*, p. 144.

[5] *Ivi*, p. 106.

Non a caso lo stesso Hayek apre il capitolo 2, dedicato a quest'ordine di considerazioni, con la seguente citazione di Adam Smith:

> « … Nella grande scacchiera della società umana, ogni singolo pezzo ha un suo proprio principio di movimento, del tutto differente da quello che il potere legislativo può scegliere di imporgli. Se quei due principi coincidono e agiscono in accordo, il gioco della società umana si svolgerà facilmente e armoniosamente, ed è molto probabile che risulti felice e coronato da successo. Se essi sono opposti o differenti, il gioco volgerà al peggio, e la società non potrà che trovarsi in ogni tempo nel più alto grado di disordine»[6].

Ed in nota Hayek ci tiene a precisare:

> «È degno di nota il fatto che questo brano comprende alcuni dei concetti e dei termini fondamentali che dovremo usare nel corso di tutto il libro: la concezione di un *ordine spontaneo* della Grande società, messo in contrasto con il *deliberato assetto* degli elementi … e l'interpretazione del processo sociale come un gioco che proseguirà agevolmente se i due tipi di regole concordano, ma creerà disordine se essi sono in conflitto»[7].

Questo e non altro è l' "*ordoliberismo"*, oggi imperante nell'Unione Europea. Ne è una chiara e perentoria traduzione l'art. 119 c. 1 del *Trattato sul funzionamento dell'Unione*:

> «Ai fini enunciati all'art. 3 del *Trattato sull'Unione* (n.d.r., Trattato di Maastricht del 7.2.1992), l'azione degli Stati membri e dell'Unione comprende…l'adozione di una politica economica…*condotta conformemente al principio di un'economia di mercato aperta ed in libera concorrenza».*

---

6 *Ivi*, p. 48.

7 *Ibidem*.

La successiva *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, data a Nizza il 7.12.2000, alla quale il compianto Stefano Rodotà ha fornito un contributo essenziale in sede di elaborazione, non ha gettato il benché minimo squarcio di luce sulla ferrea applicazione del Trattato: basti pensare ai vari *Memorandum* imposti dal Meccanismo Europeo di Stabilità (c. d. Troika), tra i quali non possiamo dimenticare il *Memorandum* del 19.8.2015 imposto alla Grecia, che ha distrutto il *Welfare* ellenico (con conseguente sconvolgimento dei diritti fondamentali dei cittadini, tra i quali il diritto alla salute e quindi, in alcuni casi, alla vita).

E voglio qui citare un giudizio, abbastanza tranciante, di Federico Caffè su Hayek. In un suo saggio del 1979, dedicato ai problemi sull'intervento pubblico in economia – intervento, naturalmente, da lui largamente sostenuto – così si esprime sull'economista austriaco:

> «Errori nella condotta della politica economica sono ovviamente commessi dai poteri pubblici…Ma gli inconvenienti attribuibili ai tentativi di un controllo sociale nella vita economica non sembrano giustificare in alcun modo *(tranne che ad un livello fideistico*) il riproporre che se ne affidi l'operare al "ripristino di un corretto funzionamento del mercato che, mediante il libero gioco dei prezzi e dei salari, stabilisca per ciascun settore l'equilibrio tra offerta e domanda". Non vi è vantaggio nel guardarsi dalla "presunzione di sapere", per poi abbandonarsi all'*illusione di superate certezze*»[8].

Nulla di tutto questo in Santi Romano.

---

[8] F. Caffè, *Problemi controversi sull'intervento pubblico nell'economia*, (1979) in Id., *L'economia contemporanea - I protagonisti e altri saggi* (a cura di S. Zamagni), Edizioni Studium, Roma, 2013, p. 152 (la citazione di Federico Caffè contiene una frase virgolettata, tratta da F. A. Von Hayek, *Quale prezzo per la piena occupazione*, in «Bancaria», n. 10, 1975, p. 1002; inoltre la "presunzione di sapere", di cui parla lo stesso Caffè, si riferisce ad un addebito di atteggiamento scientistico mosso da Hayek agli economisti portati all'interventismo pubblico, nonché agli studiosi di scienze sociali in genere, in *Scientism and the Study of Society*, in «Economica», agosto, 1942).

I punti di contatto tra i due, anche se importanti, sono dati dal concepimento della spontaneità dell'istituzione, dalla distinzione tra l'istituzione e la norma ed, in particolare, la legislazione che è la volontà giuridica costruttiva espressa e consapevole, dal carattere fondamentale dell'istituzione che in Santi Romano è già diritto in sé e per sé e, quindi, "ordinamento giuridico" (onde le importanti conseguenze della pluralità degli ordinamenti e della non esclusiva statualità del diritto).

Ma, naturalmente, in Santi Romano, questo discorso si sviluppa, con precisi corollari, su di un piano rigorosamente giuridico senza la torsione, palesemente assiologica, dell'economicismo e del mercatismo hayekiano.

Anche se, bisogna dire, proprio quell'estremo rigore giuridico ha impedito al Romano di scendere ad una disamina contenutistica del concetto di istituzione, che per lui rimane assunto nella sua elementarità di ente o corpo sociale.

Ed è proprio questa stringatezza del concetto romaniano di istituzione che, come sarà detto più avanti, lascia insoddisfatto il ricercatore: per questo la riflessione sulla formazione dell'ordine non programmato nel pensiero di Hayek è tutt'altro che inutile, anche se va fatta con attento spirito critico e senza farsi abbagliare dalle visioni totalizzanti e taumaturgiche del Mercato.

Ciò detto – ed iniziando, con le mie riflessioni di natura metodologica, quasi un cammino a ritroso, ma in realtà essendo crocianamente convinto della contemporaneità di ogni autentica storia, che non sia mera cronaca od erudita ricerca antiquaria –, reputo essenziale stabilire come punto di partenza, nella trattazione storica di un tema propriamente istituzionale, l'esperienza costituzionale occidentale degli ultimi due secoli.

Possiamo allora notare come tale esperienza, a cominciare dalle costituzioni rivoluzionarie della fine del '700, abbia rivelato la presenza costante di due elementi, che hanno così finito per caratterizzare la definizione del costituzionalismo moderno: dal punto di vista formale, la redazione di un documento scritto; dal punto di vista sostanziale, l'affermazione di una serie di norme finalizzate al riconoscimento e tutela dei diritti fondamentali della persona, sulla scia dell'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* adottata

dall'Assemblea Nazionale Costituente della Francia rivoluzionaria, il quale solennemente sancisce: «Ogni società, nella quale la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha costituzione» [9].

Ma, dal punto di vista metodologico ed al fine di una più ampia comprensione della fenomenologia costituzionale, ritengo comunque di dover far presente che, parlando di costituzionalismo moderno nei termini sopra delineati, noi ci muoviamo nell'ambito di quel che Carl Schmitt, nella sua *Dottrina della Costituzione*, indicò come concetto "ideale" di costituzione, in quanto facciamo riferimento ad uno specifico contenuto (nel caso, la garanzia dei diritti fondamentali della persona, la divisione dei poteri, nonché la democrazia rappresentativa) [10].

Ma il giurista e politologo tedesco osservò come il termine "Costituzione" potesse anche essere inteso in varie altre accezioni: in senso assoluto, come «la concreta condizione generale dell'unità politica e dell'ordinamento sociale di un determinato Stato» [11]; in senso positivo, come «la specie e la forma dell'unità politica di un popolo» [12]; in senso relativo, come insieme di «leggi costituzionali» caratterizzate da elementi meramente estrinseci e formali, quali la loro efficacia ed il procedimento per la loro formazione e revisione [13].

Orbene, una costituzione "ideale" è pur sempre una costituzione in senso positivo, in quanto "decisione sovrana", adottata in uno "stato di eccezione", sulla specie e la forma dell'unità politica di un popolo: e con ciò si pone l'accento sulla particolare forza e drammaticità del momento costituente.

---

[9] Cfr. il testo della *Dichiarazione*, nella traduzione italiana, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia Rivoluzionaria e Liberale (1789 – 1875)*, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 250 ss.

[10] C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 58 ss. (tit. orig. *Verfassungslehere*, Duncker – Humblot, Berlin, 1928).

[11] *Ivi*, pp. 16 ss.

[12] *Ivi*, pp. 38 ss.

[13] *Ivi*, pp. 26 ss.

Inoltre, la distinzione tra costituzione in senso positivo ed in senso relativo richiama la nostra attenzione sul fatto che non tutte le leggi costituzionali hanno la medesima rilevanza nell'ambito dell'ordinamento, in quanto talune di esse hanno una valenza superiore rispetto alle altre leggi di rango costituzionale, poiché esprimono direttamente la decisione sovrana, ossia «le decisioni politiche concrete, che fissano la forma dell'esistenza politica del popolo…. E formano il presupposto fondamentale per tutte le altre normazioni, anche quelle delle leggi costituzionali»[14]; e tutto ciò - sia detto data la ricorrente attualità del tema - non può non avere una decisiva rilevanza in materia di modifica della costituzione: la revisione delle norme supreme, che esprimono la decisione sovrana presa in uno stato di eccezione, non può non rinviare alla singolarità del momento costituente.

Fatta questa premessa, e tornando allo specifico del "costituzionalismo moderno" inteso in senso ideale, osservo come chiunque voglia indagare sulle sue origini non possa non prendere le mosse – con le avvertenze di cui diremo – dall'Inghilterra medievale, anche se il processo di costituzionalizzazione da essa innescato non sia mai sfociato in quell'unico e solenne documento scritto, che si è sopra indicato come uno degli elementi caratterizzanti del costituzionalismo moderno.

---

[14] *Ivi*, pp. 42 – 43. Si fa presente che il principio in parola è stato largamente accolto, per quanto concerne il nostro ordinamento, da diverse pronunce della Corte Costituzionale; si veda, ad esempio, la sentenza n. 203 del 12 aprile 1988 (G.U., 1^ serie speciale, n. 16 del 19.4.1988), che ha stabilito che alcune norme dell'accordo di modifica del Concordato Lateranense (firmato a Roma il 18 febbraio 1984) non possono essere interpretate in modo da consentire l'obbligatorietà dell'insegnamento alternativo a quello della religione cattolica nei casi in cui lo studente decida di non avvalersi di quest'ultimo, limitando così la sua piena e incondizionata laicità di scelta; tali norme, infatti, pur di natura costituzionale, non possono essere in contrasto con «il principio di laicità dello Stato, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione»; e si sottolinea che: «Questa Corte ha statuito, e costantemente osservato, che i principi supremi dell'ordinamento costituzionale hanno una valenza superiore rispetto alle altre norme o leggi di rango costituzionale».

In essa, infatti, i limiti al potere di governo a tutela di diritti e libertà appaiono già, anche se allo stato embrionale, in quelle norme di natura esclusivamente consuetudinaria ricondotte a sistema unitario di regole giurisprudenziali per opera dei giudici itineranti del *Regnum Angliae* (*commom law*), norme che poi trovano una prima sanzione ufficiale nella *Magna Charta Libertatum* del 1215 e che successivamente, nella crisi rivoluzionaria del XVII secolo, hanno ulteriore conferma, definizione e rilancio in altri atti solenni (la *Petition of right* del 1628, l' *«Habeas corpus» Act* del 1679, il *Bill of rights* del 1689).

Una chiara dimostrazione della persistenza nei nostri ordinamenti di norme risalenti alla *common law* ci è fornita, ad esempio, per quel che concerne la tutela della libertà personale, dalla quasi letterale corrispondenza dell'art. 13 della nostra Carta Costituzionale al paragrafo 39 della *Magna Charta*.

Recita, com'è noto, l'art. 13:

> «Non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o persecuzione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge».

Ed il paragrafo 39 sancisce:

> «Nullus liber homo capiatur vel imprisonetur, aut disseisiatur aut utlagetur, aut exuletur, aut aliquo modo destruatur, nec super eum ibimus, nec super eum mittemus, nisi per legale judicium parium suorum vel per legem terre»[15].

---

[15] «Nessun uomo libero sia catturato e imprigionato, o spossessato, o messo fuori legge, o esiliato, o in alcun modo danneggiato, né andremo o manderemo alcuno contro di lui, se non per legale giudizio dei suoi pari e secondo la legge del territorio» (abbiamo tradotto "terre" con "territorio" e non con "regno" – come i più fanno –, tenendo presente il "diritto territoriale", «nel quale si riconosce e si identifica la comunità territoriale»: v. I. Cervelli, *Ceti territoriali e Stato Moderno in Germania. Un problema storico e storiografico*, in A. Musi (a cura di), *Stato e Pubblica Amministrazione nell'Ancien Regime*, Guida editori, Napoli, 1979, p. 165, con riferimento alla tesi elaborata in via generale per

Ciò detto, è necessario però introdurre un ulteriore elemento di riflessione.

La riserva di giurisdizione e di legge in relazione alla limitazione della liberà personale (unitamente ad altri *jura et libertates*) noi la troviamo già espressa, ancora prima della *Magna Charta*, in tantissime altre *Chartae*, che nel periodo della rinascenza medievale (sec. XI – XIII) furono adottate nell'Occidente europeo da re e imperatori, come anche da signori fondiari e feudatari, sia laici che ecclesiastici.

Citiamo ad esempio, per la sua incisività ed emblematicità, la norma contenuta nella *Charta* che l'abate Roffredo di Montecassino il 26 febbraio 1190 concesse agli abitanti del *castrum* di S. Angelo in Theodice:

> «Item aliquis ex vobis non capiatur mala captione nisi per legem prius judicatus fuerit»[16].

---

il Medioevo da Otto Brunner nella sua opera fondamentale *Land und Herrschaft* (cit. infra alla nota 13). Per il Testo della *Magna Charta*, ci riferiamo a quello pubblicato in J. C. Holt, *Magna Charta*, Cambridge University Press, 1965, Appendix IV, pp. 313 ss. Si tenga presente che il testo latino originale della *Magna Charta*, firmato a Runnymede il 15 giugno 1215, è andato perduto; ci sono però pervenute quattro copie, redatte subito dopo nella cancelleria regia, sostanzialmente simili, salvo qualche variante di dettaglio: due di esse sono conservate nel *British Museum* di Londra, una nella cattedrale di Lincoln e una nella cattedrale di Salisbury. Il testo utilizzato da Holt è uno dei due esistenti nel *British Museum*; esso, come gli altri, è scritto in maniera continua su di un'unica pergamena: la suddivisione in paragrafi adottata è quella tradizionale (I*vi*, pp. 313-316). Quanto alla variante grafica *Charta* / *Carta*, si fa presente che *Charta* è nel latino classico, ma anche in quello tardo e medievale, e come tale viene riportato nella letteratura storica; ciò non toglie che alcuni documenti medievali rechino *Carta*: è questo appunto il caso del testo conservato nel *British Museum* ed utilizzato da Holt.

[16] «Parimenti, nessuno di voi sia imprigionato arbitrariamente, se prima non sia stato giudicato in base alla legge». La *Charta* dell'abate Roffredo, come altre *Chartae* dell'abbazia di Montecassino, trovasi in L. Fabiani, *La Terra di San Benedetto*, Badia di Montecassino, Isola del Liri 1968, vol. I, Appendice, doc. 6, p. 432 (ed. E. Gattola, *Accessiones ad Historiam Abbatiae Cassinensis*, Coleti, Venezia, 1734, p. 383).

Volendo, pertanto, affrontare la suggestiva tematica delle origini del costituzionalismo moderno, lo storico sarà certamente attratto in primo luogo, data la sua fondamentale rilevanza nella storia costituzionale inglese, dalla *Magna Charta Libertatum* del re Giovanni Plantageneta; ma non tralascerà certo di tener presenti le altre *Chartae*, coeve ed antecedenti, di cui si diceva poc'anzi.

Affermava efficacemente l'autorevole medievista inglese James Clarke Holt:

> «Non ci fu nulla di particolarmente sorprendente o straordinario nel fatto che re Giovanni dovesse por fine ad un periodo di guerre disastrose nel 1215 con la concessione di una *Charta Libertatum* ai suoi sudditi. La *Magna Charta* rifletteva la situazione inglese, così come il *Privilegio General* quella dell'Aragona e la *Bolla d'oro* quella dell'Ungheria, ma non nasceva da nessuna genialità insulare, né era più penetrante o più radicale delle sue consorelle continentali»[17].

Postici da questo più ampio punto di vista, un dato apparirà subito evidente, e cioè che tali *Chartae* erano in effetti figlie del tempo e si inserivano tutte in quel processo di emancipazione di nuove forze sociali, che nella prassi contraddiceva la dominante dottrina ecclesiologica di una società corporativa ed organica ordinata da un potere discendente e che sfociò nello sviluppo e consolidamento delle assemblee cittadine, delle comunità rurali nonché delle istituzioni feudali, basate, queste ultime, sul rapporto personale e sinallagmatico del vassallaggio: processo che si apriva, quindi, ad una concezione pattizia ed ascendente del potere e che preparava le successive dottrine contrattualiste dell'individuo, visto non più come suddito ma come cittadino dotato di diritti propri nella prospettiva della costruzione del costituzionalismo moderno[18].

---

[17] J. C. Holt, *Magna Carta*, *op. cit.*, p. 22 (la traduzione in italiano del passo è in G. Musca, *La «Magna Charta» e le origini del parlamentarismo inglese*, Casa ed. G. D'Anna, Roma-Firenze, 1973, p. 98.

[18] Fondamentale, al riguardo, è il saggio di W. Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo*, Laterza, Bari, 1983, (tit. orig., *The Individual and Society in the Middle Ages*, The J. Hopkins Press, Baltimore, Maryland 1966); il tema è affrontato dall'A. anche in *Il pensiero politico del Medio Evo*, Laterza, Bari 1984,

E anche qui mi sembra utile premettere alcune considerazioni di metodo.

La prevalente storiografia, nel tentativo di comprendere queste tormentate vicende, ama ricorrere ai concetti di crisi dello Stato e di anarchia feudale, dimostrando così di essere anche inconsapevolmente soggetta a quella cultura del positivismo giuridico statualista, nata in Germania nel tardo Ottocento, che, com'è noto, assolutizza il concetto di Stato elevandolo ad ente esclusivo di imputazione di ogni processo di produzione di norme giuridiche.

Ma se noi guardiamo alle suddette vicende con mente sgombra dai pregiudizi e dai formalismi indotti da questa cultura e se, per di più, saremo illuminati da una concezione istituzionale del diritto, quale fu concepita da Santi Romano, potremo, allora, cogliere in quell'esperienza tutti gli elementi di una originale e spontanea creazione del Medioevo europeo, senza che ci sia il bisogno di ricorrere al concetto di "Stato", ricorso che, peraltro, è precluso proprio sul piano di una corretta visione storica.

Ed invero, se noi diamo al termine "Stato" non un significato generico, ma un'accezione specifica, utile per lo storico investigatore del concreto e per il giurista aduso a distinguere (*definitio fit per genus proximum ac differentiam specificam*), allora non possiamo non convenire con la tesi, formulata in modo compiuto da Max Weber ed ormai largamente accettata, la quale, rifiutando nello specifico settore le concettualizzazioni universali ed astratte della Pandettistica tedesca e basandosi sul principio della storicità delle istituzioni giuridiche, qualifica come "Stati" quegli ordinamenti giuridici territoriali generali «allorché si muniscono di un corpo permanente di personale professionale (burocrati)»[19]; vicenda, questa, che venne a maturazione nei primi tempi dell'età moderna, allorquando monarchie e principati – per riscattarsi dai residui condizionamenti dei potentati locali, che ancora esercitavano fondamentali poteri civili

---

(tit. orig., *A History of Political Thought: the Middle Ages*, Penguin BooKs Ltd., Harmodsworth, Middlesex 1965), specialmente al Cap. V, *La monarchia teocratica e feudale*, pp. 144-147 e in *Principi di governo e politica nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna, 1972, (tit. orig., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London, 1966).

[19] M. S. Giannini, *Il pubblico potere*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 28.

avendo ormai perduto quella forza militare autonoma dei tempi passati – sentirono la necessità di rafforzare, con l'aiuto della borghesia, le loro funzioni amministrative (prima, tra tutte, quella tributaria), creando apparati organizzativi permanenti, dotati di personale stabile e professionale: era la nascita della burocrazia e dello Stato.

E, non a caso, in questi stessi anni nella letteratura politica comincia a comparire il termine "Stato"; anzi

> «è opinione abbastanza diffusa che il primo scrittore ad usare il termine "Stato" nel senso di "Stato" sia Nicolò Machiavelli, e che questa novità sia il prodotto dell'ambiente in cui il grande politologo fiorentino opera, e cioè la società italiana della Rinascenza»[20].

---

[20] G. F. Miglio, *Genesi e trasformazioni del termine – concetto "Stato"*, in G. F. Miglio, *Le regolarità della politica*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 814. In effetti, Nicolò Machiavelli apre il primo capitolo del *Principe* proprio con la parola "stati": «Tutti gli *stati*, tutti e' dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati». (N. Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino, 1961, p. 5; com'è noto l'opera fu scritta nel 1513 durante il confino dell'Albergaccio). Comunque, sempre nell'ambiente della "Rinascenza", ed ancor prima di Nicolò Machiavelli, è dato rinvenire alcuni autori che già usano il termine "Stato" nel senso, appunto, di ente pubblico territoriale e generale. Così, ad esempio, l'uomo politico Agnolo Pandolfini, vissuto a Firenze tra il 1360 e il 1446, nel suo *Trattato del governo della famiglia* (Società Tipografica de' Classici italiani, Milano 1802, pp. 82-86) afferma: «Niuna cosa meno stimo, niuna cosa pare a me in uno uomo degna di minore onore, che trovarsi in questi *stati pubblici*; e sapete perché? Imperocché non sono da pregiarli né da desiderarli pe' pericoli, per le disonestà, per le ingiustizie che hanno in loro … E però voglio che voi in modo alcuno non vogliate lo *stato* per fare del pubblico vostro privato, imperocché quello che la patria vi permette in dignità, trasferirlo a guadagno e a vostro proprio utile, nol fate punto, figlioli miei, perché chi vuole lo *stato* con questo animo, sempre ne fu dallo *stato* disfatto; né mai fu alcuno d'ingegno sì divino né di potenza tanto suprema che se ne sapesse o potesse difendere e che vogliendo pure cavalcare questo cavallo dello *stato* non ne sia caduto». (Traggo l'interessante … e per molti versi attuale! … citazione da J. Lucas – Dubreton, *La vita quotidiana a Firenze ai tempi dei Medici*, B. U. R., Milano 1985 pp. 168-169, il quale – p. 127 – sostiene che il

Avverte, tuttavia, Otto Brunner che il superconcetto (*Oberbegriff*) "Stato", elaborato dalla dottrina tedesca del XIX secolo per designare «ogni durevole forma di convivenza ordinata nell'unità politica», appartiene ancora oggi alla nostra concettualità e «non può per ora essere abbandonato senza il pericolo di trascurare il momento della "unità e ordine politico"»: pertanto «dovrà essere applicato a tutti i casi in cui non crei malintesi»[21].

Orbene, ritengo che proprio l'aver tenuto presente l'*oberbegriff* "Stato" abbia creato il grave malinteso, ricorrente in gran parte nella storiografia medievista, di interpretare il regime feudale in chiave di "anarchia", ignorando la novità ordinamentale prodotta da questo regime, ed abbia più in generale impedito a tale storiografia di cogliere i caratteri originali della vicenda istituzionale del Medioevo.

D'altronde lo stesso Brunner, nella sua celebre opera *Land und Herrschaft* (*Terra e potere*), dedicata, appunto, alle «*strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*», in apertura della Parte II, propone la

---

Trattato «è in verità una redazione apocrifa indipendente del terzo libro del trattato *Della famiglia* dell'Alberti»; il titolo originale dell'opera è *La vie quotidienne a Florence au temps des Mèdicis*, Hachette, Paris, 1958). Così ancora Pierantonio Paltroni, deceduto intorno al 1477 – 78, già cancelliere di Federico da Montefeltro, nei suoi *Commentari della vita et gesti dell'illustrissimo Federico Duca di Urbino* (a cura di W. Tommasoli, Accademia Raffaello, Urbino, 1966, cap. IV, pp. 67-68), a proposito dell'assassinio di Oddantonio, fratellastro di Federico, e suo predecessore nella guida del Ducato, nel dare una valutazione politica del fatto, tutta a discapito della vittima, afferma: «Fu questa novità grandissima, perché *el Stato* era grande et molto antiquo sotto il guberno di quella casa et stette in grandissimo pericolo di pigliare altra via». Sul periodo del Rinascimento italiano, in cui giunse a maturazione lo Stato moderno, il rinvio d'obbligo è al classico J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia,* Sansoni, Firenze 1990 (tit. orig., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser, Basel, 1860), la cui *Parte prima* è dedicata, appunto, a *Lo Stato come opera d'Arte*.

[21] O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 158 ss. (tit. orig. *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Sudostdeutschlands in Mittelalter*, Baden bei Wien 1939; la traduzione è della V edizione rielaborata, *Land und Herrchaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Osterreich im Mittelalter*, Auflage, Wien, 1965).

seguente considerazione di ordine metodologico: « Occorre ora, dunque, porsi il problema di come possa venir descritta conformemente ai fatti … la struttura interna, cioè la costituzione di quelle formazioni politiche, che noi comunemente anche nel Medioevo chiamiamo "Stato"», dove «col termine costituzione deve venir qui compreso nell'accezione di Carl Schmitt "*der Gesamtzustand der politischen Einheit und Ordnung*" (il contesto complessivo dell'unità e dell'ordine politico)»[22], volendo con ciò significare che, al di là della polemica "Stato – non Stato", il primo compito dello storico è lo studio dell'interna struttura di quei gruppi sociali che si organizzano in un determinato territorio. Ed è questo, altresì, uno dei motivi fondamentali della storiografia di Otto Brunner, ispirata a quel nuovo metodo della *Verfassungs-und Sozialgeschichte* (*Storia costituzionale e sociale*), che affonda le sue radici nella dottrina dell'istituzione e della costituzione di Carl Schmitt[23].

E, a tal punto, è interessante notare come Francesco Calasso – del quale non risulta alcun contatto con la *Verfassungs-und Sozialgeschichte* – col suo puro istinto

---

[22] O. Brunner, *Terra e potere*, *op. cit*., p. 157.

[23] Su tale indirizzo storiografico cfr. O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1970 (tit. orig., *Neue Wege der Verfassungs-und sozialgeschichte*, Vandenhoeck – Ruprecht, Gottingen 1968). Ivi, p. 23, la seguente affermazione di carattere generale: «Per me invece la storia sociale si fonda su un tipo di considerazione interessato in primo luogo alla costruzione interna, alla struttura delle associazioni umane, mentre la storia politica ha par oggetto l'agire politico, l'autoconservazione». In tale ordine di idee è significativo notare come la sua *Sozialgeschichte Europas in Mittelalter (Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*), edita nel 1978, nella sua prima edizione del 1958 avesse come titolo *Inneres Gefuge des Abendlandes* e cioè *Struttura interna dell'Occidente*: su questo cfr. O. Capitani, *Introduzione all'edizione italiana,* in O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 7 ss. (tit. orig. *Sozialgeschichte Europas in Mittelalter*, Vandenhoecck – Ruprecht, Gottingen, 1978). Su questa tematica mi sia consentito citare due miei scritti: V. Micocci, *Diritto e Storia*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», Anno VII, fasc. 2-3, 1992, p. 144; V. Micocci, *Ancora sui rapporti tra Diritto e Storia,* in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio» Anno VIII, fasc. 1-2, 1993, pp. 103-105 (ivi, pp. 98-101, sui rapporti tra Carl Schmitt e Santi Romano in tema di istituzionalismo giuridico).

di storico, corroborato dalla dimestichezza con la dottrina dell'istituzione di Santi Romano – abbia espresso la medesima convinzione di metodo:

> «Della grande esperienza storica, nella quale troviamo drammaticamente impegnati, all'aprirsi di essa, i popoli della penisola che uscivano dai secoli dell'Alto Medioevo spiritualmente divisi e in contrasto, un aspetto ci interessa ora particolarmente: quello della loro *organizzazione interna*. Che, come si comprende, è più che un aspetto: è il motivo fondamentale della loro vita …. Parlando di "organizzazione interna", abbiamo inteso di alludere in modo del tutto provvisorio al fenomeno elementare della vita associata – che è il presupposto del fenomeno giuridico *ubi societas, ibi jus* – , per cui ciascun aggregato umano, il quale voglia come tale affrontare i problemi della propria esistenza, riunisce le proprie forze, le indirizza verso determinati fini, le disciplina con delle regole: si dà, per esprimerci con un termine che nell'età di mezzo ebbe molta fortuna, un *ordo*, o, come noi moderni diremmo con una parola che di quella medievale è la derivazione diretta, costituisce un *ordinamento*» [24].

E qui, per comprendere appieno il fatto del gruppo sociale che si organizza spontanamente al di fuori e prima di qualsivoglia normazione e, ciò nondimeno, ponendosi esso stesso come ordinamento giuridico o istituzione (al di là di ogni allucinazione statalista), si impone il richiamo alla teoria istituzionale del diritto formulata da Santi Romano nell'ormai classica opera *L'ordinamento giuridico* [25]: tale teoria, infatti, riconduce prioritariamente l'ordinamento giuridico al corpo sociale,

---

[24] F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano, 1953, pp. 21-22. L'Autore dedica tutto il capitolo I del libro (*Il problema e il metodo*, pp. 19-39) alla critica della concezione normativa del diritto ed alla motivata adesione alla dottrina istituzionale di Santi Romano, dopo aver solennemente affermato «che il terreno storico, e in particolare quello che ci accingiamo a percorrere, ci sembra più favorevole di quello meramente teorico e astratto, per la loro dimostrazione» (p. 24), affermazione particolarmente preziosa per chi non sa rinunciare alla fecondità del rapporto, di ascendenza vichiana, tra teoria e prassi, tra vero e fatto.

[25] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze, 1977 (ristampa della 2° ed. Sansoni, Firenze 1946; 1' ed. Mariotti, Pisa, 1918).

nel quale esso si manifesta e con il quale si immedesima, superando la concezione meramente normativa del diritto in quanto il diritto stesso «prima di essere norma, prima di concernere un semplice rapporto o una serie di rapporti sociali, è organizzazione, struttura, posizione della stessa società in cui si svolge e che esso costituisce come unità …» [26].

E proprio a proposito della formazione di nuovi ordinamenti, egli chiaramente afferma:

> «Se si ha riguardo al momento in cui certe istituzioni sorgono e quindi comincia ad aver vita il loro ordinamento, si vede subito che questo momento non è determinato da una norma preesistente … La sua origine non è un procedimento regolato da norme giuridiche; è, come si è ripetutamente messo in vista, un fatto: ora il diritto si ha appena questo fatto è compiuto, appena si ha un ordinamento effettivo, vivo e vitale; la norma, invece, può essere posta da esso in seguito»[27].

Ed ancora prima, nel saggio *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e sua legittimazione* del 1901, il giurista, dopo aver esaminato le varie ipotesi d'instaurazione di un ordinamento giuridico e le varie teorie relative alla sua legittimazione, era giunto alla conclusione che il «problema della legittimazione, di cui si sono precisati i termini, non consiste nel cercare in che modo un ordinamento costituzionale diventi conforme al diritto, ma nell'esaminare quando esso effettivamente esista» [28]. E più avanti egli precisa:

> «esistente e, per conseguenza, legittimo è solo quell'ordinamento cui non fa difetto non solo la vita attuale ma altresì la vitalità. Su quale base

---

[26] *Ivi*, p. 27.

[27] *Ivi,* pp. 50-51.

[28] S. Romano, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e sua legittimazione*, in «Archivio giuridico» LXVIII (1901), ora in *Scritti minori* vol. I, Giuffrè, Milano, 1950, p. 152.

> logica tale concetto riposi è appena necessario mostrare. La trasformazione del fatto in uno stato giuridico si fonda sulla sua necessità, sulla sua corrispondenza ai bisogni ed alle esigenze sociali» [29].

E qui mi sia consentito di aprire una parentesi per evidenziare come la giurisprudenza romana, che aveva a suo fondamento la sacralità e immutabilità dello *ius civile*, ovverosia del diritto quale espressione e caratterizzazione dell'originario gruppo quiritario, abbia avuto gli strumenti concettuali idonei per precedere l'intuizione romaniana e concepire la fattualità e preesistenza del diritto rispetto alla norma:

> «*Non ex regula ius summatur, sed ex iure quod est regula fiat*» è la lapidaria massima di Julius Paulus, giurista romano del terzo secolo d. C., che sembra racchiudere in sé tutto il senso della dottrina istituzionale del diritto di Santi Romano[30].

Significativamente Friedrich August von Hayek, nella sua opera *Legge legislazione e libertà*, premette la massima del giurista romano al capitolo 4, *Mutamenti nella concezione del diritto*[31]. Qui l'Autore, infatti, argomenta che «il diritto è anteriore all'attività legislativa» [32], collocando già nella categoria concettuale del diritto quelle «regolarità di comportamento dei vari individui»[33], osservate di fatto in un determinato gruppo umano nel periodo della sua originaria formazione ed organizzazione (talchè il gruppo stesso si presenta come

---

[29] *Ivi*, p. 153. Sul punto mi permetto di rinviare a V. Micocci, *Dottrine istituzionali del diritto e storiografia*, in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», Anno V, fasc. 3, 1990, pp. 73-75.

[30] *Digesto*, 50. 17. 1 («Il diritto non deriva dalla norma; ma dal diritto, quale esso è, discende la norma»).

[31] F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, *op. cit*., p. 93.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ivi*, p. 96.

un ordine spontaneo, non programmato)[34] ed intendendo per attività legislativa «la deliberata creazione delle norme»[35],che avviene in un secondo momento.

Se ben si consideri, ove dall'astratta formulazione teorica si passi alla concreta analisi storica, questa è la vicenda vissuta dalla gente romana nei primi secoli della sua esistenza, allorquando dalla primitiva organizzazione tribale e curiata, caratterizzata dall'osservanza di un costume (*ius civile*) non espressamente formulato ma interpretato dalla casta sacerdotale, passa alla redazione delle Leggi delle XII Tavole[36].

Ed è interessante anche notare come August von Hayek si muova sullo stesso terreno già esplorato, dal punto di vista strettamente giuridico, da Santi Romano, pur non risultando alcun riferimento del primo nei confronti del secondo. Vero è che la maggiore sensibilità sociologica ed antropologica dello Hayek lo spinge ad una più penetrante analisi di quel corpo sociale ("istituzione" per Santi Romano), che il giurista siciliano si è limitato a cogliere nella sua essenza di «concetto fondamentale e, nello stesso tempo, elementare», evitando volutamente di approfondirlo, per paura di oltrepassare le «ultime regioni in cui è dato respirare l'atmosfera giuridica»[37].

---

[34] L'Autore dedica all'ordine spontaneo tutto il capitolo "*Cosmos" e "Taxis"* (*ivi*, pp. 48-72), laddove "cosmos" sta per ordine spontaneo e "Taxis" per ordine costruito. Così, in particolare, si esprime l'A.: «Il concetto centrale, intorno cui si svolgerà la discussione contenuta in questo libro, è quella di ordine, e soprattutto la distinzione tra due diversi tipi di ordine, che possiamo chiamare provvisoriamente ordini "costruiti" e ordini "spontanei"» (p. 48). «Ci sono diversi termini e disposizioni per descrivere ciascun tipo di ordine… I Greci del periodo classico erano più fortunati, perché possedevano due parole distinte per i due diversi tipi di ordine, cioè *taxis* per un ordine costruito, come per esempio l'ordine di uno schieramento di battaglia, e *cosmos* per un ordine formatosi spontaneamente» (p. 51).

[35] *Ivi*, p. 93.

[36] Cfr. il classico V. Arangio Ruiz, *Storia del diritto romano,* Jovene, Napoli, 1957, pp. 15-82.

[37] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *op. cit*., p. 40 n. 30 bis e p. 97.

Anche l'amico, ormai non più tra di noi, Luciano Dondoli evidenzia il contributo hayekiano ad una maggiore comprensione della dottrina romaniana dell'istituzione:

> «È importante, per capire l'origine, la struttura e la dinamica delle istituzioni, lo studio del modo in cui si forma un ordine non intenzionalmente programmato, scaturito dalle azioni indipendenti di individui diversi. Tali azioni presentano di fatto analogie strutturali e tendenze ad una complementarietà integrativa che non derivano da una volontà consapevole, ma sono dovute soltanto ad interessi simili che portano gli individui ad una particolare forma di interazione»[38].

Va detto, infine, che la dottrina istituzionale del diritto di Santi Romano ha come suo necessario corollario l'affermazione della pluralità degli ordinamenti giuridici e quindi della non esclusiva statualità del diritto: «ogni istituzione si concreta in un distinto ordinamento giuridico, che può non trovare il suo fondamento e il suo appoggio in quello statuale, cui può anche, nel senso suddetto, contraddire»[39].

E il Medioevo, soprattutto in quella sua prima fase profondamente creativa che gli storici usano chiamare Alto Medioevo, è il terreno di elezione per un riscontro puntuale della teoria romaniana.

In esso è la società che, attraversata dall'incontro traumatico con nuove culture, disorientata dalla perdita dei passati punti di riferimento politico, scossa da capillari violenti contrasti, stimolata alla ricerca di nuove forme di sopravvivenza e di vita, viene a parcellizzarsi e conglomerarsi spontaneamente in sempre nuovi modelli organizzativi, in nuove istituzioni, che sono romanianamente diritto e fonte di norme giuridiche in gran parte corroborate da inveterate consuetudini: si pensi a quei ceti emergenti che nelle città si consolidano intorno alla figura del vescovo per poi innervarsi nelle varie magistrature comunali; si

---

[38] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», VII,1992, fasc. 1, p. 9.

[39] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *op. cit*., p. 131.

pensi parallelamente a quei nuclei di potere, di prevalente estrazione militare ed ecclesiastica, che nel contado si organizzano nelle signorie fondiarie e nelle signorie territoriali di banno; si pensi anche al formarsi di associazioni contadine, spesso in continuazione di antiche *viciniae*, volte alla resistenza nei confronti del potere signorile, che poi sfoceranno nei così detti "comuni rurali"; ma si pensi soprattutto all'affermarsi delle consuetudini feudali, che finiranno con il permeare di sé i vari ordinamenti, dalle monarchie sino alle *fidelitates* rustiche delle più infime signorie fondiarie[40]; e infine si pensi alla straordinaria capacità che la pur frammentata società medievale ha avuto di interagire e tendere all'unità ed all'universalità attraverso un corpo di norme e di interpretazioni giurisprudenziali che hanno dato luce al miracolo razionale del diritto comune [41].

Orbene, sarebbe vano – ed antistorico – voler comprendere questa variegata, spontanea ed assolutamente nuova esperienza giuridica, ricorrendo, come purtroppo gran parte della storiografia ha fatto e continua a fare, ad una chiave interpretativa fornita dal confronto speculare con il concetto di "Stato", che ha, invece, come si è detto, un significato tecnico e storico, desunto dalla realtà moderna e contemporanea, e che, applicato ad altre epoche, può solo assumere

---

[40] Su questo fermento della società medievale si veda, soprattutto per quanto riguarda il contado, G. Tabacco, *Lo sviluppo del banno signorile e delle comunità rurali*, in G. Rossetti (a cura di), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo,* Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 197 ss. Sulla tematica è molto interessante e suggestivo accostarsi, da un punto di vista generale, alla tesi di Otto von Gierke, il quale percorre l'intera storia costituzionale del popolo tedesco sulla base della dialettica tra i due principi della Signoria (*Herrschaft*) e della Comunità (*Genossenschaft*) a partire dagli sviluppi alto-medievali della casa (signorile) e della stirpe (comunitaria): O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol I, Weidmannsche; Buchandung, Berlin, 1868; sul punto cfr. E. W. Bockenforde, trad. it., *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo XIX,* Giuffrè, Milano, 1970, pp. 182-210 (tit. orig. *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19 Jahrhundert*, Dunker und Humblot, Berlin 1961).

[41] Sul diritto comune è fondamentale, pur nella sua forse eccessiva sistematicità, la lettura dell'ormai classico F. Calasso, *Medio Evo del diritto – Le Fonti*, Giuffrè, Milano, 1954.

la veste di un preconcetto; laddove l'esperienza giuridica medievale, come del resto ogni esperienza giuridica, può essere correttamente capita solo calandosi nella realtà del tempo e tenendo presente, con mentalità antropologica e giuridica insieme, la fertile spontaneità e creatività del sociale: *ubi societas, ibi jus*, che è poi l'ineludibile lezione di Santi Romano.

Ma a questo punto non può non destare meraviglia il fatto che Francesco Calasso, il quale pur coglie in termini romaniani l'identificazione tra organizzazione interna di un gruppo sociale e ordinamento giuridico, non sappia poi uscire, nell'affrontare i temi cruciali del feudalesimo e dei movimenti associativi che percorrono la società medievale, dallo schema largamente abusato della "crisi dello Stato", se mai temperato, a parer suo, dalla tensione dei vari elementi verso una ricostituzione dello Stato medesimo o, comunque, di una suprema entità di inquadramento[42].

E, pertanto, lo storico del diritto Paolo Grossi, il quale, nel rappresentare l'*Ordine giuridico medievale* parte anche lui dalle più volte dichiarate premesse metodologiche romaniane,[43] ha buon gioco nel denunciare lo "statalismo psicologico" del Calasso, con parole quanto mai nette:

> «A nostro avviso, com'è stato puntualmente notato, v'è una antinomia nel pensiero di Calasso, interamente dominato dallo statalismo psicologico che gli impedisce di sbarazzarsi di un fardello di nozioni pesanti come pastoie per la comprensione della società medievale. E la conclamata pluralità degli ordinamenti è in realtà condizionata dalla presenza dell'ordinamento per eccellenza: Calasso leggeva Santi Romano con gli occhi ancora malati di statalismo»[44].

---

[42] F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano 1953; sulla c. d. "crisi dello Stato" si vedano, in particolare le pagine 79 ss. e 96 ss.

[43] P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari, 1995, pp. 30-35 e 230-235.

[44] *Ivi*, p. 34.

Ma anche qui, con pari e forse maggior meraviglia, siamo costretti ad osservare che anche Paolo Grossi si rivela affetto dalla stessa pulsione dell'inconscio, quando, riferendosi alla complessa esperienza del diritto romano, non sa fare a meno di utilizzare il termine - concetto "Stato", parlando anche lui, per avventura, «di crisi dello Stato imperiale».

«Il medioevo politico – dichiara egli con solennità – ha la sua inaugurazione storica, quando, col secolo IV, è il momento d'avvio di una profonda crisi dello Stato imperiale, fino a Diocleziano a stento rattenuta e compressa, ma che ora sbocca in manifestazioni sempre più rilevanti: crisi di effettività, di autorità, di credibilità»[45].

E più avanti:

> «Lo Stato romano muore, muore per inanizione, per un logoramento interno, che è materiale e spirituale, per un vuoto di potere efficace e di programma voluto»[46].

Vero è che Paolo Grossi, pur aderendo alla dottrina romaniana dell'istituzione e della pluralità degli ordinamenti giuridici, ha dello Stato una concezione di ordine superiore quale «incarnazione storica di un potere politico perfettamente compiuto»[47], quasi con ciò riecheggiando la concezione dello Stato quale ordinamento degli ordinamenti (concezione che può riscontrarsi anche in Santi Romano, ma solo sul piano ideologico e non su quello ontologico, come acutamente ebbe ad osservare Norberto Bobbio[48]) e, pertanto, se a fronte

---

45 *Ivi*, p. 43.

46 *Ivi*, p. 44.

47 *Ivi*, p. 42.

48 N. Bobbio, *Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano*, in Id*., Dalla struttura alla funzione: Nuovi studi della teoria del diritto,* Edizioni di Comunità, Milano, 1977 p. 183. Santi Romano aveva parlato, riferendosi allo Stato, di «un'organizzazione superiore, che unisca, contemperi ed armonizzi le organizzazioni minori, in cui la prima va specificandosi» nella sua prolusione pisana all'anno accademico 1909-1910 (S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, in *Scritti minori*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1950, p. 324): al riguardo mi permetto

dell'estrema frammentazione della società medievale egli è deciso nel negare qualsiasi epifania dello Stato, nemmeno nella prospettiva della tensione ideale verso la ricostituzione del principio di sovranità indicata dal Calasso[49], viceversa, dinanzi a quel prodigioso «moto centripeto» verso il dominio di Roma, «che aveva unificato e raccolto l'intera plaga mediterranea»[50], non può non soggiacere alla "fatalcinesca" illusione statalista.

Pur tuttavia, riteniamo che l'esigenza, anche da lui manifestata, di accogliere il termine - concetto "Stato" «così come si è sedimentato nella nostra odierna coscienza caricandosi in essa di specificità e di intensità»[51], avrebbe potuto indurlo a compiere un ulteriore passo verso quella concezione weberiana dello Stato, ormai prevalente tra i giuspubblicisti, che, per le ragioni storiche sopra brevemente esposte, vede l'elemento di individuazione della nozione "Stato" nella «burocrazia», ovverosia nel «corpo permanente di personale professionale»: e tutto questo avrebbe potuto dissuaderlo dal parlare, con riferimento all'Impero romano, di «Stato romano» e, conseguentemente, di «crisi …della solida ammirevole struttura statale romana»[52].

Proprio riferendosi a quell'«apparato centripeto di organizzazione e coazione» sul quale Grossi fonda in parte la sua definizione di Stato, [53] Massimo Severo Giannini osserva che sì, è vero, che «degli apparati amministrativi dell'antichità i soli dei quali abbiamo maggiori notizie sono quelli della Repubblica e poi dell'Impero romano», ma tali apparati non erano ancora "burocrazia", corpo professionale di funzionari, ma «erano apparati articolati per uffici – organi … ciò che interessava alla normazione sull'organizzazione era che vi fossero i consoli, i questori, i tribuni e così via, non invece di quali persone essi

---

di rinviare a V. Micocci, *Dottrine istituzionali del diritto e storiografia*, *op. cit*., pp. 83 ss.

[49] F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, *op. cit.*, pp. 236 ss.

[50] P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, *op. cit*., p. 44.

[51] *Ivi,* p. 42.

[52] *Ivi*, p. 41.

[53] *Ivi*, p. 42.

si avvalessero per la propria attività …»; e più avanti: «Anche Bisanzio, che si dice abbia "inventato" i ministeri, in realtà introduce solo i ministri, come uffici – organi ausiliari della Corona...» [54].

Si aggiunga infine, e sempre con riferimento a Roma antica, che non solo la società medievale nella sua estrema frammentazione, ma anche la società romana, pur considerata dal Grossi la sede di una perfetta compiutezza del potere politico, è stata studiata utilizzando i sensibili strumenti offerti dalla teoria romana dell'istituzione e della pluralità degli ordinamenti giuridici. Il riferimento è a Giuseppe Grosso, il quale introduce le sue *Lezioni di storia del Diritto Romano* con la seguente impegnativa affermazione: «Seguiamo la messa a punto compiuta dalla teoria istituzionale del diritto, che è quella che meglio coglie la storia, e soprattutto la storia del diritto romano»[55].

Ebbene, da questa storia, nella ricostruzione del Grosso, emergono due protagonisti: l'ordinamento giuridico dello *ius civile* (che, attraverso il più arcaico i*us Quiritium*, si pone come espressione diacronica di una pluralità di organismi sociali, *gens*, *familia*, *civitas* – e di cui lo *ius gentium* è una specificazione nei rapporti commerciali con i *peregrini* basati sulla *bona fides* –) e l'ordinamento giuridico dello *ius honorarium* (fondato sulla potestà di comando e di decisione spettante al magistrato in continuazione con l'*imperium* del *rex* della monarchia etrusca, di cui era espressione il potere discrezionale della *iurisdictio* pretorile, applicativa ma anche innovativa nei confronti dello *jus civile* ed ispirata all'*aequitas*, libero adeguamento alle esigenze della società).

Ed in tale dialettica di ordinamenti, operanti nel medesimo corpo sociale, lo Stato è concettualmente assente, salvo qualche concessione sul piano meramente terminologico (con riferimento, ad esempio, alla organizzazione della *civitas* ed al pubblico potere in genere), accompagnata talora da una presa di coscienza e di distanza[56].

---

[54] M. S. Giannini, *Il pubblico potere*, *op. cit.*, pp. 27-28.

[55] G. Grosso, *Lezioni di storia del diritto romano*, G. Giappichelli ed. Torino, 1965, p. 1, n. 1.

[56] G. Grosso, *Problemi generali del diritto attraverso il diritto romano*, G. Giappichelli ed., Torino, 1967, p. 31, n. 1: «La realtà storica del sovrapporsi di fonti nel diritto romano è molto complessa; diremo come il *ius civile*, formatosi

Comunque Grosso, sul piano generale, non ha dubbi: «La teoria che non conosce altro diritto che quello che fa capo allo Stato, la cui importanza dottrinale ha tratto impulso dalla formazione dello Stato moderno, si può dire oggi dalla dottrina dominante superata»[57]; e più avanti, a proposito della concezione pluralistica, afferma: «questa visione generale pluralistica trova la sua piena esplicazione nella storia del diritto, per la quale parlare *sic et simpliciter* di Stato e di statualità del diritto senza ulteriori determinazioni può solo rappresentare una forzata sovrapposizione»[58]; ed ancora, con riferimento ai modelli organizzativi delle varie istituzioni, formula la seguente affermazione, preziosa per il mestiere dello storico:«….l'espressione dei concetti va ricercata nella stessa concretezza delle cose in cui i vari organi si presentano direttamente nella loro individualità, nelle loro competenze e nelle loro azioni»[59].

E così, avendo ben presenti i limiti del positivismo giuridico statualista e, per converso, accogliendo le suggestioni della concezione istituzionale del diritto di Santi Romano, ritengo che si possa comprendere nella sua reale portata quella complessa esperienza giuridica dell'età medievale, che, scardinando nella prassi i postulati della dominante dottrina ecclesiologica del potere discendente da Dio e della società organicamente unificata dalla fede, fece emergere, in modo affatto creativo, il ruolo politicamente attivo di determinate forze sociali, avviando un graduale e multiforme processo di emancipazione dell'autonomia individuale.

Nelle città, devastate dalle violente e sanguinose invasioni, fenomeni affatto originali furono: la formazione di un nucleo essenziale di potere facente capo alla figura del Vescovo; il graduale emergere intorno a lui di alcuni ceti uniti al

---

fuori dell'intervento degli organi della *civitas*, attraverso il suo sviluppo possa dirsi in certa guisa, cioè in senso lato, far capo alla comunità politica cittadina, cioè alla *civitas* stessa; però questo riferimento allo Stato, per usare la odierna terminologia, non è così granitico come lo intenderemmo oggi noi…».

57 *Ivi*, p. 27.

58 *Ivi*, p. 29.

59 *Ivi*, p. 35.

loro interno dalla necessità di tutelare determinati interessi; il successivo affermarsi di associazioni giurate portatrici di interessi tendenzialmente generali; e, infine, il sorgere del "comune" quale unità etico-politica, la cui germinazione fattuale e sostanzialmente rivoluzionaria ben colse Gioacchino Volpe, allorquando affermò: «…una rivoluzione politica è, nell'XI e XII secolo, innegabile, nell'ambito delle città, sia pure senza negazioni teoriche, senza proclamazioni di diritti, senza consapevolezza e volontà rivoluzionarie vere e proprie»[60]; e nel comune, nelle sue assemblee, nei suoi organi direttivi si manifestava un potere proveniente dal basso ed in grado di resistere a re e imperatori "coronati da Dio".

E altrettanto originale fu nelle campagne quel lento processo che portò, da un lato, al passaggio dai villaggi sparsi ai comuni rurali nei quali maturò la coscienza collettiva e l'esigenza di tutela di determinate situazioni giuridiche soggettive, e, dall'altro, alla formazione del regime feudale, fondato, come si è detto, sul rapporto personale e sinallagmatico del vassallaggio, che, lungi dal rappresentare una "anarchia" fu, invece «un sistema di organizzazione politico-sociale per uomini e popoli diversi»[61], che pose le basi di una concezione pattizia e consensuale del potere: e le dottrine giusnaturalistiche e contrattualistiche dell'età moderna, che cercarono di dare un inquadramento teorico ai diritti fondamentali dell'individuo, molto dovettero a questa esperienza dell'età medievale, tant'è che Walter Ulmann può affermare: «A mio avviso, vi è una linea retta che congiunge Locke al patto e al consenso feudale del Medioevo»[62].

È questo, dunque, il processo storico nel quale maturarono le varie "istituzioni" del Medioevo europeo, per dirla con Santi Romano, o, se si vuole, i vari "ordini non programmati", per dirla con Federico Augusto Von Hayek.

---

[60] G. Volpe, *Il Medioevo*, Sansoni Nuova Biblioteca, Firenze, 1978, p. 193 (prima ediz. 1926).

[61] K Bosl, *Modelli di società medievali*, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 45 (tit. orig., *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Vandenhoeck/Ruprecht, Gottingen 1975).

[62] W. Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo, op. cit*., p. 126.

E con riferimento a quest'ultimo, non a caso sottolineo il plurale, perché il Medioevo fu proprio l'età della pluralità degli ordinamenti giuridici.

Certamente, nell'Europa medievale vi fu anche una grande tensione verso l'unità, e l'epoca del Diritto Comune sta lì a dimostrarlo, ma questa fu un'unità soprattutto di ideali, non certo riducibile all'hayekiano "Ordine non programmato / Mercato", quale invece si sta inverando nell'Europa contemporanea.

VINCENZO MICOCCI

COME VENGONO AD ESSERE LE ISTITUZIONI.
"LA FORMAZIONE DI UN ORDINE NON PROGRAMMATO"

Abstract: The formula "to walk through undiscovered paths" of Hayek explains the formation of the institutions as uninted consequences of rational actions in a general plan. Leopardi and Canetti say that stratification of paths contribute to the progress of humanity even though they bear ancient ancestral ties but the Pareto states that this theory legitimizes dominant classes. Philosophers like Nietzsche and Croce attest that the man in the absence of an explanation or an anchor risked creating a new metaphysics. In this horizon the theory of the "heterogonie der Zwecke" opens up new perspectives and views on power, chaos, and our history.

Keywords: social events, power/chaos, heterogeneous ends, "heterogonie der Zwecke", non-logical actions / institutions.

1. Kaos, Ancore e Valori

Il concetto di Istituzione, nell'ambito del dibattito culturale, ruota su due grandi contrapposizioni: Istituzioni naturali, spontanee e dunque non programmate e Istituzioni positive, costituite, progettate secondo un disegno e dunque programmate.

La formazione delle Istituzioni, la gestazione, la tipizzazione e l'affermazione, lo "statu nascenti" che compone il cosiddetto processo di istituzionalizzazione muta radicalmente in rapporto all'elaborazione – programmate/non programmate – di partenza.

Nel caso di Istituzioni programmate la produzione di norme si basa sul consenso, almeno della maggioranza o di chi detiene il "potere" e, pertanto, la sussistenza di tali norme è sottesa a una legittimazione culturale e ideologica, oppure imposta con la forza.

Nel secondo caso l'analisi delle azioni non intenzionali che arrivano a produrre Istituzioni appare un percorso di plurime sedimentazioni successive temporalmente e implica la valutazione di numerosissime variabili e incognite e la

contemporanea codifica e stratificazione nel tempo e in aree geografiche determinate. Tempo e aree geografiche a loro volta costituiscono ulteriori variabili che non sono asettiche e hanno un peso e un'influenza sulla formazione delle Istituzioni di difficile valutazione. Basta pensare alla civiltà etrusca, per quel che fino a oggi si conosce, chiusa a influenze esterne e la civiltà greco-romana "contaminata e contaminatrice".

In questo alveo multifattoriale, oggetto di continue e differenti reinterpretazioni, si colloca il concetto di "*eterogenesi dei fini*", formulato per la prima volta da Giambattista Vico, secondo il quale la storia umana, pur conservando in potenza la realizzazione di certi fini, non è lineare e lungo il suo percorso evolutivo può accadere che l'uomo nel tentativo di raggiungere una finalità arrivi a conclusioni opposte.

Il nostro tema è cercare di capire come da azioni di più individui, non programmate ma interagenti, possano formarsi Istituzioni culturali o rappresentative e se l'affermazione di una tale ipotesi non ci conduca al caos interpretativo oppure ad una maggiore comprensione "*del legame che intercorre tra le azioni degli individui e le situazioni obbiettive nelle quali essi si trovano ad operare*"[1].

Benché trattate nel corso di queste note, occorre premettere alcune considerazioni iniziali:

1. il saggio di Luciano Dondoli del 1992 appare di estrema attualità e richiama temi trattati da Zygmunt Bauman con il concetto di "*società liquida*";
2. "le azioni degli individui e le situazioni obiettive… Tale teoria deve studiare le interconnessioni tra dette azioni… ma anche quegli accadimenti in genere, ma anche quegli accadimenti particolari che alcuni…chiamano ordine non programmato e che preferisco chiamare istituzioni"[2]. Il legame che intercorre tra queste azioni sembra procedere secondo la logica della dialettica hegeliana;

---

[1] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio». Anno VII – fascicolo 1, gennaio-aprile 1992, p. 10.

[2] *Ivi*, p. 10.

3. "le azioni indipendenti di individui diversi….che non derivano da una volontà consapevole"[3], questo contiene forti elementi di casualità e trascura un elemento fondamentale (almeno ritenuto tale da chi scrive) nella formazione di "istituzioni": il concetto di "potere".

Arduo appare delineare un paradigma entro cui circoscrivere la formazione di istituzioni. Il concetto dell'*eterogenesi dei fini* di Gerschenkron, citato nel saggio di Dondoli, appare come la descrizione di un "kaos" iniziale dove elementi non conoscibili quali i concetti della "*provvidenza*" di Vico o "*l'astuzia della ragione*" di Hegel sono i fattori, non riconducibili in una metodologia scientifica, ma predominanti nella formazione delle istituzioni sociali.

Il concetto di *eterogenesi dei fini* potrebbe essere riconsiderato cercando di ridurne l'area o dando un diverso "peso statistico" ai differenti elementi di cui si ha cognizione, ciò condurrebbe a inquadrare *l'eterogenesi dei fini c*ome prodotto dell'incontro di una molteplicità di fattori, consapevoli e non consapevoli, che obbligatoriamente si devono incontrare/scontrare con istituzioni radicate e sistemi di potere vigenti o in fieri.

Questo consentirebbe di *"indagare sull'ordine emergente senza pretendere di trovarne le cause*"[4] ma, differentemente dal pensiero di Dondoli, *l'eterogenesi dei fini* potrebbe essere considerata come un paradigma entro cui spiegare proprio *il mutamento* non più descritto come un insieme olistico, cioè un insieme il cui totale è superiore alla somma delle singole parti, ma frutto di innumerevoli concause condizionate a loro volta sia dall'ideologia, intesa come sistema di pensiero, sia come potere, inteso come sistema di gruppi di soggetti che perseguono interessi reali.

La ricerca di spiegazione dei mutamenti, o meglio di una spiegazione possibile tra altre possibili, il tentativo di verificare o falsificare una teoria e discernere l'apporto dell'individuo ("*atti di innovazione dei singoli*") in raffronto alle istituzioni già esistenti, sono attività intellettuali che rischiano di condurre o ad "*uno sterile regressus ad infinitum*" o all'elaborazione di "*una metafisica – ma-*

---

[3] *Ivi*, p. 9.

[4] *Ivi*, p. 13.

gari credendo di fare un'anti-metafisica", possiamo "ISTRUIRE" piuttosto che "INDOTTRINARE" la nostra necessità di comprensione della realtà ma tenendo presente, anche se in un'accezione non negativa, che "*il fluire della realtà è sempre interpretato da chi ha interesse a farlo, attraverso un suo reticolo di osservazione, formulato a seconda dei bisogni del ricercatore*".[5]

L'elaborazione di concetti o di sistemi di pensiero conseguenti a concause di fattori plurimi non ci "salva" dalla corrosiva critica crociana sulla necessità umana della ricerca del "*filo rosso*" del "bisogno di trovare un ancoraggio che ci assicuri dalla perdita della presenza dinanzi al caos di un universo senza significati per l'uomo, un bisogno di trovare qualche cosa che si sostituisca alla rassicurazione che dava ai nostri padri la certezza della Provvidenza nella storia"[6].

Croce avverte che "*l'assenza dell'ancoraggio*" è frutto dell'abbandono delle teorie scientiste in campo storico e sociale e che l'uomo è in cerca di "*rassicurazione*" e pertanto rischia di "cercare ciò che trova", cioè una nuova teoria, una nuova metafisica omnicomprensiva che spieghi, o meglio, giustifichi la causa prima.

Analoga destrutturazione delle metafisiche che riconducono alla causa unica, alla sua spiegazione, e sottolinearne le conseguenze individuali e nella ricerca scientifica è stato un tema affrontato, e messo in prosa, da Nietzsche:

> «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliati i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano; è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà – e non esiste più terra alcuna!»[7].

---

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, p. 15

7 F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano,1979, p. 129.

L'assenza di una causa generale toglie alla conoscenza umana ogni sostrato di verità assoluta e dunque una nuova ricerca di causa generale è sia uno "spaventevole infinito", come dice Nietzsche, sia un "pericolo" come ha sostenuto Dondoli.

Alla luce di tale concetti "la formazione di un ordine non programmato" assume un contorno differente: l'individuo partecipa alla formazione di istituzioni in maniera del tutto arbitraria, ancor più irrazionalmente se si considera che si ritrova all'interno di sistemi di pensiero che già contengono "spiegazioni", l'ancoraggio di cui parla Croce.

Altrettanto importante ruolo è quello rivestito dalla volontà dell'individuo partecipe alla formazione di un'istituzione, pubblica o privata che sia.

Nell'eterogenesi dei fini come si potrà discernere l'apporto di un individuo se questo non è ponderabile né volontario? Oltretutto avvolto dal sistema ideologico in cui lo stesso individuo vive. E come misurare la reazione delle istituzioni già vigenti, dei sistemi di potere in auge?

Eppure il presunto caos di tale eterogenesi dei fini ha consentito, nella storia, la formazione di "ordini non programmati", di "istituzioni".

Si cercherà, pur nell*'assenza dell'ancoraggio* di cui parla Croce, di ricercare la formazione delle "istituzioni" in alcuni ambiti quali lo sviluppo della conoscenza o la formazione di sistemi di potere, consapevoli dell'estrema relatività del valore di ogni eventuale risultato, per dirla con Max Weber: "*del valore di un valore non si può dire che sia superiore al valore di un altro valore*".

2. Anarchia o metodo?

Come forse spesso accade, tra testi dimenticati o già considerati antichi oppure distanti dai confini della disciplina trattata, inaspettatamente (forse solo per chi scrive) si riscoprono autori che hanno compreso l'importanza della tematica tanto da sembrare, appunto, "inaspettatamente" attuali.

E' il caso di due diversissimi autori: uno dei più importanti intellettuali dell'ottocento, Giacomo Leopardi e Vilfredo Pareto, noto come uno dei padri della scienza politica.

Il primo appare quanto più lontano ci sia dalle tematiche dell'epistemologia scientifica tanto risulta invece più chiaro nell'affermare che alla base del progresso scientifico non ritroviamo le "azioni logiche", il "ragionamento" ma spesso il "il puro caso", così come il progresso della società è consistito in una conseguenza di correzioni degli errori precedenti (anticipando di un secolo il pensiero di Popper).

Pareto, con il suo Trattato di Sociologia, dà un rilevante contributo e altrettanta importanza all'ordine non programmato dedicandovi una parte importante della sua opera.

Le successive citazioni, tratte dallo Zibaldone di Leopardi, danno adito a una riflessione soprattutto sulla considerazione della primazia che l'attuale scienza tecnologica oggi riveste e in particolare l'aura di scientificità che la contorna, e che. in quanto frutto di "azione logica", la fa apparire immune da errori. Negli scritti di Leopardi sono messe in luce le stratificazioni del pensiero e della scienza e solo il loro interagire dà scaturigine al progresso dell'umanità.

> «Di più osservo che quantunque la Chimica abbia fatto oggidì tanti progressi, e sia così dichiarata e distinta ne' suoi principii, in maniera da parere ch'ella potesse e dovesse far grandi scoperte, non più attribuibili al caso, ma solo al ragionamento; niuna mai ne ha fatta che abbia di grandissima lunga l'importanza e l'influenza di quelle che ci son venute dagli antichi, fatte in tempi d'ignoranza, e senza principii, o con pochissimi e indigesti e mal intesi principii delle analoghe scienze (la scoperta della polvere, del vetro ecc.). Tutto quel ch'ha fatto è stato di perfezionar le antiche, o di farne delle analoghe (come quella della polvere fulminante) che non si sarebbero fatte se le antiche non fossero state già conosciute. E quel che dico della Chimica dico delle altre scienze. Voglio inferire che quelle principali scoperte che o subito, o col perfezionamento, accrescimento, applicazione ch'hanno poi subìto, decisero e decidono, cagionarono e cagionano in gran parte i progressi dello spirito umano, originariamente non sono effetti della scienza né del discorso, ma del puro caso, essendo state fatte ne' tempi d'ignoranza, e non sapendosene far di gran lunga delle simili colla maggior

possibile scienza. E che per tanto tutta quella parte del sapere e della civiltà, tutto quel preteso perfezionamento dell'uomo e della società che dipende in qualunque modo dalle predette scoperte (la qual parte è grandissima anzi massima), non è stato né preordinato né prevoluto dalla natura, perché quegli che non ha preordinato né prevoluto le cause e le prime indispensabili origini (le quali, come dico, sono state assolutamente accidentali), non può avere ordinato né voluto gli effetti. (10 Agosto, dì di S. Lorenzo. 1822.)» [8].

«È pur doloroso che i filosofi e le persone che cercano di essere utili o all'umanità o alle nazioni, sieno obbligate a spendere nel distruggere un errore o nello spiantare un abuso quel tempo che avrebbono potuto dispensare nell'insegnare o propagare una nuova verità, o nell'introdurre o divulgare una buona usanza. E veramente a prima vista può parer poco degno di un grande intelletto, e poco utile, o se non altro, di seconda o terza classe nell'ordine de' libri utili, un libro, tutta la cui utilità si riduca a distruggere uno o più errori …. Ma se guarderemo più sottilmente, troveremo che i progressi dello spirito umano, e di ciascuno individuo in particolare, consistono la più parte nell'avvedersi de' suoi errori passati. E le grandi scoperte per lo più non sono altro che scoperte di grandi errori, i quali se non fossero stati, né quelle (che si chiamano, scoperte di grandi verità) avrebbero avuto luogo, né i filosofi che le fecero avrebbero alcuna fama. Così dico delle grandi utilità recate ai costumi, alle usanze ecc. Non sono, per lo più, altro se non correzioni di grandi abusi. Lo spirito umano è tutto pieno di errori; la vita umana di male usanze. La maggiore e la principal parte delle utilità che si possono recare agli uomini, consiste nel disingannarli e nel correggerli, piuttosto che nell'insegnare e nel bene accostumare, benché quelle operazioni bene spesso, anzi ordinariamente, ricevano il nome di queste. La maggior parte de' libri, chiamati universalmente utili, antichi o moderni, non lo sono e non lo furono, se non perchè distrussero o distrug-

[8] G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, in *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura,* Le Monnier, Firenze, 1921, pp. 1667-1668. Testo in formato elettronico, vedasi: www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_8/t226.pdf.

gono errori, gastigarono o gastigano abusi. In somma la loro utilità non consiste per lo più nel porre, ma nel togliere, o dagl'intelletti o dalla vita. Grandissima parte de' nostri errori scoperti o da scoprirsi, sono o furono così naturali, così universali, così segreti, così propri del comune modo di vedere, che a scoprirli si richiedeva o si richiede un'altissima sapienza, una somma finezza e acutezza d'ingegno, una vastissima dottrina, insomma un gran genio. Qual è la principale scoperta di Locke, se non la falsità delle idee innate? Ma qual perspicacia d'intelletto, qual profondità ed assiduità di osservazione, qual sottigliezza di raziocinio non era necessaria ad avvedersi di questo inganno degli uomini, universalissimo, naturalissimo, antichissimo, anzi nato nel genere umano, e sempre nascente in ciascuno individuo, insieme colle prime riflessioni del pensiero sopra se stesso, e col primo uso della logica? E pure che infinita catena di errori nascevano da questo principio! Grandissima parte de' quali ancor vive, e negli stessi filosofi, ancorché il principio sia distrutto. Ma le conseguenze di questa distruzione, sono ancora pochissimo conosciute (rispetto alla loro ampiezza e molteplicità), e i grandi progressi che dee fare lo spirito umano in séguito e in virtù di questa distruzione, non debbono consistere essi medesimi in altro che in seguitare a distruggere»[9].

«Nominiamo francamente tutto giorno le leggi della natura (anche per rigettare come impossibile questo o quel fatto) quasi che noi conoscessimo della natura altro che fatti, e pochi fatti. Le pretese leggi della natura non sono altro che i fatti che noi conosciamo. — Oggi, con molta ragione, i veri filosofi, all'udir fatti incredibili, sospendono il loro giudizio, senza osar di pronunziare della loro impossibilità … Oggi si sa abbastanza generalmente che le leggi della natura non si sanno. Tanto è vero che il progresso dello spirito umano consiste, o certo ha consistito finora, non nell'imparare ma nel disimparare principalmente, nel conoscere sempre più di non conoscere, nell'avvedersi di saper sempre

[9] G. Leopardi, cit., pp. 1725-1726.

> meno, nel diminuire il numero delle cognizioni, ristringere l'ampiezza della scienza umana. Questo è veramente lo spirito e la sostanza principale dei nostri progressi dal 1700 in qua, benché non tutti, anzi non molti, se ne avveggano. (Bologna 28.Luglio.1826)»[10].

Da altra angolazione la visione di Vilfredo Pareto[11], secondo la quale le teorie scientifiche non sono solo il frutto delle "azioni logiche" ma di un insieme non omogeneo composto anche da "azioni non logiche".

Analizzare le "azioni non-logiche" senza un procedimento scientifico potrebbe portare a banalizzare l'importanza di tali azioni o trasformarle in "azioni logiche" attesa la mancanza di idonei strumenti di comprensione. L'approccio metodologico, come lo stesso Pareto dirà nel suo Trattato, risulta fondamentale e ha risvolti e visioni di analisi, forse oggi trascurati, ma di estrema attualità.

> «… una teoria non è un insieme omogeneo, come sarebbe uno di quei corpi che la chimica chiama semplici, ma somiglia piuttosto ad una roccia, nella composizione della quale stanno parecchi corpi semplici.
>
> In una teoria si hanno parti descrittive, affermazioni assiomatiche, intervento di esseri concreti od astratti, reali od imaginari e tutto ciò può intendersi costituire il materiale della teoria. Ci sono poi ragionamenti logici o pseudo-logici, invocazione al sentimento, sviluppi patetici, intervento di elementi etici, religiosi, ecc., e tutto ciò può intendersi costituire il modo col quale si pongono in opera i materiali per costituire l'edificio che ha nome teoria»[12].

---

[10] G. Leopardi, cit., pp. 2746.

[11] V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, 1916. Testo in formato elettronico: *https://archive.org/details/trattatodisocio00paregoog,* p. 75.

[12] V. Pareto, cit., p. 75.

> «L'esperienza dimostra che, per acquistarne conoscenza, il modo migliore è di separare le parti … e di studiarle ad una ad una, per poi novamente riunirle, ed avere la teoria del fenomeno complesso. Ciò fa la scienza logico-sperimentale …»[13].

Il contributo, qui ritenuto maggiore, apportato da Pareto consiste nella comprensione dell'importanza delle "azioni non-logiche" nella formazione e sviluppo delle istituzioni sociali poiché

> «Secondo che si darà maggior importanza alle azioni non-logiche, od alle azioni logiche, sarà diversa la via da seguire per studiare le azioni degli uomini, in relazione coll'equilibrio sociale»[14].

Gli effetti di tale impostazione hanno immediate conseguenze nonché nuove interpretazioni se applicate alla formazione delle istituzioni sociali. L'Autore indica un percorso di formazione delle istituzioni sociali che solo formalmente appare frutto di azioni logiche ma che in realtà promanano dal "diritto fatto", (azioni-non logiche) e solo successivamente queste istituzioni vengono avvolto dal "diritto teoria" (azioni logiche).

La percezione completa di questo concetto potrebbe far rivedere le basi stesse del vivere civile poiché fa luce, o dà una differente visione delle istituzioni sociali di cui siamo partecipi.

Esempi di "azioni non-logiche" che danno vita ad una istituzione sociale, secondo Pareto, si riscontrano nell'*universitas iuris*, la trasmissione ereditaria di beni.

> «Una famiglia, od un altro gruppo etnico, occupava un terreno, aveva armenti, ecc., il fatto della perpetuità dell'occupazione, del possesso, è secondo ogni probabilità anteriore ad ogni concetto astratto, e ad ogni concetto di diritto di successione, poiché lo vediamo anche ne-

---

[13] *Ivi*, p. 85.

[14] *Ivi*, p. 213.

> gli animali. I grandi felini occupano un certo territorio di caccia che rimane proprio della famiglia. .. Per l'uomo invece, il fatto generò il concetto. Poi, l'uomo essendo un animale logico, egli volle trovare il perché del fatto, ...»[15].

L'elaborazione teorica di Pareto appare carica di significato e di conseguenze anche su concetti e teorie, in particolare nelle dottrine dello Stato, oggi ritenuti assodati.

Pareto afferma che:

> «il diritto fatto è costituito da un insieme di azioni non-logiche che si ripetono regolarmente. Il diritto teoria consta di due parti, cioè: 1° un'analisi logica – o pseudo logica… di queste azioni non-logiche; 2° conseguenze dai principii che sono venuti fuori da tale analisi. Il diritto fatto non è soltanto primitivo; egli vive allato del diritto teoria, s'insinua tacitamente nella giurisprudenza e la modifica…. L'interpretazione logica di azioni non-logiche diventa a sua volta una causa di azioni logiche, e qualche volta anche di non-logiche, e quindi deve pure essere considerata per determinare l'equilibrio sociale ... Ciò in generale; ma in special modo per i teorici, si ha un motivo, assai potente, per sostituire le azioni logiche alle non-logiche. Se supponiamo che certe azioni sono logiche, diventa molto più facile farne la teoria … poiché ognuno di noi ha nella propria mente lo strumento col quale si fanno le deduzioni logiche, e non gli occorre altro, mentre invece, per le azioni non-logiche, occorre ricorrere all'osservazione di molti fatti, estendendo inoltre le ricerche nello spazio e nel tempo…»[16].

Due ultime annotazioni del lavoro di Pareto.

La prima. Egli osserva che l'economia politica (ma, si dovrebbe aggiungere, anche il diritto) è una scienza che ha fatto enormi progressi grazie al fatto che contrariamente alla sociologia studia azioni logiche. La seconda

---

[15] *Ivi*, p. 217.

[16] V. Pareto, cit., pp. 217, 219.

annotazione ci introduce indirettamente un concetto di un'azione non-logica e ci mette in guardia dalla creazione di un nuovo totem.

> «Solo la logica è mezzo di ogni umano progresso, essa è sinonimo di "bene", come tutto ciò che non è logico è sinonimo di "male". Non t'inganni il nome di logica; questa credenza nulla ha che fare colla scienza logico-sperimentale, ed il culto della ragione può stare alla pari con altro culto religioso qualsiasi, non escluso quello dei feticci».[17]

Le riflessioni elaborate da Leopardi e Pareto appaiono utili correttivi al concetto di eterogenesi dei fini così come è stato elaborato da Gerschenkron. L'elaborazione fatta da quest'ultimo autore sembra quasi una giustificazione all'esistente, al "reale", quando ricorda che l'idea dell'eterogenesi dei fini "sta alla base dell'economia politica classica – dove era sintetizzata nel processo di formazione degli equilibri di mercato"[18]. Inoltre l'ipotesi che le "azioni non programmate" costituiscano l'attuazione di un disegno immanente sembra condurre al kaos interpretativo o all'accettazione dei sistemi di potere vigenti poiché azzera ogni azione volontaria dell'uomo che diventa spettatore come negli automatici "equilibri del mercato".

Sia Gerschenkron che Hayek sembrano attribuire all'eterogenesi dei fini un determinismo che se trova un fondamento dal punto di vista teorico, poiché la sola azione volontaria degli uomini non riesce a spiegare l'insieme degli accadimenti sociali, viceversa affidare all'eterogenesi dei fini la spiegazione degli accadimenti sociali non significa altro che affidarsi ad un disegno immanente che regola la vita sociale. Tale disegno risulta inconoscibile, metafisico, "la mano invisibile" di Adam Smith tanto cara, in economia, per chi detiene le leve del mercato.

E qualora si concordasse con Hayek quando afferma che "se i fenomeni sociali non manifestassero altro ordine all'infuori di quello conferito loro da una

---

[17] *Ivi*, p. 236.

[18] L. Dondoli, *op. cit.*, p.11.

intenzionalità cosciente, non ci sarebbe posto per alcuna scienza teorica della società e tutto si ridurrebbe… a problemi di psicologia" non si può del tutto concordare con lo stesso autore quando attesta che l'ordine dell'azione sociale "riesce come risultato dell'azione individuale, ma senza essere pianificato da alcun individuo" poiché ancora una volta queste accezioni costituiscono solo delle giustificazioni teoriche all'esistente, quale esso sia.

Benché sostenitori dell'importanza delle azioni non programmate, il differente approccio di Hayek e Pareto ci conduce a uno dei punti cruciali della teoria dell'ordine non programmato, la *weltanschauung*, le conseguenze della teoria riscontra nei concetti di Società e Stato. Il primo, fautore di una concezione liberista radicale, sembra voler escludere ogni apporto alla società frutto di azioni programmate o proveniente da azioni collettive. Il secondo, anch'esso di scuola liberale, trova nello studio delle azioni non programmate l'azione ideologica di gruppi di potere e, da scienziato della politica, ne evidenzia le motivazioni.

Il protendere fra una delle due *weltanschauung* condiziona in ogni caso lo sviluppo teorico e l'analisi su tutta la tematica.

Sempre in ambito delle conseguenze che l'eterogenesi dei fini produce nel campo delle istituzioni sociali, importante appare il contributo di Dondoli. Con un approccio empirico e politologico e assolutamente scevro da finzioni ideologiche, egli sostiene che la teoria del contratto sociale è "una visione semplicistica e grossolana …, nata in un'epoca che proiettava nel passato la realtà contrattualistica - costituzionale"[19] chiudendo così nettamente ogni sostrato storico e scientifico alle teorie che partono da Hobbes e Rousseau e che arrivano fino al neo-contrattualismo odierno ipotizzato da Rawls.

Tutti i teorici del contrattualismo presuppongono un individuo presociale portatore di valori e interessi che aderisce ad una società da cui riceverà utilità in cambio di cessioni di sovranità[20]. Tale sistema di pensiero presuppone uno scambio di volontà tra parti sociali e la "programmazione" delle istituzioni che

---

[19] L. Dondoli, *op. cit.*, p. 46.

[20] G. Puzzo, *Lo stato senza società*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio». Anno XXX – fascicolo 1-2-3, gennaio-dicembre 2015, p. 250.

si formeranno a seguito del contratto. Storicamente una tale concezione ha anche favorito lo sviluppo delle società civili nella misura in cui permetteva la crescita e la tutela dei diritti individuali e di alcune prerogative di libertà ma indubbiamente tale ideologia sottende soprattutto al controllo delle istituzioni da parte di gruppi di potere dominanti o a quei gruppi che tendono al controllo delle istituzioni.

Dondoli, in contrapposizione, scrive "Ogni società storica costituisce un'istituzione globale, non programmata da alcuno, che si sviluppa in modi diversi ed imprevedibili"[21] e riprende concetti come la consuetudine e tradizione, elaborati da Platone, e la convenzione di Hume, quali sostrato della teoria dell'ordine non programmato.

Dalla lettura[22] del *Cratilo* di Platone "noi troviamo una visione assai più articolata non soltanto delle radici della lingua bensì di tutte le istituzioni" e, continua Dondoli, i concetti di tradizione e consuetudine sono alla base dei diritti primitivi e "presuppongono un cominciamento iniziale, un atto istituente di una persona particolarmente dotata, l'uso di chi per primo, ha con il suo arbitrio, denominato una cosa".

Quest'ultima affermazione (*di chi per primo, ha con il suo arbitrio, denominato una cosa*) potrebbe essere lo spiraglio, il ponte verso una complessità superiore della teoria elaborata da Dondoli poiché, si ritiene e verrà affrontata in seguito, questo concetto trasforma la teoria del Dondoli da un sistema di pensiero conchiuso a un sistema di pensiero "open space" e parafrasando Popper "aperto".

In Hume il concetto di consuetudine di Platone diventa "*convenzione"* ed è "qualcosa che si stabilisce a poco a poco, senza bisogno di alcun patto esplicito"[23] ("*whithout any promise*") un sentire comune che indipendentemente dalle azioni volitive degli associati di una comunità fa protendere verso l'interesse della collettività: "a sense of common interest; ... into a general plan or system

---

21 L. Dondoli, *op. cit.*, p. 46.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 47.

of actions, which tends to public utility"[24]. Con tali concetti Hume getta le basi della teoria "dell'ordine non programmato" come filosofia della storia che, come sostiene Dondoli,

> «non si occupa della volontà individuale pura, bensì dei prodotti di innumerevoli volizioni-azioni, gli accadimenti che hanno formato i costumi e le istituzioni di cui il pensiero, che è sempre storiografico, ci deve dare una visione chiara e distinta»[25].

Anche la filosofia della scienza, almeno con Popper e Feyerabend, attribuiscono un valore importante all'eterogenesi dei fini nell'ambito dei progressi della scienza stessa e:

> «…episodi della storia della scienza, come le grandi innovazioni di Galileo, Newton, Darwin e Einstein, che sono solitamente considerati i più rappresentativi del progresso scientifico, non hanno avuto origine da nessuno dei metodi tipici descritti dai filosofi»[26].
>
> «... La scienza parte da problemi connessi con la spiegazione del comportamento di certi aspetti del mondo dell'universo. Gli scienziati propongono ipotesi falsificabili quali soluzioni del problema, sottoponendo poi a critica e a controlli le ipotesi così congetturate. Alcune di queste vengono presto scartate, altre invece hanno più fortuna e devono essere sottoposte a critiche e a controlli sempre più severi. Allorché un'ipotesi, dopo aver superato una lunga catena di controlli rigorosi, viene alla fine falsificata, un nuovo problema, che forse ci condurrà lontano rispetto a quello precedentemente risolto, si fa avanti. Questo nuovo problema richiede l'invenzione di nuove ipotesi, a cui seguono ripetute critiche e controlli, in un processo che si evolve indefinitamente. Di una teoria non è mai lecito dire che è vera, per quanto abbia resistito bene a controlli rigorosi, ma solo che essa è

---

[24] Citazione in L. Dondoli, *op. cit*., p. 47.

[25] L. Dondoli, op. cit., p. 48.

[26] A. F. Chalmers, *Che cos'è questa scienza*, A. Mondadori, Milano, 1979, p. 10.

> superiore alle precedenti perché è in grado di reggere con successo alle prove che falsificarono quelle altre»[27].

Se le teorie hanno trovato nella metodologia scientifica lo strumento di controllo e critica non ancora lo stesso si può dire delle teorie sociali e pur senza aderire alla concezione di Karl Marx, secondo la quale la situazione oggettiva delle classi sociali condiziona il pensiero in maniera tale da creare visioni del mondo diverse in relazione alla classe sociale di appartenenza, occorre partire da un dato ovvio e cioè che il pensiero, la società e le istituzioni, in essa presenti, scaturiscono da situazioni storico-sociale, dalla combinazione di una pluralità di fattori. Il "pensiero unico", la concezione di una ideologia totale come metodo unico per l'interpretazione della realtà ha avuto ed ha ancora aspetti nefasti per la società mentre la consapevolezza di una dialettica multifattoriale ha consentito una maggiore comprensione dei rapporti e delle istituzioni presenti nella società. Tali aspetti sono ancor più evidenti oggi dove al cospetto di una globalizzazione invasiva si può constatare come una molteplicità di "azioni" si intersecano con la vita e le istituzioni di tutte le comunità sociali.

In tale contesto appare utile richiamare alcuni aspetti del pensiero di Karl Mannheim il quale non si inserisce nel dibattito dell'azione non programmata, ma sembra apportare un notevole contributo quando afferma che un'attività in campo sociale non solo possa avere delle conseguenze non conoscibili in anticipo ma queste producono differenti effetti nell'ambito di una medesima società. Infatti la

> «rottura della concezione oggettivistica del mondo, che aveva avuto nella Chiesa il suo presidio durante l'età medievale, traspariva anche dalle coscienze più semplici…. Quando molte chiese presero il posto di un solo sistema dottrinale fondato sulla rivelazione, su cui si fondava per grande parte il mondo immobile dei contadini, quando molte piccole sette sorsero dove prima c'era una religione universale, le menti dei più semplici uomini furono sconvolte da una tensione simile a quella che provavano i filosofi a

---

[27] A. F. Chalmers, *op. cit*., p. 53.

cospetto della compresenza di numerose teorie della realtà e della conoscenza»[28].

Mannheim si spinge in avanti ed afferma che:

> «A rigore, non è corretto dire che il singolo individuo pensa. E' molto più esatto affermare che egli contribuisce a portare avanti il pensiero dei suoi predecessori. Egli si trova ad ereditare una situazione in cui sono presenti modelli di pensiero dei suoi predecessori. Egli si trova a ereditare una situazione in cui sono presenti modelli di pensiero a essa appropriati e cerca di elaborarli ulteriormente, o di sostituirli con altri, per rispondere, nel modo più conveniente, alle nuove esigenze, nate dai mutamenti e dalle trasformazioni occorse nella realtà»[29].

Sarebbe a dire che ogni individuo si inserisce in una stratificazione già esistente ed elabora un sistema di pensiero proprio mentre è avvolto da preesistenti sistemi di pensiero, "l'output" di questo sistema allo stato non pare conoscibile in anticipo né prefigurabile cosicché l'eterogenesi dei risultati costituirà la stratificazione presente per tutti i soggetti appartenenti alla comunità, assicurerà una comune base di partenza ma con effetti diversi per ogni soggetto. La complessità di tale prospettazione è così vasta e articolata che a tutt'oggi non risultano algoritmi capaci di spiegarla. L'individuo, oltre alla stratificazione di pensiero, troverà una stratificazione sociale: classi, ceti, strutture societarie, caste, lobbies, società aperte o chiuse, sistemi di potere e globalizzazioni, ecc.

Questa estrema complessità, secondo alcuni studiosi, può essere interpretata attraverso la teoria dell'olismo. L'*olismo* è un modo globale e sistemico di vedere la realtà attraverso la ricerca delle somiglianze più che delle differenze, tramite l'analisi delle interconnessioni più che delle separazioni. L'olismo cerca di correggere la deriva meccanicistica e riduzionistica della scienza e della tecnologia, e di considerare i processi fisici, biologici, psichici e sociali nelle loro molteplici interrelazioni pertanto, sia nei fenomeni naturali che nei fatti

---

[28] K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957, pp. 34-35.

[29] *Ivi*, p. 4-5.

sociali, l'unità non deriva dalle semplice somma delle varie parti che lo compongono poiché l'intero è maggiore della somma delle parti.

> «Già Aristotele aveva evidenziato questo principio, che più di ogni altro caratterizza l'olismo evidenziandone al contempo la distanza dal riduzionismo. Difatti quest'ultimo ritiene possibile ridurre ogni fenomeno complesso a fenomeni più semplici, spiegando il funzionamento dell'intero come mera somma delle parti: portato ai suoi limiti estremi, ritiene di poter ridurre il corpo umano ad un insieme di processi biologici, questi a processi chimici e spiegare infine questi ultimi con i processi fisici ad essi sottostanti. …. Come osserva Fritjof Capra "La grande sorpresa della scienza del ventesimo secolo consiste nel fatto che non è possibile comprendere i sistemi per mezzo dell'analisi. Le proprietà delle parti non sono proprietà intrinseche, ma possono essere comprese solo nel contesto dell'insieme più ampio. In questo modo il rapporto fra le parti e il tutto è stato rovesciato.
>
> Nell'approccio sistemico, le proprietà delle parti possono essere comprese solo studiando l'organizzazione del tutto. Di conseguenza, il pensiero sistemico non si concentra sui mattoni elementari, ma piuttosto sui principi di organizzazione fondamentali »[30].

Se la teoria olistica sembra apportare da un canto un notevole contributo alla comprensione dei fenomeni sociali e naturali dall'altro assurge a teoria universale, cosicché la complessità dell'eterogenesi dei fini appare vieppiù avviluppata fra teorie che si ritengono assolute e che escludono i risultati ottenuti da differenti teorie in altri ambiti della scienza.

Diversa invece appare l'impostazione di chi in presenza di fenomeni non spiegabili come somma di singole parti ne cerca la spiegazione oltre al singolo apporto di ogni componente analizzando le radici delle varie parti. Soprattutto nel campo delle teorie sociali questa metodologia consente approcci non sche-

---

[30] E. Cheli, *Principi e concetti di fondo dell'olismo***,** in: *www.holiversity.it/documenti/princcipi.pdf.*

matici e riduttivi e permette una comprensione maggiore dei fenomeni analizzati. Un caso lampante è il concetto di massa, intesa come gruppo indistinto di persone, i cui effetti risultano sempre differenti dalla somma dei singoli individui che la compongono. Un esempio classico per i sostenitori dell'olismo i quali però non riescono a spiegare come il "tutto" riesca a condizionare e ad avere effetti solo su una parte dei propri componenti e non sull'intera somma.

Per il concetto di massa sociale e dei suoi incredibili "percorsi interni" una riflessione fondamentale è quella di Elias Canetti[31] che affronta la tematica cercando di cogliere gli effetti della massa sull'individuo portatore di culture, espressione di ceto sociale ma anche segnato da legami ancestrali.

Differente dall'individuo-massa, soggetto plasmato da culture uniformanti, l'individuo nella massa quello agisce e subisce ma la massa contemporaneamente interagisce con i sistemi di potere con cui si deve/vuole relazionare.

Dal raffronto/scontro tra massa e potere sono sorte "istituzioni" che si sono sommate, sovrapposte o sostituite a quelle già esistenti cosicché la problematica che scaturisce dalla sussistenza di "ordini non programmati" pone ulteriori quesiti di non facile soluzione.

Infatti "l'eterogenesi dei fini" o "l'ordine non programmato" come filosofia della storia porta con sé alcuni paradossi:

- l'inevitabile rischio di creare degli "*idola*", cioè una teoria omnicomprensiva della conoscenza che fornendo delle spiegazioni crea in realtà degli ostacoli. La problematica proposta "dell'ordine non programmato" costituisce e va esaminata come un elemento, tra vari elementi, per il raggiungimento di una conoscenza più razionale;
- "l'ordine non programmato" potrebbe innestare, nella ricerca di conoscenza, degli elementi di irrazionalità dovuti all'impossibilità di comprendere i "*prodotti di innumerevoli volizioni-azioni*" e le relazioni fra essi, dando così la stura a sistemi ideologici piuttosto che a sistemi di pensiero basati su metodi scientifici;

---

[31] E. Canetti, *Massa e Potere*, Tascabili Bompiani, Milano, 1988, p. 19 e ss.

- "l'ordine non programmato", per quanto con criteri scientifici possa essere studiato, non potrà mai essere compiutamente analizzato senza tener conto della sussistenza di interconnessioni con la "volontà individuale" e con il "potere" rappresentato all'interno della società da singoli individui o dalle lobbies;
- In questo complesso sistema l'eterogenesi dei fini rappresenta un tentativo, fra i tanti possibili, di comprensione del caos, un tentativo di ricerca della direzione all'interno di variabili incontrollabili per la loro sterminata complessità.

Il saggio di Dondoli getta luce su un dibattito secolare la cui completa comprensione e soluzione sembra di là da venire ma le domande poste dall'Autore inducono a riflessioni in continua evoluzione anche se allo stato possiamo solo attestare che nonostante l'inconoscibilità l'individuo cerca spiegazioni, gneosologie.

L'individuo cerca. Cerca la direzione e spesso il fine.

Ha trovato Dio, l'idea, le classi sociali e le strutture, l'inconscio, il caos e il nulla.

In questo orizzonte si collocano le domande poste dalla teoria dell'eterogenesi dei fini e così appare ovvio che ogni attuale tentativo di risposta non può essere risolutivo né omnicomprensivo ma solo apporto di prospettive, di angoli, di visuali.

GIUSEPPE PUZZO

L'ETEROGENESI DEI FINI NEL MONDO D'OGGI

Abstract: The 'Western identity' has started to specify itself when European travelers in incoming XVI century were translating in the meantime the remote civilizations with their stories of themselves, and that forced us to reflect ourselves in them *Human history contains in itself potentially the realization of certain purposes* - as Giambattista Vico had said in his '*New Science'*. The historical process of passing from one social order to another involves a *disintegrative-constructive* phase when society dissolves and is recreated at the same time: the '*corsi e ricorsi storici'*. According to the definition of '*the heterogenesis of ends*' or '*the heterogony of intents*', every human society tended to adopt changes in its own right relative the old national system.

Keywords: Acculturation, Anthropological Surrender, Communications, Cross-Cultural Mediation, Modernity, the History of Nations, Multiculturalism, Myth, GB.Vico.

Gli uomini prima sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si dilettano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrappazzar le sostanze.
(*DEGNITÀ LXVI*) GIAMBATTISTA VICO[1]

1. - Overture à l'Anthropologie: "Una convergenza dell'uomo sull'uomo"

Questa *Degnità Vichiana* l'ho voluta mettere in esergo ad indicare - *per me* - una delle 'verità' che la scienza antropologica e le consorelle storico-morali dovrebbero aver segnato, ognuna per sé, a partire dalle indicazioni e descrizioni fornite dai *Principj* di quella *Scienza Nuova* che Giambattista Vico

[1] G. B. Vico, *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, dal medesimo autore in gran numero di luoghi corretta, schiarita e notabilmente accresciuta (1744).* Nell'edizione delle opere curata da F. Nicolini, Ricciardi, Napoli, 1958, pp. 365-906.

ci ha dato per conoscere, comprendere, e praticare ciò che sarebbe oggi divenuto il nostro attuale 'sapere d'Antropologia'. E la *Degnità* - la *LXV* - che ribadendola la anticipava - aveva voluto confermare ulteriormente che:

> «L'ordine delle cose umane procedette che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente le accademie».

In ogni tempo l'antropologico *inventar favole* - la "mitopoiesi", secondo il parlar dei filosofi - quel *pensier logico dell'umanità* che è riuscito a mettere in relazione le "differenze storiche" degli *istituti culturali* dei differenti popoli della Terra ed i *caratteri nazionali* dei loro componenti accomunati dalla stessa condivisa natura logica dell'essere umano, si incontra, nel XVIII secolo, col pensiero filosofico 'vichiano' quand'esso ne aveva ipotizzato la *originaria natura delle 'cose'*.

La realtà la si conosce - 'vichianamente' - attraverso quel rivestimento "fantasmatico" che ne esprime il significato, ma che si contrappone anche alle corrispettive argomentazioni razionali del pensiero logico, e così proprio viene a costituire - come fu anche per la 'psicologia analitica junghiana'[2], che l'ereditava dall'*Opera* di Vico - la *lingua primordiale dell'uomo*.

Col pensare filosofico, circa il nascimento delle cose:

> «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose» (147).
>
> «Le proprietà inseparabili da' subbietti devono essere produtte dalla modificazione aguisa con che le cose son nate per lo che esse ci posson avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose» (148).

E Giambattista Vico ha potuto determinare la *comune natura delle Nazioni,* e pervenire alla nuova scienza antropologica della storia come universale comprensione della *unicità di natura* dell'uomo e delle sue infinite *differenze di Nazione*.

---

[2] C. G. Jung, (1921), *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1969.

In ogni tempo il *pensiero* d'ogni gruppo *umano* è riuscito a porsi in relazione colle '*differenze culturali*' dell'altre Nazioni. È la *storica origine d'ogni cosa*, infatti, che coincide vichianamente 'con la sua genesi filosofica' - come conferma il maggior studioso di Vico, Fausto Nicolini:

> «ossia con quella che si chiama la loro natura: onde sempre che una cosa si ripieta nelle medesime guise, essa non potrà svolgersi se non come accadde la prima volta»[3].

E la medesima natura logica d'ogni essere umano, al comparir delle *"cose*": il che 'non è altro' che il loro nascere.

E forse per una prossima 'conversione', ancora vichiana, del '*verum*' e del '*factum*' - almeno in uno dei tanti futuri *ri-nascimenti* del Mondo - l'ulteriore Degnità, la LXVIII, recita per tutti:

> «la natura de' popoli, prima è cruda, di poi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta».

Ma dal punto d'azione di un *'nostro domani occidentale'* - a cosa dovremo saper far ricorso per riuscire ad attivare nuove trasformazioni delle più varie vicende culturali dei popoli, di tutte le 193 Nazioni, dell'*Organizzazione del Palazzo di Vetro* di New York?

Rammentandoci dello psicoanalista Erich Fromm, quando vaticinava la fine del primato dell'Occidente, dopo mezzo millennio di dominio su tutti i continenti della Terra, proviamo a ripetere con lui che la dominanza politica d'una civiltà, quando invecchia il suo ruolo storico:

> «(…) le forze libidiche vengono liberate per usi nuovi, e cambiano così la loro funzione sociale. Non contribuiscono più a mantenere l'organizzazione del proprio ordine, ma conducono alla costruzione di

---

[3] F. Nicolini, (a cura di), *Giambattista Vico, Opere,* Riccardo Ricciardi Editore, Napoli, 1958, p.459.

nuove forme di società: metaforicamente parlando, cessano di essere cemento e diventano dinamite (…)»[4].

L'antropologia, già ai suoi albori riflessione scientifica consapevole delle storiche differenze sociali dell'umanità, s'è costantemente data, come oggetto legittimo di studio, l'individuazione dei meccanismi della nostra specie che la fanno capace di ricostruire le varie modalità del produrre - e del riprodurre - la *cultura* da parte di qualunque gruppo umano nel pensarsi dotato d'una sequenza di storia collettiva individuabile e definibile; una siffatta disciplina, dico, nel farsi (*anche*) psicoanalitica ha voluto interpretare, al modo del *bricoleur lévi-straussiano*[5], come venga attivata, con pratiche di intervento educativo, la partecipazione alla vita del gruppo.

Le dissomiglianze tra gli individui di ogni raggruppamento umano, così come quelle tra i differenti raggruppamenti, dal punto di vista antropologico - cioè del come l'antropologo le ha "viste" nelle praticamente illimitate modalità di rappresentarsi queste "differenze" nel vasto mondo - vengono attivate da un ordine programmato, o forse meglio dal programma di un ordinatore che fa costruire in ogni individuo l'immagine del suo essere se stesso - dell'essere idem - all'interno del gruppo: quella "identificazione" del sé all'altro: dell'individuo, unico "per natura" agli altri simili a lui "per cultura". Questo processo psicosociale della identificazione, che lega i componenti di ogni collettività umana in un sistema relazionale comune e condiviso, è stato chiamato, negli anni '30, *Basic Personaliy Structure* dall'antropologo culturale statunitense Ralph Linton che l'aveva elaborato, insieme allo psicoanalista della Columbia University Abraham Kardiner, in una loro celebre ricerca interdisciplinare[6].

Al loro seguito, siamo oggi convinti che questa "programmazione" dell'ordinatore - della "cultura", nell'accezione antropologica del termine - si è

---

[4] E. Fromm, (1932), *Metodo d'una psicologia analitico-sociale*, in *La crisi della psicoanalisi,* Mondadori, Milano, 1973.

[5] C. Lèvi-Strauss, (1962), *Il Pensiero Selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964.

[6] M Dufrenne, *La Personnalité de Base - Un Concept Sociologique*. P.U.F., Paris, 1953.

iscritta nella razionalità dell'uomo, lungo il cammino centimillenario della civilizzazione, e di generazione in generazione si è resa possibile mediante il ricorso ad una specie di "copia" dei precedenti percorsi di razionalizzazione del reale.

L'ordinatore viene trasmesso alla classe dei successivi nati, durante il loro *child training*; e così si attualizza il processo di diramazione della cultura, chiamato comunemente educazione, che gli antropologi dicono "inculturazione": termine che ha più che il valore d'un sinonimo perché indica anche la trasmissione inconscia e più comunemente condivisa dei valori-atteggiamenti, accanto a quella conscia e più canonizzata dei saperi e delle tecniche, delle regole comportamentali e delle raffigurazioni convenzionali. Il processo che incultura le sopravvenienti generazioni non è sempre di tipo cumulativo, e non è sempre unidirezionale né progressivo. In alcuni passaggi inter-generazionali, l'ordinatore culturale può perdere alcune sue parti, e l'evoluzione culturale bloccarsi ed addirittura retrocedere ed involversi: in ogni caso mai si manterrà uguale nelle reti relazionali "genitori-figli", né nei punti nodali e di raccordo di tali reti. Questi iati, questi *cultural lags*, queste regressioni, possono recare danni fatali al livello di cultura precedentemente raggiunto, "ricacciando la civiltà nelle barbarie e nel selvaticume", facendola "tramontare" come è il caso di quella dell'Occidente, nel celebre libro di Oswald Spengler[7], o facendola sprofondare negli abissi del mare, secondo il ben più celebre mito platonico di Atlantide.

A differenza della darwiniana "selezione naturale", che abbisogna di tempi lunghi (lunghissimi) perché una "mutazione genetica" comparsa nel DNA di un individuo si stabilizzi e si generalizzi al DNA di tutto il gruppo, l'evoluzione culturale (così come, però appunto, la sua involuzione) può trasmettere le trasformazioni socio-culturali in tempi brevi - brevissimi, oggi, grazie ai nuovi mezzi di comunicazione - e diffondersi a tutta la popolazione all'interno della stessa generazione, nel repentino volgere di qualche anno[8]. Ciò spiega perché non ci sia una globalizzazione ecumenica nella mutazione delle differenze geno-

---

[7] O. Spengler, (1918-1922), *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano, 2008.

[8] M. Mead, (1956), *Crescita di una comunità primitiva*, Bompiani, Milano, 1962.

tipiche e fenotipiche, mentre l'evoluzione culturale potrebbe essere generalizzata in breve a tutta l'umanità.

Ogni individuo, che nasce già dotato di tutto un bagaglio di meccanismi psichici universali, ed ha bisogni naturali e societari che condivide con tutti gli altri uomini, si trova a vivere in un ambiente che preesisteva al suo arrivo e che, con i suoi caratteri naturali e storici, gli pone differenti problemi di adattamento a seconda dei modelli culturali che lo hanno differenziato.

È quindi l'*inculturazione,* che trasforma in Arapesh un qualunque bambino allevato come un arapesh, e in Italiano chiunque sia allevato da italiano. Una più approfondita riflessione del concetto ha ricevuto, in psico-antropologia, una nuova elaborazione all'interno della analisi dei meccanismi di adattamento: o meglio all'interno d'una teoria in grado di comprendere la formazione di nuove costellazioni psichiche, determinate da tale adattamento.

Queste costellazioni caratterizzano i tipi specifici di personalità nelle corrispondenti società, e dovrebbero condizionare l'azione che è esercitata dall'ambiente sui membri del gruppo e il loro conseguente adattarsi alla realtà sociale. Dal rapporto che si stabilisce tra l'individuo e la sua cultura nasce quella che la psicoanalisi chiama "struttura dell'Io", comune a tutti i membri del gruppo. La necessità d'adattarsi, da parte dell'individuo alle condizioni esterne del milieu che ne ha preceduto la nascita, genera le frustrazioni di cui la teoria psicoanalitica di Abram Kardiner sulla Personalità di Base[9] proporrà di seguire l'iter formativo rispetto ai vari bisogni di un uomo concreto che vive in un particolare tipo storico di società.

Alle *identità culturali* vanno sempre riconosciute le caratteristiche dei *fenomeni relazionali*. Non esistono insomma "elementi oggettivi" che formino e fondino l'identità. Sarebbe meglio, piuttosto, abituarsi a considerare l'identità un *apriori* che, di volta in volta, scopre e riscopre - e cioè inventa o almeno invera - elementi latenti, soggiacenti come in una situazione di letargo. Da quel momento l'identità sembra essere determinata da ciò che invece essa ha determinato.

---

[9] A. Kardiner, *The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences*, in R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*,Columbia University Press, New York,1945.

L'identità sarebbe, insomma, ciò che con linguaggio generico si definisce schema mentale e che, in termini più dottrinali può venir detto 'contesto situazionale'. Le *relazioni tra gli "elementi-oggettivi*" devono essere considerate, nella struttura contestuale, in certo modo *primarie*; e i "termini delle relazioni" (gli elementi oggettivi) *secondari*.

2. - "*Fessi gli etnologi …*

> «Fessi gli etnologi - ci aveva marchiati, sfottendoci nel suo 'Il Mestiere di vivere' - fessi: che credono basti accostare le masse alle varie culture del passato, e del presente, per avvezzarle a capire e tollerare e uscire dal razzismo, dall'intolleranza. Le passioni collettive sono mosse da esigenze d'interessi che si travestono da miti razziali e nazionali. E gli interessi non si cancellano»[10].

Ma mentre Cesare Pavese fustigava il nostro illuderci di trasformare in *scienza applicata* l'antropologia, i nostri colleghi americani, in quello stesso anno, si ripromettevano di far diventare antropologica - e cioè *relativista* - la futura *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani dell'O.N.U.* La base di partenza teorica era stata ormai fissata da decenni sulla comunicazione culturale interpersonale e sulle corrispondenti interpretazioni culturologiche dei processi interattivi negli incontri e negli scontri tra i gruppi umani.

Nell'*era* della *'*Organizzazione delle Nazioni Unite', invece, l'analisi porrà l'accento soprattutto sulle esigenze di formare e socializzare competenze che riguardino l'"apertura" nei confronti degli *altri* e sulla necessità di imparare a gestire i conflitti etnocentrici colle loro emozioni negative. Ma quali le riprove empiriche sulla significatività e la plausibilità sociale di queste idee, sorvolando sulle modalità con cui le si possano applicare? Ed ancor più: se le differenze si riconducono, con una operazione riduzionista, ad una mera problematica di *ritualità religiose* e di stilemi delle *tradizioni popolari* - diversi per definizione, e

---

[10] C. Pavese, *Diari* 1935-1950: *1° marzo 1946*, in *Il mestiere di vivere*, La collana viola di Einaudi, Torino, 1952.

che la buona creanza democratica impone di rispettare ed accettare comprendendoli e *tollerandoli* - tutto quel che veramente importa: e cioè gli incontri e gli scontri, i contatti e gli scambi, le connotazioni e le sovrapposizioni, si confonde e scompare nella notte in cui "tutte le vacche tornano a farsi nere".

Invece gli stessi caratteri che si attribuiscono con supponenza come distintivi d'un'entità etnica, gruppale, sociale, possono apparire radicalmente mutati, al semplice cambiare del contesto, e palesare sincretismi di norma e di stili, laddove prima tutto ci sembrava dominato dalla conflittualità e dalla eterogeneità. Se generalizzata è allora la sempre più consapevole percezione delle connotazioni processuali e strutturali al riguardo delle pluralità culturali compresenti nella società (Occidentale) contemporanea - e se s'impone conseguentemente una riflessione accurata e capace di rivolgersi, tanto alle analisi molteplici delle problematiche che vengono attivate, quanto alla scelta pluralista delle possibili soluzioni che la storia mette a disposizione - la falsa identificazione della *pluralità* con la *diversità* diventa concettualmente scorretta ed eticamente irresponsabile.

"*America did not invent Human Rights. In a very real sense, it is the other way round: Human Rights invented America*" - come ha detto Jimmy Carter, Premio Nobel "per la Pace" nel 2002. Gli esperti, però, gli avevano già riconosciuto d'aver contribuito a proporre *i diritti umani* come determinante "unità di misura" per valutare la effettiva libertà degli Uomini, dei Popoli, delle Nazioni. E la lotta del 39° Presidente degli U.S.A. per garantirne, nella metà degli anni '70 la tutela durante tutto il suo mandato, ha fatto sì che i risultati potessero imporsi nel mondo, tracciando la strada della loro grande stagione: quando alla fine del penultimo decennio del secolo XX il crollo del *Muro di Berlino* e l'abolizione dell'*apartheid* in Sudafrica hanno conferito nuova concretezza alla universalità della "eguaglianza nella libertà", ed hanno dimostrato che essi non sono un *wishful thinking* - "un sogno ad occhi aperti", come si diceva un tempo da noi; mentre l'espressione inglese è più cruda, indicando cioè lo scambiare i propri sogni per realtà.

Gli *Human Rights* hanno però, soprattutto, fatto "rinascere la tribù" - per

adoperare un titolo di Michael Walzer[11] - perché quando i popoli vengono "ammessi alla politica" (grazie all'acquisizione degli strumenti ufficiali della riproduzione sociale nella contemporaneità: le scuole pubbliche ed i mass media) "*vi arriveranno* - come dice appunto Walzer - *marciando per tribù, portando cioè con sé i loro linguaggi, le loro memorie storiche, le loro credenze e lealtà*". Se, infatti, tratto comune fondamentale della razza umana deve essere considerato il "particolarismo culturale" d'ogni gruppo umano, la scomparsa dei regimi totalitari - sogno ideologico dell'O.N.U. - non potrà che esaltarne la forza.

Ed allora il riconoscimento delle "identità collettive", oltre a ribadirne la comune eguaglianza, sarà sempre più una "affermazione di bipolarità" lungo il cammino che dovremo percorrere per giungere a future identità "più complesse", ma nelle quali la negoziazione della differenza non perverrà mai ad un accordo definitivo.

In ogni cultura d'ogni assembramento sociale s'è formalizzata la concezione del *se stesso* e degli *altri* in un tipo di *antropologia* centrata sulla propria modalità d'essere, di pensare e d'agire in quanto gruppo umano, per dar fondamento al proprio e caratteristico "sapere del mondo" e soprattutto del proprio "sapere sugli altri" - l'*etnocentrismo* per gli antropologi accademici - che attiva l'accentrarsi ed il concentrarsi della collettività sociale sulla propria etnia, sulla propria nazione, sul proprio popolo.

Su questi autoreferenziali "saperi sull'*endogeno* e su l'*esogeno*" si articola e si legittima sempre la *hybris* comunitaria - come la chiamavano i greci antichi - e cioè l'arrogante affettazione di superiorità su ogni *Altro*. In siffatta prospettiva, però, ogni visione etnocentrica rischia di divenire fattore disfunzionale per la convivenza con altri popoli, e per la tolleranza delle loro diversità: e proprio per opporsi a questi rischi gli antropologi statunitensi hanno ricorso alla teoria del *relativismo culturale* come antidoto alle insidie etnocentriche.

---

[11] M. Walzer, *The New Tribalism*, in «Dissent», 1992, n. 2.

Come constatava Matilde Callari Galli in avvio del suo *Osservatorio antropologico* che condusse nell'ultimo lustro dello scorso secolo[12]:

> «Nel panorama mondiale dell'affermazione dei 'Diritti Umani', di giorno in giorno sembrano crescere le ambiguità e le ambivalenze, mentre le contraddizioni sembrano divenire esplosive»

Nel primo decennio che era seguìto alla II Guerra Mondiale, e nel clima post-bellico della "internazionalizzazione dei diritti umani" il cui "universalismo" da poco era stato conclamato con accenti enfatici - sin dal titolo - nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* della Organizzazione delle Nazioni Unite - gli antropologi di qua e di là dell'Oceano concordavano sulla impossibilità scientifica di classificare, secondo un qualunque ordine gerarchico, le culture con le loro peculiarità e i loro scarti differenziali. Ma tuttavia essi stessi ribadivano - facendosi 'inconsapevolmente' *vichiani* - che la possibilità di analizzare e interpretare le differenze culturali era legittimato unicamente dalla condivisione da parte di tutti gli esseri umani della stessa appartenenza alla *natura umana*: in quanto possesso da parte di ogni gruppo umano delle stesse propensioni mentali e degli stessi strumenti di tipo concettuale per padroneggiare il mondo, creando *cultura*.

La "mutazione antropologica" che attraversa l'epoca nostra pervade le scienze dell'uomo, e l'antropologia per prima, che sin dal nome pretende d'esserlo. È una crisi di rappresentazione - se la si osserva dal versante delle categorie di ricerca e di interpretazione - ma è puranco crisi pervasiva di appartenenza ad un contesto, di adesione ad un mondo che, per secoli, ha preteso di conformare, di sensi e di valori, situazioni sociali e rapporti culturali.

Non riusciremo a capire cosa configurino le migrazioni odierne se non saremo capaci di contestualizzarle in quella trasversalità che oggi coinvolge il nostro pianeta, e che si qualifica solo mediante un'analisi dinamica dei processi che vengono prodotti dalla nuova articolazione delle differenze culturali.

---

[12] M. Callari Galli, *Osservatorio su i Diritti Umani, in "Pluriverso - biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*", dal n.1, 1995, al n.4, 1998, p. 22.

A mano a mano che i gruppi umani crescono a dismisura - o almeno assumono misure ignote sinora nella storia della nostra specie - a mano a mano essi si scompongono, migrando in luoghi diversi, e si ricompongono in aggregati nuovi in seguito a nuovi incontri. Ma anche: a mano a mano che i loro immaginari collettivi sono percorsi con grande rapidità da esperienze, immagini, idee, utopie, elaborate in altri luoghi e in altri tempi, la loro identità e la loro stessa storia si configurano in modo nuovo, travolgendo categorie e criteri considerati - ieri, e ancor oggi - stabili e certi.

Le diverse storie che possono scriversi su una disciplina, si distinguono l'una dall'altra, per la presenza di un 'tema' la cui centralità fornisce alle varie teorie ed alle diverse ricerche, che su di esso convergono, nuovi significati e nuove prospettive. La scelta del tema non dipende però da una rilettura critica dei testi, ma dall'ansia di trovare, rispetto ad un problema attuale dell'oggi, una risposta nello ieri.

L'antropologia culturale ha sempre posto al centro dei suoi interessi e delle sue indagini lo studio delle "diversità culturali": agli esordi della disciplina - nel XIX secolo - le diversità venivano colte paragonando società che si erano sviluppate in diversi periodi storici; successivamente, nella prima metà del XX secolo, le diversità vennero colte in società coeve alla nostra, ma stanziate in spazi lontani; più di recente l'attenzione si è spostata ulteriormente sulle diversificazioni interne alla realtà urbana contemporanea, che col suo carattere di complessità caratterizza l'antropologia odierna come '*antropologia delle società complesse*'[13].

I termini assimilazione, integrazione, inserimento coi quali altre scienze sociali hanno definito il risultato degli incontri/scontri fra culture diverse, appaiono alle riflessioni antropologiche inadeguati - e perciò preferiamo la nozione di '*acculturation*' da parte degli antropologi statunitensi, o la nozione di '*cultural contact*' degli antropologi sociali britannici - e soprattutto termini obsoleti per descrivere il carattere delle cosiddette *immigrazioni ex-*

[13] T. Tentori, (a cura di) *Antropologia delle società complesse*, Armando, Roma, 1990.

tracomunitarie dove si va strutturando un diritto alle differenze culturali assolutamente innovativo, *statu nascenti.*

Nella prospettiva di ricerca antropologica nel campo delle migrazioni[14], l'acculturazione deve essere considerata essenzialmente come un processo intersoggettivo in cui le influenze del nuovo contesto, alle quali ci si deve adeguare, fanno esperire, agli attori sociali dei gruppi coinvolti, la prassi di un ri-adattamento ad una realtà prima inesistente nei gruppi di accoglienza, così come in quelli d'arrivo - il *Tertium Quid* di Bronislaw Malinowski[15] - ed i processi di differenziazione attivate dalle rispettive identità etniche possono essere sia fonte di prestigio per alcuni gruppi, che di corrispondente frustrazione per altri[16].

O, per citare ancora il nostro funzionalista:

> «ovviamente nessuna singola cultura potrà mai coprire tutti i capricci e le eccentricità di molte altre culture».

Qualunque *Nazionalismo* esclusivo ed esaltato sempre s'esprime in un'aprioristica negazione di valori e di diritti degli altri popoli e nazioni. Ogni gruppo d'altronde, nel suo esser sempre, e fors'anche solo, *pulviscolo umano*, - dalla più piccola collettività tribale, allo Stato-Nazione, ad una Confederazione di Stati - è dovuto pervenire a una sua forma di collettiva autorappresentazione: ed è quel che si intende, spesso, con il termine "identità", soprattutto quando una specifica comunità viene in contatto con altri gruppi, che le si contrappongono per differenze reali o per costrutti immaginari.

---

[14] G. Harrison, *Antropologia delle Minoranze Etnico-Linguistiche*, in AA.VV. *Homo Migrans* (a cura di E. Damiano), F.Angeli, Milano, 1998, pp. 89-122.

[15] B. Malinowski, *Modern Anthropology and European Rule in Africa,* "Conferenza" pubblicata successivamente negli Atti della "Reale Accademia d' Italia", Volume 18, 1940, pp. 880-901.

[16] G. Harrison, *Acculturation,* in AA.VV., *Dictionary of Race, Ethnicity & Culture*, Sage, London, 2003, pp. 1-3.

3. - Per comprendere il presente passaggio d'epoca

Assistiamo in quest'età contemporanea, detta da taluni l'*età dei diritti umani*, ad un diffuso smarrimento che dal piano teorico rimbalza sul piano politico e da questo a quello con un gioco di andirivieni reso di difficile decodificazione dalla incalzante transitorietà degli avvenimenti che ne regolano e ne riorganizzano cose e principi*: "in tempo reale"*. È perciò una particolare incapacità di evolverci in una condivisa prospettiva: come pareva esser quella delle stagioni in cui si cantava *l'Internazionale*, *Futura Umanità*; anche se insieme a tanti, destinati a presto dissolversi, "nostri figli *marxisti immaginari*". L'odierna incapacità, per come è dominata dalle attuali, continue e massicce riorganizzazioni, pervasive e planetarie, che caratterizzano la quotidianità del nostro esistere umano, ci si appalesa per il fatto che nel mondo d'oggi la co-evoluzione dovrebbe esser pensata come processo comune perché imposta dalla comune *globalizzazione*; mentre proprio al contrario il suo contesto appare marchiato dalle dittature di continue e ripetute "riesumazioni localistiche", in lungo e in largo per tutto il pianeta, a caratterizzar ognuna a suo modo le diverse esperienze, e secondo i progetti propri di ogni quotidiana territorialità, con i vissuti di particolarismi vecchi commisti ai nuovi.

Affinché potessero sorgere, quindi, le *scienze umane* fu necessario che l'umanità d'un qualche gruppo sociale arrivasse ad ammettere che altre esperienze umane - altre attitudini, cioè, altri ideali spirituali, altre soluzioni pratiche esistenziali - fossero oltreché possibili anche legittime. Ciò ha significato, per il pensare e l'agire dell'*Homo Europaeus* [17], il dover ammettere che la ricerca scientifica possa essere portata su di lui, che possa quindi diventare lui stesso oggetto di questa ricerca, accettandone i metodi: accettando, cioè, uno studio obiettivo della propria esistenza che cesserà, così, di porsi come modello ideale per diventare un modo - uno tra i tanti - da parte dell'uomo di esistere, di poter forse continuare ad esistere. Infatti,

[17] P. Prodi, *Homo Europaeus*, il Mulino, Bologna, 2015.

come ha aggiunto lo stesso Poirier, in un altro suo saggio, la *Histoire de la Pensée Ethnologique*[18]*:*

> «È già assai difficile che uomini appartenenti ad una cultura particolare ammettano che le altre culture siano "à égalité", cioè è assai difficile integrare l'altro al sé; ma è ancora più difficile, per questi stessi uomini, di proiettarsi fuori da se stessi, di oggettivarsi per situarsi nel loro proprio campo di visione, con l'effetto di un vero capovolgimento che li costituisce in materiale di studio piuttosto che uomini e società come essi erano abituati a considerarsi: non è più l'altro che accede alla dignità del sé, è il sé che precipita nella indegnità dell'altro»[19].

Questa *disciplina umanistica* non si caratterizza, infatti, nel confronto con le altre, solo per la preoccupazione di raggiungere le più larghe prospettive spaziali e temporali. "*Soucieuse de totalité*" - l'ha definita Paul Mercier[20] - e tal suo preoccuparsi per la totalità, l'antropologia se lo risolve mirando a quelle generalizzazioni che riguardino l'essere umano e i suoi comportamenti sotto tutte le dimensioni di luoghi e di tempi.

Nel campo delle scienze dell'uomo e della società l'antropologia è infatti la sola disciplina che tratti l'uomo nel suo aspetto naturale - genetico ed evolutivo, fisico e fisiologico, corporeo e psicologico - e nel suo aspetto storico-geografico/ambientale, socio/economico, simbolico/culturale[21].

Tullio Tentori - che da noi ha introdotto l'*Antropologia Culturale* in vari corsi di laurea delle nostre università - amava ripetere che "*siamo tutti antropo-*

---

[18] J. Poirier, *Histoire de la pensée ethnologique*, in AA.VV. *Ethnologie Générale ,*"Encyclopédie de la Pleiade", Gallimard, Paris, 1968, pp. 3-179.

[19] J. Poirier, *Le programme de l'ethnologie*, in *"Ethnologie Générale",* Gallimard, Paris, 1968.

[20] P. Mercier, (1966), *Storia dell'antropologia*, il Mulino, "Strumenti", Bologna, 1996.

[21] A. L. Kroeber, (1923/1948), *ANTROPOLOGIA - Razza Lingua Cultura Psicologia Preistoria,* Edizione italiana a cura di G. Harrison, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 824.

logi!"[22]: ed intendeva che ogni gruppo umano, per dar senso e valore, comprensione del proprio passato e prospettiva d'un nuovo futuro, deve dotarsi, come ha sempre fatto, in ogni dove, d'una sua "*antropologia*".

Le questioni concernenti la natura e l'origine dei comportamenti e delle regole normative, il significato delle differenze sociali all'interno del proprio gruppo e delle differenze di vita rispetto ai gruppi vicini - hanno costituito, e sempre continueranno a costituire, argomento di riflessione per tutti gli uomini: "ogni società, anche se non ha raggiunto la fase scientifica, si è costituita una sua propria concezione antropologica".

E si tratta delle medesime questioni che oggi costituiscono il *circolo ermeneutico* disciplinare: per cui le varie correnti scientifiche delle antropologie accademiche nelle università del mondo inseguono necessariamente la loro *interpretazione scientifica* andando dalla totalità dell'*iter conoscitivo d'una cultura* alle sue parti e viceversa.

Insomma a ciò che Paul Mercier ha proposto di chiamare "le *antropologie spontanee"*[23], intendendo riferirsi ad un pensiero universale - quasi una filosofia esistenziale di ogni raggruppamento sociale umano - ha corrisposto quello che negli ultimi centocinquanta anni della storia delle discipline etnologiche è stato affrontato dalle varie "scuole nazionali antropologiche" come progetto teorico di riuscire ad interpretare le differenti culture umane ricorrendo ciascuna ad una o all'altra delle proprie particolari "metodologie scientifiche".

Già ai suoi primi albori, l'Antropologia, è stata la riflessione scientifica consapevole delle storiche differenze sociali dell'umanità, e s'è costantemente data come oggetto legittimo di studio la capacità umana di ricostruire le varie *modalità culturali* da parte di qualunque raggruppamento che abbia sapputo pensarsi esser dotato della memoria collettiva di trascorse sequenze del proprio passato, individuabile e definibile: una siffatta disciplina, dico, nel farsi *(anche*) psicoanalitica ha voluto interpretare, al modo del *bricoleur lévistraussiano*, come

---

[22] T. Tentori, *Antropologia culturale - Percorsi della conoscenza della cultura*, Studium, Roma, 1990.

[23] P. Mercier, (1966), *Storia dell'antropologia*, ed. italiana a cura di G. Harrison, il Mulino, Bologna, 1972.

venga attivata, colle proprie pratiche di intervento *formativo* delle nuove generazioni, la loro partecipazione alla vita del gruppo.

Bricolage - per come l'intende Lévi-Strauss[24] - è appunto *il riflesso umano sul piano pratico della attività mitopoietica*; e

> «come il bricolage sul piano tecnico, la riflessione mitica ha ottenuto sul piano intellettuale risultati veramente pregevoli e imprevedibili».

La "mitopoiesi", secondo il parlar dei filosofi - l'antropologico *inventar favole* - si riferisce alla conoscenza della realtà attraverso un rivestimento "fantasmatico" che ne esprime il significato, ma che si contrappone anche alle corrispettive argomentazioni razionali del pensiero logico, e così proprio viene a costituire - per la 'psicologia analitica junghiana'[25], che l'eredita dall'*Opera* di Giambattista Vico - la *lingua primordiale dell'uomo*.

Insomma a ciò che Paul Mercier ha proposto di chiamare "le *antropologie spontanee"*[26], intendendo riferirsi ad un pensiero universale - quasi una filosofia esistenziale di ogni raggruppamento sociale umano - ha corrisposto quello che negli ultimi centocinquanta anni della storia delle discipline etnologiche è stato affrontato dalle varie "scuole nazionali antropologiche" come progetto teorico di riuscire ad interpretare le differenti culture umane ricorrendo ciascuna ad una o all'altra delle proprie particolari "metodologie scientifiche".

Ogni gruppo sociale, riflette sul proprio modo di vivere: su convinzioni e valori, sui propri atteggiamenti e abitudini - ponendo in ognuna di queste *auto-antropologie* - l'essere umano a soggetto della sua esistenza e rendendo oggettiva, allo stesso tempo, la cultura sociale del gruppo a cui esso appartiene: nel tentativo, insomma, di realizzare "spontaneamente" - per evitar di dire "istintivamente", o peggio ancora "naturalmente" - l'apprendere culturale soggettivo ed insieme oggettivo - interno ed esterno - che da più di centocinquant'anni le di-

---

[24] C. Lévi-Strauss, (1962), *Il Pensiero Selvaggio,* Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 30.

[25] C. G. Jung, (1921), *Tipi psicologici*, cit.

[26] P. Mercier, (1966), *Storia dell'antropologia*, ed. ital. a cura di G. Harrison, cit., 1972.

scipline antropologiche poi hanno presunto di saper interpretare col ricorso alle loro successive 'Accademie'.

In realtà, la funzione di queste *antropologie spontanee* è stata, e ancor sarà, quella di dar senso costitutivo di avviamento ad ogni aggregazione d'esseri umani nel diventare un "gruppo sociale", e togliendo a tale *performance* culturale l'idea *naïf* d'essere una azione incontrollata, arbitraria, accidentale: perchè si tratta invece proprio di attribuirle un suo proprio particolare significato storico. Il divario tra il pensiero scientifico - che s'era andato stabilizzando in Europa tra i secoli XVII e XVIII - e quello mitico delle più vecchie generazioni, non poteva che generare una contrapposizione aperta. Da allora le "*storie mitiche*" - dando ascolto a Claude Lèvi-Strauss

> «'sono, o sembrano, arbitrarie, prive di senso, assurde, eppure a quanto pare si ritrovano in tutto il mondo'. 'Una creazione fantastica, nata da una mente umana, in un determinato luogo dovrebbe essere unica', ed invece 'la ritroviamo identica in un luogo del tutto diverso'»[27].

L'antropologia accademica dell'Ottocento ha dovuto, però, presto, liberarsi da - o almeno fare i conti con - i *gravami positivistici* che, nello stesso pensare marxista, spingevano a considerare che i vari sistemi narrativi delle rappresentazioni mitologiche, d'ogni diversa società, li dobbiamo costantemente pensare come se fossero raggrumati sotto la forma grossolana - se non anche insensata - delle "mitologie". Ma non è già che fossero le stesse irrazionali menzogne della mente debole del *selvaggio*, ma proprio invece perché, come ci ha fatto intendere Bronislaw Malinowski[28], il "mito" - quella *vera e proprio totalità di senso* - è sempre una *storia umana narrata* per "stabilire una credenza", per "servire da precedente in una cerimonia collettiva" o "in un rituale religioso", o per "agire da modello di condotta sociale o morale". La relazione del mito, quindi, con le strutture sociali è moltepli-

---

[27] C. Lévi-Strauss, (1978), *Mito e significato - Cinque conversazioni radiofoniche*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

[28] B. Malinowski, (postumo), *Il mito come sviluppo drammatico del dogma*, in "*Sesso, cultura e mito*", Boringhieri, Torino, 1962.

ce, nel senso che esso giustifica e determina certe azioni (quali, di solito, i *ritualismi*) atte a risolvere momenti di crisi, ovvero per dar fondazione a certe verità morali, ovvero ancora per formulare certi principi teorici che operano come guida per il gruppo.

Quando vi sono miti "accettati dalle masse", il mito diventa sempre frutto delle aspirazioni collettive, si trasmuta in "organizzazione di immagini" - il "volto del popolo" - capaci di evocare istintivamente tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni d'una azione diretta, d'una attività innovativa, d'un "fare" che si intraprende per arrivare ad una migliore conoscenza della realtà: ancora: "*verum et factum convertuntur"*. Nel mito sarebbe sempre custodita una "risorsa di futuro" che non può essere misconosciuta e, men che meno confusa, con altri poteri evocativi.

È nota la contrapposizione essenziale tra *mythos* e *logos* che contrassegna la civiltà e il pensare filosofico dell'Occidente dal suo cominciamento greco. Il 'logos' - secondo il dire platonico - è ciò che apre alla *epistème*, alla verità certa e indubitabile di 'ciò che è veramente', ed in quanto tale non si contrappone solo al "mythos", quanto ancora, e piuttosto, alla *doxa*, che è l'opinione generalizzata, ma non per questo più attendibile, non essendo altro alla fin fine che una 'rappresentazione sociale di miti': quasi il millenario preannuncio politico che precorra le odierne fantasticherie d'un *well-being* che si raggiunga tramite il *welfare state*.

4. – "*... gli uomini hanno essi fatto questo mondo di Nazioni ..."*

Insieme ci si deve prefiggere di ricostruire le interazioni tra la cultura che plasma la personalità dell'individuo, e reciprocamente le differenze culturali che attivano, quali funzioni storiche sociali: i "*fatti sociali totali"*[29] dei quali ci ha parlato Marcel Mauss descrivendoli come quei *luoghi/modi* in cui "corpo, anima, società: tutto insomma si mescola" - in cui, insomma, i diversi caratteri dei popoli vanno alla riscoperta d'una "*originaria lingua*

[29] M. Mauss, (1923), *Saggio sul dono*, in M. Mauss, (1950), *Teoria Generale della Magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

mentale": per voler riuscire a ricollocarsi nella prospettiva della vichiana "*comune natura delle nazioni"*

> «Ma pur rimane la grandissima difficultà: come quanti sono i popoli, tante sono le lingue volgari diverse?
>
> La qual per iscioglierе, è qui da stabilirsi questa gran verità;
>
> che, come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature,
>
> onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature e costumi
>
> sono nate altrettante diverse lingue:
>
> talchè, per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità o necessità
>
> della vita umana con aspetti diversi, onde sono uscite tante per lo più diverse ed alle volte tra lor contrarie costumanze di nazioni; così e non altrimente son uscite in tante lingue, quant'esse sono, diverse … » (445).

Mauss, nel suo *Saggio sul dono*, ci ha indicato un'attuale problematica teorica che dovrebbe accompagnarci quando le sedimentazioni socioculturali, che strutturano il carattere sociale dei membri d'un gruppo, "in numero rilevante mettono in movimento la totalità della socialità e delle sue istituzioni". Nell'ambito d'un novello *Umanismo* dovrebbe giocare in prima linea lo studio delle trasformazioni degli stimoli provenienti dal contesto esterno quando, nel transitare dei "dati bruti" a "fatti sociologici", ce li ritroviamo quali "fatti interni" di coscienza sociale ed insieme individuale: ce li ritroviamo - appunto come fatti sociali *maussiani*, e cioè "totali".

Quello che appunto oggi finisce essenzialmente di *contare* - e sono sempre in più a sottolinearlo - non è tanto la continua offerta di stimoli per le nostre '*immaginazioni sociologiche*'[30], quanto la loro diffusione prodotta dalla *pervasività dei mezzi di comunicazione* - c che immette nella nostra vita quotidiana una inedita trasversalità dei progetti sociali. E il richiamo alle "identità" indivi-

---

[30] C. Wright Mills, (1959), *L'immaginazione sociologica,* Il Saggiatore, Milano, 1962.

duali e collettive, storiche e sociali, attraversando l'etere unisce, con i suoi pesanti legami emotivi, gruppi insediati nei contesti più diversi, mentre stanno ottenendo successi o frustrazioni nel loro faticoso processo di continuo adattamento e riadattamento all'esistenza. Forti per una imprevedibile vitalità, enormi parti di mondo non sono più soggette alla forza di gravità delle loro culture tradizionali e tradizionalmente trasmesse ed acquisite. Nelle società irreversibili nel loro pluralismo culturale, il *vettore della storia* sta tornando a farsi circolare in un mondo che s'è già fatto pluripolare. E allora, se il 'discorso razionale' "dimostra", il 'discorso mitologico' è quello che convince, affascina, narra ed incanta. Insomma, in 'cotal guisa', siamo ancora approdati a Vico.

Oggigiorno c'è chi dice che il mondo sia unificato; ed intende riferirsi non già alla fine delle guerre, e con esse della Storia degli uomini che le hanno fatte, ma alla fine d'ogni "centralità umana". Non solo non c'è più alcun "centro", non c'è nemmeno un "altrove": che possa avere - l'un per l'altro - un significato, il valore d'un insegnamento. E nell'assenza di un qualunque centro in cui far germogliare una nuova *Antropologia*, non c'è neppure alcuna periferia nella quale l'antropologo debba recarsi per informare la sua umanità - quella che ha prodotto LUI - dell'esistenza d'un'altra umanità: la *indigeneity* che sarebbe riuscita nei millenni a produrre altre culture sociali, per sperimentare altre Storie produttrici d'altri tipi umani.

Chez nous, l'ultima moda d'una *antropologia - anch'essa 'sì tanto misericordiosa* - ci fa arretrare di mezzo secolo a quella ideata dall'antropologo americano Oscar Lewis che, già allora, avrebbe voluto che centrassimo meglio il nostro compito scientifico - scivolando *dall'indigeneità all'indigenza* - suggerendoci, fuor d'ogni gratuita provocazione, di spostare il fuoco delle analisi, nelle nostre ricerche, sulla sua concettosa *cultura della povertà*. Lewis, notava che, agli inizi degli anni Sessanta "più d'un miliardo d'esseri umani appartenenti a settantacinque paesi dell'Asia, dell'Africa, dell'America Latina e del Levante, avevano un reddito pro capite che era meno del 10% di quello degli Stati Uniti"; e che le condizioni sociali di queste masse erano disperatamente povere, "ma quel che è peggio erano destinate a perpetuare quelle loro condizioni d'esistenza". I loro bambini, tirati su da famiglie povere, avrebbero imparato ad adottare le norme ed i valori della povertà, e così perpetuarla. Lewis concludeva che noi antropologi, già portavoce per bisecolare tradizione dei popoli indigeni,

avremmo dovuto nella logica del mondo *moderno* - ed ancor più in quella dell'oggi *postmoderno* - divenire messaggeri e interpreti di questa emergente "cultura dei poveri", per riuscire a provocarne un determinante cortocircuito che riuscisse ad annullare, almeno, il "*ciclo intergenerazionale della povertà*": nella concatenazione tra il padre il figlio.

Quando in un ieri di quattro decadi seguivamo Erich Fromm che ci richiamava alla sua celebre diade "*avere* o *essere*"[31] non pensavo ancora ad un mondo d'un assai prossimo domani in cui il successivo binomio potesse diventare "*esserci* o *apparirvi*". Nella comunicazione sociale ormai sono state coinvolte non solo memorie di tradizioni storiche remote e *caratteri sociali* attuali di tutti i vari gruppi in regime di reciproca "acculturazione", ma ben di più la auto - e la etero-percezione delle simmetriche differenze e delle loro possibili trasformazioni. Il che comporta che oggi le memorie etniche ed i caratteri di gruppo, coi loro cambiamenti culturali, siano adottati, nella concezione degli scarti differenziali, quali caratteristiche *distintive* e non *costitutive* di quelle "cose" che, ancora una volta, abbiamo *noi* (occidentali) deciso di chiamarli colla parola *identità*: a ricollegarsi alla necessità di ricostruire ognuna una "memoria storica" dei progetti "a futura memoria".

Il "qui e adesso" del mondo in cui ci siamo trovati all'improvviso ad abitare, lo scopriamo costellato di piccolissimi schermi dei telefonini e di quelli giganti che ci coinvolgono nelle manifestazioni di massa; e tutto quel che si dà e si fa in tempo reale viene raffigurato, nella percezione di ciascuno di noi, da avvenimenti moltiplicati febbrilmente da una accelerazione che la storia sembra volerci produrre - per dirla coll'antropologo francese Marc Augé[32] - mentre paradossalmente lo spazio intanto si dilata attorno a noi, ma anche si restringe: se è vero che ogni luogo è raggiungibile in poche ore di volo, ed un flusso irrefrenabile di messaggi ci può provenire, in pochi istanti, dai quattro angoli della terra. Il "villaggio globale" di cui aveva fatto vaticinio negli anni '60 Marshall

---

[31] E. Fromm (1976), *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano, 1977.

[32] M. Augé, (1992), *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eléuthera, Milano, 2009.

McLuhan[33], e che oggi abitiamo nella concretezza d'una realtà non più ipotetica, da quando il *villaggio* ha incontrato la *complessità* di Edgard Morin[34] è stato reso tale dalla mondializzazione dell'economia, dalla velocità dei trasporti, dalle molteplici e capillari reti immateriali della comunicazione, dal dilagare di modelli univoci e potenti che tendono ad uniformizzare i bisogni, le aspettative e le aspirazioni identitarie, ma al contempo proliferante di differenze, di identità particolari che chiedono a gran voce di essere riconosciute. Questo nostro mondo - luogo vasto e complesso - necessita sempre più d'offerte molteplici e differenziate per spazi di comunicazione e di trasmissione culturale; ma essendo pur anche lacerato da odi insanabili e da conflitti sanguinosi, deve far coesistere modelli di vita diversi, se non necessariamente e irrimediabilmente opposti, perché sia compreso e vissuto pienamente contemplandone la multivocalità delle espressioni, la dinamicità delle scelte possibili, i pluralismi che dal "*globale*" si rispecchino nelle "*località*".

Nell'oggi i mezzi elettronici hanno mutato l'ambiente che ci circonda ponendo gli uni accanto agli altri globalizzazioni e localismi: hanno mescolato così a piene mani innovazioni e tradizioni ed hanno fornito, agli individui e ai gruppi, innumerevoli "materiali" per poter sopravvivere all'ansia del radicamento in un nuovo cosmo, o al contrario sfrenarsi all'ebbrezza del caos nelle più vetuste tradizioni già vissute e rivissute. La nostra epoca, come amo ripetere, è caratterizzata da una sempre crescente mobilità degli individui che la abitano - di volta in volta esiliati e rifugiati, immigrati e trasferiti, turisti vacanzieri e pellegrini devozionali, viaggiatori delle reti elettroniche, nomadi delle immagini - e, insieme alla loro, anche quella delle cose che essi hanno prodotto, e dei sistemi simbolici che sono chiamati a rappresentarle nella contemporaneità.

Così l'*identità*, sotto l'incessante susseguirsi delle mille forme di comunicazione, sembra svincolarsi dal territorio: annullando nella trasmissione le categorie di spazio e di tempo, il *Web* ha decretato "*la morte della distanza*":

---

[33] M. McLuhan, (1964), *Il villaggio globale*, Il Saggiatore, Milano 1967.

[34] E. Morin, (1990), *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano,1993.

le notizie si diffondono in tempo reale, tutti sanno, o possono sapere, tutto nello stesso momento. E in una prospettiva futura sarà certamente possibile qualificare ancora di più l'informazione seguendo anche la richiesta degli utenti, loro interessi personalissimi e curiosità individuali. Senza tuttavia sognare attraverso questo mezzo di annullare differenze e dislivelli: come voleva McLuhan un nuovo codice non soppianta quelli che lo hanno preceduto ma si affianca ad essi[35].

Ma dove sono finiti quei "nostri" modelli di cui, nel progredire dell'evo moderno, c'eravamo dotati per attivare le attenzioni e le volontà degli *altri*? *Noi* sapevamo bene, infatti, come *loro* - gli altri uomini - fossero impastati dai propri costumi e dai propri usi, e quanto i loro modelli educativi fossero regole che nel passato ne avevano scandito l'esistenza e la quotidianità attraverso quei secoli e millenni che li avevano visti attestati sulle loro categorie differenziali e specifiche, e che a loro pareva fossero le più adatte per "altri traguardi"? Ma noi, appunto, li abbiamo incontrati e li abbiamo stravolti; pensando che questo fosse il nostro destino, fosse il compito che la divinità, la storia, la scienza ci avevano assegnato: di innalzare gli altri alla nostra dignità. Oggi invece noi e loro, insieme, ci scopriamo a confrontarci entrambi con confluenze e rimescolamenti di spazi, e tempi e di orientamenti culturali, in cui forze sociali e visioni del mondo si aprono contemporaneamente alla coesione e al conflitto, attivando nella quotidianità, rapporti ed insieme rotture. E così, dopo aver trasformato il mondo, lungo il tempo della nostra storia - facendola noi, questa storia, la nostra e la loro - l'omologazione delle differenze culturali s'è trasmutata nell'attuale *pluralismo delle differenze*: come abbiamo deciso di chiamare la compresenza di tante diverse umanità, quando sono costrette a coesistere insieme dentro un'unica logica dettata proprio dal volere trasformare il mondo *globalizzandolo*. La globalizzazione, però, non ridisegnerà solo l'ordine cosmopolita dei grandi sistemi bancari ed industriali internazionali, della finanza e del mercato; l'inedito che ci aspetta riguarderà, in un domani ormai prossimo, l'intimità delle sfere della ses-

---

[35] M. McLuhan, (1964), *Gli strumenti del comunicare,* Il Saggiatore, Milano, 1967.

sualità e della famiglia, i costumi emergenti dalle relazioni generazionali, il rinnovamento dei sistemi correnti di allevamento e di socializzazione infantile.

Volendo insegnarci come "… *gli uomini hanno essi fatto questo mondo di Nazioni …"* Vico scrivendo la sua *Scienza Nuova* anticipa d'un secolo e mezzo la sedicente legge della *Eterogenesi dei fini* che rappresentano le risultanti degli incontri/scontri che esse hanno messo in opera tra loro differenti condizioni oggettive.

5. - La negoziazione del significato

Incontrandosi con i tanti *altri* - i diversi: pur così simili nelle loro innumeri proprie specificità - gli esseri umani hanno sempre disarticolato vecchi mondi articolandone di nuovi, dando e mescolando le cose proprie e prendendo e copiando le altrui: i ritmi vitali e le regole del comportarsi, le conoscenze e le superstizioni, linguaggi e costumi, cibi e bevande, condimenti e droghe, i suoni e le immagini artistiche, le innovazioni della politica e le tecnologie promosse dalle scienze, i coniugi "per vivere sulla Terra" e gli dei "per l'Aldilà". In questo frastagliato e fantasmagorico gioco del ricevere e del dare s'è fatta, e seguiterà a farsi la "*storia*". E continueranno a sovrapporsi e ad incrociarsi razze, culture, etnie, nazioni: nelle loro *identità*. Turbolente sono state le invenzioni che la tecnologia manuale, ed ancor più quella scientifica che sopraggiunse, hanno imposto all'evoluzione degli uomini e delle culture, col succedersi dei tempi e delle occasioni nel plurimillenario proscenio terrestre degli incontri e degli scontri, ma ancor più sconvolgenti per la moderna esplosione demografica che per milioni di volte è andata moltiplicando le esperienze un tempo più limitate e circoscritte a tutto quanto questo concretarsi umano che porterà a considerare in modo nuovo la propria e le altrui esperienze esistenziali; e quindi alla ricerca d'una nuova identità che non potrà che dirsi - se non ancora ad esserlo - una *identità al plurale*.

Nella sua *Antropologia Strutturale,* Claude Lévi-Strauss ha più volte già chiarito che in senso proprio quel che intendiamo usando il termine "mito" è quello che vien detto un racconto più o meno immaginoso, fantastico e trasfigurativo che, per il fatto stesso d'essere così, è esposto al pericolo d'essere frainteso e di deformare ciò che intenderemmo esprimere e spiegare. Perché più evi-

dente è la strutturale organizzazione di una società, più essa è stata *oggettivata* dall'uomo che la vive, e più oggettiva essa appare agli occhi dell'osservatore: insomma essa sarà più difficile da cogliere a causa dei modelli imprecisi, poveri, che non spiegano mai il fenomeno sociale perché tendono piuttosto a perpetuarlo[36]. Compito della ricerca torna a diventare l'analisi della "narrazione", come password al processo di costruzione dell'identità: strumento del *sense making*, di cui riscontrare la correttezza sugli eventi che altrimenti rimarrebbero incomprensibili, o quantomeno non correlati. Una forma particolare della "narrazione del Sé" è rappresentata da quelle che vorrei chiamare le costruzioni biografiche d'identità, che vengono attivate dagli specifici "generatori delle biografie". Con essi s'intende, nella metodologia della ricerca antropologica, quegli istituti culturali che generano una forma particolare dei discorsi sociali, nei cui temi trova facilmente spazio dialogico la "biografia" di qualcuno dei componenti del gruppo che si sta confrontando con varie argomentazioni.

Come hanno insegnato, a tutti noi, il maestro del funzionalismo antropologico Bronislaw Malinowski[37], e quindi poi lo stesso suo allievo Gregory Bateson, ogni comunicazione umana si staglia su uno sfondo: la "negoziazione del significato"[38] - quel che consentirà ai singoli soggetti costituenti un gruppo la condivisione di nuovi saperi e di nuovi sistemi di valori/atteggiamenti - tutto ciò che funziona insomma come *framing*, come cornice, per il confronto relazionale di interlocutori che grazie alla capacità tipicamente umana della *metacomunicazione* - "del comunicare sul comunicare" - possono reciprocamente garantirsi sulla possibilità e le modalità per interpretare a vicenda l'altrui messaggio.

Ancora nella sua attuale relazione con il resto del mondo, l'Occidente continua a trasporre se stesso in ogni implicazione temporale e spaziale in grado di formare nuove ritualizzazioni di comunità. Come già fece del resto all'alba

---

[36] C. Lévi-Strauss, (1958), *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966.

[37] B. Malinowski, *Anthropology as the Basis of Social Sciences*, in R. B. Cattell, *et alii*, *Human Affairs,* Cambridge University Press, London, 1938, pp.133-68.

[38] G. Bateson & J. Ruesch, (1968), *La matrice sociale della psichiatria*, Il Mulino, Bologna, 1976.

d'un'altra passata, precedente, globalizzazione - non ancora "mercantile", ma radicalmente "predatoria" – quando gli imperi cattolici europei, anticipando quelli successivi, originarono la primissima "mondializzazione" della storia moderna, sperimentando esperienze di meticciati e di creolizzazioni nel continente americano.

Bruno Latour, in un suo saggio[39], indagando quale sia l'approccio che al meglio privilegi la *produttività antropologica dell'incontro*: qual sia cioè, in una *antropologia simmetrica*, la reciproca interpretazione d'una "civiltà dell'incontro tra *noi* e gli *altri*" - colta di preferenza, nel momento germogliante della sua nascita - legge tal interpretazione come un groviglio di reti relazionali - *reti di traduzioni* - che definiscano e garantiscano la corrispondenza delle differenze a confronto, e la possibilità stessa del correlativo e corrispettivo mutamento.

E nel corrente secolo, l'emigrazione in cerca di attività lavorative e quella per una diversa formazione professionale, i flussi degli spostamenti di popoli dal Sud al Nord del mondo in cerca di un rifugio politico o di una nuova più piacevole esistenza, il turismo internazionale, la proliferazione urbana in ogni continente della Terra hanno determinato una straordinaria espansione della mobilità; e, in corrispondenza, la società occidentale è sempre meno legittimata a rappresentare in sé e per sé, una "storia umana unificata". Però è stata proprio tale "rappresentanza dell'umanità" che le ha consentito, negli ultimi due secoli, di costituire - almeno in Occidente - quello specifico *sguardo antropologico* con cui possiamo evidenziare la 'relazione complessa' che abbiamo, ai giorni d'oggi, stabilito - al seguito dell'ammaestramento della vichiana *Scienza Nuova* - debba esistere tra le "differenze delle Nazioni" ed "l'identità delle popolazioni".

L'Occidente però non ha mai pensato d'essere *primus inter pares*; e il suo *etnocentrismo* infatti è stato presto anche "imperialismo": gli *Altri* potevano anche non riconoscerci lo statuto di esseri umani - come noi, in modo più o meno dichiarato, facevamo con loro - ma hanno dovuto subire l*a nostra* "concezione

---

[39] B. Latour, (1991), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Elèuthera, Milano, 1995.

dell'uomo" e adattarsi, per il loro meglio, *in posizione servente* ad essa. Le continue scoperte del mondo dell'informazione hanno contribuito a modificare profondamente l'epistemologia delle scienze umanistiche, assegnando alla soggettività degli attori della comunicazione un ruolo assai più attivo di quello tradizionale. Se il mondo fisico è succubo all'imperio di urti e forze e quantità di moto, nell'altro universo, quello dominato dal significato, dall'ordine e dalla struttura non si dà conoscenza senza soggetto: comunicazione ed informazione sono sì trasportate dalle "cose", ma senza l'interpretazione del soggetto, non ci sarebbe di esse alcuna "rappresentazione". Ed infatti l'informazione contenuta in un qualunque messaggio non si offre intera ed esplicita e uguale a tutti i soggetti, ma ciascuno di loro se la costruisce alla sua maniera: a seconda delle proprie capacità mediatiche, del proprio trascorso esperienziale, delle proprie convinzioni ideologiche, e dei propri obiettivi pragmatici.

Nell'era del pensiero Occidentale *pre-evoluzionista*, lungo lo scorrere incalzante d'una trentina di secoli, come è stato mai connesso il "sapere antico", che si era stratificato in un certo lasso di tempo, con quell'altro sapere che sistematicamente si andava proiettando, verso la *Modernità Europea*, che cominciava a cercar di progredire nelle "*previsioni concrete*", a fondamento del suo *carattere futurologico* che si andava decisamente delineando; e che sarebbe tornato a proporre l'ideale greco dell'uomo, "ingegnoso artefice di invenzioni", ma con una "maniera comune del conoscere", e da lasciare in eredità ai posteri dei "tempi che verranno"?

Il *sapere del futuro* l'avranno, forse, ancora pensato quale "supratemporale potere": come in una sua lezione propose di definirlo Cristiano Grottanelli, negli anni in cui anch'io insegnavo a Modena. Nella cultura mediterranea "arcaica" - aggiunse quel mio collega universitario - tale sapere non aveva raggiunto, neppure tra i nostri antenati della "Scuola d'Atene" (come la nomò Raffaello) uno statuto totalmente autonomo; rappresentava piuttosto l'aspetto umano del sapere divino che era "cognizione del presente, del passato e del futuro": una conoscenza "speciale", quindi, il cui oggetto era fondato sull' "in-tendere il ritmo cosmico"; e fatto pertanto di "rapporti costanti" che venivano significati da "indizi" di difficile lettura.

Per accedere a tale sapere nella cultura delle società greche, come in modo analogo è accaduto in quelle del Vicino Oriente antico, si sono costituite le

"tecniche" della *divinatio* di competenza di certi specialisti della "ricerca umana del sapere divino" che esercitavano il loro *check-up* vagliando e gestendo i fenomeni del sogno e della trance: quasi a revisione delle sue verifiche e dei suoi significati. E gli storici delle religioni differenziano, per ciò, la "divinazione" dalla "profezia": che invece consiste nell' "irrompere di messaggi divini nel mondo umano ad opera di quei messaggeri umani che sono i profeti", che dovrebbero star qui per riferircene. Insomma: se la divinazione serve a rispondere a domande umane, ricorrendo al sapere divino sul futuro, la profezia è rivelazione d'un progetto divino che viene comunicato "a chi non lo domanda".

L'uomo occidentale ha raccontato della propria vita per comprendersi, e per informare chi sia Lui, ovvero com'egli vorrebbe apparire. Oggi, tuttavia, l'*orientamento narrativo* costituisce un processo continuo che sostiene l'individuo mentre formula scelte legate alle sempre più numerose transizioni lungo i cicli dei vari *cursus honorum* Occidentali. E dunque si caratterizza non solo quale strumento finalizzato a "guidare" nel momento delle scelte fondamentali, ma come l'avvio stesso delle crisi - ritornando all'etimo greco di "crino" che indica lo "scegliere". Con le storie si agisce, perché le storie costruiscono mondi in cui riconoscersi e vivere: "sono - insomma - potenti strumenti di orientamento all'azione".

Alla necessità che abbiamo di compiere delle scelte nella vita sociale, vengono in soccorso le "memorie", che perpetuiamo narrandole, quali luoghi privilegiati di formazione delle identità etniche, culturali, professionali e soprattutto personali, che si nutrono di immagini e storie vissute, di trame e racconti, che offrono un'inesauribile risorsa di spunti e progetti per venire incontro al bisogno naturale di "*orientamento in comunità degli individui*".

Nella frammentata molteplicità di scenari con la quale ci si trova ad interagire quotidianamente, il richiamo esplicito ed insistito al *primato della responsabile partecipazione*, che oggi siamo di nuovo chiamati ad assumere, promuove forme di auto-organizzazione e coinvolge subito "principi di condotta" le cui matrici non possono venire appiattite sul semplice "rispetto delle norme": è il *senso civico* che torna a svolgere il suo influsso nel processo sociale e ad animare, come in passato, il senso più vero della appartenenza ad una *comunità*.

La narrazione quindi da un lato può costituire uno strumento volto allo "sviluppo di comunità", dall'altro può essere utilizzata come materiale creativo su

cui intervenire con altri linguaggi artistico-espressivi. Le storie servono a spiegare ed a svelare le azioni dei soggetti, ed esprimono una dimensione "morale" (nel significato al *maschile* e come *sostantivo* del termine) perché attraverso la narrazione si dà voce ai significati, ai valori di riferimento, alle valutazioni e ai processi attributivi delle persone.

Le storie coinvolgono anche gli aspetti emozionali non soltanto di colui che le racconta, ma anche dei soggetti ai quali vengono narrate; e quelle che hanno la capacità di coinvolgerci più profondamente sono spesso comunicate nei contesti sociali attraverso l'arte, le canzoni, i mass media e le performance teatrali (guardando uno spettacolo cinematografico, infatti, arriviamo a piangere). Le diverse forme espressive, quali che esse siano - vuoi l'artificio iconico, oppure quello performativo - possono assumere il ruolo di "custodi della memoria sociale" e, di riflesso, della sua identità, andando a influenzare il senso della socializzazione, e creando così le "comunità".

6. - L'interezza insieme naturale e storica dell'essere umano

Nella dialettica tra *événement* e *état de choses passées et ses causes* - come dice Rudolph Binion[40], *entre le quoi et le pourquoi de l'histoire* - è legittimo interrogarsi non solo e non tanto su quel che il Nord in "situazione di contatto culturale" impone al mondo "occidentalizzandolo", quanto invece sulle identificazioni delle differenti parti del Mondo alle plurime *occidentalizzazioni*: cioè appunto sulle *rappresentazioni* corrispondenti alla semimillenaria *acculturazione occidentale*[41].

Quando gli Europei si trovarono ad acquisire il nuovo sterminato continente che quasi per caso avevano scoperto, si pose per loro il problema di come iscriverlo nelle loro rappresentazioni del mondo precedente; ma ancor più si pose il problema di concepire una nuova società civile per collocare nell'*universo dell'umanità* le popolazioni che man mano lì andavano incontrando. E fu una legittimazione culturale che non aveva avuto altri precedenti nella storia

---

[40] R. Binion, *Introduction à la psychohistoire*, P.U.F., Paris, 1982.

[41] J. Szaluta, *La psychohistoire*, P.U.F. Paris, 1987, p. 123.

dell'uomo. Contemplandosi negli Alieni, l'Europeo non sempre li aveva degradati al rango di mostri, perché ben presente era stata anche l'altra idea di un altrove che fosse Paradiso, ed al cui confronto lui non poteva - ed ancor oggi non può - che tentare di redimersi. Anzi è così che si scopre di fatto la vocazione occidentale all'antropologia; e che da allora essenzialmente s'è fissata in un maniacale lavorio di ri-proposizione dell'incontro con l'ignoto, da mediare però con i termini culturali nostri propri, perché possa legittimarsi l'ammissione dell'*Altro* alla "dignità" del *Noi*.

Sintantoché lo "straniero" è stato *esterno*, "che compare dal di fuori", noi antropologi abbiamo potuto descriverlo attribuendogli le proprietà affermative che in lui avevamo osservato, durante le nostre ricerche, quali componenti il suo "fascino suscitato dalla alterità" - così come è stato detto da Julia Kristeva[42] - ma da quando lui s'è trasformato in *straniero interno,* "che compare dal di dentro", da quando, immigrato presso di noi, è divenuto attore interattivo e "prossimo nostro" - nel senso d'essere un nostro concittadino, e strano sì, ma anche quotidiano ed intimo - siamo stati indotti a pensarlo anche nei termini dei diritti umani e/o politici che il sistema occidentale gli attribuisce. Cioè, per dirla nel gergo antropologico, i problemi del *multiculturalismo* sono stati tradotti, da una cultura antropologico-giuridica dei diritti umani, in una prospettiva che gli storici potrebbero chiamare "*à part entière*", e che noi antropologi diciamo "propria dei *fatti sociali totali* caratteristici della interculturalità"[43].

L'odierna analisi culturologica delle interazioni collettive vuole estrapolare, dalla incessante circolazione di cose e di rappresentazioni, di individui e di gruppi, le nuove forme di scambi e i nuovi tipi di incontri che attivano sincretismi nelle innovazioni, e commistioni nella riscoperta di nuove idee e nel riciclaggio delle cose antiche. La rinnovata epistemologia delle scienze umanistiche, che ha marcato il passaggio dal quantitativo al qualitativo, dall'economico al simbolico, dal sociale al culturale, rappresenta l'innovazione metodologica della nostra ricerca sin dall'approccio teorico per la sua possibile applicazione ai problemi sociali,

---

[42] J. Kristeva, (1988), *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 88.

[43] G. Harrison, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma, 2001.

cosi come nelle più diverse prospettive relazionali con altre differenti discipline. È già progetto ambizioso voler considerare forme espressive e comunicative, ricostruendone la diffusione nella territorialità marcata dalla globalizzazione, per analizzarne i legami con forme analoghe dei vari passati localistici. Ma la complessità imposta dall'attuale "g-localismo" ci richiede ben altro: e cioè di evidenziarne i prestiti da altri codici e linguaggi; e del fare i conti con 'intersezioni' e 'confluenze' provenienti da altri contesti, riguardo a produttori e fruitori. È però proprio ciò che costituisce l'usuale ipotesi di lavoro per affrontare, nell'oggi caotico, le ricerche di *Antropologia della Comunicazione*: ricerche cioè sullo sviluppo interculturale indotto che veda confrontarsi il proprio vissuto storico con altri vissuti, la personalità sociale tradizionale con altre personalità, i processi identitari con diverse identità, con altri, perché nuovi, *caratteri nazionali*.

L'*Occidente post-moderno* abbiamo preso a rappresentarcelo - come sempre: *per noi* e *per gli altri* - in quella realtà narrativa con cui concretamente si articola la '*versione pluralistica dell'eguaglianza*'. Storicamente, infatti, proviene da un passato remoto in cui il campo politico e sociale fu dominato dai *cittadini* ad anticipare quello più prossimo dominato dai *lavoratori.* Nella società post-moderna - come icasticamente ci ricorda uno dei massimi studiosi del sistema post-industriale, Alain Touraine[44] - il movimento più visibile è quello datoci dalla "*socializzazione della difesa dell'identità*": ed è anch'essa un'ulteriore *invenzione occidentale* che ancora una volta abbiamo imposto al mondo, e soprattutto all'immigrato che dal Mondo si riversa in Occidente. Invenzione che realizziamo trasformando "categorie sociali" in "categorie naturali" - come direbbe un economista: "esternalizzando i problemi sociali". Quando ho iniziato il mio mestiere di insegnante universitario, i miei studenti, quelli politicamente impegnati, parlavano - col "political correct" della contestazione d'allora - di classe operaia, di lavoratori, di sfruttamento; oggi parlano di esclusi ed emarginati, di poveri e relegati nelle periferie urbane: li distinguono, insomma, come quelli che sono *in* da quelli che sono *out*". Ed il lavoratore-immigrato subisce, inevitabilmente, questa *trasformata* occidentale, si adatta ad essa, e da

---

[44] A. Touraine, "*Post",* in *FOR - Rivista AIF per la Formazione*, 1991, n.12, pp. 6-10.

'*lavoratore*' - '*lavoratore ospite'*: *Gastarbeiter*, come dicono i tedeschi - muta in "musulmano", o ancor peggio in "gente uscita dallo spazio musulmano che circonda il Mediterraneo".

È stato Kurt Wolff, grande e trascurato sociologo della conoscenza, a riprendere, nel mezzo degli anni Sessanta, tale tema ricordandoci come il "*surrender*" - il farsi "addomesticare" - costituisca il prerequisito esistenziale dell'approccio antropologico all'*Alieno*: della mediazione antropologica tra il "noi" e il "loro". *Mediazione interculturale*, come la si chiama oggi, quando l'antropologo si acconcia ad esperimentare se stesso, vis-à-vis con l'Alterità, in una ininterrotta ricerca sulle "differenti differenze" tra i gruppi umani. Come diceva, in modo acuto e convincente, Wolff[45], la relazione all'Altro e con l'Altro è possibile per l'antropologo solo se egli riesce a ricercare ciò che è lo "*status dell'indiano delle praterie*", ma anche lo "status di immigrato", "di donna", "di negro", "di analfabeta", "di omosessuale", "di pazzo", ecc. ecc.; e tutti questi "*status*" devono essere ricercati "in qualunque cultura l'antropologo intenda condurre il suo lavoro". "Lo status di indiano Hopi" è *l'esclusivamente umano esemplificato nell'Hopi*; ma il suo studio non può esaurire l'interpretazione antropologica, perché il compito della ricerca umanistica, nel contesto del moderno episteme, non può rinchiudersi nelle strettoie anguste d'una "relativistica comprensione" del punto di vista delle "altre culture", individuando con un approccio "interno" ad esse la versione che gli indigeni *si* danno (e *ci* danno) dei loro modi di capire la realtà e dei loro stili di vita con cui sanno agire su di essa.

Perché così s'oscura la "comprensione universalistica", e cioè generale ed equilibrata della natura umana - che rappresenta il contributo più autentico della scienza antropologica - che dovrebbe consistere nel "*considerare attraverso quali comuni aspetti l'uomo interagisca con gli altri uomini*", e quali condivida con i più svariati elementi del fenomeno vita[46].

---

[45] K. Wolff, (1969), *È tempo di una antropologia radicale*, in D. Hymes (a cura di), *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani, 1979.

[46] A. Finkielkraut, (1996), *L'umanità perduta - Saggio sul XX secolo, Liberal Libri*, Roma,1997.

La nuova realtà del Mondo che cerchiamo di costruire facendo interagire le culture diverse di tutti i continenti del nostro globo, le une con le altre in processi compositi e complessi, di contatti e di acculturazioni, di omologazioni e di "crisi d'identità", di "riscoperte" identitarie e di proliferazioni di "inventati" etnicismi: tutto frammisto e coesistente nella logica del "villaggio globale".

E del resto il contemplarsi negli Alieni, mai ha determinato nell'Europeo la conseguenza di degradarli al rango di mostri, perché ben presente è stata anche l'altra idea di *un altrove del Mondo* che fosse "Paradiso", ed al cui confronto lui non poteva - ed ancor oggi non può - che tentare, a sua volta, di redimersi. Due miti, all'apparenza dunque contraddittori, si son fondati entrambi su un fulcro condiviso, segnando, in ragione complementare la concezione antropologica dell'Occidente: ciò per cui l'Altro, se è visto da lontano, può graziosamente essere considerato un "buon selvaggio", ed al suo opposto - per l'altro mito - il *diverso da noi* è quello "sporco cane" al quale non può venire riconosciuta la nostra stessa soggettività giuridica; e che ci ha fatto pervenire alla considerazione che gli "indigeni" fossero degli schiavi in potenza.

La cultura come "processo": secondo quell'orientamento dell'antropologia contemporanea che tende a caratterizzarsi in senso storicista - come *storia della cultura* - si differenzia, così, dagli altri approcci, perché dall'esperienza ricava la legge generale, distinguendosi dalla storia per la scelta di una prospettiva che le è complementare. La storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti; l'antropologia in base alle condizioni inconsce della vita sociale secondo il suo scopo: raggiungere, "un inventario di possibilità inconsce"; *"se, come crediamo, l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme ad un contenuto, e se tali forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili, come dimostra, in modo folgorante, lo studio della funzione simbolica"*.

Il repertorio delle possibilità inconsce, e i rapporti di compatibilità e incompatibilità che ognuna mantiene con tutte le altre, "danno un'architettura logica a sviluppi storici che possono essere imprevedibili, senza mai essere arbitrari"[47].

---

[47] C. Lévi-Strauss, (1983), *Lo sguardo da lontano - Antropologia, cultura, scienza a rapporto*, Torino, Einaudi, 1984.

Ma su queste basi anche i "processualisti" concordano: quando ricercano il *cultural contest*, che governa appunto ad un livello inconscio la tenacità e l'intensità del *pattern* culturale.

L'Occidente, col suo etnocentrismo, è stato anche imperialismo: e gli altri potevano anche non riconoscerci lo statuto di esseri umani, ma hanno dovuto subire la nostra concezione dell'uomo e adattarsi ad essa. Ma così come ogni altro gruppo etnico colla sua cultura, ha formalizzato la connessione del se stesso agli altri nell'incontro delle diverse auto-antropologie, così l'idea di origine occidentale che all'origine ci differenziava dagli Altri, al loro cospetto, ha differenziato l'Occidente: il carattere teorico della nostra antropologia, ciò che la rendeva appunto scientifica era *sempre e in ogni guisa* il risultato della nostra "pratica di ricerca nell'incontro", a confronto delle innumeri antropologie mitologiche degli *Altri.*

In questo secolo che da poco s'è avviato al suo cammino l'Occidente è sempre meno legittimato a rappresentare una "storia umana unificata". Però, lo ribadisco, è stata questa "rappresentanza dell'umanità" ad averci già consentito di tornare alla *Scienza Nuova* vichiana e così costituire lo specifico sguardo con cui potremo mettere in evidenza la relazione complessa che siamo tornati, ai giorni d'oggi, a presumere esista tra noi e loro. Matilde Callari Galli[48], perciò ci aveva posto, dalla cattedra bolognese i suoi interrogativi puntuali di grande lucidità

> «C'è mai stato un tempo in cui esistevano un Noi e un Altro, così distinti da poter osservare l'incontro, da poter incrociare sguardi reciprocamente diversi, da poter registrare un dialogo che si svolga fra lingue diverse? O invece sempre, in ogni incontro, sarebbe stato possibile stabilire diversità e alterità, le diversità quantificabili e riducibili, che implicano una logica della razionalità, le alterità estranee e remote, che implicano una logica della sensibilità?».

GUALTIERO HARRISON

---

[48] M. Callari Galli, *Antropologia culturale e processi educativi,* Firenze, La Nuova Italia, 1993.

GIUDIZIO MORALE E ACCADIMENTO: NOTA SU CROCE E MANZONI STORIOGRAFO

Abstract: Benedetto Croce considers the attitude of Manzoni toward the history as an example of moralistic historiography. In front of the European crisis, however, Croce will abandon his trust in the necessity of the progress and he will admit the legitimacy of the concept of decadence in the historical thought.

Keywords: Moral judgment, Historical event, Progress, Decadence

In una pagina della *Storia come pensiero e come azione* dedicata alla storiografia moralistica e 'giustiziera', Croce ricorda come il vero e proprio giudizio storico, che è «il giudizio per eccellenza, e anzi l'unico giudizio che si conosca», consista non già nel formulare approvazioni o condanne, ma nel discernere la qualità dei fatti narrati «e di un fatto determinare che è di qualità politica, di un altro che è di natura religiosa, di un altro ancora che è intellettuale, e via». Questi sono i veri e propri giudizi e, in tal senso, ogni vero libro di storia è «un tessuto di racconti-giudizi». Agli scrittori che si pongono davanti alla storia in atteggiamento di giudici e che pretendono di condannare o assolvere, come in un tribunale, gli uomini del passato, Croce può allora obiettare che quello che essi considerano come giudizio non è davvero «il giudizio, il solo giudizio che sia tale, l'atto del pensiero, ma un'approvazione o una condanna in rapporto a certi fini ideali che si vuol difendere, sostenere e far trionfare»[1]. Approvazione e condanna, in realtà, non

---

1 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1965[7], p. 33.

sono propriamente giudizi, ma atti pratici e volitivi miranti alla realizzazione di determinati fini. Ora, un tipico rappresentante della storiografia giustiziera, che pretende di sottoporre uomini e fatti del passato ad un processo, è stato, secondo Croce, il Manzoni:

> «Coloro che, assumendo di narrare storie, si affannano a far giustizia, condannando e assolvendo, perché stimano che questo sia l'uffizio della storia, e prendono in senso materiale il suo metaforico tribunale, sono concordemente riconosciuti manchevoli di senso storico; e si chiamino pure Alessandro Manzoni»[2].

Già nelle pagine della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* dedicate a Manzoni storiografo, risalenti al 1915, Croce aveva negato decisamente che l'autore dei *Promessi sposi* fosse «ingegno storicamente conformato»[3]: Manzoni, infatti, gli appariva come un uomo «così preso nel suo interessamento etico che, condotto dinanzi alla storia, non solo venga appuntando lo sguardo quasi esclusivamente alla casistica morale dei personaggi operanti, ma, abbagliato dal suo unico problema, trasferisca il giudizio morale agli irresponsabili avvenimenti storici, e anzi applichi a questi persino il giudizio di legalità»[4].

Ora, quali sono i motivi di questo giudizio così negativo, formulato nella *Storia della storiografia italiana* e successivamente ripreso e confermato più volte da Croce?

Il filosofo rileva nell'atteggiamento di Manzoni verso la storia, verso l'accadimento storico, essenzialmente due errori – uno più evidente e facilmente criticabile, l'altro più profondo – che dimostrano come egli non fosse «un ingegno storicamente temprato e disposto»[5]. Il primo, e più evidente

---

2 *Ivi*, p. 34.

3 B. Croce, *Manzoni storiografo*, in *Alessandro Manzoni. Saggi e discussioni*, Laterza, Bari,1969[6], pp. 33-49: 37.

4 *Ivi*, p. 36.

5 *Ibidem*

errore, è quello di voler applicare alla storia il giudizio di legalità, il giudizio giuridico, che non è atto teoretico, ma è atto pratico, un «atto d'imperio», scrive Croce, volto a «mantenere salda quant'è possibile una legge o un istituto, che è stimato utile a una determinata società»[6]. In quanto atto pratico, allora, il giudizio di legalità è fuori luogo nella considerazione storica, che deve essere «considerazione di semplice verità e non si adopera a mantenere in vita leggi e istituti»[7]. L'altro, e più profondo, errore del Manzoni storiografo è per Croce quello di non distinguere il giudizio sulle azioni dei singoli individui e il giudizio sugli avvenimenti. Tale mancata distinzione è appunto ciò che conferisce alla storiografia manzoniana il suo carattere moralistico e antistorico,

> «perché, come è noto, il giudizio morale concerne solo l'atto nell'intimità della coscienza dell'agente e smarrisce qualsiasi significato se lo si trasporta all'avvenimento, ossia alla situazione che dagli atti dell'agente si produce, e che, come è condizionata dal sopraindividuale, così ha risultamento sopraindividuale. Non si può, per esempio, giudicare moralmente una guerra o una rivoluzione, ma si possono e si devono così giudicare gli atti singoli dei singoli individui, eroi o canaglie, che vi hanno collaborato: non la presa della Bastiglia, ma bene colui che dette il primo colpo agli uffiziali regi che si erano arresi, e che fu probabilmente uno dei "briganti" che concorsero al compiersi dello storico avvenimento»[8].

Da qui, da questo voler sottoporre l'accadimento storico ad una valutazione morale, deriva dunque il giudizio negativo di Croce sulle opere propriamente storiche del Manzoni; da qui deriva, ancora, il giudizio del filosofo intorno alla descrizione della vita italiana nel Seicento contenuta nei *Promessi sposi*, considerata «un capolavoro, ma un capolavoro piuttosto di

---

6 *Ivi*, p. 34.

7 *Ibidem*.

8 *Ivi*, p. 35.

satira e di fine ironia che non d'intelligenza storica, la quale è simpatia e si volge a quel che di nuovo e positivo si viene elaborando anche nelle età storiche che sembrano di decadenza e di scompiglio»[9].

In queste sue pagine sulla storiografia manzoniana Croce ripropone dunque la distinzione, che aveva individuato nella *Filosofia della pratica*, tra l'azione e il «successo o accadimento»:

> «L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte»[10].

L'errore più grave di Manzoni storiografo è stato per Croce appunto quello di aver voluto sottoporre l'accadimento, opera del Tutto, al giudizio morale o addirittura, come nel caso del saggio sulla Rivoluzione francese, al giudizio di legalità. Questo atteggiamento antistorico verso la storia caratterizza tutte le opere storiche manzoniane: nel discorso sulla storia dei Longobardi in Italia, ad esempio, Manzoni, osserva Croce, compie un «trasferimento del giudizio morale dalle coscienze, per noi imperscrutabili, di papa Adriano e di re Desiderio all'urto di due popoli, ciascuno dei quali portava con sé elementi di vita che avevano diritto di farsi valere, e non potevano non farsi valere se non mercé la lotta e la guerra»[11]; nel saggio sulla Rivoluzione francese, poi, lo scrittore sottopone, in realtà, quel grande avvenimento ad un «sofistico processo», che non è affatto «la storia della Rivoluzione nel suo nesso e nel suo significato»[12].

---

9 *Ivi*, p. 37.

10 B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di Maurizio Tarantino, Bibliopolis, Napoli, 1996, p. 68.

11 B. Croce, *Manzoni storiografo* cit., p. 39.

12 *Ivi*, p. 48.

In Manzoni, dunque, prevale sempre una considerazione antistorica e moralistica della storia. Ora, in quello che appare a Croce, prima della sua tarda palinodia relativa ai *Promessi sposi*, come il vertice della poesia manzoniana, cioè l'*Adelchi*, questa disposizione caratterizza appunto il grande protagonista della tragedia, il personaggio di Adelchi, «nobile cuore», osserva Croce in un saggio del 1946, a cui «rimane precluso e incomprensibile che la vita non è primariamente lotta del bene col male, ma lotta d'interessi vitali, che sono di qua dal bene e dal male e nei quali ciascuno si trova direttamente e personalmente impegnato nella situazione in cui la natura e la storia lo hanno posto»[13]. Nell'*Adelchi*, però, il moralismo antistorico manzoniano, che si esprime nel protagonista, non pregiudica affatto la grandezza artistica della tragedia. *Adelchi* non è opera storica, ma opera di poesia e dunque il problema, di fronte ad essa, non è quello di confutare logicamente ciò che si esprime nella parola di Adelchi: questi, in quanto personaggio poetico, «è un'anima che soffre, e soffre non già dell'impotenza della sua mente, dei difettivi suoi sillogismi, ma della ricchezza delle sue forze morali, della finezza del suo sentire»[14]. In quanto creazione poetica, dunque, Adelchi, «pur nel suo limite, e anzi per il limite stesso nel quale è racchiusa la sua comprensione delle cose umane, prende il cuore di chi lo vede e l'ascolta, segnato com'è da una nota aristocratica»[15].

Diverso discorso Croce, prima del ripensamento del suo giudizio sul romanzo, svolge a proposito dei *Promessi sposi*: qui, infatti, il filosofo, riprendendo in parte le osservazioni di uno scrittore ottocentesco, Giovita Scalvini, individua una piena vittoria del sentimento etico su tutti gli altri sentimenti e affetti umani, una vittoria che «non abolisce e cancella questi sentimenti e affetti, ma, con l'assoggettarli, dà a essi tutti una medesima impronta, o, se si desidera altra immagine, a volta a volta li rischiara, colorisce e getta nell'ombra volgendo sopr'essi, unica face, la face della

---

13 B. Croce, *Adelchi*, in *Alessandro Manzoni* cit., pp. 103-110: 104.

14 *Ivi*, p. 107.

15 *Ibidem*.

morale»[16]. Ciò posto, allora, Croce, rispondendo alle obiezioni di un suo critico, può definire con chiarezza la differenza sussistente per lui fra le tragedie e il romanzo:

> «Nelle tragedie mi è parso che vi sia un sentimento della prepotente forza storica in contrasto con le aspirazioni umane, laddove, nel romanzo, questo sentimento e contrasto cede il luogo al soverchiante giudizio morale, e la storia discende a materia di satira e di ironia»[17].

La prepotente forza storica, che si afferma in particolare nell'*Adelchi*, è l'accadimento, sopraindividuale e quindi ingiudicabile in termini di bene e di male, ma colto attraverso le reazioni di una finissima coscienza morale. Diversamente accade, secondo Croce, nei *Promessi sposi*, dove il sentimento doloroso della necessità storica, che travolge gli individui, cede il posto al dominante giudizio morale, rispetto a cui l'accadimento è materia.

Su questa base, allora, Croce, riprendendo e sviluppando un giudizio di Giuseppe Citanna, parlerà, come è noto, di un prevalente carattere 'oratorio' dei *Promessi sposi*, con la precisazione, per altro, che «quando si dice dal critico che il carattere di un'opera è oratorio e non poetico, non si vuol già dire che quell'opera non possa essere eccellente, e nemmeno che non possa essere piena di poesia, ma solo che l'intonazione generale di essa risponde a un proposito etico o politico o altro che sia, onde la poesia vi è come asservita e frenata»[18].

Rispetto a questo giudizio, allora, che cosa cambia nel celebre ripensamento riguardo ai *Promessi sposi*, contenuto in una breve nota pubblicata da Croce nel 1952? Senza dubbio, ciò che cambia non è l'ammirazione per il valore del libro, che è sempre stata altissima. È invece riguardo alla natura di quel valore che Croce si corregge: la definizione del

---

16 B. Croce, *Alessandro Manzoni*, in *Alessandro Manzoni* cit., pp. 7-31: 20.

17 B. Croce, *Pel Manzoni e per la poesia*, in *Alessandro Manzoni* cit., pp. 83-92: 85-86.

18 B. Croce, *Critica manzoniana*, in *Alessandro Manzoni* cit., pp. 93-102: 94.

romanzo come bellissima opera oratoria, infatti, gli appare come un errore, una «impropria parola», una «distrazione»[19]. Dunque, abbiamo ora, in questa vera e propria palinodia, un pieno riconoscimento del carattere essenzialmente poetico del capolavoro manzoniano. Croce esprime ormai senza più riserve la sua ammirazione per il romanzo: «Per parte mia, soglio rileggere questo libro periodicamente e ne traggo sempre commozione e conforto, e sempre rinnovata ammirazione per la perfezione della sua forma»[20]. Tuttavia, il motivo di interesse della nota crociana non è soltanto in questo cambiamento nella valutazione critica dei *Promessi sposi*, ma anche in una considerazione 'contenutistica' che il filosofo aggiunge a conclusione del suo scritto: «Piuttosto, - egli osserva – sarà da aggiungere qualcosa sul sentimento cattolico del Manzoni: cioè, che esso risponde a una concezione morale della vita quale anche un non cattolico ma di alto animo fa sua»[21].

Ricordiamo che molti anni prima, nelle pagine su Manzoni storiografo, Croce aveva individuato proprio nel dominante «interessamento etico» il fattore che aveva condotto l'autore dei *Promessi sposi* ad assumere un atteggiamento antistorico verso la storia, cioè a voler giudicare l'accadimento storico in termini morali: «Si dovrà dire che l'interesse morale in lui ha soverchiato l'interesse storico e, peggio ancora, sviato il giudizio, e che egli, così come ci si presenta, non è un ingegno storicamente temprato e disposto»[22]. Nella sua palinodia del 1952, allora, Croce non si limita a rettificare il suo giudizio critico sul carattere dominante del romanzo: egli, infatti, sente anche il bisogno di dichiarare un sostanziale accordo con la 'concezione morale' del Manzoni, precedentemente criticata in quanto pesante condizionamento del giudizio storico. Anche per questo riguardo, allora, abbiamo un mutamento e, almeno in parte, una rettifica.

Croce, nella sua breve nota, dichiara con decisione il cambiamento del suo

---

19 B. Croce, *Tornando sul Manzoni*, in *Alessandro Manzoni* cit., pp. 127-130: 128-129.

20 *Ivi*, p. 128.

21 *Ivi*, p. 129.

22 B. Croce, *Manzoni storiografo* cit., p. 36.

precedente giudizio, definito ora un «errore», sul capolavoro manzoniano; tuttavia egli poi non svolge compiutamente il nuovo giudizio e, di conseguenza, lascia aperte diverse questioni. Ci si può domandare, ad esempio, se tra i due momenti in cui si articola lo scritto, la rettifica critica riguardo ai *Promessi sposi* e la dichiarazione di accordo con la concezione morale manzoniana, non si dia uno stretto collegamento, se, cioè, il riconoscimento del fondamentale carattere poetico del romanzo non sia da connettere con la rivalutazione di quella concezione: in questo caso, allora, la rettifica critica di Croce su Manzoni andrebbe compresa nell'ambito del complessivo sviluppo dell'estetica crociana e del suo progressivo volgere «a vantaggio del contenuto», di cui ha parlato Carlo Antoni in un importante capitolo del *Commento a Croce*: «Negli ultimi suoi scritti d'estetica, Croce non soltanto ha richiesto una forte personalità morale e non semplicemente una personalità viva, ma ha definito l'arte come visione del dramma morale del mondo»[23].

L'altra rilevante questione che la nota crociana implicitamente ripropone riguarda il punto della giudicabilità dell'accadimento storico: la confusione tra azione morale e accadimento era stata infatti il motivo centrale della svalutazione della storiografia del Manzoni e anche dell'atteggiamento assunto dallo scrittore verso la storia nei *Promessi sposi*. La nota crociana del '52 sembra implicare, come abbiamo osservato, una rettifica anche riguardo a questo punto: ora, tale rettifica si situa nel quadro di una riflessione complessiva sulla storia entro cui sembra ormai impossibile la perentoria nettezza con cui Croce, nelle pagine su Manzoni storiografo, aveva negato la legittimità di giudicare moralmente avvenimenti quali una guerra o una rivoluzione. Almeno a partire da un testo come la lettura tenuta ad Oxford nel 1930, intitolata *Antistoricismo*, Croce tende a situare l'epoca contemporanea nell'ambito dell' 'antistoricismo', inteso come un secco imbarbarimento che non sembra preludere ad «una nuova e più alta vita spirituale»: «L'antistorico cristianesimo apportava la virtù della *caritas*, l'antistorico illuminismo si ammorbidiva di umanitarismo e di *sensiblerie*; ma l'odierno antistoricismo è

---

23 C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia, 1964[2], p. 161.

tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia o un culto satanico»[24]. Due anni dopo, nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Croce individuerà nell' 'attivismo' la tendenza ideologica prevalente nella vita europea tra fine Ottocento e primo Novecento[25]: tendenza prevalente, non esclusiva, e Croce non manca di porre in luce gli orientamenti avversi ad essa e le voci critiche. Tuttavia è la tendenza attivistica quella che conferisce all'epoca il suo carattere dominante e che produce l'esito catastrofico della prima guerra mondiale: «E questo stato d'animo "attivistico" generò veramente la guerra europea e presto mondiale, e tolse che i pericoli di guerra, che erano nella situazione internazionale, fossero sventati, come erano stati sventati per molti anni, quando esso ancora non predominava ma perdurava con la prosa il buon senso [...]»[26].

Certo, riconducendo l'esito bellico allo stato d'animo attivistico dominante nella vita europea, Croce ha modo di respingere con forza l'atteggiamento moralistico di chi ha voluto rendere responsabili di quell'esito singoli individui o singoli popoli: ad esso, infatti, «i fati traevano con la loro forza sopraindividuale»[27] e la guerra a cui trassero era «già in atto nello spirito

---

24 B. Croce, *Antistoricismo*, in *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, pp. 246-258: 252.

25 In un celebre passo della *Storia d'Europa* Croce definisce l'attivismo in questi termini: «Ché se alla libertà si toglie la sua anima morale, se la si distacca dal passato e dalla sua veneranda tradizione, se alla continua creazione di nuove forme che essa richiede si toglie il valore oggettivo di tale creazione, se alle lotte che essa accetta e alle guerre altresì e al sacrificio e all'eroismo si tolgono la purezza del fine, se alla disciplina interna alla quale essa si sottomette spontanea si sostituisce quella dell'esterna guida e del comando, non rimane se non il fare per il fare, il distruggere per il distruggere, l'innovare per l'innovare, la lotta per la lotta e la guerra e le stragi e il dare e ricevere morte come cose da ricercare e volere per sé stesse, e l'ubbidire anche, ma l'ubbidire che si usa nelle guerre; e ne vien fuori l'"attivismo"» (B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari,1932, pp.341-342).

26 *Ivi*, p. 344.

27 *Ivi*, p. 346.

europeo»[28]. Possiamo dunque dire che in queste pagine della *Storia d'Europa* Croce esclude la possibilità di un giudizio giuridico sulla Grande Guerra, la cui responsabilità non è riferibile a singoli popoli o individui: ciò è confermato dalle parole severissime da lui dedicate nel libro al congresso e al trattato di Versailles, dove, egli scrive, «la coscienza umana fu dolorosamente offesa dallo spettacolo dei vincitori che traevano al loro tribunale l'eroico avversario, grondante il sangue di cento battaglie, e si ergevano sopra lui giudici di moralità ed esecutori di giustizia, e lo costringevano ad ammettere la sua colpa, essi colpevoli a lor volta, se pure di colpa si vuol parlare, e non piuttosto, come a noi sembra, di un comune errore che chiedeva comune espiazione»[29]. Di fronte ad un avvenimento come la Grande Guerra non è per Croce sostenibile un giudizio di legalità, cioè quella modalità di giudizio che Manzoni storiografo aveva creduto di poter applicare alla Rivoluzione francese, da lui sottoposta ad un 'sofistico processo'.

L'esclusione del giudizio giuridico non toglie, tuttavia, che nelle pagine della *Storia d'Europa* la guerra europea sia pensata da Croce come errore, anzi, più precisamente, come «un comune errore», dunque come un cruciale e catastrofico accadimento storico privo, è evidente, di una configurazione provvidenziale o razionale. Questa analisi, contenuta nell'ultimo capitolo della *Storia d'Europa*, conferisce allora alla pagina conclusiva dell'*Epilogo* del libro un carattere aperto e inquieto, nonostante la riaffermata fiducia provvidenzialistica: «Lavorate secondo la linea che qui vi è segnata, con tutto voi stessi, ogni giorno, ogni ora, in ogni vostro atto; e lasciate fare alla divina provvidenza, che ne sa più di noi singoli e lavora con noi, dentro di noi e sopra di noi»[30]. Ora, indubbiamente le precedenti riflessioni di Croce sull'attivismo e sul disastroso esito bellico incrinano questa riaffermata fiducia provvidenzialistica e rendono più drammatica l'esortazione alla concreta operosità.

---

28 *Ibidem*.

29 *Ivi*, p. 349.

30 *Ivi*, p. 362.

La *Storia d'Europa* esce nel 1932; l'anno successivo Croce pubblica un breve scritto, *«Il mondo va verso...»*, contenente una nuova sollecitazione all'impegno morale, che deve attuarsi nel quadro dell'accadimento storico sopraindividuale, di necessità non coincidente con la volizione-azione individuale. Ora, qui appare evidente, in modo ancor più netto che nella pagina conclusiva della *Storia*, come quell'impegno debba fondarsi su se stesso e non sulla certezza di un esito storico a sé conforme: l'azione morale, infatti, si attua nell'«oscurità in cui si è di dove il mondo vada o anche, per massima concessione, nella conoscenza che si possiede dello schema generico dell'assetto che il mondo sarà per prendere»[31]. Da qui, allora, la conclusione di Croce: «Non vi date, dunque, pensiero di dove vada il mondo, ma di dove bisogna che andiate voi per non calpestare cinicamente la vostra coscienza, per non vergognarvi di voi stessi»[32].

Il pathos di questa pagina, come quello della conclusione della *Storia d'Europa*, è dato proprio dall'assenza della certezza di una piena omogeneità tra azione morale individuale e accadimento: l'azione morale acquista il suo valore appunto da questa incertezza, dal fatto di doversi attuare nell'«oscurità» riguardo all'esito storico complessivo. Ritroveremo lo stesso pathos in un saggio crociano del 1946, *La fine della civiltà*: un saggio di particolare rilievo, che il filosofo raccoglierà poi in *Filosofia e storiografia*, collocandolo ad apertura dell'ultima sezione del libro, intitolata *Verità ed errore delle previsioni pessimistiche*. Un anno dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, Croce delinea efficacemente, proprio all'inizio del suo scritto, il quadro della nuova situazione storica europea, in cui «gli animi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalla previsione del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca, e a stento lo sostituisce il penoso senso del dovere, a cui non è dato sottrarsi»[33]. Non sorprende, allora, che, in

---

31 B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie quinta. Seconda edizione riveduta*, Laterza, Bari, 1951, p. 352.

32 *Ivi*, p. 353.

33 B. Croce, *La fine della civiltà*, in *Filosofia e storiografia. Saggi*, Laterza, Bari,1949, pp. 303-312: 304.

questo cupo contesto, si diffonda largamente in Europa la «stringente inquietudine di una fine che si prepara, e che potrebbe nei prossimi tempi attuarsi, della civiltà o, per designarla col nome della sua rappresentante storica e del suo simbolo, della civiltà europea»[34]. Qui, come già nella conferenza del '30 sull'antistoricismo, questo possibile esito storico tende ad assumere la configurazione seccamente negativa di una barbarie senza riscatto, di una crisi che non prepara una nuova e più larga civiltà e sembra essere «non l'elevamento ma la rottura della tradizione»[35]: tutto il saggio è animato da una tensione tra il riconoscimento di una possibile e irrimediabile decadenza, da un lato, e la riaffermazione, pure presente, della «coincidenza dello spettacolo della storia con la verità dell'etica»[36], dall'altro. Croce, di fronte allo scoraggiamento indotto dalle previsioni pessimistiche sul futuro della civiltà, torna a sostenere la necessità dell'ostacolo per la vita morale e dunque la necessità ineludibile che le sorti della vita morale siano «sempre in pericolo»[37]. D'altra parte, la visione quasi leopardiana, che domina nel saggio, della civiltà umana sempre esposta al rischio, giacché il suo pregio «non è nell'eternità che non possiede»[38], rende poi forse un po' generico il richiamo alla «forza eterna ed immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa»[39]. In realtà, in questo tardo scritto crociano, la riaffermazione della necessaria eticità dell'accadimento storico sembra l'espressione non di una certezza, ma di una speranza: quella necessità, richiamata dal filosofo, è piuttosto oggetto di una affermazione apodittica e resta indimostrata.

Ora, il ripensamento compiuto da Croce del giudizio sui *Promessi sposi* e la sua rivalutazione della manzoniana 'concezione morale della vita' si

---

34 *Ivi*, p. 303.

35 *Ivi*, p. 305.

36 *Ivi*, p. 312.

37 *Ivi*, p. 308.

38 *Ivi*, p. 311.

39 *Ibidem*.

collocano entro questo ambito di pensiero: un ambito entro il quale l'atteggiamento del filosofo verso il negativo storico e la decadenza appare mutato. In *Teoria e storia della storiografia*, nel quadro della sua polemica contro la storia giustiziera, Croce aveva parlato di un corso storico che «non è trapasso dal male al bene né vicenda di beni e di mali, ma trapasso dal bene al meglio»[40]: con ciò egli aveva dunque escluso dal pensiero storico il concetto di decadenza. Nella *Storia dell'età barocca*, però, il tema della decadenza si riproporrà, in modo ineludibile, nella trattazione della storia italiana dal secondo Cinquecento all'inizio del Settecento. Ora Croce potrà parlare di una «crisi di entusiasmo morale»[41] come carattere predominante in quell'epoca della vita italiana e, dunque, di una fase di decadenza: una decadenza che non escludeva certo la presenza anche di aspetti positivi, ma che, nel complesso, era caratterizzata essenzialmente dalla stanchezza e dall'arretramento dell'Italia rispetto agli altri paesi di cultura.

Rispetto a questo giudizio storico di effettiva decadenza, riferito alla vita italiana del Seicento, appaiono ora a Croce inconsistenti le obiezioni di quelli che egli definisce come i 'generici' della filosofia, che «addirittura negano che vi siano fatti o epoche di decadenza», perché «il mondo va sempre innanzi»:

> «Ai quali generici – replica Croce – si risponde che, se il mondo va sempre innanzi, un individuo o un popolo possono servire da sgabello al mondo, che va innanzi o da casi esemplari di punizione a chi non vuol andare innanzi; e, se il mondo passa da vita a vita, il popolo italiano poteva morire, come sono morti altri popoli»[42].

Croce pubblica la *Storia dell'età barocca* alla fine degli anni Venti. La revisione del giudizio sui *Promessi sposi* avverrà solo molto tempo dopo; tuttavia la necessaria premessa di quella revisione si trova proprio nella

---

40 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1966[9], p. 79.

41 B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero. Poesia e letteratura*, Laterza, Bari, 1967[5], p. 44.

42 *Ivi*, pp. 49-50.

riammissione, di fatto, del concetto di decadenza nel pensiero storico, contenuta nel libro sull'età barocca. Partendo da qui, si comprende come Croce possa poi rileggere con una nuova disposizione d'animo il romanzo, a cui un tempo aveva negato intelligenza storica e di cui ora pone in luce non tanto il provvidenzialismo, a cui nella nota del '52 non fa alcun cenno, quanto la coraggiosa «sincerità»: alla radice di questa palinodia dobbiamo porre appunto il complessivo ripensamento della questione della giudicabilità morale dell'accadimento storico e l'insoddisfazione verso la negazione 'generica' e filosofistica del concetto di decadenza.

LEONARDO LATTARULO

A PROPOSITO DELL'*ORDINE NON PROGRAMMATO* DELLA STORIA. LUCIANO DONDOLI E HAYEK

Abstract: Dondoli took little places where you can get to the bottom, a *multiversum universum* of development from is outside the rigid arrangement, just when slides into and out of the fragment to the order – as in this essay on Hayek. Unscheduled order is also *enargheia* over *energheia*, as Aristotle said to indicate the community strength that the work contains: beyond the will of the author, belongs to a few of his works the power of effective communication that attracts attention and generates new ways.

Keywords: multiversum, universum, order, language, history.

Scrivere conversando con Luciano Dondoli, è un'idea di cui sono grata a Sonia Giusti – non sono in tanti a tenere con forza in piedi il dialogo virtuale. Perciò qui inizio dalle molte intuizioni di futuro che a questo *ordine* ha dedicato ragionando dei temi suoi principali, l'accadimento, il linguaggio, la storia. Sempre attento al pensare, al pensiero vivente, lo ripercorre nella filologia che a volte delimita il campo di osservazione a questioni molto specifiche, che hanno però il carattere di una guida teoretica nel problema. Dondoli coglieva piccoli luoghi dove poter andare a fondo, un *multiversum universum* che fu titolo di un suo saggio. Lo sviluppo ideale è fuori della sistemazione rigida, proprio quando sdrucciola ed esce dal frammento verso l'ordine – come in questo saggio su Hayek. L'ordine non programmato è anche *enargheia* oltre l'*energheia*, come diceva Aristotele per indicare la forza comunitaria che l'opera contiene: oltre il volere dell'autore, appartiene a poche sue opere la forza della comunicazione efficace che attira l'attenzione e genera nuove vie. Dondoli fu legato a Croce ma anche a Walter Belardi, Walter Binni, Luigi Bagolini; fu scolaro di Scaravelli ed entusiasta di Collingwood, il cui legame con De Ruggiero proprio lui mi invitò a chiarire alla fine degli anni '80. Ha il profilo di un autore non solo 'non inerte', nel dire di Alfredo Parente, ma originale, attivo nel colloquio coi tempi tanto da risultare attuale. Perché tornare ad un autore non è filologia ma attenzione rinnovata ad

una prospettiva dei problemi della storia, che è scienza com'è linguaggio. Chiude perciò una piccola nota su elementi di scienza contemporanea che cambiano il quadro del presente tanto da rendere aperto il dialogo di neuroscienze e filosofia, intrecciati nel linguaggio dei testi complessi in modo che analogia ed analitica maturano il conoscere estetico in una lettura nuova dell'infinito.

L'accadimento

Luciano Dondoli fu scolaro di Luigi Scaravelli, ne apprese l'amore per i discorsi aperti che riallacciano i tempi nel ritradurre i termini del mondo della cultura. Nel far ciò, somiglianze e differenze tra ieri e oggi emergono ben disegnate nei rigidi binari dei vocabolari e della storia. Il metodo riattiva questioni antiche del filosofare, ancora vive nel piccolo nucleo; recupera la tradizione e ne fa metastoria, capace di orientarli a nuove filosofie e terminologie; identità e diversità si integrano senza modernismi né relativismi. Era, come d'altronde pensava Scaravelli, il mondo di Croce e di Gentile, che per questo aspetto si completano più che opporsi, nonostante tanta polemica contrapposizione che fonda in reali divergenze tra simili. Ad esempio il Dondoli 'crociano' è anche sempre in polemica con lui per l'identità intuizione-espressione e per la quadruplice distinzione, cioè i temi più frequenti dei critici gentiliani. Ciò sia detto per orientare nella questione Croce-Gentile, terminata, quanto all'argomentazione filosofica, appunto da Scaravelli[1], che superò nell'analisi dei temi la polemica pretestuosa che aveva ottenebrato il dialogo. Condividevano la visione di una storia che cammina, ma senza progresso rettilineo, con Vico e Spaventa; la storia è vitale e rigorosa evoluzione di forme determinate e determinabili – che Croce volle distinte e non sintetiche. Ciò per evitare il processo omogeneizzante di Hegel, che aveva lasciato spazio solo allo Spirito Assoluto ed alla Filosofia – nonostante le sue geniali intuizioni di studioso della storia e dei saperi tutti. Le istituzioni della storia con il 'superamento' acquistano una maiuscola iniziale che nuoce alla ricostruzione aperta alle voci non ben riconosciute dai contemporanei; perciò, chiude alla nuova storia, arte e vitalità per privilegiare la logica.

---

[1] L. Scaravelli, *Critica del Capire*, La Nuova Italia, Firenze 1968 (1942) e il ns. *Dalla metafisica del capire alla teoria del giudizio*, in «Criterio», 1987, 2.

Croce volle dare forza all' 'evidenza' vichiana che è la storia; che per essere tale ha bisogno di chiarire la qualità del suo giudizio. La stabile distinzione di forme dello spirito, particolare-universale in circolo, però conduce spesso a privilegiare l'analisi storica, che infatti vive l'eccesso di filologia di tanti storicisti che sormonta il pregio del discreto, che è il confine tra individualità ed eventi. In questo spazio indefinibile si compie il gioco dell'immaginazione che crea ipotesi, iniziando il processo che si conclude nel nesso, il vero frutto della nuova attenzione storica, la nuova – o non nuova – lettura storica. Perciò quando Cassirer nell'11 parlò di categorie funzioni storiche, lo stesso anno in cui de Ruggiero ne scrisse la recensione per «La Critica», anche Croce ne fu colpito, pur in modo solitamente critico, che invece de Ruggiero seguì, come poi Collingwood, dando allo sviluppo delle categorie una sorta di tono autobiografico, fenomenologico[2]. Senza superare ciò nella scienza della logica.

Questo era anche il mondo di Croce, come riconosce Dondoli; lo stesso fecero de Ruggiero e Collingwood parlando del 'vero Croce', con cui polemizzavano dall'interno sottolineando l'accadimento. Il giudizio storico vive nelle forme senza diventare scoperta di un metodo rigoroso; l''evidenza' storica, l'evento, non è verità analitica. Kant parlava di analogia, dove parti e tutto s'intendono nelle convergenze di giudizi riflettenti. Perciò i 'distinti' crociani suscitarono la polemica politica dei primi cinquant'anni del secolo a cominciare dal 1913 – quando fu filosofica e dialettica; poi diventò politica e generò una strenua resistenza che trapelò fuori alveo. Né poté rientrarvi alla denuncia dell'assurdo di Scaravelli; ormai unità e distinzione erano diventate non poli dialettici dello sviluppo della mente, ma eventi solidi di storia della cultura[3]. *Misticismo* gentiliano e *filosofia di 4 parole* crociana erano pure battaglie verbali che oscuravano l'intuizione comune.

---

[2] G. de Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, Bari 1912; cfr. il mio *La concezione della scienza nelle opere giovanili di G. de Ruggiero*, in «Annali di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», XIX, 1977, pp.425-448; R. G. Collingwood, *Speculum mentis*, Oxford, 1924.

[3] L. Scaravelli, *Critica del Capire*, La Nuova Italia, Firenze, 1968 (1942) su cui C. Gily Reda, *Critica e metafisica in L. Scaravelli*, in *L'attualità di Scaravelli*, ESI, Napoli, 1991.

Croce, costretto all'impotenza politica dal suo più caro amico, cambiò e maturò tante idee, anche in politica, dove forse usò troppo, dice bene Dondoli, il rasoio di Occam[4]; ma senza mai voltare pagina con decisione sulla distinzione, tante volte rivista. Scaravelli parlava di *capire, compresenza* di saperi e volontà, Dondoli dirà afflato cosmico, parlando di Croce più che del panlogismo sottile di Gentile. Viveva però in entrambi quell'idea iniziale del pensiero come pensare, vita attiva e razionale: l'intuizione del divenire di Spaventa, che lo diceva primo e non terzo elemento della triade – che rende statico il ripartire da essere e non essere. Tra i libri della biblioteca di Spaventa a casa Croce, era nato il dialogo con Gentile, allievo di seconda generazione di Spaventa, che fu l'anima stessa del dialogo dei filosofi amici.

Scaravelli parlava di compresenza sottolineando che la distinzione vive nell'unità; non si pensa con strutture eterne, ma stabili nel giudizio; non sono aristotelici predicati che fondano la scienza logica, ma concetti del pensare cosmico, sintesi a priori nella storia. È il *capire* di Scaravelli*,* quella *compresenza* che Dondoli spesso definisce come persistente *afflato cosmico* di Croce[5], il suo stesso storicismo – in quanto 'assoluto'. Se Scaravelli restava kantiano nel privilegiare la scienza, la logica, Dondoli piega piuttosto verso il desanctisiano Croce per l'estetica, l'unità contenuto-forma per cui il rapporto delle categorie è *implicazione regressiva*; il riflettere continuo di Croce sul tema mostra quanto fosse vicino a questo pensare, ma il rapporto di distinzione ed opposizione restava irrinunciabile, perché è anche il punto chiave della sua critica ad Hegel[6].

---

[4] L. Dondoli (d'ora in poi Luciano Dondoli), *Considerazioni sul pensiero politico di B. Croce*, in *Lo sviluppo della democrazia in Italia*, Atti del Convegno Nazionale Napoli 18-20 ottobre 1989, Loffredo, Napoli, 1990, pp.189-227. Il rasoio di Occam "ci fa perdere di vista il mondo concreto della storia per trasportarci nel mondo dell'utopia" p.202. La *forza* (richiamata da Croce contro la *violenza* come tipica dello Stato) non basta, ad esempio, senza la giustizia, per giustificare le azioni contro le mafie.

[5] L. Dondoli, *Croce. Intuizione, conoscenza storica e panteismo etico,* Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984, specie pp. 38-43.

[6] Su ciò interveniva Raffaello Franchini, che al tempo frequentava casa Croce, era ex allievo dell'IISS, e ne raccoglieva le *Note biografiche* nel 1953*;* chiariva perciò con chiarezza che il rapporto di opposizione è non 'fra' i distinti

L'implicazione regressiva porta le forme universali, logica e morale, ad essere universali, ma fondati nell'individuale; posano sulle genuine forze dell'uomo cosmico, l'estetica-percezione e l'utile-volontà generale. Così le grandezze del mondo dell'uomo non perdono l'originario; il cosmo fatto di linguaggio e di vita, bruta e coltivata nella storia, nella memoria si conserva - Dondoli perciò lo definisce *panteismo etico*[7]. L'*universum* si contempera col *multiversum* nell'accadimento[8]; trasfigura l'eticità hegeliana con la lente della psicologia filosofica di Herbart, che infatti i gentiliani accusavano di essere il punto del permanente naturalismo di Croce, di Herbart e di Kant. Invece l'eticità ha senso storico vero e proprio solo alla luce dello sviluppo trascendentale, che la colloca nel mondo della vita; nella storia della civetta di Minerva, *res gestae* ed *historia rerum gestarum* s'identificano, come in Gentile – ciò che non accade in Croce. È questa l'autentica motivazione della distinzione: vi si afferma la volontà libera del futuro, del possibile, dell'interessante; invece, l'ultima saggezza dell'uomo come civetta costruisce solo decadenza.

E quindi per Dondoli, il peso di Herbart nella formazione di Croce è generalmente sottovalutato, mentre l'interesse, la tesi herbartiana, riabilita il contenuto come poi sarà in Eliot il 'correlato oggettivo' in cui tutti si riconoscono; è in Croce il tema della contemporaneità di ogni storia[9]. Il giovanile realismo herbartiano di

---

ma 'nei' distinti cfr. R. Franchini, *Esperienza dello storicismo* (cap. III, *Distinti e opposti*), Giannini, Napoli, 1971 (1953.

7 L. Dondoli, *L'insegnamento della civiltà occidentale nell'ora della sua 'decadenza'*, Ed. Ateneo, Roma, 1985, p. 150. Essa non è decadente perché insegna la libertà. Ed è qui quel Croce della religione della libertà che raccoglie la funzione della religione di essere "di rassicurazione e di guida", perché "tendere alla totalità dà un senso alla nostra esistenza", il compito da sostenere s'intende nella catarsi dell'arte, L. Dondoli, *La natura catartica dell'arte*, in «Storia, antropologia, scienze del linguaggio», I, 1986, 1, pp. 150-152.

8 L. Dondoli, *Multiversum et universum*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983. L'accadimento è il fulcro del pensiero crociano anche per Franchini, *La teoria della storia di B. Croce*, ESI, Napoli 1966.

9 L. Dondoli, *Genesi e sviluppo della teoria linguistica di Benedetto Croce*, Bulzoni, Roma, 1988.

Croce è quel che aiuta a persistere nell'affermazione della "conoscenza intuitivo espressiva" anche accettando la dimostrazione dell'amico Gentile di Hegel come vera base di un'attuale fondazione filosofica[10]. Un trapasso in cui l'uomo diventò la sua Opera, ma ciò non sconfisse il persistente ottimismo crociano, pur innescando contraddizioni. Dondoli sottolinea la questione del 'contenuto'; gli attualisti tuonavano contro il '*naturalismo'* di Croce – ma l'interesse, al centro della psicologia di Herbart, toglie subito ogni passività dello spirito, è il trascendentale, Herbart era kantiano della prima ora: come poi Croce fonda nell'estetica e nel giudizio, una conoscenza che evita ogni edonismo, moralismo, fisiologismo – ma che non è mai *senza interesse*, come invece diceva Kant. "La realtà epistemologica dell'estetica" va qualificata come il conoscere che sceglie il campo seguendo l'analogia, pronuncia giudizi riflettenti guidati dall'interesse. È perciò che si sviluppa nell'arte, conclude Dondoli, una catarsi che non è abbandono proprio perché ragiona di 'contenuti'; non seguita a proporre problemi di fondamento, essere ed essenza. Perché ha aperto al sentimento ed all'intuizione, al mondo della storia.

Nell'estetica però la distinzione rigida crea problemi per la sua incompleta durezza. Esclude dall'arte la comunicazione (utile), che la già nata cultura di massa dimostrava con chiarezza necessitare di nuove retoriche; perciò il Croce de *La Poesia* riconosceva l'importanza della retorica*,* ma non perciò rifondava il *sistema,* genere peraltro in disuso, ma che mostra necessario l'equilibrio della visione. Quanto stessero cambiando i tempi ben capiva Gentile, che diede vita ad esempio alle numerose Enciclopedie spesso dirette da Ugo Spirito; non che il tempo storico fosse estraneo a Croce, che come Gentile guidò attività editoriali con grande competenza, creando grandi editori… Ma lo spirito crociano dei vent'anni 1893-1913 era tramontato, nel fiume dell'orrore politico sin dalla guerra che uccise tanti giovani amici e soprattutto si portò via l'amico del cuore, Giovanni Gentile.

Ma soprattutto va meditata per la sua incidenza sull'accadimento l'incoerenza nella definizione di 'individuo', al centro del suo pensiero liberale. Resta inficiato, dice Dondoli, dal poco approfondimento della società che è non solo storia ma

---

[10] L. Dondoli, *Multiversum et universum…* cit.

anche le scienze sociali rimaste nell' utile. Annegato nell'Opera, invece che costruito nella conoscenza estetica analogica, non può adeguarsi al divenire ed alla vita. Invece disse Scaravelli, *l'arte* "coincide con la creazione stessa dell'individualità"[11]; essa diversamente dalla 'natura' è in contatto con psiche, esperienze, sentimenti, astrazioni, istituzioni. È potere di agire, cambiare, trasfigurare; se intento al solo giudizio, al solo volere che si fa Opera, trascura l'esistenza per quel nucleo indistinto in cui nasce l'azione, spesso affetta da mille idee contraddittorie – è sempre quel tutto che non è somma di parti che Dondoli tratta parlando del *pensiero in mente*. Scaravelli diceva *Individualità integrale* – e Dondoli molto bene aggiunge la definizione di Collingwood - *art as magic*[12].

Il pensiero in mente

Il pensiero non coincide con la lingua e quel che vi si dice – Stoici, Cicerone, Agostino, Duns Scoto, Occam … Vico … si possono chiamare in causa in proposito[13]. Sin da Cicerone ed Agostino difatti la filosofia si occupa di psicologia oltre il linguaggio, ch'è invece oggetto specifico della retorica; Croce ne distinse l'estetica con l'intuizione lirica proprio per affermare l'autonomia delle immagini poetiche e per sottolineare il kantiano risalto teoretico, la parola nasce con un contenuto-forma lirico, è un sapere dell'uomo, pensare vivo e memorabile. Ma se non si può continuare a considerare il linguaggio nella sua immediata presenza comunicativa, la costruzione del mondo dell'uomo nasce nella totalità delle immagini e dei linguaggi dell'arte, come anche però nei linguaggi muti della comunicazione non verbale: non va dimenticato l'orizzonte in cui tutto ciò prende forma, il *pensiero in mente,* tema classico dell'originalità di Dondoli, formatosi anche negli studi di linguistica, che incrementò con l'interesse ai linguaggi filmati

---

[11] L. Dondoli, *La natura catartica dell'arte*, Bulzoni, Roma, 1992, p. 165.

[12] L'esempio di Dondoli è il film *L'attimo fuggente*. In *L'arte come creatrice del nuovo e come rivelazione dell'individuo* in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», V, 1-2, 1990.

[13] L. Dondoli, *L'arte come catarsi e la letteratura di intrattenimento*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», VI, 1-2, 1991.

in cui tutte le lingue parlano senza esaurirvisi, perché la lingua non è la vita intera dell'individualità integrale[14].

Invece l'identità intuizione espressione sorvola questo mondo vivo, per creare la solidità del campo di attenzione, destando polemiche: Dondoli è col Collingwood del 1924, e poi con Calogero e Fubini, che parlavano di *esperienza estetica fondamentale* …[15], e ancora di Bueler, Benveniste, Jakobson, Vygotsky … per cui il linguaggio interno è un pensiero inespresso, stenografico, elementare, indicibile. K. O. Apel parlò di pensiero alalico reintroducendo la *propositio in mente*[16] per insistere sul rapporto logica – linguaggio. Ciò non toglie ricchezza all'estetica crociana, ma indica il versante da ripensare per rendere più consistenti i discorsi dell'oggi, in cui invece linguisti e semiologi si perdono discutendo di arbitrarietà del segno linguistico. Contro di essa già Vico ed Humboldt e i loro cultori avevano chiarito che la poesia sa porre contro l'arbitrarietà la solidità della storia, dove individualità non arbitrarie sono riconosciute e portano nel pensare e parlare argomenti che si rivelano di esperienza comune: le "poche volte che toccano

---

[14] Una teoria delle immagini come linguaggio richiede, mancando il dizionario (oggi non più), di avere termini universali: Luciano Dondoli pensa alle strutture di iposema e sema di cui parla Lucidi, riscontrabili nei fotogrammi dei film di una volta, oggi i fermo-immagine: vi si accostano per crasi individui e cose, "come la pittura … l'accostamento significativo suggerisce il giudizio, piuttosto che darlo" (p.119) come nelle allegorie pittoriche. Nel cinema il tempo diventa espressione: "Il tempo è per il cinema un mezzo, uno strumento funzionale, un elemento iposemantico di espressione", consiste nell'ordine di presentazione (p.122) – il montaggio. Il linguaggio figurativo non ha elaborato "sistemi generali basati sulla funzionalità di iposemi generici" (p.133) dimostrando di saper trasmettere l'irripetibile singolarità ch'è prima della logica. L. Dondoli, *Arte e linguaggio,* Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1964. Luciano Dondoli perciò vorrebbe procedere al vocabolario delle immagini, oggi realizzato dai computer, onorando Vico (Degnità XXII, sez. II) che raccomanda di vincere Babele.

[15] L. Dondoli, *Informazioni bibliografiche. Pensiero e Linguaggio*, in «Annali della pubblica istruzione», XXXVII, 1-2, 1991.

[16] K. O. Apel, *L'idea della lingua nella tradizione da Dante a Vico,* 1975, vedi L. Dondoli, *Propositio in mente - ovvero la conoscenza prelinguistica*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 1993, 1-2.

punte di alta espressività danno il senso della comunione degli spiriti". Perché "ogni stadio della mente ha a disposizione tutto l'organismo" e perciò comunica a tutto il mondo dell'uomo.

Dondoli perciò trova nel carteggio Croce-Vossler il tema chiave del "formarsi di una lingua comune" nel linguaggio semantico. "Un'espressione linguistica nasce da un'attività teoretica, ma si mantiene pratica in quanto gli altri la subiscono, l'accolgono, la adoperano": nata da un'attenzione consolidatasi in termini, solo quando sia riconosciuta forma una *convenzione linguistica*[17]. Allora nel *Multiversum* si riconosce l'*Universum.*

Il riconoscimento di una convenzione linguistica si fonda nell'indimostrabile, nell'analogico, nell'estetico – non è una fede, ma tocca il mistero nel sapere dell'arte che rimanda alla 'lingua' comune dell'intuizione che è nel *pensiero in mente* e si manifesta nella tipica 'catarsi', il tutto di senso che genera coralità, ne parlava già Aristotele. Collingwood ne ritrova il valore sperimentale di far sorgere ipotesi basate sul senso della vita umana. Da archeologo, dimostrava come sia possibile risalire da un piccolo reperto ad una raffigurazione del suo valore nel mondo antico con una ipotesi basata su unità storiche; inoltre, l'antropologia sul campo degli scienziati del '900 stupiva allora i lettori mostrando il valore sociale di danze tribali e strane pratiche di relazioni – come il *Saggio sul dono* di Mauss … ci si riconosce attraverso intrecci di simboli e costumi intensamente avvertiti, che definiscono una civiltà. È il mondo della *quasi-arte*; l'*art as magic*[18] vive tutte lingue dell'uomo integrale. È cosmicità in termini di linguaggio e narrazione, anche quando non sia Opera[19]. Nel lavoro compiuto dell'artista pensatore tutto questo si propone in piena coscienza, ma fonda nell'ordine diversamente costruito: Dondoli considera Gombrich, Ragghianti e Lucidi per chiarire l'unità

---

[17] L. Dondoli, *Il rapporto Croce Vossler*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 1995, 1-2, pp. 84-85.

[18] Dondoli cita lo *Speculum mentis* di Collingwood del 1924, pp.67-8 – oggi c'è R. G. Collingwood, *The Philosophy of Enchantment. Studies in folkstale*, Eds. D. Boucher, W. James, P. Smallwood, OCP, Oxford, 2005.

[19] Croce alla sua morte lo definiva *amico*, come anche De Ruggiero, tutti e due morti giovani. Ma per lui erano rimasti allievi deviati su posizioni non condivisibili.

delle immagini e dei filmati, dove il 'magico' rivela il suo pieno fascino nello stile, il 'linguaggio' metalinguistico dell'intuizione, che si può analizzare nell'iposemantica dei fotogrammi[20]. Il tempo, la crasi, gli affetti quotidiani vi diventano segni, categorie, retoriche; nuove grammatiche, sintassi, letterature.

Si può meditare sul mistero che unisce la comunità nella natura catartica dell'arte, diffondendo il senso comune. Tanto è chiaro l'effetto, che l'arte è sempre stata proposta come risposta alle ansie, desta sollievo perché l'uomo intende di non esser solo; anche oggi è spesso ritenuta più efficace delle scienze psicologiche[21]. Ne trattano anche Croce e Gentile nella questione del contenuto interessante[22]. Per Croce "la catarsi che la poesia provoca nel lettore (libera) del peso oscuro delle passioni alle quali egli potrà alfine dare un nome" perché "il poeta, quando giunge a fissare con uno strumento linguistico la sua intuizione lirica, ha già subito in sé una catarsi e si è già liberato dal buio ribollire delle sue passioni, superandole con un'immagine che gli permette di distaccarle da sé e di contemplarle"[23]. Il linguaggio dell'arte "suscita il nostro consenso… come lo sciamano… facendoci prendere interesse alla vita e alle passioni di altri uomini e rompendo così il cerchio magico che ci stringe… nella comparazione con i sentimenti altrui". Magico come un film, come le *maddalene* proustiane: provoca empatia, l'"evocazione 'magica' (è) collegata al linguaggio" ma poi trapela nelle forme ordinandole: le pratiche magiche portano "indebolimento e attenuazione dell'esserci"; per De Martino consentono di ordinare il caos – perché, avrebbe detto Nietzsche con Schopenhauer, vien meno il *principium individuationis*.

Però nel processo rituale dell'arte non c'è primitivo né sogno dell'età dell'oro: non ci si perde un grammo di ragione ma ne si acquista; perché non è un processo involontario né inconsapevole, ha metodi e tecniche rigorose, non conduce alla

---

[20] L. Dondoli, *Arte e linguaggio,* Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1964.

[21] Dondoli cita Walter Belardi, per cui la catarsi aristotelica è un'omeopatia, un conoscere che è anche medicina. È l'opinione anche di M. Foucault, cfr. su www.wolfonline.it 2016, 23 *Foucault e la cura di sé*.

[22] L. Dondoli, *La natura catartica dell'arte*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 1986, n.1, 1987, nn.1,2,3.

[23] L. Dondoli, *La natura catartica dell'arte*, cit. e *passim*.

malinconia. I nuovi riti di oggi fondano invece in nuovi sciamani che prendono in giro la ragione, ma se si sanno fare domande giuste, ogni magia si svela positivo rimando al tutto empatico; in fondo, persino la filologia si lega all'empatia, se libera l'autore e il lettore con lui. L'arte è di tutti, e questo per Dondoli è il *merito* di Croce: sottolineare che l'Odissea non è solo di Omero proprio perché sa legare intorno ad un contenuto interessante.

Gentile invece imposta lo stesso problema in modo *non naturalistico* e parla di *ritraduzione*, perché tutti viviamo di ritraduzioni. Il diritto alla traduzione è in realtà il diritto stesso alla fruizione: ed è perciò l'arte catartica in quanto consiste nella "costituzione di un correlativo oggettivo" conclude Dondoli, che unisce chi scrive a chi legge in una immagine attiva. Chi legge, e non è uno studioso, non cerca di capire il sentimento dell'artista ma "un nostro sentimento, di cui non avevamo piena consapevolezza": è quindi un procedimento maieutico. Croce conferma la lettura quando parla ne *La poesia* del *fissamento impalpabile del sentire:* una macchia di colore, una frase musicale sono anch'esse le *maschere di gesso* dell'opera che è via per nuove creazioni. "La funzione di un'opera d'arte è soprattutto una funzione di stimolo… dipinge quei sentimenti con immagini visive, sonore, olfattive, gustative, fissandoli, con provvisori segnali ed impedendo loro di dileguarsi del tutto nel flusso della conoscenza" – Labriola diceva che sono biglietti da visita lasciati ai posteri, la volontà di fare è parte del mondo dell'uomo con la sua magia di sentimenti e visioni.

L'ordine non programmato di Hayek

Su questa catena di argomenti si inserisce il saggio riproposto alla lettura, il discorso di Dondoli su Hayek e il suo *L'abuso della ragione*[24]. Dice subito che userà il termine 'istituzioni' – perché ha significato socio politico, nato quindi nella storia; ma lo ha anche nei capisaldi delle scienze rigorose - il termine si riferisce all'origine della scelta comunitaria. È l'altro lato del discorso sul *pensiero in mente,* che rinforza le direzioni in vista del correlato oggettivo, delle

[24] F. A. von Hayek, *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007 (1952).

isole vulcaniche nella corrente, divenienti per natura, ma ben solide. L'oggettività dei linguaggi storici si istituisce lasciando Babele con una rotta che nemmeno il flusso di pensiero degli scrittori del primo Novecento ha definito. Oltre ogni opera, il *pensiero in mente* lo avverte e vi si dirige – attraverso le intuizioni liriche che sono la conoscenza in parola. Scaravelli sottolineava qui la base dell'intelligibilità del linguaggio, come creazione riconosciuta; essa supera il panteismo lirico nella razionalità, che resta "l'unico attributo che possa garantirci il rispetto della totalità". La ragione storica comune è quindi quel che dà ragione dell'ordine non programmato, ne chiarisce la pregnanza e il mistero[25].

Cosa crea quest'ordine chiaro, ma non lineare, in tutte le istituzioni, è appunto questo. Lo stesso, ritraducendo i termini, di quando il tema era la polemica sul gusto. Hume poneva la domanda in modo esplicito: com'è possibile che quel che è più soggettivo possibile, il *mi piace*, sia poi cosa su cui tutti gli uomini concordano? Oggi che nessuno pensa a questa ovvia concordanza nella definizione del bello, che il film di Sorrentino *La grande bellezza*[26] ha sottolineato, si vede bene l'attualità del tema – che prosegue nella domanda *dov'è finito il sacro*, il suo ordine necessario? La babele delle lingue nel mondo dell'arte, mostra come il bello – in sé capacità di esprimere l'ordine non programmato con l'ispirazione delle Muse – elude ormai la capacità di essere comunicazione dell'incomunicabile, non intuita e definita ma riflessa e determinata, come diventò nella svolta di Kant (si scusi la piccola traduzione dei termini di allora, visto che per Kant al giudizio riflettente si opponeva il determinante della scienza, che in realtà va invece a definizioni).

La teoria del giudizio estetico, percettivo e riflettente, grazie all'analogia rivelata dal trascendentale stupore (sublime) o accordo armonico (bello) articola il giudizio estetico sintetico a priori, universale (Gioberti). Non è un'opinione come il *mi piace:* indica con cosciente coerenza quel che il sublime rivela. La questione estetica quindi richiede la nuova riflessione qui proposta.

---

[25] L. Dondoli, *L'insegnamento della civiltà occidentale* …, cit., p. 147.

[26] Prima di esso avevo già pubblicato il primo dei due volumi *La didattica della bellezza*, Rubbettino. 2014, sdoganando un termine difficile da pronunciare in una galleria d'arte; ciò perché l'arte confina col sacro, cfr. il mio *Il segno del sacro,* Albatros, Napoli, 2017, in cui accenno anche a Gioberti.

Hayek tematizza il discorso centrale del crearsi dell'ordine dal disordine, con l'immagine del *sentiero.* L'uomo che cammina va per sentieri più percorsi dal continuo andare dei pellegrini; mentre è il baluginare di curiosità a portare nei sentieri interrotti. L'uomo, pellegrino nella storia, cerca orientamento; i suoi problemi ripetono altri che nel ripresentarsi richiedono nuovi sistemi categoriali ed ermeneutici. L'ordine così compare da solo: il che confonde sul fondamento originario delle categorie. Nella storia invece chi cerca ordine va per sentieri battuti, fa storia di un problema, sceglie di approfondirne laddove vede luce e analogie interessanti per intendere il mutare di categorie interpretative, constatata la non rispondenza di giudizi nel presente. È la libertà di ognuno che diventa volontà di fare apprendendo la necessità delle soluzioni con cui confrontarsi.

L'immagine dei 'sentieri' rende subito l'idea mediando la genialità dei percorsi personali al tutto che configura il mondo dell'uomo. I campi del sapere spesso mutano confini con ispirazioni personali che si orientano formulando "concetti strumentali… precisi ed efficienti", dice Croce, ciò vuol dire che hanno la loro utilità: ma perciò sono pseudoconcetti? Gli eventi del linguaggio e delle istituzioni mostrano questi universi razionali ed è proprio questa l'evidente "costanza della ragione umana", della 'mente'[27].

Per capirne il metodo, l'economista Hayek ricorda Platone e la disputa della teoria *analogistica* tra analogia e anomalia nelle regolarità socio giuridiche. Le consuetudini si formano per incontro 'casuale' analogico, empatico; l'accadimento unisce diversi sentimenti e volizioni in una unità contrastata che si individualizza. Oggi la *concordia discors* caratterizza i discorsi dell'identità anche personale: Michel Serres parla di identità 'meticcia', Franco Cambi di 'intercultura' … ma anche la biologia affianca DNA ed RNA in un tutto che si aggiorna. Le istituzioni del linguaggio, dell'economia, dei costumi, costruiscono

---

[27] L. Dondoli, *L'ordine non programmato*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 1992, 1, nn. 12 e 19. Il termine 'Mente' usavano anche de Ruggiero e Collingwood, in senso attuale; Croce invece ancora nel criticare De Martino ribadiva che non si confondono categorie e fatti storici figli del tempo. Dimentica l'interesse che ebbe nel 1912 per Cassirer, recensito da G. de Ruggiero su «La critica» per il volume sul concetto di categoria come funzione, tradotto in Italia negli anni '70.

ordini con le coerenze multiformi di una visione della cultura. L'iniziativa che sa istituirsi diventa paradigma fondando i costumi di una società[28].

Che differenza c'è qui nella nascita delle società dalle considerazioni ad esempio di René Girard, Giorgio Agamben e Massimo Cacciari, che la vedono nella violenza e nelle vittime sacrificali! Gli eroi di Vico continuano a vivere di ambizioni, pur nascendo nel sangue e nella barbarie. I Lupercali come origine sociale hanno creato la melanconia della civiltà: invece Dondoli richiama la catarsi dell'arte ed evita che dai sogni della Montagna Incantata (Monte Verità) respiri il gelo dell'uomo selvaggio. Nel sentiero battuto dai pellegrini di Hayek l'ordine doma il labirinto col linguaggio e l'industria segnando la strada. La convergenza dei passi agevoli unisce il gruppo creatore d'istituzioni.

L'ordine non programmato si crea, pertanto, dal rinforzo del sentiero e dalla volontà di capire e operare che corregge e rinforza l'uno con l'altro. A cogliere ciò giova lo sguardo dal tutto dell'arte, per Hayek dell'economia; l'interesse chiaro si fonde col tutto e ne delimita il campo d'azione – infatti di sentieri parla anche Pagliaro e la *storia delle idee* di Piovani. L'intreccio dimostra che il mondo giuridico non si ripartisce tra *physei* e *thesei* come dissero i Sofisti: l'ordine delle istituzioni riconosciute anche senza leggi, è evidenza di costumi comunitari, una *categoria intermedia* tra ragione e istituzione, il suo senso comune, un *cosmos* endogeno e complesso che non si impone ma caratterizza.

Hayek, economista, sa come una Borsa voli e cada per ragioni impreviste; il sottosuolo ne dimostra l'ordine globale guidando con ragioni fascinatorie e razionali. Hume rimandava il gusto alle *conventions without promise*[29]. Esse per Hayek superano *nomos* (*laws*) e *cosmos* di ordine spontaneo nell'equilibrio del sistema (*thesis):* in ciò, dice Dondoli, si avvicina all'aspetto estetico più del Norberto Bobbio che rimanda al diritto consuetudinario. Se ancora nel 1899 Croce avrebbe condiviso questo parere, non così nel 1902, e perde il misterioso limite che lega contrari e distinti. Dondoli vira su Vygostky in cui pensiero e linguaggio "hanno radici genetiche molto diverse" ma suonano una musica.

---

[28] *Ivi*, pp. 27-28.

[29] *Ibidem*, la n. 29 consiglia di L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di Hume*, Giappichelli. Torino, 1967.

L'esempio classico è Bach col suo *Clavicembalo ben temperato*[30]*,* continuità e variazione come nel jazz.

La *propositio in mente* echeggia la armonia di quel che gli egiziani chiamarono *sonno profondo*, l'armonia aurea dei pitagorici di Agostino, Duns Scoto e Ockham: musica incomparabile al 'processo di azioni utilitarie' di Croce. Hayek ritrova il sentiero lavorando di contrappunto e non di rasoio. Se si parte dal quadro, come l'estetica, o dalla situazione, si ha un concreto che non è 'esibizione' proprio per l'assenza di programma e per l'accettazione dell'altro nella compresenza che è il mondo dell'uomo.

La storia

Se la questione della storia oggi si discute tanto, è perché il relativismo riappare nei temi della narrazione e dello *story telling* che dominano il postmoderno: i 'sentieri' degli storicismi non sono 'liquidi', fondano nel divenire con rigore. Le nuove scritture multimediali non aiutano a ritrovarli e quindi sono invasi da *fake news* e *ballon d'essai:* nulla di nuovo nella storia, ma l'intercultura liquida ha strumenti più efficaci che mai.

Dicevamo il problema attuale del concetto di individuo, di come anche in Croce soffra il dominio dell'utile della politica ma in lui c'è il freno della romantica volontà eroica che aveva trasformato il concetto del pensiero giuridico, il soggetto dei diritti, arricchendolo dell'irrazionalità e delle scienze sociali, nel persistere del metodo diairetico nel dialettico. Il linguaggio verbale codificato prevaleva sull'interrelazione sostenendo la capacità critica personale. Oggi le ricche letterature multimediali trasformano sempre più le persone in gruppi, sacrificando la volontà individuale e controcorrente. Inoltre esse richiedono linguaggi di costruzione in team e quindi fortemente legati all'economia di gestione. Ciò avvalora l'aspetto politico comunicativo del linguaggio, indebolendo sia l'Opera che il pensiero in mente – entrambi abbisognano di silenzio e

---

[30] Dondoli cita anche Copland per la musica, L. Ragghianti *Diario critico-estetica critica linguistica* e A. Schaff, *Linguaggio e conoscenza*: io aggiungo D. R. Hofstadter, *Goedel Escher Bach, un'eterna ghirlanda brillante*, Adelphi, Milano, 1984.

ripetizione. Solo la storia ha in ciò il metodo del rigore, l'informazione legata all'attualità non ha la forza di gestire il giudizio e crea le notizie. Le tesi narrative della storia pragmatista e postmoderna non rinforzano l'argine ad un territorio sempre guastato dall'urgenza politica ed economica. Ed ecco che ai problemi s'interessano gli studiosi del tema, rendendo necessaria la riflessione sui nuovi generi dei discorsi, ricollocandosi tra narrazione informazione, propaganda e storia, evitando il relativismo storico. Ad esempio Hayden White e David Rogers, che indico anche per l'ottima bibliografia[31], considerano l'aspetto narrativo essenziale alla cultura storica d'oggi, indicano il 'sentiero' che salva dalla confusione suicida. Luciano Dondoli fece altrettanto, con la sua microfilosofia filologica a tema che indica un fine teoretico. È la chiave di Giordano Bruno, studiare ciò ch'è vicino per intendere il lontano, nel *multiversum universum* della memoria, che sceglie il particolare guidata dalla luce del capire.

Oggi la regina del presente, l'informazione ha trasformato il qui-e-ora della fenomenologia hegeliana nella formazione dei cittadini: ed è l'età del *selfie* e della felicità, apparentemente, mentre si apre alla malinconia. L'autocoscienza ha i suoi diritti, chiede di orientarsi per scegliere: come farlo nel mare delle informazioni quotidiane e dei frammenti di sapere senza ordine? La filosofia perciò nasce spontanea, come sempre occorre confrontarsi con nuove categorie, nuove letterature, nuovi campi del sapere. Il labirinto dell'infinito risorto nella rete richiede nuovi quadri problematici, nuove grammatiche, sintassi e leggi.

La storia si studia per dare corpo alla *volontà di fare* che definisce la libertà. Imitare il letterato nell'attenzione agli eventi anche minimi, è stata la lezione della «histoire événementielle» delle *Annales* (rivista fondata nel 1929 da M.

---

[31] D. Roberts, *Una nuova interpretazione del pensiero di Croce*. *Lo storicismo crociano e il pensiero contemporaneo*, IEPI, Pisa Roma, 1995. ID., *Nothing But History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, 2007, il cui concetto è anche nell'articolo su «Palomar» *Nient'altro che storia*, in «Palomar», 2006. Cita Ginzburg che fa l'esempio del Tolstoi di *Guerra e Pace.* Hayden White, l'autore di *Metastoria. L'immaginazione storica nel diciannovesimo secolo in Europa*, 1973 partecipò al convegno OSCOM su Collingwood a Napoli nel 2006, il suo *Collingwood e Toynbee (1956)* uscì, da me tradotto, negli atti del 2009, *Arte e formazione*, OSCOM ed. 2010, cui partecipò Edgard Morin, parlando di formazione musicale.

Bloch e L. Febvre)[32] ma se si perde la ricerca del nesso di un evento, si è in una forma di narrazione ma non in quella storica. Il *fil rouge* che lega i frammenti Guido de Ruggiero sottolineava come l'arte dello storico, il 'chiaroscuro' che attribuisce il giusto peso a ogni autore – il che sa fare solo lo studioso, è il compito dello storico. Il problema storico delimita il campo di una storia capace di giudizio.

Il giudizio storico diventa filosofico seguendo il metodo delle *Degnità* vichiane, non della filosofia della storia – ma anche questo passo va fatto. L'esempio di Giambattista Vico mostra la costruzione ipotetica del mito come un campo non troppo stretto che perciò evita la 'cronaca', l'elenco dei frammenti. Le *Degnità* emergono dal labirinto dell'infinito percorso con l'analogia – l'ipotesi determinata, la parabola[33]. Un nucleo chiuso che si presta a letture diverse; il lettore trae dalla silloge ben chiusa un proprio testo, compreso dal tutto, da un'immagine in parole. Così si comporta ogni arte ed ogni artefatto: sa passare un problema, richiede una nuova domanda, una traduzione. Così si passa dal *tutto va bene,* a volte camuffato da dialettica dei contrari[34], alla scelta. È un 'sentiero' di oggi, ma convincerebbe Dondoli, che diceva che "il giudizio pratico concerne sempre l'atto volitivo, l'intenzione, la volontà, l'azione - e non mai il risultato o accadimento"; il giudizio individuale è originale in quanto esercita l'immaginazione, l'ipotesi. E nel dir ciò richiama Aristotele e il Croce della *Filosofia della Pratica*. Perché il falso non disturba il lettore di un romanzo, delude chi cerca di capire. I campi scientifici sono rigorosi, il metodo

---

[32] L. Dondoli, *L'ordine non programmato*, cit. L'intento della rivista «Annales» era, ricorda Dondoli, di "una stretta collaborazione con le scienze sociali, il tentativo di pervenire a una storia il più possibile «globale», lo sviluppo di settori di ricerca trascurati, l'apertura metodologica e interdisciplinare, contrapponendo alla storia intesa come racconto di avvenimenti una storia concepita essenzialmente come proposta di problemi" tratti dalla vita quotidiana anche letteraria.

[33] W. Benjamin, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino, 2012.

[34] Nel suo capolavoro, R. Franchini, *Le origini della dialettica*, Giannini, Napoli, 1961.

ne mantiene i limiti dissipando ogni 'nebbia insalubre'; Croce citava Coleridge e Collingwood per ricordare che *imagination* 'la superiore attività conoscitiva intuitiva' non è la *fantasy*[35]. Chi scrive la storia e chi la legge sa cosa vuole: fornire riposte con romanzi, sarebbe dirottare il lettore verso il disordine.

L'ordine non programmato e l'infinito

Il processo della storia è continuo ma non rettilineo, come disse Vico con la tesi dei corsi e ricorsi – una degnità, non una legge della storia. Interrogarsi sulla storia significa rinnovare la consistenza delle domande capitali nel confronto con eventi accertabili e imparare a considerare il presente come un tutto. Il metodo rigoroso è la via indicata dagli storicismi, storico filologico critico è il crociano. Le ipotesi indagano, formano il giudizio individuale, ognuno ne trarrà la sua decisione: la *conoscenza estetica* che alcuni vorrebbero sostituire alla storia, non ha questo ordine di fini, si ferma a moltiplicare le narrazioni e le scene. Orientarsi richiede la storia delle letterature: è chiaro che per il film occorrono nuove retoriche e non solo tecnologie, per capire i linguaggi d'oggi.

Da un lato, la nuova analisi gnoseologica del presente nell'estetica, dall'altro la lettura scientifica dei saperi cognitivi, delle neuroscienze, in uno studio convergente nell'era della convergenza dei saperi in uno schermo[36]. I prodotti delle nuove letterature dimostrano che il falso si sostituisce al rigore con grande facilità, e benché non siano regolate da leggi della formazione, la loro potenza di agenzie formative e informative è fuori discussione. È la via per procedere oltre i grandi dubbi del '900, come spero si noti dall'esempio breve che segue. Due le direzioni di ricerca che citiamo come consistenti direzioni d'indagine, la geometria dei frattali e le neuro-bio-scienze – ma ragionate nel metodo rigoroso della scienza filosofica del giudizio storico critico.

---

35 L. Dondoli, *L'ordine non programmato*, cit., p.18.

36 H. Jenkins H., *La cultura convergente*, Feltrinelli, Milano, 2006.

La logica estetica non fonda sulla geometria euclidea ma su quella dei frattali (figura geometrica in cui un motivo identico si ripete su scala continuamente ridotta; modelli matematici di forme della natura come fiori, alberi, fulmini, fiocchi di neve, cristalli). Si è sviluppata dagli anni '70, da quando cioè fu possibile figurare nello schermo intuizioni che il matematico G.M. Julia meditava all'inizio del secolo, insieme alla teoria della relatività e dei quanti. Se si pensa a quanto influirono sulle teorie di Croce, Mach Avenarius e Poincaré sollecitati dalle geometrie non euclidee su cui già si ragionava da un secolo, o del rilievo che Einstein ebbe per Ugo Spirito, s'intende che non è un intreccio solo rinascimentale, e che non è estraneo all'attuale pensiero della storia.

Se la geometria di Euclide e la matematica di Pitagora hanno consentito lo sviluppo delle filosofie greche e del pensiero occidentale, uscendo dal disordine e artigianalità precedenti, suggerendo incanti d'eterno alla filosofia di Cartesio, la scienza nuova di Vico e Bacone andò su altre linee di metodo, che come abbandonano l'idea del processo rettilineo per il *Novum Organum* abbandonano la dimostrazione euclidea come ragionamento rettilineo. Essa rispondeva a tutt'altra fase del pensiero ed ha svolto ottimamente il compito, oggi inattuale. L'esperimento, la storia, mostrano che gli esiti anche se irrazionali vanno riconosciuti nell'accettare le svolte che impongono. Importante segnare la linea com'è importante studiare lo sfumato: è l'opera di Leonardo. Da allora per successivi passi la filosofia ha camminato verso la logica del divenire e dell'organismo; non basta il disegno perfetto, occorre il corpo ed il *consensus gentium* per costruire città del sapere abitate. Molte filosofie in modo diverso hanno camminato verso questa nuova logica del divenire, in cui la ripetizione ha assunto l'importanza che l'arte ben conosce.

Per vedere questo cammino come una nuova logica, occorreva però cambiare geometria, abbandonare la linearità, andare non solo nella direzione della logica binaria ma in quella analogica della ripetizione originale, della serie di mutamenti infinitesimi: l'immagine è chiara nel computer, che crea con linguaggio binario testi in immagini fondati sulla ripetizione analogica. I frattali negli anni '70 hanno dato figura a questa immagine che però tanti filosofi del 900 costeggiano, in specie quelli che s'interessano alla filosofia della vita: essi rendono visibile la continuità dei processi organici, il mondo continuo degli organismi.

Ciò spiega come quel che si diceva delle istituzioni, l'ordine sembra non programmato perché è infinito, fondato nella ripetizione, nel senso non numerico (1,6180) che la matematica pitagorica chiamava sezione aurea e anche armonia cosmica, musica degli astri. Un che di indefinibile ma determinabile mostra il continuo rispondere di corrispondenze infinite e finite che danno coraggio nella possibilità di influire sul tutto anche realizzando piccoli cambiamenti continui.

Visualizzare questo continuo è l'opera di Mandelbrot con la geometria dei frattali. Appena il computer ha potuto mostrare le immagini, s'è visto come entrare in un nesso apre sempre nuovi insiemi continui che si ripetono all'infinito[37]. In fondo non è lo stesso senso dell'ermeneutica?

I frattali biomorfi, la foglia di felce, o il nautilus sono *autosimili* si sviluppano per ripetizione, figurano la logica dell'organico dove la ripetizione è vita. Giorno per giorno cambiano le cellule e s'invecchia; così le specie microcosmiche rivelano il macrocosmo e la biologia scopre il linguaggio chimico del mondo delle 'formiche'[38].

Un meraviglioso effetto grafico convince più della parola filosofica, l'estetica si mostra un *multiversum universum.* L'analogia non pensa a caso, segue la logica della ripetizione, del pellegrinaggio nei sentieri; la nuova geometria ha l'ottica rinascimentale dell'Anima del mondo, per cui l'ordine non programmato s'intuisce e si persegue nel particolare per la sua magia: la ripetizione originale richiede che oltre alla *mimesi*, si veda la *metessi,* diceva Platone. Conoscere è certo analizzare; ma è anche ricordare l'intero; finito e infinito.

La 'copia' solo alla fine dei tempi moderni con Vico e Kant s'è proposta come 'ri-produzione', conoscenza trascendentale e storica; nasce l'estetica che si muove nell'analogico e produce effetti onnideterminati con piccole variazioni nella materia. Così nel quadro, nei testi filmati, dove s'istituisce un sapere più che semiologico e semantico, complesso – termine che Morin definì una

---

[37] B. Mandelbrot, *The fractal geometry of Nature*, 1982 e le tante lezioni e immagini in rete.

[38] H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1992.

parola-problema, indefinibile ma chiara. Come l'arte, l'estetica, l'iconologia di Warburg, Panofsky e Gombrich.

Relativismo? Ma l'arte dimostra il contrario. Le grotte di Lescaux e la *Dama con l'ermellino* sono quadri configurati che hanno suscitato discussioni in tante vite. Sono evidenti ma non semplici. Determinati all'estremo ma di inconfondibile individualità. È la logica dell'estetica - la geometria dei frattali mostra l'immagine identica nella ripetitività di forme *fractae* del *continuum – natura non facit saltus*, insegnava Lucrezio. Così la ripetizione, memoria, è l'altra 'logica' cui si dedicava l'ermetismo di Raimondo Lullo e l'arte di Giordano Bruno[39]. Come si vede, anche la filosofia non fa salti – solo, non è la linea dominante della storia della filosofia ufficiale.

L'altro esempio viene dalla biologia, o meglio da quei biologi filosofi che sono Maturana e Varela, premi Nobel nel loro proprio campo di attività. Varela si fa addirittura pedagogista dell'enattività, il sapere impostato sulla creatività invece che sulla sola ripetizione[40].

Sono loro a far capire come sia importante cogliere nel continuo i momenti del passaggio. L'organismo ripetendo rinnova; l'ameba s'inventa uno stomaco in un processo constatabile; quando ci riesce, c'è il salto di qualità, la *chiusura operativa,* un punto fermo che non ferma la vita. Un accadimento, come nella storia.

Ma il celenterato che nasce ad un certo punto del processo, segue ormai scopi diversi, non lavora più per formarsi lo stomaco. Il biologo abduce il nuovo fine e situa il salto di qualità: così cambia metodo di analisi, altrimenti farà constatazioni inutili. Nuove ipotesi gli faranno capire il nuovo processo.

---

[39] Vedi il mio *Giordano nella chiave e nelle ombre*, convegno del centenario, Università Suor Orsola Benincasa, gennaio 2000, ora in www.clementina-gily.it, V.a. ivi *Giordano Bruno e la composizione delle immagini: logica dell'infinito e logica della comunicazione,* in *Pensiero e immagini,* Napoli 2001 e il mio corso e-learning su Giordano Bruno, in federic@, nel sito dell'Università Federico II di Napoli (estetica/gily).

[40] F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (Mass) and London, 1991; F. J. Varela, *Unknow how per l'etica*, Laterza, Roma Bari, 1992.

L'avvento della nuova specie cambia tutto, perciò è come un accadimento. Lo storiografo deve tenerne conto e delimitare il campo, altrimenti non capirà il processo.

Continuità e chiusura operativa cooperano al quadro della visione determinata che l'uomo ha del suo mondo, tra tanti mondi inconfondibili – noi come i fiocchi di neve siamo identitari, la tendenza non è solo dell'organismo e non è solo un caso quel che accade.

È la complessità che comprende tante logiche e tante dimensioni.

I due esempi attuali mostrano quanto sia largo il panorama dei 'sentieri' che consentono di capire come il nuovo infinito vada affrontato con fiducia ma anche con forza, sgombrando il campo dai nichilismi. È il momento di battere vie scelte con cura per la nuova costruzione del mondo dell'uomo. La riflessione sull'ordine non programmato è così un modo di cogliere la continuità di temi su cui si è molto meditato, ma che si ripresentano sempre in nuove vesti. Pensiero storico e scientifico, relativismo e verità, estetica e logica… quante considerazioni sono vicine all'ordine non programmato. Il continuum della vita non è rettilineo, ma ricorsivo; accosta per crasi e crea reti di sapere; la linea portante apre a link ipertestuali che aprono i percorsi nuovi del *pensiero in mente* per ascoltare la voce ordinatrice dell'infinito. La creatività segue l'ordine che ognuno sa, quando crea – ma nessuno l'ha mai definita, non s'impara in un manuale. Ha metodo rigoroso ma fasi di immaginazione per formulare ipotesi che non si possono trascurare, dice l'epistemologia.

CLEMENTINA GILY REDA

LINGUA, *KÓSMOS* E *TÉCHNE*. FRIEDRICH A. VON HAYEK E ALCUNI MOMENTI DELLA RIFLESSIONE ITALIANA SU LINGUE E LINGUAGGIO[1]

Abstract: The application of the concept of spontaneous order to the problem of the origin and development of languages had a particular significance in the Italian theoretical linguistic debate of the 20th century, in which an important role was played by idealist positions asserting the centrality of the individual. The present paper tries to illustrate a part of this discussion by contrasting the reflections by Antonino Pagliaro and Eugenio Coseriu with those by Walter Belardi.

Keywords: self-organization, spontaneous order, idealism, linguistics, Eugenio Coseriu

Il tema della dimensione sociale delle lingue e della loro genesi in rapporto all'attività dell'individuo occupa una posizione particolare nella storia delle applicazioni del concetto di ordine spontaneo: Friedrich A. von Hayek citava infatti proprio gli studi sul linguaggio come un campo in cui per tempo si era fatta strada, al punto da essere universalmente accettata, l'idea dell'esistenza di strutture ordinate che non dipendono da una progettazione umana. Posta, con Hayek, la triplice distinzione tra fenomeni "naturali, nel senso che sono del tutto indipendenti dall'azione umana", fenomeni "artificiali o convenzionali", cioè posti in essere dalla volontà dell'uomo, e fenomeni "che sono il prodotto dell'azione di molti uomini ma non sono il risultato di una progettazione

[1] Ringrazio Giancarlo Schirru per i numerosi suggerimenti offertimi nella preparazione di questo contributo. Sono inoltre grato a Marco Mancini per avermi consentito di consultare una versione preliminare del saggio in stampa su Antonino Pagliaro citato più avanti. L'autore resta ovviamente l'unico responsabile di ogni mancanza.

umana"[2], il costituirsi delle lingue pare rappresentare un esempio perfetto di questo terzo tipo: per un verso, in quanto fatte di simboli arbitrari, le lingue sono certamente non naturali, per un altro, a meno di non voler immaginare, con Platone, un nomotèta che legifera sui nomi delle cose, le lingue non sono il risultato di una progettazione. Scrive Hayek: «sebbene ci sia stato un tempo in cui gli uomini credevano che ogni linguaggio e ogni codice di costumi fosse stato 'inventato' da qualche genio del passato, ora tutti riconoscono che tali strutture sono il risultato di un processo di evoluzione che nessuno ha previsto o progettato».[3]

Che la lingua sia un *kósmos*[4], ovvero un ordine spontaneo, e non una *taxis*, ovvero un ordine pianificato, è cosa risaputa, ci dice insomma Hayek. Non stupisce perciò eccessivamente il fatto che nonostante la fortuna onnipervasiva dello Studioso austriaco, i riferimenti a Hayek non siano in genere frequenti negli studi su lingue e linguaggio[5]. Come cercheremo di mostrare nelle pagine

---

2 Cfr. F. A. von Hayek, *The Results of Human Action but not of Human Design*, in *ID., Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1967 (trad. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998) pp. 96-105; ID., *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1986, trad. it. di P. G. Monateri, pp. 51 ss.; si vedano pure L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», VII, fasc. 1, 1992, p. 34 e *ID., Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», XXXI, fasc. 1, 2016, (già apparso nel vol. XIX, fasc. 1-2, 2004), p. 45.

3 F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., ivi.

4 Per la metafora degli oggetti astronomici come le galassie e i sistemi di pianeti che è alla base dell'adozione del termine *kósmos* da parte di Hayek si veda *Studies in Philosophy*, cit., p. 76.

5 A parte il caso di Luciano Dondoli e di Walter Belardi, di cui parleremo più avanti, un'eccezione degna di menzione è rappresentata dai lavori (peraltro non citati da Belardi) del linguista tedesco Rudi Keller, cfr. R. Keller, *Zur Theorie sprachlichen Wandels*, in «Zeitschrift für germanistische Linguistik» 10, 1982, pp. 1-27; ID., *Sprachwandel. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache*, Tübingen, Francke, 1990; *ID., In what sense can explanations of language change be functional*, in J. Gvozdanović (a cura di), *Language Change and Functional Explanations*, de Gruyter, Berlin, 1997, pp. 9-20; cfr. inoltre R. M. Frank, *The*

che seguono, nel contesto scientifico italiano del secolo scorso vi erano tuttavia delle condizioni specifiche che rendevano significativa l'applicazione – o la ri-applicazione – della teoria dell'ordine non programmato alle lingue. Proveremo a verificarlo a partire, in particolare, dalle posizioni di Benedetto Croce e, soprattutto, di Antonino Pagliaro sulla natura dell'agire linguistico e delle lingue.

È utile però accennare preliminarmente a una seconda particolarità del rapporto tra lingua e "ordine non programmato", inerente stavolta all'oggetto stesso della riflessione. Si tratta del fatto che le lingue offrono almeno due distinti campi di indagine alla ricerca dei processi di auto-organizzazione: da un lato quello esterno, basato sulla dicotomia individuo-comunità, a cui abbiamo fatto riferimento prima, e dall'altro quello interno, che si crea nella relazione tra le unità della lingua e i sistemi complessi (fonologico, lessicale, morfologico) che di tali unità si compongono. Quello del rapporto tra l'uno e l'altro campo è problema sottile. In senso stretto solo il primo può rappresentare un esempio di ordine spontaneo così come concepito da Hayek, che era interessato a definire un principio fondativo della ricerca sociale che la rendesse irriducibile alla psicologia individuale, sicché l'individuale che interessa Hayek è un individuale psicologico. E tuttavia questi due campi entrano di necessità in relazione nel momento in cui si debba definire più da vicino quale sia la libertà dell'individuo nell'espressione linguistica, dato che tale libertà è allo stesso tempo resa possibile[6] e vincolata dalla lingua in cui l'individuo parlante si esprime. Sull'auto-organizzazione interna ai sistemi linguistici torneremo alla fine di questo contributo.

---

language-organism-species analogy: A complex adaptive systems approach to shifting perspectives on "language", in R. M. Frank, R. Dirven, T. Ziemke ed E. Bernárdez (a cura di), *Body, Language and Mind. Volume 2: Sociocultural Situatedness*, de Gruyter, Berlin, 2008 (pp. 215-262), p. 239.

[6] Prescindiamo qui dal problema dell'ammissibilità del pensiero pre-linguistico, sul quale si rimanda, per gli aspetti filosofici, a L. Dondoli, *La teoria del linguaggio di Robin George Collingwood*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 13, fasc. 3, 1998.

***

Per Croce la lingua come codice che associa suoni a pensieri non è che una parte di quel materiale che "impressiona" – in senso tecnico crociano naturalmente – l'individuo, insomma un materiale trascinato nel circuito delle impressioni–espressioni, e il cui ruolo è del tutto secondario rispetto all'esprimersi dell'individuo, che è nella sua essenza un fatto creativo. Un ben noto passaggio chiave è quello in cui si legge:

> «... le espressioni già prodotte devono ridiscendere a impressioni per dar luogo alle nuove espressioni. Allorché noi produciamo le nuove parole, trasformiamo di solito le antiche variandone o allargandone il significato: ma questo procedere non è mai associativo sibbene creativo, quantunque la creazione abbia per materiale le impressioni non dell'ipotetico uomo primitivo, ma dell'uomo vivente da secoli in società e che ha immagazzinato nel suo organismo tante cose, e, fra queste, tanto linguaggio»[7].

Se questo circuito delle impressioni-espressioni occupa nella teoria del Croce un posto per certi aspetti omologo a quello che il circuito della *parole* occupa in quella del Saussure, è però al contempo evidente come le due concezioni siano del tutto antitetiche: là dove per Saussure l'agire linguistico «presuppone almeno due individui»[8] con ruoli di volta in volta distinti di emittente o destinatario, nell'esposizione di Croce la ridiscesa delle espressioni in impressioni prescinde dall'esistenza di un contesto di comunicazione.

---

[7] B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, 3a ed. riveduta, Laterza, Bari, 1908, p. 164. Per una trattazione complessiva delle idee linguistiche di Croce si rimanda ai volumi di L. Dondoli, *Genesi e sviluppi della teoria linguistica di Benedetto Croce*, I, Bulzoni, Roma, 1988 e II Domograf, Roma, 2000.

[8] F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio de Mauro, Laterza, Bari 1967 ([19]2005), p. 21 [27].

Nell'avvicendarsi di impressione ed espressione, la lingua è dunque una componente recepita, immagazzinata passivamente dall'individuo, e perciò ritenuta sostanzialmente trascurabile. In questa prospettiva, prima ancora di potersi chiedere se il costituirsi storico di lingue condivise da più di un individuo rappresenti un evento non programmato, c'è da dimostrare che questo tipo di evento sia interpretabile come affermazione di un "ordine"[9]. Croce, per riprendere un passo già additato a suo tempo da Giovanni Nencioni[10], si chiedeva infatti retoricamente: «Che cosa è la lingua se non una serie di espressioni di cui ciascuna appare, in quel modo proprio che appare, una volta sola? Che cosa è la parola se non una continua, perpetua trasformazione? Che cos'è il signor Uso Linguistico se non il complesso delle parole realmente pronunziate o scritte?»[11].

Quanto in particolare alle regole della grammatica di una lingua, queste rappresentano per Croce un fatto meramente pratico, senza cittadinanza nella "cerchia teoretica" e paragonabile, come potenziale oggetto di indagine scientifica, alle caratteristiche dei diversi tipi di bastone da passeggio[12]. La sola entità della lingua per

---

[9] Si potrà ricordare qui la definizione di Hayek secondo cui un ordine è «uno stato di cose in cui una molteplicità di elementi di vario genere sono in relazione tale, gli uni rispetto agli altri, che si può imparare, dalla conoscenza di qualche partizione spaziale o temporale dell'intero insieme, a formarsi delle aspettative corrette su altre parti di quell'insieme» (*Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 49).

[10] G. Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, 2a ed., Scuola Normale Superiore, Pisa, 1989 (1a ed. La Nuova Italia, Firenze, 1946), pp. 14-15.

[11] B. Croce, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari, 1910, pp. 159-160.

[12] «Che cosa sono quelle regole? Filosofia, no; arte, nemmeno; e poiché una conoscenza che abbia elementi diversi da quelli della rappresentazione e del concetto, non è conoscenza, è chiaro che essi appartengono non alla sfera teoretica ma alla pratica. Appartiene forse alla cerchia teoretica la cerchia dei bastoni, da quello onde l'elegante cittadino sfiora il selciato a quello che l'alpinista punta per salire le montagne?», B. Croce, *Conversazioni critiche. Serie prima*, Laterza, Bari, 1918, p. 101.

come è intesa dai linguisti che sia rilevante pure per Croce è la parola, cioè il lessema[13], vista però non come componente di un sistema o di una struttura ordinata, ma come oggetto di una attività di continua creazione e ricreazione il cui soggetto è l'individuo: a ciò si allude esplicitamente nel primo passo citato quando si dice «allorché noi produciamo le nuove parole, trasformiamo di solito le antiche variandone o allargandone il significato».

Se nell'ambito della filosofia in generale, come pure in quello della disciplina denominata "filosofia del linguaggio", il confronto con le idee crociane sulla lingua poté rimanere a lungo un passaggio obbligato e fecondo, lo stesso non può dirsi per la linguistica in senso proprio. Negata la rilevanza teorica di uno studio della grammatica (e quindi preclusa l'indagine sulla struttura dei sistemi linguistici) e collocato l'agire linguistico al livello dello spirito individuale (e quindi gettato un velo sulla dimensione storica e sociale delle lingue), nella pratica concreta dell'analisi dei fatti di lingua restava poco o nulla che potesse essere armonizzato con la "linguistica" di Croce. Non stupisce quindi se Nencioni poté dire che nella linguistica italiana degli anni '40 «[d]ominava l'indirizzo storicistico, che procedeva in genere con buon metodo positivistico o neopositivistico anche presso i linguisti che avevano inalberato il vessillo crociano».[14] In effetti la linguistica che si richiamava a Croce, in primo luogo la cosiddetta neolinguistica di Matteo Bartoli, fu fruttuosa nella misura in cui si pose al di là dei confini del sistema teoretico del pensatore abruzzese, tanto perdendo quindi in coerenza filosofica quanto guadagnava nel conseguimento di reali risultati scientifici[15].

---

[13] Cfr. E. Coseriu, *My Pagliaro*, in T. De Mauro e L. Formigari (a cura di), *Italian Studies in Linguistic Historiography*, Nodus, Münster, pp. 39-44.

[14] G. Nencioni, *Parere di un antico istituzionalista sulla linguistica odierna*, in *Id., Idealismo e realismo*, 2a ed., cit., pp. 153-159 (= *Società di linguistica italiana (SLI). Teoria e storia degli studi linguistici.* Atti del settimo convegno internazionale di studi, Roma, 2-3 giugno 1973, Bulzoni, Roma, 1975, I, pp. 51-56), p. 154.

[15] Cfr. E. Coseriu, *My Pagliaro*, cit., p. 49: «Many Italian linguists tried *desperately* to adapt to Croce's theses» (corsivo mio). Una rappresentazione fatta di sole luci del rapporto tra il pensiero di Croce e la neolinguistica di Bartoli è quella che si ricava invece da M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna* (trad. di Anna Davies Morpurgo), Laterza, Bari, [7]1996, pp. 160 ss. Per una critica delle

***

Una concezione dell'espressione linguistica come atto creativo compatibile con il riconoscimento della dimensione collettiva dell'agire linguistico e con la teoresi della lingua come sistema fu sviluppata nel seno della stessa linguistica da Antonino Pagliaro. Recentemente Marco Mancini[16] ha messo in evidenza la coerenza e l'autonomia filosofica delle riflessioni sul linguaggio di Pagliaro, mostrando come sia semplificatoria l'idea di un Pagliaro che eredita le idee crociane ma vi apporta un correttivo innestandovi elementi tratti dal protostrutturalismo di Sassure[17]. Piuttosto, come ha mostrato Mancini, è innanzitutto una concezione del rapporto tra individualità e collettività, concezione maturata da Pagliaro per una propria via ed elaborata nelle sue linee essenziali già nel *Sommario di linguistica arioeuropea* del 1930, a costituire la premessa storica e logica per la ricezione delle istanze saussuriane. Per Pagliaro infatti «nella realtà l'individuo non esiste come contrapposto alla

---

posizioni individualistiche di Vossler e Bertoni si veda Nencioni, *Idealismo e realismo*, cit. Per la ricostruzione del dibattito scientifico interno alla linguistica di professione crociana, si vedano anche G. Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, in «Studi storici. Rivista trimestrale dell'istituto Gramsci» 52, 2011, pp. 925-973 e ID., *Introduzione*, in M. G. Bartoli (a cura di G. Schirru), *Appunti di glottologia 1912-1913. Un corso universitario di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2016, pp. xi-xliv.

[16] M. Mancini, *Il "caso Pagliaro" fra linguistica e dottrina politica*, atti del Convegno «Saussure e i suoi interpreti italiani. Antonino Pagliaro, la scuola romana e il contesto europeo», Roma 6-7 giugno 2016, in stampa; *ID., Appunti sulla protostoria dello strutturalismo in Italia*, in I. M. Mirto (a cura di), *Le relazioni irresistibili. Scritti in onore di Nunzio La Fauci per il suo sessantesimo compleanno*, ETS, Pisa, 2014, pp. 11-44, in specie p. 39 ss. Cfr. anche Coseriu, *op. cit.*

[17] Cfr. R. Raggiunti, *Problemi di significato. Dalla linguistica generale alla filosofia del linguaggio*, Le Monnier, Firenze, 1973 (268 pp.), p. 122. Sulla prima ricezione dello strutturalismo in Italia si rimanda a M. Mancini, *Appunti sulla protostoria dello strutturalismo in Italia*, cit.; *ID., Contini e lo strutturalismo*, in L. Leonardi (a cura di), *Gianfranco Contini 1912-2012. Attualità di un protagonista del Novecento*, Ed. del Galluzzo, Firenze, 2014, pp. 21-62.

società ma è esso stesso società, e non c'è società che non sia d'individui»[18]. Una nozione chiave all'interno di questa riflessione è quella della lingua come "tecnica" [19]. Proprio in quanto la lingua è "tecnica", l'attività linguistica può essere attività di creazione ma anche attività condivisa da una collettività, attività mentale e al contempo attività pratica. Ancora in quanto "tecnica" la lingua è un'entità internamente complessa, un "complesso di simboli" che si configura, come già per Aristotele, come organizzazione del pensiero[20].

Un aspetto cruciale per il nostro tema è come Pagliaro rappresenti il costituirsi storico delle lingue: «[l']attività di innumerevoli parlanti si è raccolta attraverso lungo incessante processo nel complesso dei simboli che la [*scil.* la lingua] costituiscono e dei quali chiunque si ritrovi in quella tradizione è capace di intendere più o meno completamente il significato»[21].

Dal punto di vista del problema "esterno", ossia del problema di come l'agire di individui possa portare alla creazione di una lingua socialmente condivisa non ostante la natura arbitraria dei simboli linguistici, si potrebbe essere tentati di vedere un'affinità o quanto meno una compatibilità tra questa sedimentazione dell' "attività di innumerevoli parlanti" e il modello hayekiano dell'emergere dei sentieri

---

[18] A. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea, Fascicolo I. Cenni storici e questioni teoriche*, L'Universale, Roma, 1930 (196 pp.), p. 100. Sul rapporto tra individuale e universale in Pagliaro si veda anche D. Di Cesare, *Antonino Pagliaro and the history of linguistic thought*, in *Italian studies in linguistic historiography*, cit., pp. 45-67.

[19] Cfr. A. Pagliaro, *La tecnica del linguaggio*, in *ID., Il linguaggio. Capitoli di teoria e storia della teoria*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1964, pp. 55-79, già in *ID., La parola e l'immagine*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1957, pp. 185-229.

[20] Cfr. A. Pagliaro, *Il capitolo linguistico della poetica di Aristotele*, in ID., *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina, 1956 (pp. 77-151), pp. 115-116, n. 33, p. 144.

[21] A. Pagliaro, *Variazioni sulla nozione di "Lingua"*, in «Romana. Rivista dell'istituto interuniversitario italiano» 1, 1937 (pp. 349-360), p. 354. Questo articolo fu riutilizzato da Pagliaro qualche anno dopo nella voce *Lingua* del *Dizionario di politica* a cura del Partito nazionale fascista (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1940, vol. II).

come effetto cumulativo non programmato del passaggio dei singoli individui: il singolo individuo nel momento in cui sceglie, per comodità, un tracciato già percorso da altri contribuisce pure, senza volerlo, a consolidare quello stesso tracciato.[22] La similitudine del sentiero, d'altra parte, fu adoperata in più di una occasione da Pagliaro stesso. Così, nella versione del 1964 del saggio *Il linguaggio e il problema delle origini* Pagliaro usa l'immagine dei sentieri in relazione al problema della nascita della lingua, identificata con la nascita dell'espressione fonica internamente articolata[23]:

> «La lingua nasce nell'atto in cui la frase fonica, sorta in aderenza a una situazione, rappresentativa, in cui prevale la mimesi come interpretazione fonica del reale, viene scomposta nei suoi elementi funzionali; vale a dire quando a un segmento della sequenza fonico-semantica, che costituisce un blocco unitario, viene conferita una sua funzione; quando, in altri termini, avviene quella individuazione funzionale che abbiamo riscontrato operante nel nostro agire linguistico attuale.

---

[22] Cfr. F. A. Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967 (ed. orig. *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*, Glencoe, 1952) pp. 44-45, vd. anche Dondoli, *Libertà positiva*, cit., p. 28-29. Una precedente formulazione della similitudine dei sentieri si legge in F. A. Hayek, *Scientism and the Study of Society. Part I*, in «Economica» IX / 35, agosto 1942 (pp. 267-291), p. 289. Sulla storia della similitudine dei sentieri a partire da Descartes si veda anche L. Dondoli, *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, cit., p. 56.

[23] A. Pagliaro, *Il linguaggio e il problema delle origini*, in *ID., Il linguaggio. Capitoli di teoria e storia della teoria*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1964 (pp. 5-54), pp. 51-52. Il passo citato si trova in una parte del saggio, quella che precede immediatamente le conclusioni, che Pagliaro rimaneggiò profondamente rispetto alla precedente versione pubblicata nel 1954 in «Responsabilità del sapere» (vol. 37, gennaio 1954, pp. 37-67). Il medesimo saggio, con qualche ulteriore modifica, riappare come *Il segno e il problema delle origini* in A. Pagliaro, T. De Mauro, *La forma linguistica*, Rizzoli, Milano, 1973, pp. 17-55 (si veda in specie p. 52).

> Per quali vie e per quali modi possa essere avvenuta, in una fase dei primordi, una siffatta individuazione funzionale è pressoché impossibile determinare. In linea di ipotesi, si dovrà ritenere che possa avervi dato l'avvio la ripetizione della medesima sequenza fonica in rapporto a una identica o analoga situazione di fatto, alla stessa maniera con cui il sentiero nasce e diventa strada solo quando, aperto da un viandante, sia stato percorso da altri».

E tuttavia, se vediamo bene, la consonanza tra Pagliaro e Hayek è molto meno profonda di quanto questa coincidenza superficiale potrebbe far pensare. Come si è visto, la condizione per la comprensione della lingua è per Pagliaro il ritrovarsi storicamente in una tradizione (in effetti per Pagliaro la dimensione sociale non è che la "storicità considerata in un suo momento"[24]). Ebbene, il popolo o la comunità che della tradizione sono portatori, così come la stessa tradizione e la stessa lingua, sono concepiti da Pagliaro secondo lo schema concettuale idealistico dell'*universale concreto*, la cui importanza nella riflessione del Maestro siciliano è stata ben messa in rilievo, ancora una volta, da Mancini[25]. Non a caso il paragrafo da cui abbiamo tratto la citazione riportata sopra si chiude con una delle formulazioni più chiare in questo senso: «Come tutte le realtà umane che trascendono la fisicità dell'individuo, la lingua si costituisce in un universale concreto, un fatto oggettivo in cui si attua la libertà dell'individuo in quanto è storicamente qualificato»[26].

Quest'aspetto è tutt'altro che marginale: la demolizione della nozione di universale concreto è in effetti un prerequisito per l'impostazione della teoria sociologica hayekiana[27]. Connessa con questo tema è la concezione degli "insiemi" studiati dallo storico come pura "costruzione" operata dallo storico

---

[24] Cfr. A. Pagliaro, *Linguaggio e conoscenza dopo l'idealismo*, in «De homine» 7-8, 1963, pp. 3-24, p. 7.

[25] M. Mancini, in stampa, *cit.*

[26] A. Pagliaro, *Il linguaggio e il problema delle origini* (1964), cit., pp. 52-53 (= 1973, p. 53).

[27] Si veda, ad esempio, quanto scrive Hayek a proposito di Comte: «Al pari di Hegel egli tratta come "universali concreti" quelle strutture sociali che di fatto

stesso e pertanto priva di valore ontologico proprio: «Dobbiamo soffermarci [...] – scrive Hayek – sulla natura degli insiemi che lo storico studia [...] Essi non gli si presentano mai come insiemi, ma è lui che sempre se li costruisce per mezzo degli elementi componenti»[28]. C'è insomma tra Hayek e Pagliaro un'incompatibilità a monte: in un certo senso lo spazio occupato dalla "terza classe" di fenomeni teorizzata da Hayek (i fenomeni di ordine non programmato, appunto) è in larga parte quello lasciato libero dall'universale concreto.

La distanza tra i due Autori si coglie in tutta la sua estensione se si prende un passo di Pagliaro che precede cronologicamente di circa un decennio quello ricordato prima[29]:

> «La facoltà del camminare ha creato i sentieri come obiettivazione, traccia fisica del movimento: non appena uno ha percorso per la seconda volta un cammino nell'intrico del bosco, il sentiero è già nato. Così possiamo rappresentarci il costituirsi delle lingue, prendendo come punto di partenza il momento in cui un certo complesso fonico evocò per una seconda volta una certa immagine. Ma mentre il sentiero ha una realtà materiale del tutto esterna, i sentieri della parola, cioè la lingua, vivono nella memoria di ciascuno e sono continuamente riprodotti dentro di sé con l'aggiunta di quel dato creativo che sempre inerisce ad ogni atto mentale».

Più ancora che il richiamo finale alla creatività intrinseca dell'atto mentale, è la proposizione d'apertura, "la facoltà del camminare ha creato i sentieri", a risultare rivelatrice. Pagliaro sta proponendo qui una versione idealistica e perciò anti-hayekiana della similitudine dei sentieri: il soggetto del creare non è

---

noi perveniamo a conoscere solo per via di composizione o di ricostruzione partendo dagli elementi costitutivi comunemente noti, e Comte sopravanza perfino Hegel nel sostenere che soltanto la società come un tutto è reale, mentre l'individuo è una pura astrazione», *L'abuso*, cit., pp. 301.

[28] *Ivi*, p. 83.

[29] A. Pagliaro, *Storicità delle lingue*, in «Quaderni di Roma» 2, 1948 (pp. 367–380, poi ripubblicato con modifiche in *La parola e l'immagine*, E.S.I., Napoli, 1957, pp. 333-360), p. 369 (= 1957, pp. 336-337).

una sommatoria di individui ma una facoltà universale intesa in modo idealistico.

Veniamo al versante "interno", cioè alla questione di quale posizione occupi in questo quadro la lingua intesa come sistema. Ora, si può notare che nei passaggi di Pagliaro che abbiamo visto l'accento sia posto sul "complesso di simboli"; in particolare la lingua è concepita come un sistema, o "un complesso" appunto, di "valori saputi"[30]. Se la compatibilità teorica con Saussure e con lo strutturalismo non è in discussione (si noti ancora in questo senso la formulazione per cui la lingua si compone di «segni di valore generico, ma determinati nei loro rapporti reciproci in modo da esprimere un significato conchiuso»[31]), va pure sottolineato come il sistema o "complesso" al centro dell'interesse di Pagliaro non possa che essere in questo caso quello dei significati dei lessemi.[32] Si tratta di un aspetto fondamentale perché la concezione del significato come "saputo" permette di non recidere del tutto il legame tra il sistema linguistico e le singole individualità che di quel sistema si sono servite nel corso della tradizione. Il "sapere" infatti presuppone un soggetto che non può che essere in prima istanza individuale[33].

Ma cosa ne è dei livelli linguistici diversi dal lessico? Nel saggio *Logica e grammatica* Pagliaro propone un'interpretazione che riconnette alcune derive strutturali ricorrenti nelle lingue indoeuropee con «l'attività costruttiva della coscienza, che opera efficacemente non solo negli universali, bensì anche

---

30 A. Pagliaro, *La tecnica del linguaggio*, cit., p. 59.

31 *Ivi*, p. 71.

32 Sulla concezione del saputo lessicale in Pagliaro si veda W. Belardi, *Antonino Pagliaro nel pensiero critico del Novecento*, Il Calamo, Roma, 1992, pp. 154 ss.

33 Riguardo al tema del superamento della soggettività Pagliaro si rifà alla *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, da cui cita in *Il linguaggio e il problema delle origini* (cit., 1964, p. 13 n. 8) il seguente passo: «Il segno costituisce per la coscienza il primo stadio e, al tempo stesso il primo indizio dell'obiettività, poiché mediante esso viene offerto un punto fermo all'incessante mutare del contenuto della coscienza e in esso viene fissato e rilevato qualcosa di duraturo» (cfr. E. Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen*, I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923, p. 137).

nell'individuazione o rivalutazione dei rapporti in cui essi ricevono la loro determinazione»[34]. Tra i fenomeni menzionati da Pagliaro figurano la creazione delle forme verbali di infinito e quella dell'articolo determinativo: nel primo caso si ottiene una forma linguistica che «indica la nozione di azione il più possibile liberata dai dati che l'inquadrano nella proposizione come forma verbale (persona, numero)», nel secondo si ottiene una forma linguistica che consente di «meglio determinare il rapporto ontologico del segno nominale mediante un riferimento concreto». Più avanti nello stesso saggio Pagliaro menziona in una prospettiva analoga l'evoluzione delle lingue romanze che, perduto il sistema dei casi grammaticali, «hanno reso autonomo dal segno lessicale il rapporto di ordine complementare affidandolo alla preposizione»[35]. Questi tipi di sviluppo hanno l'effetto di «rendere sempre più autonomi i rapporti dal segno lessicale»[36] e sono interpretati pertanto come momenti di un «processo di conquista, attraverso cui il pensiero logico […] riesce a raggiungere la sua obiettivazione in forme linguistiche»[37].

Questo "criterio di progresso" ricavabile dal tipo morfologico è già presente nelle sue linee generali in *Storicità delle lingue*, dove Pagliaro scrive:

> «[L]a morfologia è in diretto rapporto con il grado di obiettivazione raggiunto dal segno, cioè dalla sua autonomia funzionale, rispetto all'atto linguistico che rappresenta il concreto. In una lingua in cui il segno lessicale non esiste quasi come realtà autonoma, ma esiste solo negli atteggia-

---

[34] A. Pagliaro, *Logica e grammatica*, in «Ricerche linguistiche» 1, 1950, (pp. 1-57, rielaborato in A. Pagliaro, *Il linguaggio e il pensiero logico*, in ID*., La parola e l'immagine*, cit., pp. 231-265), p. 21-22.

[35] *Ivi,* p. 28.

[36] *Ivi,* p. 22.

[37] *Ivi,* p. 19. Va specificato che per Pagliaro questa chiave interpretativa è applicabile solo a una parte della struttura linguistica delle lingue considerate, che presentano parimenti aspetti, come il perdurare in molte lingue indoeuropee della categoria del genere grammaticale, affatto irriducibili al conoscere logico (cfr. *ivi*, pp. 28-29).

menti che esso assume nella proposizione (così è nelle lingue polisintetiche), è chiaro che l'astrazione, la quale presiede alla creazione del segno come schema di un conoscere acquisito, non è perfetta. Ancora nel caso delle lingue flessionali si osserva che il valore del segno in sé non va disgiunto dalla determinazione che lo concretizza linguisticamente: lat. *lupus* è 'il lupo' non in sé, ma in funzione di soggetto; nel segno il dato conoscitivo generale è già impegnato nella sintesi, a cui è demandato di esprimere il particolare. In conseguenza è per esse legittima la qualifica di lingue sintetiche. Invece nelle lingue in cui il segno appare come forma conchiusa nel suo puro valore lessicale, cioè nell'unità concettuale in cui l'analisi conoscitiva inquadra il dato concreto dell'intuizione, l'analisi e la sintesi appaiono come momenti nettamente distinti e, perciò, è legittima per esse la qualifica di lingue analitiche. Secondo noi, solo da questo grado di autonomia del segno è possibile ricavare un criterio di progresso che sia applicabile allo sviluppo delle lingue»[38].

---

[38] A. Pagliaro, *Storicità delle lingue*, 1948, cit., p. 378 (con adattamenti dell'interpunzione all'uso odierno). Un'anticipazione di questa interpretazione dei tipi morfologici si legge nel contributo del 1937, *Variazioni sulla nozione di "Lingua"*, cit., p. 358, in cui alle lingue analitiche è attribuita «una visione più intuitiva e rapida», mentre nelle lingue sintetiche si rintraccia «un prevalere del fattore logico che vuole porre i rapporti in maniera netta e precisa, tanto che la nozione dell'oggetto è già investita da quella del rapporto»; a questa precisione logica corrisponde «una conquista più lenta e faticosa della realtà». Si noterà come tra la trattazione del 1937 e quelle successive la qualifica della "logicità" cambi di posto e di segno. Nell'esposizione del 1937 sono le lingue sintetiche a essere "logiche" e tale logicità è vista come aspetto negativo e contrapposta alla "intuitività" attribuita alle lingue analitiche; in quella di *Logica e grammatica* è la separazione del segno dal rapporto propria delle lingue analitiche a essere inserita, come si è visto, in un processo di conquista – evidentemente positivo – in cui il pensiero logico si obiettiva nelle forme linguistiche. La tesi del '37, in cui il polo positivo è rappresentato ancora dall'intuizione, presenta una stretta affinità con il passo del *Sommario* (cit., pp. 57-58) in cui Pagliaro accusa Wilhelm von Humboldt di "logicismo", riprendendo un'analoga critica di Croce (per un inquadramento puntuale di questo passo si rimanda a D. Di Cesare, *Antonino Pagliaro*, cit., p. 62). Per di più, la predilezione per i sistemi analitici a scapito di quelli

Quello che interessa qui sottolineare è che anche fenomeni linguistici inerenti al livello morfosintattico sono visti come il riflesso di una "attività costruttiva della coscienza", attività che potrà anche avere una dimensione collettiva, ma dovrà presupporre anche in questo caso in prima istanza una coscienza individuale.

Due osservazioni sono a questo punto rilevanti. La prima è che negli esempi sopra citati l'individuo è parte necessaria del costituirsi e del divenire delle lingue in tanto in quanto si collochi all'interno di un processo storico collettivo. Quando Pagliaro parla della «libertà dell'individuo in quanto storicamente qualificato» (cfr. sopra) quell' "in quanto" è lì sul punto di scivolare dall'esplicativo-appositivo al restrittivo e dal restrittivo al prescrittivo, ovvero: il libero agire dell'individuo {è sempre / rileva quando è / deve essere} storicamente qualificato[39]. Già negli anni Trenta, Pagliaro aveva scritto: «Una innovazione linguistica, che non risponda al carattere e alle esigenze del mondo spirituale a cui si rivolge, è arbitrio e pertanto cade nel nulla»[40].

---

sintetici rappresenta un ribaltamento delle teorie di Humboldt, e prima ancora di Friedrich Schlegel, sulla superiorità del tipo flessivo.

[39] In filigrana sta sempre quello che è detto esplicitamente da Pagliaro nei testi di dottrina politica. Si legga ad esempio a p. 387 di *Insegne e Miti* (A. Pagliaro, *Insegne e miti. Teoria dei valori politici*, Ciuni, Palermo, 1940, 393 pp.): «L'individuo caduco e transeunte vive in eterno in queste realtà spirituali [*scil.* la lingua, il patrimonio artistico, la religione, le forme civili di vita, la nazione, lo stato, tutti intesi come "universalità concrete"], a cui egli vuole concorrere e concorre, *se e quando* in lui prevalgano le forze morali sull'esigenza della singolarità e sia viva l'ansia di non morire con il proprio corpo» (corsivo mio). Sul legame tra il pensiero linguistico e il pensiero politico di Pagliaro si rimanda ancora a Mancini, in stampa, *cit.* Sull'idea di Pagliaro secondo la quale solo l'espressione linguistica di alcuni individui è effettivamente meritevole di considerazione cfr. W. Belardi, *Lingua, stile e dialogo nel XX secolo. Ovvero dal neoidealismo al villaggio globale e dal libro alla rete*, Il Calamo, Roma, 1996 (217 pp.), pp. 25, 29-32. Cfr. pure W. Belardi, *Antonino Pagliaro nel pensiero critico del Novecento*, Il Calamo, Roma, 1992 (237 pp.), pp. 162-166.

[40] A. Pagliaro, *Variazioni*, cit., pp. 355-356.

Complementarmente, non mancano negli scritti di Pagliaro, soprattutto dagli anni Cinquanta, prese di posizione esplicite che negano che l'attività creatrice individuale abbia un ruolo nel «parlare quotidiano»[41]. Di conseguenza, solo in quanto fatto di portata storico-culturale lo sviluppo del pensiero logico può essere invocato come uno dei motori delle trasformazioni linguistiche[42].

La seconda è che in *Logica e grammatica* Pagliaro accenna in modo veloce ma puntuale a una distinzione, teoreticamente tutt'altro che irrilevante, tra mutamenti che partono dall'attività costruttiva della coscienza (esemplificati dalla deriva tipologica di cui abbiamo parlato sopra) e mutamenti che partono dall'interno dello stesso sistema linguistico. In questo secondo dominio vengono ricomprese le leggi fonetiche e l'analogia, di cui si dice – con parole tratte da Albert Debrunner – che «erwachsen beide aus dem Sprachsystemgefühl»[43].

---

[41] Cfr. in particolare A. Pagliaro, *Linguaggio e conoscenza dopo l'idealismo*, cit., pp. 9-10.

[42] Una connessione tra progredire della civiltà e mutamento nelle strutture linguistiche nel senso di una semplificazione della parola era stata posta da G. W. Friedrich Hegel in quel primo volume delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di cui Guido Calogero aveva curato la traduzione italiana – insieme con Corrado Fatta – all'inizio degli anni '40. Scrive Hegel: «È fatto provato dai monumenti che le lingue hanno raggiunto un grado di sviluppo estremamente alto già in un'età in cui i popoli che le parlavano non erano ancora evoluti: l'intelletto, evolvendosi illuminatamente, aveva preso ampiamente possesso di questo campo teoretico. – La grammatica, sviluppata e sistematizzata, è opera del pensiero che vi mette in luce le sue categorie. È inoltre un fatto che, con il progredire della civilizzazione nella società e nello stato, questo sistematico intervento dell'intelletto si attutisce, e la lingua diviene in ciò più incolta e più povera: - ed è un fenomeno caratteristico che lo sviluppo, il quale in sé si spiritualizza generando e costituendo la razionalità, trascuri quell'esattezza ed esaustività intellettuale, la trovi d'impaccio, e la renda superflua o almeno non indispensabile» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia.* Vol. I *La razionalità della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1941, pp. 169-170, ed. Lasson p. 147). Dal Pagliaro di *Logica e grammatica* l'abbandono del tipo sintetico è visto però non già come impoverimento ma come separazione di segno lessicale e rapporto finalizzata alla trasparenza logica, sicché tra sviluppo linguistico e sviluppo storico non c'è compensazione, come in Hegel, ma coincidenza.

[43] A. Pagliaro, *Logica e grammatica*, cit., p. 21 e n. 1.

Significativamente infatti queste due osservazioni non valgono, o almeno non valgono in misura uguale, per la concezione della lingua e del sistema linguistico di Eugenio Coseriu, che pure considerava la propria teoresi come una prosecuzione di quella di Pagliaro, tanto da poter scrivere nel '94 di non essere più in grado di distinguere «what is Pagliaro's thought from what is an interpretation or a subsequent development». Può essere utile a questo punto soffermarci un poco su alcuni aspetti del pensiero linguistico dello Studioso rumeno per guadagnare un ulteriore elemento di raffronto.

***

Coseriu fece propria la concezione della lingua come tecnica elaborata da Pagliaro integrandola in un'impostazione generale che è, o prova a essere, idealista e strutturalista a un tempo. Rispetto al tema che stiamo cercando di trattare, la posizione di Coseriu è sostanzialmente idealistica, in quanto assegna all'individuo parlante un ruolo centrale proprio in relazione al costituirsi e al divenire dei sistemi linguistici. Occorre dire subito che in realtà in *Sincronia, diacronia e storia* Coseriu puntualizza come la differenza tra la semplice apparizione di una novità e il mutamento linguistico in senso proprio dipenda precisamente dalla distinzione tra l'individuale e l'interindividuale; il mutamento si verifica cioè solo quando «un modo linguistico nuovo» è accettato a livello «interindividuale»[44]. Proprio per questa esplicitazione Coseriu veniva contrapposto da Belardi a Pagliaro, per il quale «il "luogo" elettivo dell'innovazione rimase sempre la coscienza individuale del soggetto parlante»[45].

Tuttavia se passiamo a osservare quali siano secondo Coseriu le dinamiche che portano alla comparsa di questi "modi nuovi" possiamo notare che non solo, come ci

---

[44] Cfr. E. Coseriu, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, trad. di P. Mura, Torino, 1981, p. 103.

[45] W. Belardi, *Antonino Pagliaro*, cit., p. 163. Donatella Di Cesare (*Antonino Pagliaro*, cit., p. 53, n. 10) nel sottolineare, senz'altro a ragione, la presenza in Pagliaro di una costante attenzione a tenere insieme l'individuale e l'universale pare presentare l'interpretazione di Belardi, che ritrae un Pagliaro concentrato soprattutto sull'individuale, come alternativa alla propria. Ha ragione però anche Belardi, e questo perché in Pagliaro l'individuale e il sovraindividuale sono saldati tra loro mediante lo schema concettuale dell'universale concreto e non funzionano quindi fino in fondo come due livelli distinti di descrizione scientifica.

aspettiamo e come è necessario, l'individuo è il luogo di tali apparizioni, ma – fatto cruciale – questo individuo è visto come parte attiva dell'insorgenza – o meglio della "creazione" – delle novità. Per Coseriu l'individuo detiene, nell'attività del parlare, la facoltà di variare e allargare l'ambito di applicazione degli elementi che compongono il sistema linguistico in senso strutturalista.

Sulla scorta di Pagliaro, Coseriu descrive, come si è detto, la competenza linguistica come una forma di sapere tecnico, un sapere che si manifesta nel fare, e tuttavia un sapere "cosciente"[46]. Questa concezione è esposta in *Sincronia, diacronia e storia* e ripresa qualche decennio più tardi in *Sprachkompetenz*[47], un volume in cui Coseriu non solo oppone a Chomsky la propria contro-teoria della competenza linguistica ma si spinge a suggerire che il punto che egli considera fondamentalmente corretto della riflessione chomskyana, e cioè l'idea che il sapere linguistico sia un sapere intuitivo, possa rappresentare un debito di Chomsky nei confronti di Benedetto Croce, la cui opera sarebbe stata resa nota negli Stati Uniti da Edward Sapir.[48]

In *Sprachkompetenz* Coseriu adduce, in particolare, due esempi concreti per illustrare come la lingua sia una *téchne* le cui regole possono essere non solo applicate ma anche trasformate proprio nell'attività del parlare, così come un artigiano può modificare o perfezionare le tecniche del suo mestiere nel momento stesso in cui le mette in pratica.

---

[46] E. Coseriu, *op. cit.*, p. 38. Un problema rilevante a riguardo è se e in che modo la posizione di Coseriu sia conciliabile con la distinzione, operata in neuropsicologia, tra conoscenza dichiarativa e conoscenza procedurale. In quanto immediatamente connessa con il fare, essa dovrebbe poter rientrare nel dominio della conoscenza procedurale, la quale è però generalmente qualificata come inconscia nella letteratura neuropsicologica. Su questo si veda pure Ch. Lehmann, *Linguistic competence: Theory and empiry*, in «Folia linguistica» 41 (3), 2007 (pp. 223-278), pp. 231 ss.; sulla conoscenza procedurale in generale si rimanda a D. L. Schacter ed E. Tulving, *What are the Memory Systems of 1994?*, in D. L. Schacter ed E. Tulving (a cura di), *Memory Systems 1994*, MIT, Cambridge (Massachusetts), 1994, pp. 1-38.

[47] E. Coseriu, *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*, Narr, Tübingen, 2007 (1a ed. Francke, Tübingen, 1988).

[48] *Ivi*, p. 195.

I due esempi addotti sono due casi di sovraestensione o rianalisi di regole linguistiche[49]: il primo è l'espressione tedesca *die zue Tür* 'la porta chiusa', creata a partire da espressioni come *die Tür ist zu* 'la porta è chiusa' (dove *zu* è però una particella), sul modello di *die Tür ist rot* 'la porta è rossa' / *die rote Tür* 'la porta rossa'; il secondo è il fenomeno dell'insorgenza in francese di forme di tipo [katrə-z-ɔfisje] *quatre-z-officiers* in luogo del semplice *quatre officiers* 'quattro ufficiali' sul modello dei sintagmi con l'articolo o il possessivo plurale di tipo [lezami] *les amis* 'gli amici' o [nozami] *nos amis* 'i nostri amici'. Questi esempi dovrebbero dimostrare, secondo Coseriu, che anche nel creare linguistico che a prima vista sembra discostarsi dalle norme esistenti si manifesta un "sapere-come", una competenza inequivoca: una *téchne* sicura di se stessa («ihrer selbst sichere»), che può pure spingersi al di fuori («hinausgehen») di quanto è già creato nella lingua[50]. Con questo "hinausgehen" Coseriu allude evidentemente al fatto che entrambi i fenomeni menzionati sono in qualche modo interpretabili come casi di ampliamento del dominio di applicazione di uno schema o di una regola. Va rammentato a questo punto che nel passo dell'*Estetica* in cui si descrive l'attività creatrice dell'individuo che si realizza nell'espressione linguistica, l'operazione specifica che Croce prende come esempio consiste nel variare e allargare il significato delle parole: «allorché noi produciamo le nuove parole, trasformiamo di solito le antiche variandone o allargandone il significato». Ebbene, negli esempi di Coseriu appena citati quelle stesse operazioni di allargamento e variazione si trovano trasferite al dominio di una regola e quindi a un elemento del livello morfosintattico. In altre parole, lo sforzo teoretico di Coseriu ci sembra coincidere in questo punto con un'applicazione fedele e coerente di una impostazione di fatto crociana alla lingua intesa nella sua complessità di sistema.

Allo stesso tempo, non si potrà fare a meno di notare come gli esempi addotti da Coseriu si basino fondamentalmente su un meccanismo di tipo analogico; in quanto analogici essi rientrano proprio in quella tipologia di mutamento che muove dal sistema, dallo Sprachsystemgefühl, il mutamento cioè che il Pagliaro di *Logica e grammatica* contrapponeva ai cambiamenti attribuibili all'attività costruttiva della coscienza.

---

[49] *Ivi*, pp. 213 ss.

[50] *Ivi*, p. 215.

Consideriamo ora la combinazione delle seguenti tre premesse: l'assenza della distinzione prospettata da Pagliaro tra mutamenti che muovono dal sistema e mutamenti che muovono dalla coscienza, la riaffermazione della visione della lingua come sistema, l'idea che sia il parlante individuale a dare impulso al mutamento che si sviluppa nel solco della logica interna del sistema stesso. In un quadro di questo tipo la capacità dell'individuo/artigiano di incidere sulla lingua sembra pressoché illimitata.

Si è detto sopra, con Belardi, che mentre per Pagliaro il luogo del mutamento è l'individuo, per Coseriu l'apparizione di una novità nell'agire dell'individuo e il verificarsi di un mutamento linguistico sono due momenti connessi tra loro ma distinti. Ora vediamo però che proprio grazie a questa distinzione la teoria di Coseriu può prevedere un momento, quello appunto delle apparizioni delle novità, in cui l'individuo è *dominus* pressoché assoluto. E a rilevare, si noti, è in questo caso non quell'attività creativa dell'individuo che si inserisce in una tradizione storica, come per Pagliaro, ma l'individuo *tout court*. È indicativa una citazione che Coseriu fa di Luigi Stefanini, la quale recita «i figli di genitori ignoti non sono certo figli di un ente collettivo»[51]: i singoli individui per quanto apportino un contributo non documentato e non praticamente documentabile sono per Coseriu padri della lingua o almeno di parti di essa.

Il punto nodale è però vedere se questo tentativo, così coerente, di assegnare un ruolo al singolo individuo cosciente abbia una reale ricaduta scientifica per la linguistica. Ossia: una volta ammessa l'ipotesi che interpreta il mutamento del sistema come manipolazione creativa dell'individuo cosciente, cosa sappiamo di più o di diverso in ordine alla spiegazione dei fatti linguistici? Cosa ci dice questa teoria sulla genesi dell'aggettivo tedesco *zue* o del plurale francese *quatre-z-officiers* che non sarebbe possibile comprendere altrimenti? A ben vedere, per ciò che riguarda il meccanismo interno del mutamento l'interpretazione generale di Coseriu pare priva di un potere esplicativo proprio. In *Sincronia, diacronia e storia* Coseriu aveva criticato (sulla scorta di Pagliaro[52]) un passo di Antoine Meillet che così recita: «On a souvent répeté que les langues n'existent pas en dehors des sujets qui les parlent, et que par suite on

---

51 *Ivi*, p. 195.

52 A. Pagliaro, *Sommario*, cit., pp. 88, 100.

n'est pas fondé à leur attribuer une existence autonome, un être propre. C'est une constatation évidente, mais sans portée»[53]. Eppure, se è corretto quanto si è detto sopra, nell'analisi concreta dei due mutamenti linguistici addotti da Coseriu come esemplificazione, l'invocazione della capacità creativa del soggetto parlante parrebbe essere dal punto di vista esplicativo effettivamente «sans portée», sicché la posizione del Meillet risulterebbe confermata anziché confutata. In altre parole, se vediamo bene, sul piano della grammatica storica il ricorso alla nozione di creatività rischia di non poter fornire alcun *explicans* aggiuntivo e di limitarsi piuttosto a ridefinire il rapporto tra gli *explicantia* correntemente impiegati nella grammatica storica e le attività della coscienza dell'individuo parlante. Si noti, tra l'altro, che una simile critica non può essere mossa invece in termini identici alla visione di Pagliaro, nella quale un *explicans* supplementare – certamente sottoponibile a critica in quanto *explicans* (su questo torneremo ancora in chiusura) – è invece effettivamente presente e coincide con lo sviluppo storico della tradizione culturale a cui il parlante appartiene.

***

Rispetto alla riflessione di matrice idealistica sul ruolo dell'individuo di cui abbiamo richiamato sopra alcuni snodi significativi attraverso Croce e Pagliaro le idee di Hayek rappresentano un potente reagente. Nella filosofia del linguaggio e nella linguistica italiane, nelle quali il confronto con quella riflessione è rimasto a lungo ineludibile, il richiamo alla teoria dell'ordine non programmato si riveste quindi di una speciale attualità. Nell'ambito degli studi filosofici è, non a caso, in un serrato dialogo ideale con Croce e col "crociano" Robin George Collingwood che Luciano Dondoli riprende la lezione di Hayek sia in riferimento al campo generale degli studi sociali sia in merito al problema particolare del linguaggio[54]. Negli studi di linguistica,

---

[53] A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, Paris, 1975, p. 16. Cfr. E. Coseriu, *Sincronía, diachronía e historia. El problema del cambio lingűístico*, 3a ed., Gredos, Madrid, 1978, p. 41 (si noti che nell'edizione a c. d. P. Mura – E. Coseriu, *Sincronia*, cit., p. 28 – il passo francese di Meillet citato da Coseriu è presentato in una traduzione italiana non impeccabile).

[54] Si vedano innanzitutto i lavori di Dondoli citati sopra nella nota 2. Riguardo allo specifico problema del linguaggio si veda inoltre L. Dondoli, *Carteggio*

a Hayek ha fatto più volte riferimento Walter Belardi, che di Pagliaro fu allievo e successore nell'insegnamento accademico [55].

Alla teoria dell'ordine non programmato Belardi dedica un paragrafo del volume *Lingua stile e dialogo nel XX secolo*[56]*,* sintomaticamente collocato tra un paragrafo precedente intitolato "l'innovare linguistico tra individuo e società" e uno successivo intitolato "la concezione dell'innovazione linguistica nel passato orientamento di tipo idealistico": in entrambi sono richiamate – e nel secondo in un certo senso anche storicizzate – le posizioni teoriche di Pagliaro. Il confronto tra queste e l'idea di Hayek che vede nella storia un insieme di eventi fondamentalmente anonimo è – inutile dirlo – per contrasto[57].

Se in Coseriu abbiamo visto un tentativo, per certi versi estremo, di produrre una teoria linguistica fedele al principio della centralità dell'attività trasformatrice e perciò creatrice dell'individuo, Belardi si muove nella direzione opposta. In linea con Hayek,

---

Croce-Vossler. Studi su arte e linguaggio (a cura di F. Ciccodicola), Domograf, Roma, 2016, in particolare il cap. 7.

[55] Il rapporto scientifico personale con Dondoli giocò certamente un ruolo non marginale nell'indirizzare l'attenzione di Belardi verso l'opera dell'Economista austriaco. Sulla collocazione di Walter Belardi nel panorama della linguistica italiana del Novecento si veda M. Mancini, *Walter Belardi tra neoidealismo, linguistica storica e strutturalismo*, in *Convegno in ricordo di Walter Belardi*, Scienze e lettere, Roma, 2011, pp. 9-44.

[56] W. Belardi, *Lingua*, *stile e dialogo nel XX secolo. Ovvero dall'idealismo al villaggio globale e dal libro alla rete*, Il Calamo, Roma, 1996 (217 pp.), pp. 26-28.

[57] Anche più avanti nello stesso volume (p. 47) Belardi si richiama all'ordine non programmato (e, con Hayek, alla mano invisibile di Adam Smith) in relazione all'idea di lingua come prodotto storico della società: «un patrimonio formatosi – direbbe F. A. Hayek – spontaneamente, per accumulo non guidato di esperienze individuali, il prodotto dell'agire di una "mano invisibile" nel corso della storia». Andrà ricordato, d'altra parte, come Belardi rigettasse il lato prescrittivo della teoria hayekiana: «Quanto è ottimistico il punto di vista di F. A. Hayek sugli automatismi del suo "cosmos", tanto ha, senza volerlo, un qualcosa di pessimistico il suo punto di vista sulla sostanziale pericolosità di qualsiasi progetto, che a suo avviso sarebbe per propria natura intrinseca sempre partigiano [...] una vita senza progetti, una società senza progetti, se esistessero, sarebbero desolanti e sterili» (*ivi*, pp. 59-60).

egli nega recisamente la connessione tra mutamento linguistico e creatività. Alcune prese di posizione significative sull'argomento possono leggersi, non a caso, nelle pagine del volume dedicato da Belardi alla figura del suo Maestro: «il costituirsi primo e il successivo propagarsi di un'innovazione [...] non possono essere considerati fenomeni di un atto "creativo" linguistico soggettivo di un aspetto nuovo»[58]. Nel medesimo volume, nel commentare alcuni passi in cui lo stesso Pagliaro opera dei distinguo sul rapporto tra attività linguistica e creatività, Belardi chiosava: «[g]li studiosi – non idealisti – degli aspetti antropologici della società sanno bene che l'uomo è creativo in poche occasioni» e aggiungeva un rimando a *L'abuso della ragione* di Hayek, con un singolare – ma non sorprendente, giusta quanto si è detto fin qui – capovolgimento dell'affermazione di Hayek secondo cui al contrario gli studiosi del linguaggio sarebbero stati tra i primi a osservare e riconoscere un fenomeno di ordine non programmato[59].

Va detto che la natura individuale dell'agire linguistico continua a essere rilevante per Belardi per rimarcare la distinzione tra l'orizzonte metodologico della linguistica e quello delle scienze fisiche. Un'affermazione esplicita in questo senso si legge ad esempio in un passo del volume su Pagliaro in cui viene citato, non a caso, anche Eugenio Coseriu.[60] Allo stesso tempo, però, Belardi mette a tema, in *Linguaggio, comunicazione, informazione e informatica*, la ridefinizione della nozione stessa di individuo alla luce degli studi sul cervello. In particolare, gli studi di Martin Minsky lì citati[61], che rappresentano il cervello come una «vasta società organizzata, composta di molte parti diverse che interagiscono tra di loro, producendo, grazie al coordina-

---

58 W. Belardi, *Antonino Pagliaro*, pp. 59-60.

58 W. Belardi, *Antonino Pagliaro*, cit., p. 165.

59 *Ivi*, pp. 126-127, n. 6.

60 *Ivi,* p. 162.

61 M. L. Minsky, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York, 1986 (trad. it. *La società della mente*, Adelphi, Milano, [3]1994); *Id.* e S. Papert, *Artificial Intelligence*, University of Oregon, Eugene, 1973.

mento delle azioni singole, risultati che le parti componenti, singolarmente considerate nel loro agire, non saprebbero e non potrebbero conseguire»[62], prospettano l'idea di un parallelismo tra «microcosmo comunicazionale neuronale e macrocosmo comunicazionale linguistico»[63]. Questo accostamento, si noterà, presuppone come passaggio implicito l'idea che l'ordine sociale non programmato definito da Hayek non sia che un caso particolare della più generale fenomenologia dei sistemi auto-organizzati. La legittimità di una tale prospettiva è d'altra parte implicitamente ammessa dallo stesso Hayek, quando scrive nei *Nuovi studi*: «un *cosmos* risulterà dalle regolarità del comportamento degli elementi che esso comprende. Esso è, in questo senso, un sistema endogeno, intrinseco o, come dicono i cibernetici, «auto-regolato» o «auto-organizzato»[64].

***

Il paradigma scientifico dei sistemi auto-organizzati – per i quali sono in uso anche le denominazioni "sistemi emergenti" e "sistemi adattativi complessi" – si è proposto in effetti negli ultimi decenni come modello descrittivo sovra-disciplinare. Un sistema auto-organizzato è una qualsiasi rete in cui dall'interazione di molti agenti che operano parallelamente e autonomamente si originano fenomeni che non sarebbero predicibili dall'analisi del comportamento di quegli stessi agenti presi separatamente. Si distinguono così due livelli di osservazione, il livello microscopico dei singoli agenti e quello macroscopico dei fenomeni organizzativi che emergono dal complesso delle interazioni a livello microscopico. Tra i concetti chiave di questa teoria figura quello di feedback positivo, legato all'esistenza di tipi di eventi che hanno un effetto auto-

---

62 W. Belardi, *Linguaggio, comunicazione, informazione e informatica*, Il Calamo, Roma, 1998 (618 pp.), p. 73.

63 *Ivi*, p. 81.

64 F. A. von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee* (trad. di G. Minotti dall'ed. inglese *New Studies in Philosophy, Politics, Economy and the History of ideas,* Routledge & Kegan Paul, London, 1978), Armando, Roma, 1988, p. 86.

amplificante, nel senso che il loro verificarsi determina un incremento della probabilità che si verifichino altri eventi del medesimo tipo.[65] Si tratta, com'è evidente, del tipo di fenomeno che Hayek illustrò con la similitudine della formazione dei sentieri.

L'applicabilità di questo modello sembra essere del tutto insensibile alla partizione delle scienze in discipline naturali e discipline sociali, spaziando dalla fisica-chimica, ai vari livelli della biologia (da quello molecolare a quello sovracellulare), alle neuroscienze, all'ecologia e allo studio degli insetti sociali, ai più svariati problemi di ordine economico e sociale[66]. Tra i principali teorici dei sistemi auto-organizzanti figura il chimico Ilya Prigogine, ma è stato osservato che proprio nelle applicazioni alle scienze storico sociali si ritrovano i casi in cui il meccanismo del feedback positivo può essere compreso con maggiore facilità[67].

D'altra parte, proprio perché basato sulla distinzione tra un livello microscopico e un livello macroscopico, che potranno essere ad esempio una volta il livello cellulare-neuronale e quello dell'essere umano e un'altra il livello dell'essere umano e quello della società, questo paradigma scientifico pare capace di connettere le discipline senza annullarle l'una nell'altra.

Le considerazioni svolte fin qui ci hanno portato a considerare l'applicazione del modello del sistema auto-organizzato alle comunità dei parlanti da un lato e alla mente-cervello del singolo, anche in quanto parlante, dall'altro. Ma c'è, come abbiamo detto all'inizio, un terzo potenziale dominio di applicazione, che riguarda in modo ancor più diretto il problema della descrizione dei fatti linguistici, ossia la lingua stessa come sistema o, ancor meglio, i singoli livelli e sottosistemi in cui i sistemi linguistici si articolano. Proposte in questo senso non sono mancate. Su questa linea si collocano ad esempio i lavori di Björn Lindblom e di Bart de Boer rispettivamente sulle strutture sillabiche e sui sistemi vocalici e, se mi si consente l'autocitazione, in

---

[65] Cfr. A. Toffler, *Foreword: Science and Change*, in I. Prigogine e I. Stengers, *Order Out of Chaos. Man's new Dialogue with Nature*, Bantam, Toronto, 1984 (pp. i-xxvi), p. xvii.

[66] Si veda ad esempio G. Nicolis e I. Prigogine, *Self-organization in non-equilibrium systems*, Wiley, New York, 1977.

[67] Cfr. I. Prigogine e I. Stengers, *Order*, cit. p. 191.

una prospettiva non dissimile ho provato a muovermi anch'io a proposito delle tendenze osservabili nella distribuzione delle omofonie sistematiche nei paradigmi flessivi[68].

Più interessante in questa sede è però rilevare come la teoria dei sistemi auto-organizzati possa offrire una terza via interpretativa rispetto all'opposizione tra finalismo e causalità[69]. Questa antinomia ha avuto un ruolo centrale nel pensiero linguistico italiano del Novecento: è infatti proprio nell'assenza di una prospettiva finalistica che Antonino Pagliaro doveva identificare un limite fondamentale della linguistica dei Neogrammatici[70]. Ci si può fare un'idea dei termini della questione a partire da un passo in cui Pagliaro tratta di peculiarità proprie della fonologia di alcune lingue.

> «[A]lla formazione del sistema fonetico facciamo concorrere elementi genetici, azioni di sostrato, mescolanze linguistiche e simili, e della libertà che dentro tale storicità ha operato non riusciamo a renderci sufficiente conto, anche per

---

[68] Cfr. rispettivamente, B. Lindblom, P. F. MacNeilage e M. Studdert Kennedy, *Self-organizing processes and the explanation of phonological universals*, in B. Butterworth, B. Comrie e Ö. Dahl, (a cura di) *Explanations for Language Universals*, a cura di Mouton, Berlin, 1983, pp. 181-203; B. de Boer, *Self organization in vowel systems*, «Journal of Phonetics», 28 (2000), fasc. 4, pp. 441–465; P. Milizia, *L'equilibrio nella codifica morfologica*, Carocci, Roma 2013. Per altri esempi e rimandi bibliografici, anche in riferimento alle applicazioni della nozione di auto-organizzazione alla dimensione sociale delle lingue, si vedano B. De Boer, *Self organization and language evolution*, in M. Tallerman e K. R. Gibson (a cura di), *The Oxford Handbook of Language Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 612-620, A. Wedel, *Self-organization in Phonology*, in M. van Oostendorp *et al.* (a cura di), *The Blackwell Companion to Phonology*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2011, I, pp. 130-147, e R. M. Frank, *The language-organism-species analogy*, cit.

[69] È interessante notare a questo riguardo come non sia mancato chi ha voluto riconoscere nell'idea di sistema auto-organizzato una forma di finalismo, inteso nel senso della *teleologische Urteilskraft* kantiana: cfr. A. Juarrero-Roqué, *Self-Organization: Kant's Concept of Teleology and Modern Chemistry*, «The Review of Metaphysics», 39, fasc. 1, 1985, pp. 107-135.

[70] Cfr. su questo Coseriu, *My Pagliaro*, cit., p. 42 (sul meccanicismo dei Neogrammatici cfr. A. Pagliaro, *Sommario*, cit., p. 73 nota 1).

> l'abito che abbiamo contratto di applicare al linguaggio criteri ispirati al principio di causalità e non a quello di finalità. Eppure, non abbiamo il minimo dubbio che quel tanto di casuale e di arbitrario che sembra informare la struttura fonetica di ciascuna lingua (perché, ad esempio, le lingue africane presentano suoni avulsivi, clics e le europee no; perché allo arioeuropeo mancano le consonanti laringali ed enfatiche che sono invece nelle lingue semitiche; perché in indiano l'articolazione nei confronti delle altre lingue arioeuropee si raduni verso la volta palatina e qualcosa di simile si osservi nei nostri dialetti meridionali e insulari rispetto agli altri dialetti italiani) sia dovuto alla libertà inerente alla facoltà del parlare, la quale si è orientata verso una serie di fenomeni anziché verso un'altra»[71].

Come spesso accade, è solo dagli esempi concreti e quindi da quanto in questo passo è messo tra parentesi, che si comprende la natura del problema. Prendiamo il caso dei suoni avulsivi. Il dato fattuale che giustifica l'osservazione di Pagliaro è, se vediamo bene, il seguente: le lingue che comprendono suoni avulsivi[72] nel proprio inventario fonologico sono molto rare – circa l'uno per cento nel campione di Ian Maddieson[73]; tuttavia, tra le lingue che li possiedono, è frequente trovare diversi fonemi avulsivi distinti tra loro sia in relazione al luogo diaframmatico sia in relazione ad altri tratti, come quelli di sonorità e nasalizzazione. In zulu ci sono ad esempio nove avulsive distribuite in tre serie di luogo (dentali, postalveolari, alveolari) comprendenti ciascuna un elemento sordo, uno sonoro e uno nasalizzato[74]. Che questo dato ponga automaticamente un quesito scientifico è evidente. Ebbene, per Pagliaro, l'attività poietica che ha creato i sistemi di avulsive è una forma di libero agire che ha per soggetto la facoltà del parlare, la quale è in grado di orientare l'evoluzione della lingua

---

71 A. Pagliaro, *Storicità delle lingue*, cit., 1957, pp. 346 ss.

72 Nei suoni avulsivi la presenza di una zona di depressione nella cavità orale, determinata da un movimento di ritrazione della lingua, provoca un afflusso rumoroso di aria esterna all'interno.

73 I. Maddieson, *Patterns of Sounds*, C.U.P., Cambridge, 1984, p. 16.

74 Cfr. M. Ashby e J. Maidment, *Introducing Phonetic Science*, C.U.P., Cambridge, 2005, p. 113.

in un senso o in un altro. E la facoltà del parlare, che nel suo manifestarsi storico si sostanzia dell'agire linguistico dei singoli individui, non può che collocarsi nel dominio della finalità. Se lo sviluppo storico delle lingue – è il presupposto implicito dell'argomento di Pagliaro – dovesse essere inteso esclusivamente in termini di cause ed effetti, non vi sarebbe spazio per questo "orientarsi" dei sistemi fonologici che pure si deve presupporre in base all'osservazione delle realtà storiche.

Ora quello che si vuole qui far notare – il lettore lo avrà già capito – è che in un diverso quadro teorico l'esempio della distribuzione interlinguistica delle consonanti avulsive addotto da Pagliaro può essere visto come un caso tipico di auto-organizzazione e di feedback positivo. Si tratta cioè di postulare che lo stabilirsi di un fonema avulsivo come elemento costitutivo di un sistema fonologico renda più probabile (come è comprensibile in virtù del principio di economia già enunciato negli anni '50 da André Martinet[75]) l'integrazione di altri fonemi avulsivi nello stesso sistema. Posta una scarsa probabilità dell'evento iniziale, quello che ci si aspetta in base a simili premesse è una situazione in cui si abbiano tendenzialmente molte lingue senza fonemi avulsivi e poche lingue con un numero non minimo di fonemi avulsivi. Ossia la situazione effettivamente osservata[76].

Per questa via, all'attività creatrice del parlante in quanto entità singolare o della facoltà del linguaggio in quanto universale, si sostituisce come principio esplicativo l'attività autopoietica dei sistemi complessi.

PAOLO MILIZIA

---

[75] A. Martinet, *Économie des changements phonétiques. Traité de phonologie diachronique*, Franck, Berne, 1955.

[76] Per la discussione di un esempio per certi aspetti analogo di "biforcazione" nello sviluppo fonologico – rappresentato, in seno all'indoiranico, dalla divaricazione tra totale assenza e consistente presenza di fricative sonore rispettivamente in indiano e in iranico – si rimanda a P. Milizia, *Sulla cospirazione indoaria contro le fricative sonore*, in R. Ronzitti e G. Borghi, (a cura di), *Atti del secondo incontro genovese di Studi Vedici e Pāṇiniani*, Le Mani, Recco, 2004, pp. 81-141.

LA FORMAZIONE DI UN ORDINE NON PROGRAMMATO: LE RETI MIGRATORIE

Abstract: This essay analyses migratory networks as an example of "unplanned order" (F. von Hayek). Migratory networks are complex historical-social phenomena and represent one of the main channels through which immigrants, their families and communities realize the migratory project. These social networks are multicentered and able to act through with the social capital they have. We propose to analyse them through some of the theoretical-methodological itineraries elaborated by social anthropology and network analysis approach.

Keyword: unplanned order, migration, social networks, social anthropology, network analysis

In questo lavoro intendiamo parlare delle reti migratorie che rappresentano un esempio di "ordine non programmato". Intendiamo le reti migratorie in questo modo perché si presentano come reti sociali che hanno contribuito a dare una strutturazione, un "ordine" al fenomeno dei processi migratori.

Un "ordine" sorto dalla creatività, dalle scelte di individui più capaci che per primi hanno realizzato il progetto migratorio, che lo hanno reso condivisibile ad altri individui "potenziali migranti", alla comunità di origine.

Per ordine non programmato si intende:

> «un ordine non intenzionalmente programmato, scaturito dalle azioni indipendenti di individui diversi. Tali azioni presentano di fatto analogie strutturali e tendenza ad una complementarietà integrativa che non derivano da una volontà consapevole, ma sono dovute soltanto

ad interessi simili che portano gli individui ad una particolare forma di interazioni»[1].

Le reti migratorie costituiscono tentativi riusciti di dare ordine "dal basso", attraverso processi spontanei, alle problematiche che pone agli individui e alle famiglie, la scelta di migrare, di dover abbandonare il proprio paese, di stabilirsi in nuovi contesti.

Reti migratorie, come strutturazione di progetti migratori socialmente articolati e condivisi, che hanno acquisito nel tempo il "carattere istituente" di una modalità di migrare, modalità capace di fornire ai potenziali migranti indicazioni precise sulle mete da raggiungere, i percorsi da effettuare; sono reti sociali, etnicamente strutturate, che sono in grado di fornire il capitale sociale[2], dunque, le risorse da mettere in campo, per una determinata comunità.

Reti sociali elaborate da migranti di prima generazione, confermate e rafforzate nella loro utilità dai migranti che li hanno seguiti, dalle comunità di origine che ne hanno condivise le scelte e da paesi riceventi che le hanno utilizzate come bacini di risorse di manodopera legale o illegale.

Per ordine non programmato si intende, dunque, un'azione, messa in atto, dall'individuo più creativo, che nella misura in cui è imitata dagli altri individui, "acquisisce carattere istituente", divenendo "un paradigma di azione" seguito da altri individui, da un intero gruppo sociale. È in questo modo che si dà vita "a certe istituzioni" all'interno di una comunità, di un gruppo sociale, un processo che messo in atto istintivamente da "altri individui, [che] seguendo altri paradigmi, vengono a costituire un diverso gruppo ed altre istituzioni"[3].

Reti migratorie, da intendere come "sentieri" sicuri o, almeno, poco rischiosi che i migranti percorrono, ripercorrono, ridefiniscono durante la realizzazione del progetto migratorio in cui sono coinvolti insieme alla loro famiglie e comunità. Si

---

1 L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», fasc. 1, a. VII, 1992, p. 9.

2 P. Bordieu, *Forme di capitale*, Armando, Roma, 2015.

3 *Ivi,* pp. 26-27.

tratta di "sentieri" in continua elaborazione e rielaborazione perché soggetti a modifica rispetto agli individui che entrano in relazione, ai potenziali migranti, alle mutate condizioni storico-sociali, economico-politiche dei paesi di origine, di transito e di destinazione, come delle variazioni socio-economiche della politica internazionale, dell'affermazione dei diritti umani nei diversi stati.

"Sentieri" che mutano, dunque, in relazione alla capacità degli individui di elaborare quei percorsi, quelle reti sociali, che più efficacemente conducono a "destinazione", come dimostrano i recenti episodi di modifica delle rotte migratorie o che incidono sulle scelte di chi deve emigrare in un preciso momento storico. Le reti migratorie forniscono utili informazioni su come è più facile raggiungere la meta in un preciso momento storico, mediante il ricongiungimento familiare, facendo partire i minori, le donne, gli uomini di determinate fasce di età, oppure nell'elaborazione di progetti migratori regolari, fornendo informazioni su possibili regolarizzazioni dei migranti tramite sanatorie. È dimostrato dai dati e dagli studi che le partenze dei migranti aumentano quando si preannunciano nei diversi paesi, come avviene in Italia, sanatorie per gli immigrati.

Le reti migratorie sono la chiara dimostrazione della realizzazione dell'ordine non programmato, ordine "spontaneo" che nasce sulla scorta di interessi comuni ed è un prodotto di azioni comuni:

> «In principio, ciascuno cerca per proprio conto quello che ritiene il tracciato migliore. Ma, per il semplice fatto di essere già stato percorso una volta, un sentiero risulta, verosimilmente, più facile da percorrere e, quindi, diventa più probabile l'ulteriore sua utilizzazione; e così, gradualmente emergono percorsi del tracciato sempre più netto, che finiscono con l'essere utilizzati in luogo di altri percorsi possibili. I movimenti umani in quella zona tendono a conformarsi ad un ben definito modello che, benché sia il risultato di decisioni prese da un certo numero di persone, non è stato tuttavia coscientemente progettato da nessuna. Questa spiegazione di ciò che è avvenuto in quel caso costituisce una elementare "teoria" applicabile a centinaia di casi concreti particolari; e non è certo l'osservazione del concreto formarsi di qualche particolare sentiero, e ancora meno di molti sentieri, che rende plausibile questa spiegazione, bensì invece la nostra conoscenza generale del modo in cui i nostri si-

> mili (e noi al pari di essi) si comportano nella particolare situazione in cui vengono a trovarsi quando constatano che devono aprirsi una via, e finiscono poi col trovarsela costruita grazie all'effetto cumulativo dell'azione di tutti» [4].

Le reti migratorie presentano questi aspetti, esse si creano e assumono determinate caratteristiche e specificità per le azioni interdipendenti di individui, di famiglie, di gruppi sociali coinvolti nella realizzazione di un progetto migratorio. Reti migratorie che regolano la mobilità dei migranti, che forniscono informazioni utili alla realizzazione del progetto migratorio a nuovi potenziali migranti, che tracciano le traiettorie da seguire per migrare, che indirizzano le aspettative di chi è coinvolto in questo processo, che attuano forme di accoglienza per il nuovo arrivato, il suo inserimento nel mercato del lavoro. Reti migratorie che si sviluppano, si modificano, si autoalimentano o entrano in declino nel corso del tempo per le mutate condizioni in cui operano e per il contesto storico-sociale cui fanno riferimento.

Fin dai primi studi sull'emigrazione si comprese l'importanza delle reti migratorie, i migranti si dirigevano verso mete prestabilite, conoscevano già prima di partire dove c'era la possibilità di trovare un lavoro e sostegno:

> «È noto che il movimento dei popoli migranti è determinato dalla richiesta di lavoro e questa spesso si trasmette attraverso le informazioni a catena da un emigrato all'altro»[5].

Per rete migratoria si deve intendere un fenomeno storico-sociale complesso, poiché, a differenza di quella che veniva indicata, nella letteratura di riferimento, come "catena migratoria", essa svolge una funzione più ampia e multiforme, non più solo quella di "richiamo" dei nuovi soggetti verso destinazioni già raggiunte da familiari, amici, conoscenti, ma anche quella di sostegno economico per intrapren-

---

[4] F. von Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967, pp. 44-45.

[5] S. Giusti, *I «Giardinieri» di Gaeta a Frontignan La Peyrade*, Caramanica, Minturno (Lt), 1998, p. 9. F. Ramella, *Reti sociali, famiglie e strategie migratorie,* in *Storia della migrazione in Italia*, Donzelli, Roma, 2001, pp. 143-160.

dere il viaggio, di inserimento nel mondo del lavoro, di prima sistemazione nei luoghi di arrivo e ogni attività di mutuo sostegno economico, sociale, culturale verso il nuovo arrivato.

Se un immigrato riesce a trovare un lavoro nella sua nuova residenza, un'abitazione, un luogo dove trascorrere il tempo, oppure finirà in un circuito illegale, molto dipende dal supporto che egli riceverà dai suoi patrocinatori fin dal momento della partenza. È da tener presente che, essendo il migrante occupato quasi sempre in settori marginali dell'economia:

> «… le informazioni prodotte e trasmesse attraverso i network migratori sono di tipo parziale, non sono certamente quelle che, in assoluto, garantiscono la migliore allocazione del proprio capitale umano. Tuttavia, senza di esse a emigrare sarebbe un numero decisamente inferiore di persone»[6].

Le reti sociali sono i luoghi in cui si dispone di *capitale sociale* che è per lo più "specializzato e utilizzabile in ambiti ristretti", come ad esempio in quelle nicchie economiche riservate dagli autoctoni e dall'economia dei diversi Stati agli immigrati; tuttavia, delle volte esso è scarso in virtù di chi partecipa alla rete, incapace di tessere relazioni più ampie nel contesto nazionale o transnazionale in cui esse si trovano o sperano di operare. Si tratta di un capitale sociale "specifico", la cui "utilizzabilità dipende dall'esistenza di una comunità etnica insediata nella società ricevente o di un network transnazionale" e di capacità di inserirsi nelle diverse realtà

---

[6] L. Zanfrini, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 73. AA. VV., *Il lavoro servile e le nuove schiavitù,* (a cura di F. Carchedi, E. Mottura e E. Pugliese), Franco Angeli, Milano, 2001. A. Portes, *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociologje», 24, pp. 1-24; S. Castles e M. J. Miller, *The Age of Migration*, trad. it., *L'era delle migrazioni: popoli in movimento nel mondo contemporaneo*, Odoya, Bologna, 2012. E. Abbatecola, *Il potere delle reti*, L'Harmattan Italia, Torino, 2001. AA. VV., *Africa in Europa strategie e forme associative*, (a cura di B. Riccio), Africa e Oriente, n.1-2, Aiep editore, San Marino, 2009. B. Riccio e M. Russo, *Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di "seconde generazioni" a Bologna*, «Lares», 2009, Anno LXXV, pp. 439-468.

sociali. Un capitale sociale capace di autorganizzarsi per creare e consolidare reti sociali migratorie sempre più interconnesse e capaci di sostenere ed intervenire in favore degli individui che ne fanno parte, nei loro rapporti con le istituzioni ed altre organizzazioni, in un mondo sempre più globalizzato[7].

Le reti rappresentano anche luoghi in cui si sono elaborate strategie di adattamento ai nuovi luoghi di residenza da parte dei primi e nuovi migranti senza far loro perdere legami sociali, culturali e religiosi con la loro comunità di origine, con i valori di cui sono portatori e sui quali è intessuta la loro visione del mondo, rendendoli utili strumenti per decodificare e mediare con le nuove esperienze di vita. Il capitale sociale di solidarietà di queste reti è molto efficiente, rispetto a quello spendibile nel contesto di arrivo del migrante.

Essere parte di una rete si rivela una scelta positiva soprattutto nella prima fase del processo migratorio, soprattutto per persone sole con nessun familiare, oppure in caso di malattia, di perdita del lavoro o dell'abitazione anche da parte dei migranti le cui famiglie hanno scarse risorse per fronteggiare queste situazioni. Le reti migratorie rappresentano, dunque, uno tra i più importanti aspetti all'interno di quei processi sociali e storici che sono le migrazioni. Esse sono intessute su complessi legami interpersonali:

> «che collegano migranti, i primi migranti con non migranti nelle aree di origine e nelle aree di destinazione, attraverso i vincoli di parentela, amicizia e origine» [8].

---

[7] AA. VV., *Ventunesimo rapporto sulle migrazioni,* Fondazione ISMU, Franco Angeli, Milano, 2016; S. Sassen, *Globalizzazione e migrazione*, in *Migrazioni*, «Rivista delle politiche sociali», n. 3, Ediesse, Roma, 2004, pp. 59-87. M. Vasey, *Trajectories of migration, social networks and emergent landscapes of migrant work,* in «Migration Studies», vol. 4, 1, 2016, pp. 74-96. P. Basso, *Dalle periferie al centro, ieri e oggi*, in *Immigrazione e trasformazione della società*, (a cura di P. Basso e F. Perocco), Franco Angeli, 2000.

[8] D. S. Massey, *Economic Development and international Migration in comparative perspective*, in «Population and Development Review», n. 14, 1988,

Altri studiosi nel definirle hanno messo l'accento sulla loro funzione per cui le reti migratorie sono reti sociali che consistono in:

> «raggruppamenti di individui che mantengono ricorrenti contatti tra loro, attraverso il lavoro, legami familiari, culturali o affettivi. Inoltre, sono complesse formazioni che canalizzano, filtrano e interpretano informazioni, articolano significati, allocano risorse e controllano i comportamenti. Le scelte individuali dipendono non solo sulla disponibilità di beni materiali e immateriali nella società ma anche sul modo in cui si formano i contatti interpersonali, si acquisiscono informazioni e si può far riferimento a strutture di opportunità»[9].

Per gli elementi sui quali la rete migratoria è strutturata e per il capitale sociale che la costituisce, gli studi anglosassoni parlano di "reti etniche":

> «Espressioni del contesto in cui si formano le scelte migratorie, sono dunque condizione della loro realizzazione e anello di congiunzione con le dinamiche sociali più ampie»[10].

Le reti migratorie nella loro funzione di reti sociali permettono ai migranti di superare in maniera efficace quello che gli antropologi, soprattutto Victor Turner, hanno messo in evidenza nei loro studi: la situazione di *margine*, che si

---

p. 396: *Network formation*; ID., *Worlds in motion. Understanding international migration at the end of the millennium*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

9 M. P. Fernández Kelly, *Social and Cultural Capital in the Urban Ghetto: Implications for the Economic Sociology of Immigration*, in AA. VV*: Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, (a cura di A. Portes), Russell Sage Foundation, 1995, p. 219; M. Ambrosini, *Reti e dinamiche migratorie. Il ruolo degli attori informali* in *Migrazioni,* «Rivista delle Politiche Sociali», cit., pp. 161-174.

10 M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, Working Papers del Dipartimento di studi sociali e politici del 18/ 01/ 2006, www.sociol.unimi.it

trova a vivere chi affronta il viaggio, chi arriva a destinazione, almeno nel primo momento di insediamento nella nuova residenza, nel riconvertirsi ad un lavoro diverso, a regole di convivenza diverse e che ancora non conosce. Rivolgere l'attenzione alle reti migratorie significa considerare, renderci espliciti alcuni elementi che ci fanno caratterizzare il fenomeno migratorio, non solo quello contemporaneo, nella sua natura di "fatto sociale totale", come fenomeno processuale e multidimensionale e per molti aspetti fenomeno liminale.

Con la partecipazione alle reti di connazionali i migranti non solo trovano gli strumenti per realizzare concretamente il loro progetto migratorio, ma possono riscoprire e rinforzare anche la loro identità culturale, i cui elementi mediano con la nuova situazione in cu si trovano a vivere[11]. Si tratta di un periodo di transizione, *liminale* che si presenta molto rischioso per tutti gli uomini e le comunità, come hanno messo in evidenza gli studi antropologici e sociali[12]. Infatti l'immigrato si troverebbe a vivere in una situazione di totale disorientamento se, come ha messo in evidenza già William I. Thomas nel suo lavoro del 1921, dedicato agli immigrati e l'America, una volta giunto a destinazione il migrante:

> « … non trovasse alcuni punti fermi di identità rispetto alla propria vita passata, e li trova proprio tra coloro che appartengono al suo stesso gruppo o alla sua nazionalità e che lo hanno preceduto»[13].

---

[11] F. Piselli, *Il network sociale nell'analisi dei movimenti migratori*, «Studi emigrazione», XXIV, 125, 1997, pp. 2-16.

[12] V. Turner, *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia, 1972; ID., *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia, 2001. S. Giusti, *Antropologia storica*, Ei Editori, Roma, 2000.

[13] W. I. Thomas, *Gli immigrati e l'America. Tra il vecchio mondo e il nuovo,* Donzelli, Roma, 1997. M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit., p. 2. R. Rauty, *Il sogno americano. Rappresentazione dell'emigrazione italiana nei classici della sociologia statunitense*, in «Italies. Littérature – Civilisation - Société», 14, 2010, pp. 35-50; A. Dal Lago, *Non-persone*, Feltrinelli, Milano, 1999. R. Rauty,

Non è un caso che i popoli hanno elaborato nel corso della loro storia racconti mitici, dispositivi rassicuranti capaci di depotenziare attraverso la destorificazione religiosa e mitico-rituale la negatività che avvolge nello svolgimento delle diverse attività, l'evento della partenza e dell'arrivo a destinazione degli individui o di interi gruppi sociali[14], dell'abbandono del proprio territorio, della propria comunità per i più diversi motivi.

Come ha dimostrato la letteratura antropologica si elaborano strategie mitico-rituali nell'occupazione di nuovi territori, si ricordano le azioni prodigiose dell'eroe fondatore di una comunità stanziata su un territorio, le sue gesta per "appaesare" lo spazio e renderlo *cosmos*[15].

La funzione delle reti migratorie è, però, più attenuata nei casi di ricongiungimento familiare; l'individuo in questo caso può contare, nella nuova zona di residenza, sull'aiuto dei familiari che l'anno preceduto e non solo sulle risorse messe a disposizione della rete, che rappresenta pur sempre per lui e la sua famiglia un punto di riferimento essenziale.

Nella rete migratoria troviamo esplicitati la "libertà positiva" dell'individuo ad emigrare e, nello stesso tempo, le reali possibilità di realizzare quest'aspettativa. Si deve sottolineare che, nella prospettiva di analisi che abbiamo adottato, riconducibile alla teoria dell'ordine non programmato:

> «[Il momento dell'adesione], sia pure con varianti individuali, ad un certo modello di azione è di pari importanza del momento della creatività, perché senza questa differenza di potenziale tra gli uomini che induce i più a conservare i frutti delle altrui creazioni ponendoseli come paradigma delle proprie,

---

Il sogno americano. Rappresentazione dell'emigrazione italiana nei classici della sociologia statunitense, in «Italies. Littérature – Civilisation - Société», n. 14, 2010, pp. 35-50.

[14] E. de Martino, *La fine del mondo,* Einaudi, Torino, 1977; cfr. *Il mito Achilpa delle origini*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXIII, 1951-1952, pp. 51-66.

[15] P. Palmeri, *Tra i Diola del Mof Evvì: cronaca di una ricerca antropologica in Senegal*, Cleup, Padova, 2008.

> gli uomini dissiperebbero la loro intelligenza in una serie infinita di invenzioni effimere, e camminerebbero ciascuno per la propria strada senza scoprire il vantaggio della complementarietà e senza riuscire a costruire un gruppo sociale»[16].

Senza questo incontro tra individui e le loro esigenze, la cui interazione produce un risultato condiviso da tutti, un risultato che si pone come modello per gli altri,

> «né le società sorgerebbero, né i frutti della creatività umana si conserverebbero, condensandosi e accrescendosi in "istituzioni", come la religione, la morale, il diritto, i linguaggi comuni, tutti elementi che insieme formano ciò che chiamiamo civiltà»[17].

Nell'ambito degli studi contemporanei sulle migrazioni l'aspetto relativo alla "natura relazionale del fenomeno migratorio", è l'idea che sta alla base di uno dei "più ricchi filoni interpretativi delle migrazioni contemporanee"[18], soprattutto nelle discipline antropologiche e sociali.

---

[16] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, cit., p. 25.

[17] *Ibidem.* L Dondoli, *La libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei* fini, cit., p. 36: Lo Hayek nel suo lavoro *Ordine, regole e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 2010, afferma che all'origine di un gruppo sociale c'è sempre un'azione, un'iniziativa di qualcuno, che «nella misura in cui è imitata e seguita da altri individui, acquisisce carattere istituente, diviene cioè un paradigma di azione, individuando così un determinato gruppo sociale che, seguendo tale paradigma, dà vita a certe istituzioni»; ID., *Pluralismo etico e assolutezza dei valori*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», a. VII, fasc.1-2, 1993, pp. 107-113.

[18] M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit.; AA. VV., *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, (a cura di F. Piselli), Donzelli, Roma, 1995, rist. 2001; M. Boyd, *Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas,* in « International Migration Review», Fall; 23 (3), 1989, pp. 638-70. D. T. Gurak, F. Caces, *Migration networks and the shaping of migration systems*, in AA.

L'approccio di rete, la prospettiva della *network analysis,* è interessante, perché fa emergere l'ordine non programmato da cui esse prendono vita per regolare i fenomeni di mobilità umana; ci consente di vedere il fenomeno migratorio come effetto delle reti di relazioni interpersonali tra immigrati, potenziali emigranti, tra comunità di partenza e di arrivo degli immigrati. La letteratura sull'argomento ha messo in evidenza, infatti:

> «Nella prospettiva della *network analysis*, le persone sono considerate attori che partecipano a sistemi sociali in cui sono coinvolti altri attori che in vari modi condizionano le loro decisioni. Nel caso dei migranti (o dei migranti potenziali), i network si fondano sulla parentela, l'amicizia, la comune origine, la condivisione di una cultura o di una relazione … e connettono i migranti con altri migranti che li hanno preceduti, o con non migranti nelle aree di origine e di destinazione»[19].

VV., *International migration systems: a global approach*, (a cura di M. M. Kritz, Lin Lean Lim, and H. Zlotnik), Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 150-76. D. Massey, F. García-España, *The Social Process of International Migration*, in «Science» 237, 1987, pp. 733–38; A. Palloni, D. Massey, M. Ceballos, K. Espinosa, M. Spittel M. *Social Capital and International Migration: A Test Using Information on Family Networks* in «American Journal of Sociology». 106, 2001, pp. 1262-98. J. E. Taylor, *Differential Migration, Networks, Information and Risk,* in *Research in Human Capital and Development* (a cura di O. Stark), Vol. 4. Greenwich, CT, JAI Press, 1986. pp. 147–71. C. Deléchat *International Migration Dynamics: The Role of Experience and Social Networks*, in «Labour», 15, 2001, pp. 457–86.; B. Riccio, *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Utet, Torino, 2008. ID., *Antropologia e migrazioni,* CISU, Roma, 2014. P. Falteri, F. Giacalone, *Migranti involontari Giovani 'stranieri' tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi, Perugia, 2011.

[19] L. Zanfrini, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, cit., p. 71. J. Scott, *Social Network analysis: A Handbook*, II ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. J. Mitchell, *Reti, norme e istituzioni*, in *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, (a cura di F. Piselli), cit.; M. Diani, *Network*

La *network analysis* rappresenta un approccio nel quale si tiene conto non solo degli elementi strutturali o delle azioni individuali che costituiscono il progetto migratorio, ma l'incontro tra il progetto individuale e familiare a migrare e le reali possibilità di realizzarlo. Il migrante non agisce quasi mai in un "vuoto relazionale", al suo progetto migratorio partecipano i suoi familiari e la sua comunità che lo aiutano a mettere in atto la sua scelta, la condividono e la sostengono fino all'inserimento di chi compie il viaggio nella nuova realtà, in cui trova, generalmente, familiari, amici o conoscenti ad attenderlo.

L'analisi di rete ha rappresentato nell'antropologia, come in altre discipline, un'interessante prospettiva teorico-metodologica. Gli studiosi che l'hanno proposta, hanno dimostrato la necessità di cogliere la società, la realtà dei gruppi sociali, in maniera processuale, un aspetto di cui buona parte della tradizione antropologica nella quale essi si erano formati e a cui facevano riferimento non aveva, secondo loro, tenuto conto. Ci riferiamo, agli studiosi della scuola di Manchester, Max Gluckman, John Barnes, Clyde J. Mitchell, Arnold L. Epistein, Jaap van Velsein, Victor Turner, e anche Edmund Leach si può indicare in questa corrente, dunque, nella maggior parte dei casi, rappresentanti dell'antropologia sociale britannica, che pur nella specificità dei loro oggetti di studio, indirizzarono la loro attenzione all'analisi delle reti sociali. Gli studiosi della scuola di Manchester gettarono le basi per una rielaborazione critica dello struttural-funzionalismo e del funzionalismo, affermato, nell'ambito della tradizione antropologica inglese, rispettivamente da Alfred R. Radcliffe-Brown e da Bronislaw Malinowski. Essi proposero, negli anni '60 dello scorso secolo, come oggetto dell'antropologia lo studio dei casi, *case study*, e la *network analysis* come procedura teorico-metodologica da utilizzare.

La prospettiva di studio dei fenomeni sociali e storico-culturali, economici e politici, affermata dagli studiosi che si raccolsero intorno a Max Gluckman e che operarono nell'ambito del Rhodes-Livingstone Institute, fu elaborata per il fatto che l'antropologia sembrava "attrezzata" per analizzare piccoli contesti separati dal resto del mondo e non quelli in cui si svolgevano ampi fenomeni

---

analysis, in *Methods of Social Movement Research*, (a cura di B. Klandermans, S. Staggenborg), University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2002.

di "sconvolgimento e mutazione", come stava allora accadendo nelle città africane, nei contesti postcoloniali[20].

Gli studiosi di Manchester, africanisti, osservavano che le città africane si presentavano costituite da un crogiuolo di etnie, tribù, clan parentali, in buona parte delle quali vi erano emigrati che si scontravano tra loro, ma nello stesso tempo erano in conflitto e coinvolti in un processo di adattamento con le culture e le forme istituzionali portate dagli europei. Gli strumenti analitici tradizionali si mostravano, per gli studiosi del Rhodes-Livingstone Institute, incapaci di poter spiegare questa complessità, li ritenevano adatti a cogliere solo gli elementi sistemici di una cultura, non i processi[21], i conflitti, i mutamenti in cui era coinvolta e che la definivano. Gli studiosi della scuola di Manchester, la prospettiva di studio e di analisi delle culture, i loro studi e ricerche, dedicati, soprattutto, alla cultura urbana, non furono esenti da critiche da parte di alcuni studiosi di tradizioni antropologiche e sociologiche che seguirono.

L'attenzione al momento processuale dei fenomeni sociali si ritrova anche in altri studiosi del periodo considerato, ad esempio Edward E. Evans-Pritchard sempre per l'Inghilterra, e Georges Balandier per la Francia, per non parlare di una tradizione tutta italiana che rifuggiva da ogni approccio che conduceva ad una visione statica delle culture, immettendole nell'alveo di una visione storicistica; ci riferiamo alla prospettiva di studi proposta da Ernesto de Martino.

---

[20] M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*. Basil Blackwell, Oxford, 1956; U. Hannerz, *Esplorando la città*. *Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 233-297; F. Piselli, *Introduzione*, in AA. VV. *Reti. l'analisi di network nelle scienze sociali*, (a cura di F. Piselli), cit.; G. Gribaudi, *La metafora della rete. Individuo e contesto sociale*, in «Meridiana», n. 15, 1992, pp. 91-108.

[21] G. Gribaudi, *La metafora della rete. Individuo e contesto sociale*, cit.; AA. VV. *Reti. l'analisi di network nelle scienze sociali*, (a cura di F. Piselli), cit.; B. Riccio*, Politiche, associazioni e interazioni urbane. Percorsi di ricerca antropologica sulle migrazioni contemporanee*, Guaraldi, Rimini, 2008.

L'analisi di rete si è dimostrata un buon punto prospettico per entrare nelle maglie dei fenomeni migratori, per considerare i punti di forza e i limiti che le reti migratorie presentano.

La *network analysis* ci consente, infatti, di effettuare un incontro tra analisi macrosociologica, detta anche strutturale, e quella microsociologica che tiene conto dell'individuo, della sua famiglia e del gruppo sociale[22]; di misurare la capacità che hanno le reti costituite da migranti di governare i flussi migratori, di sollecitare l'incontro tra la domanda e l'offerta che si determina nel mercato del lavoro, di conciliare le aspettative dei migranti rispetto alla nuova situazione in cui si trovano vivere e ad operare, di mantenere il legame di tutti coloro che ne fanno parte con il paese di origine, di accogliere le richieste di potenziali migranti, nonché, la capacità di stabilire i rapporti con le istituzioni presenti nei contesti in cui esse operano. Le leggi della domanda e dell'offerta non bastano più a spiegare il fenomeno migratorio; è necessario tener conto di quel che Thomas Faist ha definito "the crucial meso-level"[23].

Nell'analisi di rete la dimensione micro e macro dei processi migratori si incontrano, perché in questa prospettiva sono ricompresi gli aspetti socioeconomici e quelli soggettivi che caratterizzano i diversi progetti migratori e delle possibilità di renderli attuabili. Il singolo compie la scelta di migrare spinto da molteplici cause, la sua scelta iniziale dipende, infatti, da molteplici fattori come quelli "push/pull", ma essa dipende, soprattutto, dal fatto di sapere di poter, "contare su diversi soggetti a cui è legato da rapporti parentali, amicali o di comunanza etnica per raggiungere i suoi scopi"[24] e

---

[22] M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, cit.; L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, cit.

[23] T. Faist, *The crucial meso-level,* in *International migration, immobility and development: multidisciplinary perspectives* (a cura di T. Hammar, G. Brochmann, K. Tamas, e T. Faist), Berg, Oxford-New York, 1997, pp. 187-217. ID., *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

[24] M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit.; ID., *Sociologia delle migrazioni*, cit.; U. Fabietti, *L'identità etnica* –

sono, soprattutto, questi aspetti che si mettono in evidenza nell'approccio di analisi delle reti, che ci consente di analizzare il fenomeno migratorio nella sua complessità.

Nella rete migratoria troviamo esplicitati la "libertà positiva" dell'individuo ad emigrare e le reali possibilità di realizzare quest'aspettativa. Una "libertà positiva" che si innesta su percorsi socialmente tracciati, da familiari, amici, conoscenti. In effetti:

> «Chi ha una visione del mondo incentrata sulla libertà positiva dell'uomo, non ha certamente il problema di trovare una spiegazione del mutamento: egli si limiterà a descrivere quel dato mutamento nella sua individualità, come ogni opera nuova individuale o collettiva dell'uomo, dovuta all'azione di un singolo o al concorso più o meno consapevole, di molti – l'eterogenesi dei fini –. Chi parte dalla fede nella libertà positiva dell'uomo non ha il problema di spiegarsi il mutamento, ma al contrario quello di spiegarsi la permanenza: cioè il suo problema è di comprendere come, al di là degli innumerevoli atti di innovazione dei singoli, si conservi qualche cosa di fermo e di duraturo, che, in una cultura si pone come modello per le azioni degli individui che ne fanno parte»[25].

La efficacia ed efficienza delle reti migratorie si contrappone alla incapacità dei diversi Stati e della comunità internazionale di regolare i flussi migratori, di farsi carico di un fenomeno che da sempre coinvolge l'umanità in ogni parte del mondo, di saper rispondere alle esigenze di un mercato del lavoro che richiede manodopera, molto spesso, a basso costo. Le reti migratorie, invece contribuiscono, in maniera differente e con efficacia diversa a

---

Storia critica di un concetto equivoco, La Nuova Italia, Scientifica, Roma, 1995.

[25] L. Dondoli, *La libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», in a. XIX, fasc. 1-2 2004, pp. 39-96, ora in a. XXXI, fasc. 1, 2016, p. 21.

soddisfare queste esigenze, del resto, i principi che guidano il formarsi di un ordine non programmato, "il formarsi del *cosmos*, sono anteriori a qualsiasi attività legislativa"[26].

La teoria relativa all'ordine non programmato mette in evidenza, come sottolinea Dondoli, un fatto importante, di cui tener conto quando rivolgiamo l'attenzione alle dinamiche sociali, allo studio dei fenomeni storico-sociali, economici e politici. Egli sottolinea che, richiamandosi allo Hayek, la società moderna è complessa e "il grado di complessità non si sarebbe potuto raggiungere attraverso la realizzazione di un ordine deliberato da qualcuno"[27]. In effetti, la società moderna "è quello che è perché non scaturisce da un ordine deliberatamente programmato", ma essa è stata determinata «rafforzando e completando le regole che conducono alla formazione di un ordine spontaneo»[28].

Le reti migratorie svolgono un ruolo importante, infatti, nella scelta del singolo, della sua famiglia, nei processi di richiamo e inserimento dei migranti lavoratori nella società ricevente, esse costituiscono il "filtro" che consente agli individui, in presenza di leggi sulle migrazioni restrittive, di inefficaci politiche di accoglienza e di integrazione elaborate ed adottate dai diversi paesi o da scellerati accordi con paesi in cui non sono affermati i diritti umani, di rendere possibile il progetto migratorio. La rete reagisce all'esistenza di un mercato del lavoro molto spesso disorganizzato, in esso si insinua con le sue proposte. In alcuni settori dell'economia del mondo contemporaneo, come quello dei servizi, delle piccole imprese artigiane e agricole, la funzione delle reti sociali è più rilevante, rispetto al passato, nel reclutamento della forza lavoro. Si tratta della formazione di un ordine non programmato, molte volte non legale, ma funzionale alle richieste di colui

---

[26] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, cit., p. 39. Id., *La libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, cit.

[27] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, cit., p. 39.

[28] F. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà, Critica dell'economia pianificata,* Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 66.

che cerca lavoro e del mercato del lavoro. In effetti, nel contesto del nostro paese:

> «La diffusa frammentazione del mercato del lavoro italiano si incontra così con la regolazione particolaristica costruita dal basso attraverso il bricolage diffuso delle reti migratorie. Fenomeni migratori ad alto grado di informalità e autopropulsione si saldano in questo modo con un mercato del lavoro deregolato e insieme bisognoso di manodopera, in certi casi addirittura facendo emergere una domanda *ad hoc*, come nel caso da manuale del ritorno sul mercato delle collaboratrici familiari fisse e dell'avvento su larga scala della figura delle assistenti domiciliari a tempo pieno degli anziani»[29].

Il passaparola che si attua nelle reti migratorie è più efficace dei canali istituzionali per l'incontro tra offerta e domanda di lavoro. Ciò che si ottiene è, tuttavia, un lavoro "povero e socialmente sgradito" ai migranti che, magari, hanno titoli di studio che nel loro paese consentirebbe loro di trovare un'occupazione più qualificata.

È vero, però, che le reti migratorie, non svolgono solo questo compito, quelle capaci di aiutare il migrante ad inserirsi efficacemente nella nuova realtà sono:

> «… aperte allo scambio con le società riceventi, le reti migratorie sono un polo dell'elaborazione di quelle identità miste, o "col trattino" … ad es. italo-americani, italo-argentini»[30].

---

[29] M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., p. 85. S. Sassen, *Immigration and Local Labour Market*, in *The Economic Sociology of Immigration, Essay*, (a cura di A. Portes), Russel Sage Foundation, New York, 1995, pp. 87-127.

[30] *Ivi,* p. 92; L. Zanfrni, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, cit., p. 20; cfr. A. Portes e R. G. Rumbaut, *Legacies*. *The story of the immigrant second generation*, University of California Press-Russel Sage Foundation, Berkeley-New York, 2001, pp. 154-157.

Si tratta di reti "multisituate", come lo sono gli individui che ne fanno parte, poiché intrattengono relazioni con gli individui, le famiglie, le comunità, le istituzioni dei paesi di origine e di arrivo dei migranti.

Le reti "collegano migranti e non migranti dei luoghi di origine e destinazione attraverso lo spazio e il tempo". Provvedono ad offrire supporto sociale, psicologico, identitario, a coloro che ne fanno parte a far pervenire rimesse economiche o beni ai familiari rimasti nei paesi di origine. Frequentando i connazionali i migranti depotenziano lo stress provocato loro dalla lontananza da casa, dalla loro famiglia, dalle loro abitudini. Provvedono ad elargire a chi si trova in difficoltà prestiti e, come si evince dagli studi e ricerche, le donne migranti che hanno dato vita ad una sorta di prestito istituzionalizzato, attraverso il sistema del credito a rotazione[31]. Abdelmalek Sayad scrive:

> «L'emigrazione si sostiene da sola. Se è "contagiosa", lo è perché appartiene a quella forma di processo sociale in cui gli effetti ridiventano cause, raddoppiando e perpetuando la causa prima che li ha generati»[32].

Del resto il sistemarsi in una nuova residenza non determina la rottura del legame con il paese di origine. Le famiglie cercano di far partire altre persone, perché sanno che ci sarà chi le accoglie, si tenteranno di effettuare i ricongiungimenti familiari lì dove la normativa del paese ricevente i migranti lo permette; inoltre, le

---

[31] C. Geertz, *The Rotating Credit Association. A "middle Rung" in Development*, in «Economic Development and Cultural Change», Vol. 10, No. 3 (Apr., 1962), pp. 241-263; M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., p. 88; cfr. L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., § 5.3; AA. VV., *Migrazioni e società. Una rassegna di studi internazionali*, (a cura di M. Ambrosini, E. Abbatecola), Franco Angeli, Milano, 2009, p. 79. G. Scidà, M. Pendenza, *Comunità transnazionali e capitale sociale; due concetti promettenti ma delicati* in G. Scidà (a cura di), *I sociologi italiani e le dinamiche dei processi migratori*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 25-35. F. Decimo, *Quando emigrano le donne. Percorsi e reti femminili della mobilità transnazionale*, Il Mulino, Bologna, 2005.

[32] A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, p. 390.

presenze dei migranti aumentano nei paesi di destinazione dei potenziali migranti quando si diffonde la notizia dell'annuncio di una nuova sanatoria. Un altro fatto salda e rinsalda il legame di chi parte con il paese di origine: i migranti inviano denaro al paese di origine, non possiamo dimenticare qui le rimesse degli emigrati italiani che hanno contribuito al bilancio non solo delle loro famiglie, ma delle comunità e società italiane con il loro contributo. Le rimesse dei migranti determinano trasformazioni nella famiglia di origine, nella comunità di origine e invogliano altri a partire.

Le reti migratorie, come hanno dimostrato i diversi studi, svolgono un ruolo importante anche per quanto riguarda lo sviluppo dell'imprenditorialità immigrata [33]. Esse forniscono quel capitale sociale utile ai migranti che intendono mettersi in proprio. In queste attività imprenditoriali si coinvolgono, generalmente, individui che fanno parte del proprio gruppo etnico e questa scelta rafforza la stessa immagine e funzione della rete migratoria come rete sociale. In questo caso, proprio perché l'offerta di opportunità è diretta a connazionali, alcuni studiosi preferiscono parlare di "rete etnica". La rete è capace, attraverso il suo capitale sociale, di sollecitare gli individui che ne fanno parte a partecipare a molteplici iniziative che riguardano il mercato del lavoro. Constatiamo, come si evince dai diversi studi sull'argomento, che:

> «… le esperienze microimprenditoriali pescano nel serbatoio di risorse delle reti migratorie, anzitutto per la fornitura di lavoro, e in misura crescente, man mano che le minoranze consolidano il proprio insediamento, acquistano capacità di consumo ed esprimono una domanda di prodotti e servizi specifici, come mercati per un'*offerta imprenditoriale dedicata* … [come ad esempio avviene per] le macellerie islamiche o ai servizi di *mo-*

---

[33] A. Portes e J. Yiu, *Entrepreneurship, transnationalism, and development*, in «Migration Studies», Volume 1, Issue 1, 1 March 2013, Pages 75–95

> *ney transfer*, [i negozi in cui si vendono] di generi alimentari, prodotti culturali e servizi [che soddisfano le] domande particolari delle minoranze di origine straniera»[34].

Il capitale sociale della rete si utilizza per alimentare l'iniziativa e l'efficienza della rete stessa. Il capitale sociale si rinnova attraverso iniziative economico-sociali, politico-sindacali[35]; attraverso i nuovi arrivi e soddisfacendo le esigenze di chi ne fa parte, contrastando i tentativi discriminatori messi in atto dalla popolazione residente. La rete rappresenta quell'ordine, determinato dal "disordine" o inefficienza delle politiche ufficiali relative ai processi e flussi migratori, dalla frammentazione del mercato del lavoro. Questa capacità della rete di inserirsi negli spazi e nei processi sociali poco regolamentati e governati dalle istituzioni, rivela come le reti siano un fenomeno storico-sociale che si "autoalimenta" e si nutre di legami informali, dunque, familiari, amicali, comunitari, su cui sono intessute[36].

Si è osservato, inoltre, in queste attività, una "specializzazione" del lavoro indipendente dei diversi gruppi di immigrati in alcuni e specifici settori economici. Troviamo specializzazioni, ad esempio, nel piccolo commercio gestito da cinesi o bengalesi, egiziani, attività di ristorazione dai cinesi e indiani, nell'edilizia i rumeni; mentre albanesi e marocchini hanno dato vita a diverse piccole imprese, le imprese tessili sono gestite da cinesi, come accade nella città di Prato in Toscana[37].

---

[34] M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., p. 93.

[35] AA. VV., *Capitale sociale, lavoro e sviluppo*, (a cura di R. Rizza e G. Scidà), Sociologia Lavoro n. 91, Franco Angeli, Milano, 2003.

[36] G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, Dedalo, Bari, 1991.

[37] E. Barberis, *Imprenditori cinesi in Italia. Fra* kinship networks *e legami territoriali*, in «Mondi migranti», 2, Franco Angelim Milano, 2011, pp. 101-124. AA. VV., *L'imprenditoria cinese nel distretto industriale di Prato*, (a cura di M. Colombi), L. S. Olschki, Firenze, 2002; A. Ceccagno, *Giovani migranti cinesi: la seconda generazione a Prato*, F. Angeli, Milano, 2004.

Diversi studiosi si sono interessati a questo aspetto elaborando relative teorie:

> «… la teoria delle *middleman minorities*, minoranze storicamente specializzate nell'intermediazione tra élite e masse, già nelle società tradizionali, come gli ebrei, gli armeni, i cinesi nel Sud-est-asiatico, gli indiani nell'Africa sud-orientale … o la teoria delle *enclave*, che vede le esperienze imprenditoriali come espressione del dinamismo di comunità immigrate capaci di dar vita ad una vasta gamma di iniziative e istituzioni culturalmente distinte e spazialmente concentrate nell'ambito delle società riceventi»[38].

È da tener presente che le funzioni delle reti sociali non riguardano solo gli immigrati, ma anche gli autoctoni, che attraverso le reti sociali riescono a trovar lavoro, ad inserirsi nei diversi settori economici, a poter aspirare ad uno sviluppo della loro carriera professionale[39].

Il nuovo migrato contribuisce, con la sua scelta e la sua presenza, con il suo stanziamento, generalmente di lunga durata nel paese di destinazione, ad alimentare e rafforzare la rete migratoria. Pochi sono, infatti, i migranti che se ne distaccano, anche tra coloro che hanno "fatto fortuna" che, in molti casi, diventano membri attivi della rete stessa, assumendo ruoli rilevanti e di responsabilità all'interno della rete migratoria di cui fanno parte, rafforzandone, così, l'efficacia.

La rete migratoria ci consente di conoscere il legame che intercorre tra le azioni degli individui e le situazioni, il contesto in cui si trovano ad operare. Dagli studi e ricerche condotte negli ultimi decenni è risultato che proprio:

> «Nella visione relazionale, fondata sulle interazioni interpersonali e intergruppo, il potenziale migrante compie la sua scelta misurandosi e interagendo con una o più reti di legami sociali e simbolici nelle quali è immerso

---

[38] M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit.

[39] E. C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna, 2006.

(ad esempio di tipo familiare, di gruppo etnico, di militanza politica, di appartenenza religiosa, di comunità territoriale, e così via) che determinano influenze reciproche e contribuiscono a definire scelte coerenti»[40].

La funzione delle reti migratorie non si esaurisce, dunque, e nell'accoglienza del nuovo arrivato, nella sua sistemazione; il capitale sociale di cui dispongono permette di creare non solo forme di "*ethnic business"* ma anche organizzare "movimenti politici a base etnica"[41].

Nei casi più fortunati, che riguardano luoghi di più antico insediamento dei migranti, come gli Stati Uniti, le comunità di immigrati sono riuscite a costituire associazioni, istituzioni religiose, chiese, sinagoghe, istituire scuole, fondare banche, ospedali, creare lobby politiche, giornali, stazioni radio-televisive[42], svolgere attività assistenziali. Si è notato che nelle minoranze etniche, anche quelle rappresentate da migranti italiani, che:

«raggiungono un certo livello di stabilizzazione si manifestano di norma domande crescenti di consolidamento/ritrovamento dell'identità culturale. Sorgono, così altri, servizi ed istituzioni, che vanno dai giornali, alle scuole, ai circoli per il tempo libero, ai luoghi di culto»[43].

---

[40] G. Scidà, *Nonna Maria e i paradigmi dell'azione migratoria: un'esercitazione*, in «Altreitalie», luglio-dicembre, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2005, p. 62.

[41] M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni,* cit., p. 90.

[42] A. Portes and M. Zhou, *The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants* in «Annals of the American Academy of Political and Social Science» 530, pp. 74-96. M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit.; A. Portes e R. G. Rumbaut, *Legacies. The story of the immigrant second generation*, cit.

[43] M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni,* cit., pp. 93-94. R. Rauty, *Il sogno americano. Rappresentazione dell'emigrazione italiana nei classici della sociologia statunitense*, in «Italies. Littérature – Civilisation - Société», 14, 2010, pp. 35-50.

Si tratta di luoghi di incontro in cui i legami con i connazionali si rinnovano, si rinsaldano con i nuovi arrivati, che possono usufruire di questo "lascito". Luoghi in cui si elaborano percorsi ed attività di mutua assistenza e mobilità sociale riservate ai connazionali, processi di integrazione e mediazione nella società ricevente; attività volte a rinnovare e rinsaldare i legami sociali delle comunità di migranti, con la cultura e la comunità dei loro paesi di origine. Tutto ciò può far divenire "persino vantaggiosa la conservazione di un'identità etnica specifica"[44].

L'efficacia delle reti migratorie dipende dal capitale sociale di cui esse dispongono, non tanto dal numero di chi ne fa parte o dalla sua espansione sul territorio o densità di concentrazione nei luoghi, anche se esistono delle eccezioni come ad esempio nella rete dei filippini a Roma; si tratta di una comunità efficiente, numerosa e che ha raggiunto una grande densità sul territorio[45]. Le reti migratorie sono molto differenti tra loro e la loro efficacia ed efficienza è molto variabile. Troviamo reti informali povere di risorse e socialmente discriminate rispetto ad altre attive e con un capitale sociale più composito e autorevole, queste ultime riescono a far creare ai migranti istituzioni proprie capaci di inserirsi nei diversi contesti storico-sociali, politico-economici e religiosi; capaci di integrare i migranti senza far loro perdere l'identità culturale di cui sono portatori. Le reti sociali sono capaci di realizzare percorsi di interazione e integrazione tra i contenuti della memoria storica della società di provenienza con quelli appresi nella società di insediamento, depotenziando così la situazione liminale in cui l'immigrato si trova a vivere, sollecitando attività di mediazioni dei problemi o situazioni di crisi che si presentano "senza escludere i calcoli razionali relativi ai vantaggi che da questa situazione possono derivare"[46].

---

[44] M. Ambrosini, *Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni*, cit.

[45] *Ibidem.* M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni,* cit.

[46] *Ibidem.* A. M. Paul, *Capital and mobility in the stepwise international migration of Filipino migrant domestic workers*, in «Migration Studies», vol. 3, 3, 1, 2015, pp. 438-459.

Le reti migratorie assumono forme diverse, formali e informali, con legami forti o deboli, con capitale sociale spendibile in diversi settori o meno; strutturate su legami parentali, clanici, di comunità, il loro studio, è diventato essenziale per capire meglio il fenomeno dei flussi migratori, l'insediamento dei nuovi arrivati nei paesi riceventi, le attività cui i migranti sono coinvolti, la strutturazione e segmentarizzazione delle stesse comunità di migranti, il ruolo e la funzione dei leader di riferimento, i legami parentali, clanici che si riproducono nella nuova residenza e quelli che si mantengono con i paesi di origine. Esse influenzano le scelte dei migranti e dei potenziali migranti, delle comunità di origine, le politiche di accoglienza dei paesi riceventi.

Le reti migratorie, come esempio di ordine non programmato, si possono cogliere anche dalla loro strutturazione, dalla funzione che svolgono sempre rimodulata rispetto al contesto storico sociale e politico in cui esse operano, dal capitale sociale messo in campo, dai compiti assolti dalle persone più capaci, che creano percorsi e modelli di riferimento per coloro a cui danno sostegno. Da tutto questo dipende l'efficacia e l'efficienza della rete. In essa troviamo, infatti, alcune figure di riferimento per tutti: lo scout o il pioniere, il broker o mediatore, il provider e il leader carismatico.

Lo *scout* è colui che ha aperto la rotta migratoria ed è diventato il punto di riferimento per i nuovi arrivati[47]. Il *broker* è colui che si fa mediatore tra i connazionali nel processo relativo all'offerta di lavoro e alle domande di lavoro e interviene nei casi di incomprensioni e conflitti[48]. Il *leader carismatico* rappresenta la comunità di connazionali nella società di nuova residenza, può essere un leader religioso o un mediatore interculturale, le posizioni delle due figure sono molto diverse sia all'interno della rete che nel rapporto della comunità con la società intera e quella di origine. Il leader religioso potrebbe tendere a rafforzare i valori tradizionali della comunità e compromettere attività di mediazione con i valori presenti nel nuovo contesto in cui i migranti

---

47 M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, cit., p. 95.

48 *Ibidem.*

si trovano a vivere. Il *provider* aiuta gli immigrati a trovare posti letto, un'abitazione, ad inviare le rimesse nei paesi di origine o merci e prodotti. La sua attività può essere svolta in maniera illegale oppure creando un'attività economica rivolta al mercato dei connazionali[49].

Le reti migratorie sono un esempio di "ordine non programmato" e soddisfano l'esigenza degli uomini di vivere sempre al "centro del mondo", del "loro mondo", in uno spazio conosciuto, "appaesato".

L'esigenza di far diventare il mondo esterno cosmo, di poter disporre di un "luogo sicuro" dove realizzare la propria storia, di elaborare strade da percorrere in un "regime di vita protetto" è un'aspirazione degli uomini e dei gruppi sociali di ogni tempo, come gli studi e ricerche, soprattutto, etnologiche e di storia delle religioni hanno dimostrato[50]. Si tratta di un ordine capace di innescare quei processi di utilizzazione dei contenuti della memoria collettiva, che permettono di rielaborare il passato in relazione alle nuove esigenze e di proiettarsi verso il futuro, ciò è reso possibile dalle persone più capaci e creative:

> «il mondo nel quale "veniamo a trovarci" si risolve … nei risultati dell'attività sensibile nella storia umana, nel segno abbreviato di un appaesamento e di una domesticazione plurimillenaria, nell'indice sensibile di comportamenti che rinviano a concreti capitoli operativi ora immersi nell'ombra di una generica potenzialità, ora ridotti ad esecuzioni ovvie e abitudinarie, ora in varia misura emergenti in una operazione che impegna la nostra iniziativa attuale»[51].

---

[49] *Ibidem.* Cfr. B. Bartolani, *Capitale sociale e intermediazione etnica: il caso degli indiani punjabi inseriti in agricoltura in provincia di Reggio Emilia*, in AA. VV., *Capitale sociale, lavoro e sviluppo*, (a cura di R. Rizza e G. Scidà), cit., pp. 92-102

[50] E. de Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino, 1948; S. Giusti, *Storia e mitologia. Con antologia di testi di R. Pettazzoni.* Bulzoni, Roma, 1988; M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno,* Borla, Milano, 1968.

[51] E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 407.

Le reti migratorie, fenomeni storico-sociali, consentono a "potenziali migranti" di percorrere itinerari di migrazione collaudati nel tempo da altri migranti. Considerare le reti migratorie un ordine non programmato, scaturito dalla interazione dei singoli individui, significa comprendere come si creano e come funzionano i processi e le dinamiche migratorie, nonché i processi di integrazione in uno specifico luogo dei nuovi arrivati, che non agiscono mai, come abbiamo detto, in un "vuoto relazionale" senza programmi ben definiti, ma che ricalcano quelli già compiuti da altri individui che li hanno realizzati prima di loro:

> «significa "rimettersi agli altri che oltrepassarono", accettare la multanime e corale risonanza dell'umano lavoro di appaesamento, affidarsi a questa laboriosità appaesatrice con un atto di umiltà e fedeltà devote, per restare disponibili al compito di valorizzazione che, qui ed ora, ci spetta. La familiarità, l'appaesamento, la normalità del mondo — questo sfondo patrio della nostra emergenza — racchiudono un messaggio il cui calore si confonde con lo stesso ovvio sentirsi corpo vivente: "Avanti, non sei solo", dice questo messaggio, "ma nel cammino ti accompagna l'opera di una infinita schiera di uomini, una schiera che abbraccia morti e viventi, e che se anche ti raggiunge attraverso i tuoi più diretti educatori, in realtà ti rende partecipe agli evi tramontati e alle civiltà scomparse"» [52].

FLORIANA CICCODICOLA

---

[52] *Ivi*, p. 471.

COOPERARE E COMPETERE
HAYEK E I PROBLEMI DELL'ORDINE NON PROGRAMMATO

Abstract: The article deals with the problems of "spontaneous cooperation" – of cooperation as conceived in Hayek's perspective, as the net of relationships which characterizes the "unintentional order". It is organized in two parts: the first part is focused on the overlapping of "spontaneous order" and market order, of "economic problem" and "social problem", of cooperation and competition. Main item is the "game of catallaxis". In the second part a comparison is proposed between Hayek's social theory and certain concepts from the game theory of Oskar Morgenstern and Robert Axelrod. Here difficulties and tensions emerge – in regard to the phenomena of power and disparity – which undermine the 'competitive cooperation' and reveal the instability of the connection between the parts (the individuals) and the whole (the order) at the core of Hayek's game concept.

Keywords: Cooperation, competition, spontaneous order, Hayek, game theory.

1. *L'ordine della cooperazione "spontanea"*

La nozione di "cooperazione" taglia trasversalmente i saperi della contemporaneità: mentre conserva implicazioni normative e morali, si fa luogo di intersezione e sovrapposizione di economia e teoria sociale, scienze della vita e della psiche – senza che la sua *facies* entro un campo epistemico possa sciogliersi del tutto dai tratti, meglio, dalle inquietudini e istanze di cui si è fatta carico negli altri. Di tale *figura* complessa, sovente caricata di una valenza «enigmatica» e colta in aspetti «paradossali»[1], le pagine che seguono intendono tracciare una 'sezione' circoscritta, a partire dalle riflessioni di Hayek attorno all'"ordine non intenzionale" e al "gioco della catallassi" – del mercato. In un primo passaggio, si ricaverà dai testi dell'economista e teorico sociale austriaco un'idea di cooperazione che tiene insieme "spontaneità" – l'assenza di

[1] R. Festa, G. Cevolani, *Giochi di società. Teoria dei giochi e metodo delle scienze sociali*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 130-131.

un'istanza centrale di coordinazione, ma anche di un orientamento specifico dell'agire individuale a mete comuni o sovraindividuali – e competizione. Successivamente, tanto le preoccupazioni comuni quanto gli elementi di divergenza emersi dal confronto con alcuni momenti della *game theory*, da Morgenstern a Axelrod, segnaleranno aree problematiche e linee di tensione – attorno ai fenomeni del potere e della "disparità" – che rendono precario il nesso delle parti e del tutto su cui si regge l'ordine hayekiano.

Nella riflessione di Hayek, una prima nozione di cooperazione si lascia ricavare, a partire dal saggio *Scientism and the Study of Society*, dalla trattazione della «formazione sociale spontanea»[2] e del carattere peculiarmente «finalistico» (*purposive*) che ne è proprio: con i medesimi atti con i quali persegue i propri scopi, ciascuno risponde ai desideri degli altri, in modo indiretto e mediato, in quanto, «spontaneamente» appunto, senza averne cioè né coscienza né intenzione, contribuisce insieme con quelli alla preservazione di una «totalità sociale» (*social whole*), alla cui sussistenza si deve a sua volta la realizzazione – ma già il concepimento – dei fini, propri *e* altrui[3].

È dunque dato un sistema di interdipendenze, nel quale l'individuo risulta immerso come nel suo «ambiente», per cui tanto il riferimento ai propri fini quanto il rapporto con chi gli sta di fronte rispondono a tale «struttura permanente di relazioni». Ora, una simile cooperazione si risolve essenzialmente in una composizione di conoscenze. Il modello è il mercato quale specifica formazione spontanea, orientata all'appagamento dei bisogni e definita in prima istanza dalla scarsità delle risorse disponibili. Hayek lo intende come un sistema di interazioni che consente la maggiore efficacia possibile nell'uso delle conoscenze delle circostanze di tempo e di luogo disperse tra i vari individui. La portata economica di queste risiede, in prima istanza, nel fatto che risorse e bisogni esistono praticamente solo in quanto c'è qualcuno che ne è al corrente.

---

[2] F. A. Hayek, *Scientism and the Study of Society*, part III, in «Economica», 11/1944, 41, p. 27; *Lo scientismo e lo studio della società*, in ID., *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, tr. it., a cura di F. Donzelli, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 181.

[3] *Ivi*, p. 28; tr. it., cit., p. 183.

Se già nell'ambito dell'economia marginalistica e in particolare dell'analisi formale dell'equilibrio rileva la dimensione conoscitiva dell'azione economica – ciascuno conosce quanto è rilevante per le proprie decisioni e su questa base formula previsioni corrette –, in primo piano deve venire ora la dispersione della conoscenza e, connessa con questa, l'incidenza del mutamento. Particolari sono – si chiarisce nel saggio dedicato all'uso della conoscenza nella società – le conoscenze dei mutamenti minimi, diffusi, che hanno luogo di continuo all'interno del processo. Sono questi che si tratta ora di mettere a valore, di tradurre in opportunità di guadagno – è l'esposizione/dilatazione della ragione economica al contingente e al mutevole. Le corrispondenti conoscenze consentono dunque ai soggetti agenti di adattarsi alle situazioni ogni volta nuove, operando sui propri piani di azione gli opportuni aggiustamenti[4]. Decisiva è la combinazione di decentralizzazione delle decisioni e concentrazione della conoscenze in media specifici. Il fatto che le decisioni risultino dislocate ai singoli operatori consente l'*uso* di tale conoscenza, fa sì che essa possa tornare a vantaggio del singolo, ma anche che questi la metta in qualche modo a disposizione di altri, ne rende possibile – in verità ne impone – una sorta di 'socializzazione': poiché l'azione che ne deriva concorre, insieme con quelle di tutti gli altri, a determinare i prezzi, il sistema di questi opera come un meccanismo di trasmissione dell'informazione stessa; all'interno del mercato, la cooperazione è vantaggiosa e al tempo stesso inevitabile. Per mezzo dell'apprendimento e della trasmissione delle conoscenze ha luogo una distribuzione di incentivi che inducono gli individui a compiere le «cose opportune»[5] – per sé *e* per l'insieme – senza che qualcuno debba impartire loro direttive. A questi Hayek imprime la "libertà" dell'adattamento permanente in balia di un «meccanismo»[6].

---

[4] F. A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, in «American Economic Review», 35/1945, 4, poi in ID., *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 83, 85; *L'uso della conoscenza nella società*, in ID., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, cit., pp. 284, 285.

[5] *Ivi*, p. 88; tr. it., cit., p. 288, mod.

[6] *Ibidem*.

Con la riconfigurazione della stabilità del mercato in termini di "ordine" – rispetto a quelli, messi a punto dalla Scuola di Losanna, da Walras a Pareto, di "equilibrio", risultati maggiormente problematici[7] – la stessa questione economica è trascritta dunque in problema di coordinazione e trasmissione di conoscenze: «coordinare le azioni separate di persone differenti», al di là della possibilità di «controllo di ogni singola mente» e comunque riducendo il più possibile l'esigenza di un simile controllo, ovvero, far uso, mediante il ricorso a simboli, formule e regole, di una conoscenza che propriamente non si possiede individualmente. A questo punto, il «problema economico» costituisce già il «problema teorico centrale di tutta la scienza sociale»[8] e l'«ordine non intenzionale»[9] colto all'opera nel sistema dei prezzi consente di comprendere la genesi e l'articolazione di complessi sociali quali il linguaggio, la morale, l'eredità culturale. Il loro principio comune è quello di una «economia di conoscenza»[10] – l'uso di conoscenze di cui propriamente non si dispone.

È noto come tanto la nozione di ordine non intenzionale quanto il suo nesso col metodo individualistico rimandino alle riflessioni metodologiche di Menger. Nelle *Ricerche* del 1883 questi ha isolato quei fenomeni sociali che, sebbene presentino una connessione tra parti e tutto di tipo funzionale, fanno la loro comparsa quali esiti irriflessi, non intenzionali, dello sviluppo storico. Già qui aree culturali e aree specificamente economiche sono raccolte insieme: le istituzioni in questione sono il mercato e il denaro, ma anche il linguaggio, la religione, lo Stato stesso. Tutti rispondono a un «bene comune» – tornano utili a ciascun individuo – senza risultare da una volontà comune. Per un verso, non

---

[7] Sull'approdo hayekiano alla nozione di "ordine", nel contesto della discussione sull'"equilibrio" nell'ambito dell'economia neoclassica, cfr. F. Donzelli, *Introduzione*, in F. A. Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, cit., in particolare pp. 16-43.

[8] F. A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, cit.

[9] ID., *Scientism and the Study of Society*, part I, in «Economica», 9/1942, 35, p. 289; *Lo scientismo e lo studio della società*, cit., p. 132.

[10] ID., *The Use of Knowledge in Society*, cit., p. 86; tr. it., cit., p. 287.

sono riconducibili ad un'attività finalisticamente orientata alla loro realizzazione, quale un accordo o un atto di legislazione positiva, appaiono in questo senso 'organici' nella loro origine e funzione. Per l'altro, differentemente dagli organismi in natura, nella cui sussistenza sono all'opera in ultima analisi forze meccaniche, la loro esistenza presuppone comunque sforzi del pensiero e dell'azione, dei singoli, volti al conseguimento di mete esclusivamente individuali. Perciò la loro comprensione teorica, specificamente sociologica e in ogni caso irriducibile alla concettualizzazione scientifico-naturale, richiede di muovere da tali «elementi», «fattori individuali», per poi ricostruirne i nessi nei fenomeni complessi[11]. È l'operazione di Menger, del tutto complementare a quella con la quale, nei *Principi di economia politica*, ha riscritto la nozione oggettiva di valore nella chiave soggettiva dell'utilità marginale[12]: riformulare la "mano invisibile" del mercato in termini metodologici, per poi insediarla a pieno titolo, e anzi in posizione eminente, all'interno di una più vasta gamma di fenomeni.

Gli sviluppi delle ricerche hayekiane alla metà degli anni Trenta, nel segno, vi si è fatto cenno, della problematizzazione dell'"equilibrio generale", presentano significative implicazioni metodologiche – a partire dalla distinzione tra i «dati nel senso soggettivo del termine» e «fatti oggettivi reali»[13]. Entro questo quadro è approfondito il metodo compositivo[14]: ciascun individuo, in quanto

---

[11] Cfr. C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1883, pp. 142-152, 161-165, 171-183; *Sul metodo delle scienze sociali*, tr. it., (a cura di R. Cubeddu), Liberilibri, Macerata, 1996, pp. 136-142, 149-152, 157-173.

[12] Cfr. ID., *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Braumüller, Wien 1871, pp. 77 ss.; *Principi fondamentali di economia politica,* tr. it., (a cura di M. Pantaleoni), Laterza, Bari, 1925, cap. 3.

[13] F. A. Hayek, *Economics and Knowledge*, in «Economica», 4/1937, 13, poi in ID., *Individualism and Economic Order*, cit., pp. 35-44; *Economia e conoscenza*, in ID., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, cit., pp. 230-239.

[14] Su come l'attenzione nei confronti della riflessione metodologica mengeriana contribuisca all'emergere della nuova direzione della ricerca di Hayek, cfr. R. Cubeddu, *Hayek tra Menger e Mises*, in U. Ternowetz (a cura di), *Friedrich A. von Hayek e la Scuola Austriaca di economia*, Rubbettino, Soveria

portatore di frammenti mutevoli di conoscenza, è realmente 'parte' e non, in qualche modo, 'tutto' – detentore della totalità delle conoscenze necessarie, «individuo quasi onnisciente»[15].

Cooperare è competere

In *Law, Legislation and Liberty*, fa la sua comparsa una esplicita semantica della cooperazione, nei lavori degli anni Quaranta evitata: perseguendo ciascuno i propri fini, gli individui «si recano reciprocamente benefici» (*benefit*), in quanto ognuno trae vantaggio dalle conoscenze, capacità e azioni altrui; senza volerlo, ciascuno «collabora» (*contribute*, *assist*) alla realizzazione di fini che non gli appartengono, «torna utile» (*be of use*) all'altro[16]. Rileva però anche con maggiore nettezza il momento propriamente competitivo, col suo portato, la possibilità della perdita: condizione perché il processo accresca le chance di realizzazione del maggior numero possibile di aspettative – di «qualsiasi persona presa a caso» – è che, sistematicamente, alcune di queste siano disattese[17]. L'ordine mercantile è il «nesso» che garantisce l'allocazione dei mezzi per «scopi in competizione» (*competing ends*) per la loro realizzazione, solo in questo senso «la pacifica riconciliazione di scopi divergenti»[18]. Sullo sfondo è l'idea che, a fronte di una molteplicità di individui, ciascuno con i propri fini/bisogni, sussista una disponibilità limitata di mezzi, per cui non tutti i fini potranno essere realizzati nella misura desiderata. La «conciliazione» mercantile è essenzialmente selezione, che allinea i desideri alle risorse, stabilendo quali

---

Mannelli, 2003, pp. 65-96, qui pp. 68 ss. Sull'ulteriore incidenza del complesso metodologico-categoriale, cfr. R. Cubeddu, *Dal 'metodo compositivo' al 'mondo 3'. Note sui rapporti fra Menger, Hayek e Popper*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», 2/1984, 3, pp. 173-190.

[15] F. A. Hayek, *Economics and Knowledge*, cit., p. 46; tr. it., cit, p. 241.

[16] ID., *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Abingdon, 2013 (I ed. in volume unico 1982), pp. 269, 270 (d'ora in poi abbreviato in *Law*); *Legge, legislazione e libertà*, tr. it., (a cura di A. Petroni, S. Monti Bragadin), il Saggiatore, Milano, 1982, pp. 316, 317 (d'ora in poi abbreviato in *Legge*).

[17] *Law*, p. 98; *Legge*, p. 130.

[18] *Law*, pp. 272, 273; *Legge*, pp. 321, 322.

fini saranno realizzati e quali no; il criterio è l'economicità, per cui nessun bisogno può essere servito «al prezzo di sottrarre ad altri bisogni una quantità di mezzi superiore a quella necessaria per soddisfarlo». Le conseguenze sul contenuto di senso della cooperazione sono rilevanti. Sembra infatti che ciascuna azione volta alla realizzazione di uno scopo sia al tempo stesso cooperativa, in quanto contribuisce alla conservazione della totalità dei nessi, da cui – vi si è fatto cenno – dipendono i successi degli altri, e competitiva, in quanto mira ad evitare che le aspettative destinate ad essere disattese siano le proprie – da che si ricava che l'eventuale realizzazione delle proprie aspirazioni avverrà comunque al prezzo della frustrazione di quelle di altri. Lo specifico del complesso di azioni mercantili pare risiedere proprio in tale impossibilità di disgiungere cooperazione e competizione – dove è da chiedersi in che misura il tema della scarsità e il momento competitivo a questa collegato incidano sull'ambito dei processi anonimi già raccolti sotto la nozione di "ordine non programmato", e in qualche modo assimilati[19], segnando uno scarto tra quelli economico-mercantili e quelli linguistico-culturali.

Rileva in questo quadro la nozione di "interferenza". L'agire di un individuo si profila come «interferenza» (*interference*) o «accordo» (*match*), a seconda che sia d'ostacolo al perseguimento del fine da parte di altri – lo danneggi – oppure lo favorisca[20]. L'azione risulta, a seconda degli effetti che ha su quelle altrui, cooperativa *o* competitiva, o, meglio, portatrice di benefici nei confronti di *alcune* aspettative (e agenti), d'ostacolo nei confronti di *altre* – posto che l'intera concatenazione degli effetti delle azioni non è comunque ricostruibile nella sua completezza e il carattere specificamente cooperativo o competitivo del singolo atto può essere evidenziato solo isolando, dall'insieme delle azioni, degli effetti e degli agenti, singoli segmenti.

A questo punto il problema dell'ordine non programmato – della sua modalità economico-mercantile – diviene quello del contenimento dell'interferenza, dunque della stessa competizione. Per un verso, infatti, quella, l'interferenza,

---

[19] Sul rilievo metodologico di tale operazione, cfr. L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 7/1992, 1, pp. 9-49.

[20] *Law*, p. 94; *Legge*, p. 125.

non può essere eliminata: si tratta dell'esito, spesso indiretto e imprevedibile, degli aggiustamenti attraverso i quali i soggetti si adattano ai mutamenti registrati, cui si devono il funzionamento dell'ordine e la sua efficienza – essi devono deludere le aspettative di alcuni e produrre per altri opportunità inaspettate[21]. Per l'altro, è evidente che la specifica prestazione – e condizione dell'esistenza stessa – dell'ordine consiste nella realizzazione e nel mantenimento di un certo rapporto di *matching* e *interfering*, che, privilegiando il primo e limitando il secondo, lo mantenga vantaggioso per la gran parte dei suoi membri. Tale è la funzione delle regole, attorno alla quale si svolge la più tarda rielaborazione della nozione di "ordine spontaneo"[22]. Questo è divenuto, nelle *Notes* del '67, in cui il tema fa la sua comparsa, ordine "prodotto da regole": sono infatti le «regole della condotta individuale», che, governando le azioni dei membri del gruppo, devono assicurarne la coordinazione e i reciproci aggiustamenti, in assenza di un'autorità centrale e dei comandi che da essa emanano. Grazie ad esse le conseguenze dell'agire proprio e altrui risultano prevedibili, le aspettative possono elevarsi con fiducia e l'incidenza dell'ignoto e dell'inusuale rimane, quale deterrente nei confronti della deviazione, ai margini del campo di esperienza[23]. Nel libro del '73 – il primo volume di *Law, Legislation, and Liberty* – propriamente produttive di ordine sono dette quelle che contengono la reciproca interferenza e favoriscono l'accordo. È la genesi e funzione della proprietà privata – base comune del mercato e più in generale della civiltà –: regole che limitano le fonti di incertezza dell'agire nel mentre delimitano aree personali di intervento, all'interno delle quali l'individuo dispone in modo esclusivo degli oggetti per il raggiungimento dei propri scopi, «un campo di

---

21 Cfr. *Law*, pp. 97-98; *Legge*, pp. 130-131.

22 Ma sull'opportunità della distinzione del "non intenzionale" dallo "spontaneo", cfr. R. Cubeddu, *Processi spontanei o esiti inintenzionali?*, in R. De Mucci, K. L. Leube, *Un austriaco in Italia – An Austrian in Italy*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 335-350.

23 F. A. Hayek, *Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct*, in ID., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan, London, 1967, pp. 66-81; *Note sull'evoluzione dei sistemi di regole di condotta*, tr. it., di M. Stoppino, in «Il Politico», 43/1978, 1, pp. 5-21.

azioni libero da interferenze»[24] – le corrispondenti aspettative risultano dunque protette, le opposte interferenze proibite. Proteggere certe aspettative e non altre significa «facilitare la cooperazione»[25]: conseguire – secondo la rassicurazione di Hayek – la massimizzazione del soddisfacimento complessivo delle varie pretese e conservare «il flusso complessivo di buoni risultati»[26].

È a questo punto che la riscrittura dello specifico ordine spontaneo costituito dal mercato – il quale conserva tratti peculiari e al tempo stesso una valenza paradigmatica – è portata a compimento in chiave di «gioco». Lo definiscono la molteplicità di agenti interessati ciascuno alla massimizzazione delle proprie «utilità» – rispettivamente i giocatori e la "posta" –; la sussistenza delle regole, che discriminano tra azioni lecite e altre illecite; l'imprevedibilità del risultato, ovvero l'incertezza riguardo a quanti – una minoranza, si è visto – alla fine risulteranno in passivo. Decisiva è la coesistenza di abilità e fortuna: proprio perché nessun agente è in grado di conoscere e prevedere nemmeno lontanamente la totalità dei movimenti altrui e in generale l'insieme dei cambiamenti che hanno (e avranno) luogo nel sistema, anche il miglior uso possibile delle informazioni a disposizione non può offrire la certezza di un risultato positivo – la sorte è qui l'effetto, sui destini del singolo, di accadimenti sui quali egli non può esercitare alcun controllo; ma è anche (buona) fortuna: la circostanza che il piano formulato non incontri ostacoli inattesi, o risulti favorito dall'imprevisto. Non da ultimo, ciò che rende tale il gioco è la possibilità cui ognuno è esposto – il rischio – di perdere.

2. Prigionieri del gioco

A questo punto, più di un tratto della ricerca di Hayek suggerisce la possibilità di 'farla reagire' con determinati momenti della teoria dei giochi: i punti di tangenza/divergenza che ne risultano dischiudono, all'interno della teoria hayekiana, aree problematiche e segnalano linee di tensione.

---

[24] *Law*, p. 102; *Legge*, p. 135; cfr. *Law*, p. 94; *Legge*, p. 125.

[25] *Law*, p. 204; *Legge*, p. 231.

[26] *Law*, pp. 98-99; *Legge*, pp. 130-131.

È vero che manca nell'esposizione di Hayek un qualche riferimento alla *game theory*, e che il «gioco della catallassi» risponde solo in parte ai criteri definitori fissati da quella – in particolare, tutto il versante della formalizzazione matematica di tali pratiche trova scarsa ricezione nella tematizzazione hayekiana. È peraltro, quello della distanza tra economia neoclassica e teoria dei giochi, un tema noto alla letteratura, nella quale però più di recente hanno trovato attenzione anche significativi momenti di contiguità[27]. Si potrà cogliere così l'affinità tra l'esposizione di Hayek e il gesto col quale Morgenstern fa valere, di contro alla teoria generale dell'equilibrio – all'interno della quale i partecipanti al processo opererebbero «come tanti Robinson Crusoe»[28], pienamente indipendenti, in forza della conoscenza "perfetta" di condizioni fisse – il carattere contingente dell'interazione, per cui il risultato delle azioni di un singolo dipende da variabili delle quali solo una parte sono sotto il suo controllo, non solo dalle azioni proprie, ma anche da quelle attese e di altri, e dalle combinazioni delle une e delle altre[29].

---

[27] Cfr. R. Sudgen, *Spontaneous Order*, in «Journal of Economic Perspectives», 3/1989, 4, pp. 85-97; N. J. Foss, *Austrian Economics and Game Theory: a Stocktaking and an Evaluation*, in «Review of Austrian Economics», 13/2000, 1, pp. 41-58; G. Cevolani, *Hayek in the Lab. Austrian School, Game Theory, and Experimental Economics*, in «Logic & Philosophy of Science», 9/2011, 1, pp. 429-436; R. Festa, *Giocare con Hayek. Teoria dei giochi e concezione hayekiana dell'evoluzione culturale*, in R. De Mucci, K. L. Leube, *Un austriaco in Italia*, cit., pp. 85-104.

[28] J. v. Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Game and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 1953, p. 15.

[29] O. Morgenstern, *Die Theorie der Spiele und des wirtschaftlichen Verhaltens*, in «Jahrbuch für Sozialwissenschaft», 1/1950, poi in ID., *Spieltheorie und Wirtschaftswissenschaft*, Oldenbourg, Wien-München 1963, pp. 75-76; *La teoria dei giochi e del comportamento economico*, in ID., *Teoria dei giochi*, tr. it., di V. Malfatti, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 82-83. Sulla più specifica ricezione in Hayek dei problemi posti da Morgenstern circa la «previsione perfetta» e il suo esito paralizzante, esemplificato dal "paradosso" di Holmes e Moriarty", cfr. N. J. Foss, *Austrian Economics and Game Theory*, cit., pp. 43-46, e R. Festa, *Giocare con Hayek*, cit., pp. 100-102.

In questa sede interessa però rilevare come, nel quadro della fondamentale diversità di direzioni di ricerca che viene comunque delineandosi, la chiave del gioco consenta a Morgenstern di accentuare, di contro alla libera concorrenza, il momento conflittuale che attraversa la cooperazione economica propria del mercato. Precedono il conseguimento di una "soluzione" «lotta e fatica, azioni e contromisure»: «una lotta violenta» per il raggiungimento dello scopo, nella quale risultano decisive le alleanze – le «collaborazioni», appunto, nessi cooperativi parziali, degli uni *contro* gli altri – e con queste il ricorso a «ogni mezzo», dal bluff alle minacce[30]. Devono rilevare allora i «fenomeni di potenza e forza»[31], la peculiare determinazione del «potere» in economia, grazie al quale il concorrente è in grado di far pesare la propria posizione per condizionare e limitare le scelte altrui – la 'mano' del mercato risulterebbe piuttosto 'visibile'.

È significativa, qui, la diversità di accentuazione: se anche la descrizione hayekiana deve far valere, di contro al modello della "concorrenza perfetta", il rapporto di "rivalità"[32], questa rimane però entro i confini di un ordine concorrenziale che comprende – e premia – certe tendenze monopolistiche, mentre ne respinge altre. Premiato risulta il monopolio che può imporre i prezzi e condizionare il mercato in forza della «migliore produzione» – in quanto produce con costi minori dei concorrenti e dunque fa un uso maggiormente razionale delle risorse. Nel complesso, vale la convinzione che né le dimensioni né la possibilità che le grandi concentrazioni hanno di determinare i prezzi diano luogo, di

---

30 O. Morgenstern, *Die Anwendung der Spieltheorie in der Wirtschaftswissenschaft*, in ID., *Spieltheorie und Wirtschaftswissenschaft*, cit., pp. 125-128; *L'applicazione della teoria dei giochi nella scienza economica*, in ID., *Teoria dei giochi*, cit., pp. 131-133.

31 *Ivi*, p. 124; tr. it., cit., p. 130.

32 M. Nishibe, *Hayek's Transformation of Market-Images in the 1930–40s*, in H. Hagemann, T. Nishizawa, Y. Ikeda (a cura di), *Austrian Economics in Transition. From Carl Menger to Friedrich Hayek*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010, in part. pp. 291 ss.

per sé, ad un «pericoloso potere»[33], alterando la concorrenza. I fenomeni di potere o non sono tali – in quanto razionali nel senso appena indicato – oppure risultano illegittimi, contrari alle regole. È il caso del «potere di discriminare» – offrire a partner differenti diverse condizioni di compravendita –, qualora sia esercitato per influenzare il comportamento di mercato di altri soggetti, operare pressione sui concorrenti 'scomodi' e dunque limitare la concorrenza a vantaggio di monopoli il cui primato non si fonda più su alcuna ragione di efficienza economica. Certo l'ordine deve escludere gli accordi di cartello quali «accordi espliciti di limitazione della concorrenza»[34] – precisamente le alleanze alla cui composizione il gioco economico tende, nella prospettiva di Morgenstern, 'fisiologicamente'. Hayek ne constata l'esistenza, collocandole però tra le 'patologie' del mercato.

Non ne va solo di diverse regole del gioco – a maglie più o meno larghe o strette (a seconda che ammettano o proibiscano certi accordi volti ad aggirare la concorrenza) –; né di differenti descrizioni dell'economia mercantile (prevalentemente orientate all'oligopolio o alla libera concorrenza). Nell'insistenza hayekiana sulle "regole" (generali) e nell'orientamento alle "strategie" (individuali) caratteristico della *game theory*, meglio, nella polarizzazione tra le une e le altre, è possibile cogliere la tensione irrisolta che percorre il nesso "spontaneo" delle parti e del tutto, attorno al quale si articola l'ordine concorrenziale. Lo stesso individualismo metodologico, che dell'idea di quell'ordine costituisce la premessa, dischiude una sovrapposizione di prospettive, quando si tenta – come Hayek – di far valere, quale criterio di distinzione tra il monopolio 'buono' e quello 'cattivo', di contro all'interesse particolare, il punto di vista – l'interesse – della connessione generale, la razionalità del contenimento dei costi, dunque l'efficienza dell'insieme, quale risulterebbe incarnata dal sistema dei prezzi e dalla pratica concorrenziale che su questo si fonda. Rivelatrice della tensione tra i soggetti e le regole, tra la tendenza particolaristica dei primi, e il

---

[33] *Law*, p. 415; *Legge*, p. 452. Per i riferimenti a seguire, cfr. *Law*, pp. 421-422; *Legge*, pp. 458-459.

[34] *Law*, p. 423; *Legge*, p. 460.

carattere 'terzo' delle seconde, è la discussione della "legislazione antimonopolio". Vi emerge infatti tutta la difficoltà di concepire norme e strumenti applicativi che risultino efficaci e al tempo stesso si sottraggano al gioco degli interessi e delle forze in campo – di questo o quel potentato –, di cui in fondo lo stesso intervento statale, tanto più se investito di un «potere arbitrario e discrezionale», rimarrebbe in balia[35].

Se il confronto con la teoria dei giochi espone il pensiero dell'ordine al tema del rapporto di potere, mentre interroga l'efficacia della regola e la "neutralità" della sua produzione e applicazione al tempo delle grandi concentrazioni monopolistiche, altrove è sfiorato il sospetto che il carattere formale-astratto, generale, delle stesse regole sia in verità sin da principio contiguo a un determinato contenuto materiale, 'di parte'. Ciò accade quando tanto Hayek quanto Morgenstern devono toccare la questione della disparità delle condizioni di partenza dei "concorrenti". Si tratta, nella più matura esposizione hayekiana, del nesso tra l'instaurarsi del gioco (del mercato) e ciò che lo precede, quale trova espressione nella «posizione iniziale». All'inizio della "partita", infatti, i partecipanti differiscono per le risorse di cui dispongono: le posizioni di partenza non sono tutte uguali, implicano pertanto diverse opportunità, giacché, secondo la logica del gioco, «a coloro che hanno sarà dato»[36]. Ciò minaccia di delegittimare il gioco stesso, dopo che Hayek ha assicurato come le regole formali debbano escludere la concessione di qualunque privilegio, inteso appunto quest'ultimo come accesso a beni e risorse non mediato dal mercato – dal gioco, appunto. Si tratta dunque di integrare la disuguaglianza iniziale, in qualche modo – si ritiene – 'ereditata' dal passato, all'interno del gioco: di sancirla, riconducendola di volta in volta ai suoi principi, dunque al caso e all'abilità – il gioco dovrebbe proiettare la sua ombra sul passato. Pertanto, per un verso, in quanto è il risultato di una molteplicità di accadimenti e circostanze, tale disuguaglianza «dipende dal caso tanto quanto lo sviluppo futuro»[37]; per l'altro, vi si dovrà cogliere il risultato di una peculiare abilità: di sforzi precedenti, diretti

---

35 *Law*, p. 417; *Legge*, p. 454; cfr. *Law*, pp. 421-425; *Legge*, pp. 459-462.

36 *Law*, p. 289; *Legge*, p. 340.

37 *Ibidem*.

non all'appagamento immediato dei bisogni, ma al miglioramento delle possibilità future – non al consumo, ma all'investimento. È il premio dell'ascetismo e dello spirito imprenditoriale: «la possibilità di distribuire l'uso delle risorse di una persona nel tempo tende sempre ad aumentare la discrepanza fra i meriti degli sforzi attuali di una persona e i benefici che ne riceve al momento presente». In ultima istanza, quando l'impossibilità di giustificare sino in fondo il passato in base ai principi del presente – postulando un gioco 'prima del gioco' – impone il problema di «posizioni determinate da atti o istituzioni ingiuste», vale l'appello alla situazione di fatto e, ancora una volta, al caso: «a meno che l'ingiustizia non sia palese e recente, è in generale praticamente impossibile correggerla. Sembra nel complesso preferibile accettare una data posizione come dovuta al caso». La 'vecchia' disuguaglianza passa in giudicato e si cristallizza nelle regole del 'nuovo' gioco.

Certo verrebbe da chiedersi se, di fronte a tali disparità iniziali – per cui il fatto del possesso fonda la regola proprietaria, vi si rappresenta –, coloro che partono svantaggiati non saranno tentati dal rifiuto di "stare al gioco". In questo contesto decisivo risulta in Hayek il richiamo alla proprietà diffusa e all'abbondanza generata dal sistema: alla crescita complessiva della ricchezza e all'aumento anche dei redditi più bassi che la catallassi avrebbe comunque assicurato. La domanda affiora esplicitamente in Morgenstern, quando questi discute di strutture di gioco in cui è formalizzata la disparità – che prevedono cioè «pagamenti» (vincite e perdite) diversi per i giocatori, maggiormente vantaggiosi per l'uno che per l'altro. Egli pone infatti con nettezza la questione del perché il giocatore svantaggiato debba accettare di giocare. I due ordini di considerazioni che seguono mettono a nudo le difficoltà della 'soluzione' hayekiana: in prima istanza, si ammette in qualche modo come su ciò la teoria economica debba arrestarsi – «la risposta sta al di là e al di fuori della teoria». In secondo luogo, al fondo del gioco si riconosce l'incidenza della costrizione: può darsi – osserva – che si sia in una situazione nella quale non si può fare a meno di giocare. In ogni caso, nella vita economica e sociale «simili situazioni si presentano di frequente»[38].

---

[38] O. Morgenstern, *Die Theorie der Spiele und des wirtschaftlichen Verhaltens*, cit., pp. 84-85; tr. it., cit., p. 91.

È possibile individuare una diversa rifrazione di tali questioni. Le esposizioni più mature di Hayek, quelle che muovono dal «doppio concetto di evoluzione e ordine spontaneo» – fissato nella conferenza su Mandeville[39], posto a tema nelle *Notes* coeve e infine in *Law*, *Legislation and Liberty*[40] – suggeriscono una seconda area di confronto e 'affinità', con quegli esiti della *game theory* e in particolare delle teorie dei giochi di tipo "evoluzionistico" maggiormente attenti alle vicende della cooperazione. Si tratta delle elaborazioni operate da Axelrod attorno al "dilemma del prigioniero"[41]. Anche in questo caso, si dà un riferimento comune: alle ricerche sulla selezione di gruppo e sul carattere adattivo dei comportamenti 'cooperativi', condotte, rispettivamente, da Wynne-Edwards e da Hamilton[42]. Vale allora la pena di rilevare come l'intera vicenda segnali più di un luogo di intersezione tra saperi della vita e saperi della società, attraversato ora in un verso, ora nell'altro: se nell'ambito della discussione su evoluzione e cooperazione è all'opera una ricezione originale della teoria dei giochi nell'ambito delle scienze biologiche[43], tanto in Hayek quanto in Axelrod assisteremmo al 'ritorno' nella teoria sociale di plessi concettuali in precedenza transitati dall'economia alla biologia.

---

[39] F. A. Hayek, *Dr. Bernard Mandeville*, «Proceedings of the British Academy», 52/1967, poi in ID., *New Studies in Philosophy*, *Politics*, *Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan, London-Chicago, 1978, p. 250; *Il dottor Bernard Mandeville*, in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, tr. it., (a cura di E. Coccia), Armando, Roma, 1988, p. 272.

[40] *Law*, p. 491; *Legge*, p. 536.

[41] Cfr. R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984; *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, tr. it., di R. Petrillo, Feltrinelli, Milano, 1985.

[42] Cfr. V. C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1962; W.D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behavior*, I-II, in «Journal of Theoretical Biology», 7/1964, pp. 1-16, 17-52.

[43] Cfr. J. M. Smith, *Evolution and the Theory of Game*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Sono noti i tratti della situazione immaginaria che fa da sfondo al "dilemma del prigioniero": due complici, in arresto e sotto interrogatorio; ciascuno di loro è posto di fronte all'alternativa di «defezionare», cioè confessare, tradendo il compagno, o «cooperare» con l'altro, conservando il silenzio. L'articolazione dei punteggi (equivalenti a punizioni detentive di diversa durata e sconti di pena) è tale da premiare la cooperazione reciproca (il silenzio di entrambi) con una condanna minore, e penalizzare la reciproca defezione (il tradimento da ambo le parti), con una condanna maggiore, ma assegna il punteggio più alto (il rilascio immediato) e quello più basso (la pena più lunga) rispettivamente al giocatore che defeziona mentre l'altro coopera e a quello che coopera mentre l'altro defeziona – posto che ciascuno fa la propria mossa ignorando quella altrui. In forza di tale distribuzione, per un verso, se entrambi defezionano, ottengono un risultato peggiore di quello cui sarebbero andati incontro in caso di mutua collaborazione; d'altro canto, ciascuno è seriamente tentato, dalla posta elevata, di danneggiare l'altro, sapendo inoltre che la propria condotta cooperativa, qualora incontrasse l'altrui defezione, lo lascerebbe nella condizione del «babbeo». L'intento è quello di formalizzare situazioni nelle quali gli interessi degli attori coincidono parzialmente.

Se, nel caso di un gioco a una *manche*, la defezione, in qualche modo, paga sempre, anche se non sempre il massimo, nella variante, esaminata da Axelrod, del gioco ripetuto più volte – il "dilemma del prigioniero iterativo" in cui prende forma un rapporto caratterizzato da una certa durata e da una sequenza di decisioni –, la scelta cooperativa deve risultare vincente per entrambi i giocatori, mentre la condotta antagonistica, pur potendo conseguire, nell'immediato, un risultato più elevato, che sfrutta l'eventuale disposizione altrui alla cooperazione, deve mettere in conto poi la ritorsione da parte dell'altro e dunque il rischio di un minore punteggio. Alla luce di simulazioni computerizzate – una sorta di 'tornei' – la strategia vincente, quella che ha garantito i punteggi più elevati, si è rivelata essere "colpo su colpo" (*tit for tat*), che esordisce con una scelta cooperativa e poi riproduce la mossa appena compiuta dall'altro – rispondendo, dunque, all'altrui defezione defezionando e vice versa. Nel complesso, le strategie "buone" – che esordiscono cooperando – sono quelle che hanno

conseguito i risultati migliori[44]. Poiché il successo della strategia scelta dipende strettamente dalla condotta del partner, e d'altra parte espliciti accordi, promesse o minacce sono esclusi, per il singolo giocatore il problema diventa quello di praticare una strategia cooperativa, che sia a sua volta in grado di indurre l'altro alla cooperazione, mostrandosi in ogni caso pronto a rispondere all'altrui provocazione.

La cooperazione 'egoista'

Vale qui, in prima istanza, la diversità di prospettiva già rilevata a proposito del primo 'incontro' della ricerca hayekiana con la *game theory*: un rapporto *vis a vis*, in cui l'esito della propria scelta risente direttamente ed esclusivamente di quella dell'altro, risulta difficilmente sovrapponibile ad un gioco, quale quello mercantile messo a tema da Hayek, caratterizzato da un elevato livello di astrazione. Né riesce ad esserlo la variante del "prigioniero" a più giocatori, giacché in questa ognuno dispone di un'unica mossa, con la quale prende posizione contemporaneamente nei confronti di tutti gli altri. Nel mercato concorrenziale, invece, ciascuno ha di fronte al tempo stesso un numero indefinito di giocatori e dispone di mosse molteplici e differenziate; soprattutto, la medesima decisione ha effetti diversi sui vari partecipanti e, a sua volta, è condizionata non solo – o addirittura non tanto – dalla condotta di colui a cui si rivolge in modo diretto, ma dall'insieme degli accadimenti e delle interazioni (quelli previsti e quelli realizzatisi). Non è un caso che le analisi di Axelrod, che considerano un numero limitato di agenti in rapporto continuativo, conservino uno sfondo di relazioni internazionali (il rapporto tra USA e URSS nel cuore degli anni Ottanta), oppure risultino applicabili a situazioni particolari del contesto mercantile, caratterizzate da un regime di oligopolio[45]. D'altro canto,

---

[44] Cfr. R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, cit., pp. 27-54; tr. it., cit., pp. 31-52.

[45] Cfr. P. A. Samuelson, *Economics*, McGraw-Hill, New York, 1970, pp. 503-505; *Economia*, tr. it. (a cura di P. Castiglioni), Utet, Torino, 1956, pp. 562-567.

un confronto – necessariamente schematico – deve far risaltare un quadro categoriale, e in verità anche normativo, nonché nodi comuni; deve, soprattutto, riproporre il tema del rapporto tra interesse individuale "egoistico" e nesso cooperativo.

Quale figura della soggettività, il "giocatore" definisce l'individuo che, intento a misurare la propria condotta sul conseguimento, per sé, del miglior risultato possibile, al tempo stesso deve fronteggiare analoghi piani di azione e intenti da parte degli altri. Axelrod è esplicito: la premessa antropologica del gioco è l'esistenza di «un mondo di egoisti», nel quale si impone «la tendenza a badare prima di tutto alla propria persona e al proprio tornaconto»[46]. Ora, Hayek rifiuta, per il suo giocatore, la caratterizzazione di "egoista" (*selfish*). Piuttosto, «egoismo» e «altruismo» qualificano il contenuto ogni volta determinato degli scopi perseguiti da individui che agiscono comunque in nome dei «propri interessi» (*own interests*), «siano essi del tutto egoistici o altamente altruistici»[47]. Così, confinando la coppia dei termini nella dimensione dei fini, l'autore riesce a neutralizzare l'incidenza della loro opposizione sul piano dei mezzi, quello propriamente economico. Perciò può chiarire come la cooperazione – e il suo complemento, la competizione – operi «indipendentemente dall'essere le persone egoiste o meno»[48]. È l'autonomia dell'economia dalla psicologia come pure dalla morale.

In fondo, però, questo è anche uno degli esiti del percorso di Axelrod: 'sganciare' la condotta cooperativa dall'intenzione altruistica, per dimostrarne la compatibilità e anzi l'utilità rispetto al perseguimento del proprio tornaconto – escludendo dunque ogni riferimento a un qualche interesse sovraindividuale, o anche il ricorso a un principio aggregazionistico[49], in base al quale sommare vincite e perdite dei giocatori nei diversi casi. È la comune nozione di cooperazione quale interdipendenza di piani di azione orientati al *self-interest*. A questo

---

[46] R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, cit., p. 3; tr. it., cit., p. 11.

[47] *Law*, p. 270; *Legge*, p. 318.

[48] *Ibidem*.

[49] Sulla nozione di "aggregazionismo", cfr. R. Mordaci, *Una introduzione alle teorie morali: confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 92 ss.

punto, neanche la diversità di accenti, rispettivamente sulla "strategia" individuale e sull'"ordine" complessivo, appare decisiva: l'accordo delle strategie orientate alla cooperazione può ben intendersi come un caso di "ordine spontaneo" e il loro emergere e consolidarsi esaminato da Axelrod corrispondere, sul piano di formalizzazione tipico della *game theory*, al «concrescere» di quelle regole di condotta che «facilitano» – nella prospettiva hayekiana – le interazioni cooperative. Le une e le altre, strategie e regole, rivelano un carattere adattivo e sottostanno a meccanismi selettivi[50]. Decisiva è in entrambi «l'assenza di un'autorità centrale»[51].

Vale la pena di rilevare come in Hayek la declinazione dell'economico in senso puramente strumentale abbia come esito un'ampia dilatazione del suo campo di incidenza. Per Menger, se per un verso ogni bisogno è passibile di acquisire rilevanza economica, a patto che i beni atti a soddisfarlo risultino disponibili in quantità limitata[52], per l'altro, l'appagamento dei bisogni divenuti economicamente rilevanti dà luogo a una certa classe di fini, di fronte ai quali sarà sempre possibile far valere, quali moventi dell'agire, differenti «tendenze» e «impulsi» – il senso di comunanza o l'ideale della giustizia[53]. Nella prospettiva di Hayek, invece, «in ultima istanza, non esistono fini economici»[54]. La società, pertanto, non può risultarvi assoggettata – in questi termini è respinta l'accusa di "paneconomicismo". L'ordine economico è presentato piuttosto come una 'macchina' universale, neutrale rispetto agli scopi più vari di cui si pone al servizio, tra i quali privilegia quelli perseguibili secondo il miglior uso

---

[50] Cfr. R. Festa, *Teoria dei giochi ed evoluzione delle norme morali*, in «Etica e politica / Ethics & Politics», 9/2007, 2, pp. 148-181.

[51] R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, cit., p. 3; tr. it., cit., p. 11.

[52] Cfr. C. Menger, *Grundsätze der Volkswitschaftslehre*, cit., pp. 51 ss, tr. it., cit., cap. 2, par. 3.

[53] ID., *Untersuchungen*, cit., pp. 78-79; tr. it., cit., pp. 72-74.

[54] *Law*, p. 273; *Legge*, p. 322. Cfr. L. Infantino, *Hayek e la tradizione evoluzionistica contro l'"Homo Oeconomicus"*, in R. De Mucci, K. L. Leube, *Un austriaco in Italia*, cit., pp. 105-120, in particolare p. 110. Sullo spostamento che così ha luogo rispetto a Menger, che non ha compiutamente sciolto l'economia dalla dimensione dei fini, cfr. *ivi*, p. 14.

di risorse. Risulta pertanto immune a ogni considerazione in termini di valori. Sebbene si diano relazioni sotto nessun profilo economiche, le relazioni di mercato finiscono per pervadere l'intera società, in quanto la tengono insieme[55].

In diversi saggi degli anni Trenta, Max Horkheimer ha riconosciuto nelle inquietudini che percorrono il discorso politico e morale al tempo dell'ascesa del capitalismo l'incidenza dei problemi che ineriscono al nesso cooperativo – di parti e tutto – costitutivo dell'ordine mercantile. È che, quale principio di integrazione sociale, ordine spontaneo significa «cooperazione cieca»[56]: un complesso di relazioni nel cui ambito ciascuno favorisce la vita della totalità «senza piena coscienza» agendo piuttosto per il proprio tornaconto, e in tal modo «è causa della felicità altrui ma anche della miseria di altri»[57], senza che peraltro sia possibile stabilire per quali individui e in che misura la sua attività significhi l'una o l'altra cosa. Il punto 'cieco' è precisamente quello in cui si tengono l'esistenza dell'insieme e l'interesse di ognuno – con ciò il nesso, carico di tensione, di cooperazione e competizione. Perciò il reticolo di relazioni regolate costituito – secondo una sequenza non troppo distante da quella hayekiana – da «usanze e abitudini», dal diritto civile e penale e dalla morale, per un verso può mantenere il gioco degli interessi entro una condizione di equilibrio comunque labile, garantire il «funzionamento relativamente stabile

---

[55] *Law*, p. 272; *Legge*, p. 321. In altri termini, «Ogni azione ha pertanto una dimensione economica latamente intesa, relativamente al procacciamento dei mezzi»: L. Infantino, *Hayek e la tradizione evoluzionistica contro l'"Homo Oeconomicus"*, cit., p. 110.

[56] M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 6/1937, 2, poi in ID., *Gesammelte Schriften*, voll. 1-19, (a cura di G. Schmid Noerr), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985-1996, vol. 4, p. 181; *Teoria tradizionale e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, (a cura di A. Schmidt), tr. it., di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1974, vol. 2, p. 153.

[57] ID., *Materialismus und Moral*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 2/1933, 2, poi in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 3, pp. 116-117; *Materialismo e morale*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., vol. 1, p. 76.

della società»[58], solo conservando sullo sfondo la possibilità del ricorso alla misura statale di ampia portata – alla coercizione. Per l'altro, tale reticolo deve fissare i rapporti di potere e della disuguaglianza – le nuove gerarchie, che tanto più decisamente vengono articolandosi, quanto più si rivendica l'assenza di una "autorità centrale" e si fa valere, di contro ai rapporti verticali tipici delle organizzazioni, l'agire autonomo dell'individuo. È il contenuto materiale dell'astrazione: il carattere formale della regola incarna e rende vincolante l'interesse dei proprietari.

Sorge da qui il problema politico e morale che il nuovo ordine sin dagli albori del mondo moderno pone alla considerazione filosofica: legittimare la concorrenza delle forze economiche scatenate, sciolte dai vincoli delle 'vecchie' comunità feudali, promuovendo dunque le corrispondenti disposizioni degli uomini, e al tempo stesso assicurare il contenimento degli interessi e del loro conflitto entro un regime di compatibilità, da far valere, quale richiesta di rinuncia, in primo luogo di contro alle aspirazioni materiali delle masse di diseredati che animano il nuovo "ordine spontaneo". Da qui lo statuto incerto dell'egoismo quale radice dell'agire, che inquieta la comprensione filosofica della morale, alimentandone le vicissitudini e oscillazioni, tra istanze di condanna, modulazione, trasfigurazione o decisa affermazione[59]. In ultima istanza, una volta che le nuove regole siano state caricate in senso normativo e fissata l'identità dell'individuo in quanto soggetto di interessi, il discorso morale potrà sancirne la qualità di «membro della società umana»[60] in una dimensione tutta interiore, recuperando qui i nessi solidali negati dalla prassi quotidiana.

Di tali vicende, il confronto Hayek-Axelrod rischiara una scansione specifica, nel contesto della tarda modernità, in cui alla semantica morale sono sovrapposte nozioni, a partire dalla stessa "cooperazione", dallo statuto epistemico-disciplinare, insediate nel punto di intersezione di economia e biologia.

---

[58] ID., *Egoismus und Freiheitsbewegungen*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 5/1936, 2, poi in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 4, p. 16; *Egoismo e movimenti di libertà*, in M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., vol. 2, p. 9.

[59] *Ivi*, pp. 16-18; tr. it., cit., pp. 10-12.

[60] M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, cit., p. 118; tr. it., cit., p. 78.

Per il teorico dei giochi si tratta di sostenere la "razionalità" della cooperazione, depurata da implicazioni morali e piuttosto ricavandone le ragioni da una condotta egoistica chiamata a comprendere come il contenimento del conflitto – o dell'"interferenza" – le conferisca (una relativa) sicurezza, mettendola al riparo dall'incertezza della defezione. Per Hayek, entro un progetto teorico di più ampio respiro, si tratta invece di depurare – entro una certa misura – la morale stessa dall'altruismo, impedendo qualunque 'copertura' da questa possa ricavarsi a favore di progetti politici volti a minacciare l'*ordo* liberale. L'essenziale è sciogliere «l'inquietudine morale»[61]: che nessuna possibilità di riserva nei confronti del mercato rimanga al discorso morale, su ambo i piani sui quali, divaricato, si svolge: da un lato la morale dell'altruismo è consegnata – insieme col valore della giustizia sociale, a quella in una certa misura contiguo – al meramente soggettivo e subordinata alla razionalità economica[62]; dall'altro, il «sistema morale»[63] coincide con la dimensione specificamente normativa – quale precede e poi affianca la formalizzazione giuridica – delle regole di condotta che hanno dischiuso l'ordine proprietario-mercantile e in generale le forme di convivenza caratteristiche della civiltà occidentale quale progressiva affermazione della "società aperta"[64], un ethos delle virtù del *self-interest*[65]. Che un simile «ordine universale» risulti caricato in senso morale, che la sua sussistenza divenga un valore, significa che esso deve essere accettato «come un fine», comune a tutti in quanto condizione della realizzazione di ogni fine individuale. Perciò la legittimazione delle regole scorre lungo due assi – entrambi caratterizzati peraltro da una significativa oscillazione tra il piano descrittivo e

---

61 *Ibidem.*

62 Cfr. P. Nepi, *Etiche della responsabilità e etiche pubbliche*, in L. Casini, M. T. Pansera (a cura di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, Meltemi, Roma, 2003, pp. 244 ss.

63 *Law*, p. 193; *Legge*, p. 214.

64 Sulla dimensione normativo-morale di cui si caricano le convenzioni nell'ambito dell'ordine spontaneo, cfr. R. Sudgen, *Spontaneous Order*, cit., pp. 95 ss.

65 *Law*, pp. 493-494, 497; *Legge*, pp. 540-541, 544 .

quello normativo –: l'uno tutto interno alla stessa "società aperta" – giacché «non vi può essere quindi nessun sistema assoluto di leggi morali indipendenti dal tipo di ordine sociale in cui vive una persona»[66] –; l'altro 'esterno', in quanto, nella prospettiva della selezione culturale che l'Hayek maturo fa propria, le regole in questione sono quelle che hanno più favorito l'affermazione e l'espansione dei gruppi che le hanno adottate[67] – ne hanno consentito il primato sugli sconfitti, assorbiti o estinti.

Ci si può chiedere allora se, al di là di singole acquisizioni epistemiche, i problemi della cooperazione non restituiscano una peculiare costellazione – a suo modo 'detta' dall'alternativa e tangenza di *game theory* e teoria hayekiana della società – nella quale il *self-interest* è inciso nella soggettività dall'imperativo dell'adattamento continuo e il processo economico, col suo presupposto, la scarsità, debordato nelle forme della vita. Quale figura del nesso sociale complessivo, della "totalità" fattasi sempre più opaca[68], per un verso la cooperazione si rivela indissolubilmente stretta al rapporto competitivo, preceduta, delimitata da questo, sempre pronta a rovesciarvisi; per l'altro, è ammessa nei termini, tecnico-strumentali, della "coordinazione" e del contenimento delle interferenze, del funzionamento sistemico, per rivendicare, solo a partire da qui, una carica normativa.

In ultima istanza, nella modernità matura, è lo schema evoluzionistico che consente di 'assicurare' lo statuto della cooperazione nelle forme esaminate dai due autori – dal mercato alle relazioni internazionali. Decisivo è escludere che la molteplicità dei fini e delle azioni costituisca una «situazione di interessi radicalmente contrapposti»[69]. Il gioco – insistono entrambi – non è di quelli «a

---

66 *Law*, 193; *Legge*, p. 214.

67 *Law*, p. 493; *Legge*, p. 540.

68 Cfr. Th. W. Adorno, *Gesellschaft (I)*, in H. Kunst, S. Grundman (a cura di), *Evangelisches Staatslexikon*, Kreuz, Stuttgart-Berlin, 1966, poi in ID., *Gesammelte Schriften*, (a cura di R. Tiedemann), voll. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1970-1986, vol. 8, pp. 9-19; *Società*, in ID., *Scritti sociologici*, tr. it., di A. Marietti, Einaudi, Torino, 1976, pp. 3-13.

69 R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, p. 5; tr. it., cit., p. 12.

somma zero»[70], nei quali la vincita dell'uno equivale alla perdita dell'altro. Certo, poiché sussiste l'eventualità che un giocatore tragga vantaggio dal danno altrui, non lo si potrà intendere come un puro gioco di coordinazione, in cui gli interessi dei partecipanti coincidono perfettamente, ma come una dinamica caratterizzata da una coincidenza parziale. In ogni caso, essa è un fatto: in Hayek, essa è inscritta nella storia delle formazioni sociali spontanee e di quella che in qualche modo riposa alla base dell'intera civiltà (occidentale) – il mercato. In Axelrod, una volta ancorata al criterio di assegnazione dei punteggi, essa emerge dallo svolgimento delle interazioni dei giocatori e si impone come strategia "stabile" – in grado di resistere alle "invasioni" da parte di altre. La cooperazione si è realizzata ed è risultata vincente. Ciò che rimane nel cono d'ombra tra le due esposizioni non è però la competizione, ma il nesso solidale, nel quale il soggetto interessato è esposto a revoca.

LUCA SCAFOGLIO

[70] *Ibidem*; *Law*, p. 275; *Legge*, p. 324.

"LIBERTÀ POSITIVA", "UNITÀ IDEOLOGICA" E CATEGORIE CROCIANE DELLO SPIRITO IN LUCIANO DONDOLI

Abstract: In the background of the concept of "positive freedom" (freedom as a tension to the heterogeneous one), the central concept in the essay under consideration, the author aims to highlight the theoretical core of the Luciano Dondoli's critical attitude in comparisons of the Gramsci's canon of the "ideological unity" and, subsequently, of the "universal spirit" of Croce (with its "eternal categories") as a metastorical principle, to which the complex plot of human events would be brought back, with the risk, in the case of Gramsci, to block the freedom at the momentary point of the ideological past, and to undermine, in the case of Croce, the creative role of freedom in the construction of the future.

Key words: positive freedom, universal spirit, categories, ideology.

1 – *"Libertà positiva" e "accadimento"*

Non sembra un puro caso che Luciano Dondoli, nell'iniziare il suo saggio su *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini,* si premuri di sottolineare preliminarmente che il concetto di "libertà positiva" (ereditato dal suo maestro Luigi Scaravelli) si sia consolidato in lui al punto da configurarsi un po' come il presupposto base della sua riflessione sulle problematiche in cui è chiamato in causa il ruolo della libertà. Dopo aver messo in risalto (riportando le stesse parole dello Scaravelli) quelle che sono le caratteristiche imprescindibili perché si possa parlare di "libertà positiva" (e cioè: "concretezza", "spontaneità" e "razionalità"), tiene infatti a puntualizzare: "Questa definizione della libertà positiva dell'uomo data dallo Scaravelli mi sembra tuttora la più valida: ad essa mi sono sempre attenuto nel trattare di questo problema"[1].

[1] L. Dondoli, *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», Anno XXXI, gennaio-aprile, 2016, p. 11.

La libertà intesa come "positiva" non è semplice "ripetizione dell'omogeneo", né tanto meno qualcosa di predeterminato fin dall'inizio nel suo finale punto di approdo da parte di un soggetto metastorico[2].

Questo però (così successivamente si affretta a porre in risalto) nulla toglie a quello che rappresenta ormai un dato di fatto del processo storico: il suo progressivo e costante approdo a risultati che, benché trovino nelle azioni poste in essere dai vari protagonisti il punto di partenza, in definitiva tendono a configurarsi come qualcosa di ben diverso da quanto direttamente inteso dai vari attori coinvolti nel processo storico.

È ciò che va sotto la locuzione di "accadimento", espressione, come è noto, ampiamente consacrata dalla vasta riflessione storiografica crociana [3] e nella cui direzione semantica variamente convergono non pochi atteggiamenti storiografici emergenti in vari contesti culturali, a volte notevolmente distanti tra loro, a cominciare da quello in certo senso ante litteram di Giambattista Vico, che parla di "Provvidenza" come filo conduttore della storia [4], per arrivare agli atteggiamenti storiografici più recenti, quali in particolare quello di W. Wundt che parla di "eterogenesi dei fini" [5] [espressione non casualmente scelta da Dondoli nella titolazione del suo saggio, in quanto meglio atta a significare la problematica intorno a cui esso ruota] e ancora più quello dello Hayek che invece preferisce parlare di "ordine non programmato" [6]: tutte espressioni che, sia pure con accentuazioni diverse, per il significato di fondo convergono nella sostanza.

Luciano Dondoli al riguardo, in coerenza con l'accennato concetto di "libertà positiva", non si limita solo a prendere atto di questa convergenza di pensiero, ma tiene anche a scandire una sua ben precisa interpretazione di questo modo di procedere della storia. Se è vero che il punto di approdo delle varie fasi del processo storico è altro da quanto inteso dai singoli attori coinvolti

---

[2] *Ibidem.*

[3] *Ivi*, p. 20, nota 12.

[4] *Ivi*, p. 17.

[5] *Ivi*, p. 15.

[6] *Ibidem.*

in esso, è altrettanto vero che tale punto di approdo non è qualcosa di estraneo allo svolgersi dialettico dell'insieme delle loro libertà, uno svolgersi dialettico tutt'altro che a direzione obbligata, legato com'è alla variante dei soggetti liberi coinvolti, sia pure sulla base di "modelli" trainanti sul piano del pensiero e dell'azione, ove però svolgono un loro ruolo, oltre a personaggi mediaticamente di prima grandezza, tanti altri soggetti che, se pur nell'ombra, espletano un lavoro "oscuro", sì, ma non per questo meno efficace ai fini di una spinta degli eventi verso quei suaccennati esiti delle varie fasi che scandiscono il processo storico.

Senza dire poi del ruolo di "appoggio" della massa in questo divenire della storia, un ruolo apparentemente passivo e comunque subalterno, ma non per questo meno determinante nello svolgimento del corso della storia[7].

Sì che, sia pure a vario livello, per Luciano Dondoli la libertà si conferma come protagonista della storia, non semplicemente nel punto di partenza da cui remotamente prendono il via i vari accadimenti, ma anche nel punto di approdo a cui spinge l'interagire dialettico dei vari individui coinvolti nel processo storia.

2 – *Libertà positiva e "unità ideologica"*

In collegamento con quanto sopra sottolineato, particolarmente significativo si configura l'atteggiamento critico di Luciano Dondoli nei confronti di Gramsci relativamente alla sua nota tesi dell'<unità ideologica> come fattore imprescindibile per la realizzazione di una società in grado di ottemperare alle istanze di giustizia dei suoi membri.

Gramsci, sulla base di una constata spaccatura tra la cultura di massa e quella di élite, di soggetti cioè che intellettualmente si staccano dalla massa, richiamandosi all'esempio della Chiesa che, nel suo percorso storico, ha avuto a che fare con atteggiamenti analoghi circa i suoi contenuti dottrinari, uscendone poi positivamente fuori con il vincolo per tutti a ben precisi parametri circa tali

[7] *Ivi*, pp. 11-12.

contenuti dottrinari, ipotizza qualcosa di simile a livello di società civile, parlando di "unità ideologica" e, in termini ancora più restrittivi, di "identità ideologica" [8].

Ed è qui che emergono particolarmente nette le riserve di Luciano Dondoli nei confronti dell'atteggiamento di Gramsci: se il canone dell' "unità ideologica" può essere giustificato nel breve periodo sul piano operativo concreto per evitare l'azione rivoluzionaria sterile, non così se lo si intende come qualcosa di rigido teso a bloccare il dialogo sulle nuove emergenti istanze di libertà. Così inteso, è pressoché inevitabile l'approdo alla sopraffazione della libertà, e naturalmente dei soggetti della libertà, di quella loro insopprimibile tensione verso un "ordine sociale" progressivamente sempre più commisurato agli individui che concretamente operano nella storia: "Si comprende subito come voler mantenere a tutti i costi una fittizia "unità ideologica" (così in termini particolarmente espliciti Luciano Dondoli al riguardo) implichi, prima di ogni altra cosa la fine, non solo del dibattito politico ma anche delle discussioni scientifiche e della libera espressione artistica ed in genere di ogni libertà" [9].

A questo proposito non sembra fuori posto ricordare la viva partecipazione di Luciano Dondoli al dramma dell'isolamento forzato a cui sono stati sottoposti certe eccezionali combattenti della libertà nel tempo, tra cui un Solgenitsin, oggetto di sue appassionate riflessioni, sia a livello di saggistica che di richiamo nel vivo del dibattito sulla tematica dell'ordine non programmato[10].

Con riferimento alla situazione in atto al tempo nell'Est europeo, ricordo il suo entusiasmo per l'atteggiamento di papa Wojtyla di inizio pontificato, in quanto manifestamente improntato alle istanze di libertà in direzione di quello che allora era l'Est europeo, istanze vissute in prima persona nella sua Polonia.

"Accadimento", "Ordine non programmato", "eterogenesi dei fini", sì da prendere atto come momentaneo punto di approdo delle varie fasi del processo storico, ma mai come qualcosa di definitivo o meglio, per stare più direttamente

---

[8] *Ivi*, pp. 13-14.

[9] *Ibidem*, p. 14.1

[10] al riguardo in particolare L. Dondoli, *Storicismo, religione della libertà e soteriologia laica in Solzhenitsyn,* Estratto da "*Filosofia e società"*, Bulzoni Editore, Roma, 1973.

alla presente tematica, come blocco esplicito o implicito della libertà degli individui concretamente operanti nella storia, protesi come sono continuamente all'attuazione di nuove istanze etico-sociali sulla spinta di quella insopprimibile "libertà positiva" che ne contrassegna la natura.

3 – *Libertà positiva, "Universale concreto" e categorie crociane dello spirito*

Questa istanza del ruolo della libertà (intesa come "libertà positiva") sta poi anche (e direi pressoché inevitabilmente) non solo alla base delle riserve di Dondoli nei confronti di Gramsci per quanto concerne il canone dell' "unità ideologica", ma anche di quelle riemergenti riserve nei confronti del Croce che, come è noto, fa della distinzione tra azioni dei singoli e accadimento non solo uno dei presupposti base per una più attendibile lettura della storia, ma anche il punto forza per ricondurre il filo conduttore dei vari accadimenti allo Spirito universale concreto od "Universale" senz'altro quale principio a monte della trama non casuale (nell'ipotesi) del processo storico, un principio (l'Universale crociano) a metà strada tra immanenza e trascendenza: donde le obiezioni di fondo di Luciano Dondoli al riguardo [11]. E qui che, come si stava accennando, ancora una volta emergono decise le riserve di Luciano Dondoli in quanto questo riannodare il filo della storia intorno ad una causa metastorica, gli si configura come un manifesto sminuire la libertà dell'individuo intesa come "libertà positiva". Particolarmente sintomatiche in tale direzione (per quanto concerne le sue riserve sul filosofo neoidealista) certe affermazioni categoriche ricorrenti nel discorso crociano, opportunamente riportate da Dondoli, tra le quali la seguente: "… se la volizione coincide con l'azione, non coincide, e non può coincidere, con l'accadimento. Non può coincidere con l'accadimento, perché che cosa è l'azione e che cosa è

[11] Circa questa ambivalenza nel discorso storiografico crociano, cfr. anche (del sottoscritto), *Il problema crociano del fondamento tra immanenza, trascendenza e trascendentalità*, in AA. VV., *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento* (Atti del Convegno omonimo, Subiaco – Monte Livata, ottobre 1991), Centro per la filosofia italiana, Roma, 1992.

l'accadimento? L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto; la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio"[12].

La sua ferma convinzione del ruolo determinante della libertà (intesa come "libertà positiva") nella storia contrassegna la sua riflessione critica in questa direzione a tal punto da affermare: "Chi parte dalla fede nella libertà positiva dell'uomo non ha il problema di spiegarsi il mutamento, ma, al contrario, quello di spiegarsi la permanenza: cioè il suo problema è di comprendere come, al di là degli innumerevoli atti di innovazione dei singoli, si conservi qualche cosa di fermo e di duraturo che, in una cultura, si pone come modello per le azioni degli individui che ne fanno parte"[13].

Strettamente collegato a questo discorso la sua critica circa l'affermazione crociana dell''eternità delle categorie' dello spirito. Al riguardo così letteralmente il Croce: "Né le eterne categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti"[14].

Un'affermazione che, secondo L. Dondoli, mentre si pone in contrasto con la tesi crociana dello storicismo assoluto e la connessa fede immanentistica, così come suona, tende a confermare quella collocazione metastorica dello Spirito universale teorizzato dal Croce, con il conseguente sottrarre alla "libertà" dell'uomo l'approdo finale delle sparse trame della sua operatività nel tempo. Una critica, quella di Dondoli, che lo porta a condividere la tesi alternativa del Collingwood che interpreta le <categorie> quali formazioni storiche: "La storia - così testualmente Il Collingwood, in contrasto in questo caso con quanto sostenuto dal Croce - non presuppone lo spirito; è la vita dello spirito stesso, che non è spirito se non in quanto vive nel processo storico"[15].

Di modo che "il presente storico [con cui coincide l'attuale fase della vita dello spirito] include in sé il proprio passato", che pertanto si configura come "il

---

[12] Cfr. L. Dondoli, *Libertà positiva ed eterogenesi dei fini*, op. cit., p. 20, nota 12.

[13] *Ivi,* p. 21.

[14] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1970. p. 28.

[15] R. G. Collingwood, *Storia umana e natura umana*, in *Tre saggi di filosofia della storia*, trad. di Domenico Pesce, Liviana editrice, Padova, 1969, p. 57.

fondamento su cui poggia il tutto", compreso (come si evince dall'insieme del discorso collingwoodiano) il parametro delle quattro categorie che scandiscono la vita dello spirito presente nell'uomo[16].

Tutto poi sullo sfondo di una maturata condivisione di quelle "costruzioni di insiemi" di cui parla lo Hayek, "costruzioni di insiemi", che alla loro volta richiamano da vicino la labriolana "elaborazione dei concetti" che sono necessari a pensare l'esperienza", nonché in un contesto di vicinanza alla posizione di De Martino sulle "categorie" da interpretare come "reticolo di osservazione" o "concetti strumentali", grazie a cui "l'osservazione è resa possibile", "liberando [così] le categorie dalla metafisica crociana" [17], sì da non dovere essere considerate più come "universali ed eterne, emanazione di uno 'Spirito universale'" [18].

Collegate in qualche modo a questa critica dell'"eternità" delle categorie dello spirito anche le riserve o, per dir meglio, l'esigenza di un'integrazione (da parte di Luciano Dondoli) della nota definizione crociana dello Stato come "processo di azioni utilitarie di un gruppo di individui o tra i componenti di esso gruppo" [19], "formula" che, al parere di Dondoli, "dovrebbe essere così integrata: "qualsiasi comunità *si forma* attraverso la costante ripetizione da parte di certi individui di

---

[16] *Ivi*, p. 62. Al riguardo cfr. anche (del sottoscritto) alcuni contributi di studio variamente collegati alla presente problematica, tra i quali segnatamente i seguenti: *L'atteggiamento di R. G. Collingwood sul concetto crociano di storia tra continuità e alternativa critica*, in A. Nave, *Teoresi e crisi della modernità*, Milella, Lecce, 2004, pp.173-182; *Storia e valori nel pensiero di R. G. Collingwood*, in *Atti del Convegno nazionale "Storia e valori"*, Loffredo editore, Napoli, 1991; *Il problema del fondamento epistemologico nello storicismo crociano*, in AA. VV., *Il mondo degli uomini: 50 anni di filosofia in Italia (1936-1986)* [Atti del Convegno omonimo, Fiuggi 1986], Centro per la filosofa italiana, Roma, 1988.

[17] Cfr. L. Dondoli, *Libertà positiva ed eterogenesi dei fini*, op. cit., p. 42.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ivi*, p. 39.

un modello di pensiero e di azione che istituisce legami duraturi tra quegli individui ed a questo modo crea un gruppo" [20].

Non dovrebbe essere difficile rilevare in questo suggerimento di integrazione della definizione crociana dello Stato una certa non casuale presa di distanza dalla qualificazione dello Stato semplicemente come espressione della categoria "economica" (o dell' "utile") dello spirito, non tanto per quello che direttamente si pone in risalto in essa (e cioè lo "Stato come processo di azioni utilitarie"), ma quanto per quel certo legame all'affermata "eternità" delle categorie dello spirito (tra le quali ovviamente rientra anche quella "economica" qui chiamata in causa). Donde l'accento, anche qui non casuale, sullo Stato come "formazione storica", un po' sulla scia (come già anticipato) di quella accennata interpretazione delle categorie dello spirito in generale appunto come "formazione storica", in linea, anche per questo verso, con l'atteggiamento di Collingwood.

***

Abbiamo parlato di critica, di riserve di L. Dondoli nei confronti di certe affermazioni del Croce che sembrano stridere con il concetto di "libertà positiva" ereditato dallo Scaravelli.

In realtà, andando in fondo alla problematica che lo spinge a prendere le sue distanze dal Croce, non dovrebbe essere difficile prendere atto che si tratta, sì, di riserve, ma non al punto da poterle interpretare in termini di vera contrapposizione nei confronti degli atteggiamenti crociani chiamati in causa, ma piuttosto di istanze diverse e, per certi aspetti, complementari. L'istanza (in Luciano Dondoli) del ruolo centrale della libertà (intesa come "libertà positiva") nella storia, una libertà non precanalizzata, né precanalizzabile verso un punto di approdo ben preciso da parte di un principio metastorico del reale.

---

[20] *Ibidem*. Cfr. anche: A. Nave, *Il problema del fondamento epistemologico nello storicismo crociano*, in AA. VV., *Il mondo degli uomini: 50 anni di filosofia in Italia (1936-1986)* [Atti del Convegno omonimo, Fiuggi, ottobre 1986], Centro per la filosofia italiana, Roma, 1988.

E quella (in Croce) di sottrarre al "flusso del reale" la <verità> verso cui la filosofia si protende, stando alla sua vocazione originaria[21].

Non esistono "due proposizioni che possano contraddirsi, così il Collingwood (un autore particolarmente vicino alla sensibilità culturale di Luciano Dondoli), a meno che esse non siano entrambe risposte ad una stessa domanda"[22] o problema. E i problemi, su cui si appunta la ricerca filosofica, sono tanti quanti i ricercatori che prendono ad indagare su di essi, se non altro perché diversa è la propria sensibilità culturale, diverso è l'aspetto del problema su cui si è portati ad indagare o comunque l'interesse avvertito da ciascun ricercatore al suo riguardo, interesse che poi pressoché inevitabilmente finisce per determinare la specificità della ricerca di ciascuno e, naturalmente, delle relative affermazioni conclusive[23].

E gli interessi culturali di fondo di Luciano Dondoli, prima ancora che da particolari aspetti dei problemi presi a trattare, trovano il loro forte stimolo nella sua stessa effervescente personalità, improntata, com'è, alla più nitida trasparenza, libera da steccati teoretici preconcetti, ciò che lo porta

---

[21] Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 28. Ma anche il seguente passaggio del *Contributo alla critica di me stesso* (testo non meno significativo per questa forte istanza di sottrarre al "flusso del reale" i "veri" una volta evidenziatisi sulla base di una ricerca condotta fino al loro svelarsi nell'interiorità del soggetto indagatore): B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica,* ove, tra l'altro, di proposito tiene a sottolineare: "non mi do ambascia circa le sorti della mia "filosofia" … e apro tutte le porte del mio intelletto ai dubbi e alle voci delle nuove esperienze, sicuro che ciò che ne verrà fuori, se correggerà ciò che mi illusi d'aver pensato, *non potrà mai distruggere quello che un tempo effettivamente pensai e che è perciò perpetuamente vero*" (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1973, p. 350.

[22] Cfr. R. G. Collingwood, *Question and answer*, in *An Autobiography*, The Clarendon Press, London, p. 33 (Testo italiano: *Autobiografia*, a cura di Giampaolo Gandolfo, Neri Pozza Editore, Venezia, 1955, p. 43).

[23] Cfr. (del sottoscritto): *L'infinità dei problemi filosofici*, in A. Nave, *Teoresi e crisi della modernità*, op. cit., p. 211-212; *La complessità nella "logica della domanda e della risposta" di R. G. Collingwood*, in *Atti del Convegno "La sfida della complessità"*, Società filosofica italiana, Roma, 1994.

all'insofferenza per certi rigidi schemi istituzionali, ma, allo stesso tempo, a parlare dei testi crociani come l'equivalente del suo vangelo personale, e poi, in altri contesti, con la stessa sincerità, della grande ammirazione per un San Francesco di Assisi per il suo noto rapportarsi agli esseri della natura, segnatamente al mondo degli animali, come, sul piano filosofico, delle sue manifeste simpatie per il volontarismo di un Guglielmo di Ockham.

Un'apertura, per questo verso, pluridirezionale, tesa, sia pure indirettamente, a sollecitare una più ricca sintesi della mai definitiva varietà di approccio ai "veri" verso cui nativamente si protende ogni ricerca filosofica condotta con impegno e sincerità allo stesso tempo, e comunque libera da atteggiamenti preconcetti.

ALBERTO NAVE

L'ORDINE NON PROGRAMMATO. RIFLESSIONI PER UN USO NON EGEMONICO DELLA RICERCA

Abstract: The paper describes *the unplanned order* as a suitable concept for a non-hegemonic social theory and indeed for a constructive interdisciplinary dialogue of thee eretical, practical and critical level. The definition by Luciano Dondoli is compared whit same of Louis Dumont's and Georges Balandier's arguments and statements about global order and disorder, coercion and cultural transformability in every dimension of society and the historicity of every social phenomenon.

Keywords: global non order, structural perspective, social dynamics, non-hegemonic anthropology, social theory.

1. *Premessa. Inattualità e attualità del concetto di ordine non programmato*

L'obiettivo generale del presente lavoro è quello di accogliere con occhi nuovi il concetto di *ordine non programmato* nella definizione elaborata in termini teorici e pragmatici da Luciano Dondoli,[1] e quindi di riflettere su due importanti qualità che a nostro avviso caratterizzano lo stesso concetto analitico ad oggi: la prima è una positiva *inattualità* interdisciplinare, secondo l'accezione che recentemente Francesco Remotti ha riproposto con una nota argomentazione di Friedrich Nietzsche[2]; la seconda è la sua spiccata propensione *non egemonica*, secondo il *Manifesto di Losanna* ed i suoi firmatari, e dunque una propositiva *attualità* socio-antropologica[3].

---

1 L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio°», Anno VII, fascicolo 1, 1992, pp. 9-48.

2 F. Remotti, *Per un'antropologia inattuale*, Eléuthera, Milano, 2014.

3 F. Saillant, M. Kilani, F. Grezer Bideau (a cura di), *Per una antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Eléuthera, Milano, 2012.

L'obiettivo specifico della riflessione consiste nell'attraversare alcune argomentazioni di Louis Dumont e alcune argomentazioni di Georges Balandier - considerando il primo, un inattuale ante litteram ed il secondo, un capostipite della prospettiva non egemonica - per incrociarle poi a vantaggio della definizione di *non-ordine* sociale[4].

Il concetto di cui ci incamminiamo a discutere, riguarda in termini teorici e pratici il cambiamento sociale e la creatività culturale; riguarda il mutamento autonomo e quello indotto nell'ambito sociale. Cambiamento e creatività non sono mai la stessa cosa; anche a cercarne il valore politico ed etico secondo il buon senso comune, o nel dibattito pubblico, non parliamo mai della stessa cosa. Quindi le teorie del cambiamento sociale e la teoria delle culture che cambiano nel tempo, venendo a contatto tra loro e interagendo (perché è davvero difficile parlare di teorie della creatività culturale[5]), è opportuno saperle tenere distinte ma in vitale connessione tra loro. Ed il concetto di *ordine non programmato* può essere di formidabile aiuto, a nostro avviso, per mantenere la distanza che c'è tra cambiamento e creatività e per rendere questa stessa misura di distanza, un appostamento conoscitivo rispetto ai fenomeni della vita collettiva e alla loro storicità.

Ma può esserci anche una nuova opportunità nel riconcentrasi sulle ineliminabili questioni ontologiche, epistemologiche e metodologiche dell'intenzione e dell'esperienza conoscitiva propria delle scienze umane e sociali insieme. Insomma, cercheremo di capire cosa il concetto di *ordine non programmato* abbia a che fare con: la possibilità di rifare l'analisi sociale, di rigenerare lo sguardo antropologico, di riconfigurare ampiezze e intensità del cosiddetto giro lungo, e di potenziare ogni decentramento che si rende necessario al mestiere dell'osservazione e dell'analisi della realtà sociale, all'osservazione e all'analisi cioè che siano teoricamente orientate e metodologicamente sostenute, e soprattutto che rimangano significativamente in prossimità con il lavoro impervio e conti-

---

4 M. Canevacci, "Prefazione all'edizione italiana" a R. Rosaldo (1993), *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma, 2001, pp.7-17.

5 A. Favole, 2012, "*Cultura, creatività, potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna*", in Saillant, Kilani, Graezer Bideau, *op. cit*. 2012, pp. 7-19.

nuo della costruzione delle conoscenze, anche di quelle scientificamente confutabili e criticabili, appunto, proprio in quanto parte indispensabile dell'intera vita collettiva e della storia.

Con l'intento di descrivere sinteticamente le motivazioni più personali tra quelle intellettuali e professionali che stanno alla base della mia riflessione, prendo a prestito alcune parole di Renato Rosaldo con le quali l'antropologo descriveva una battaglia in corso; quella sul modo migliore per preparare studenti e ricercatori alla vita del ventunesimo secolo, dal momento che:

> «tutto ruota attorno a problemi davvero essenziali: quale sarà l'estensione e quale l'importanza delle differenze fra gli uomini, se lo stato naturale della società sarà la trasformazione o la stasi, e sino a che punto il conflitto potrà determinare il corso degli eventi umani. […] La scelta di quel che vogliamo conoscere, comunque, è anzitutto politica ed etica: da ciò deriva l'intensità dei sentimenti che portano al conflitto e vengono da esso suscitati»[6].

2. *Eterogenesi dei fini, realtà sociale e non-ordine storico*

Ci concentriamo di seguito su alcuni contenuti, utili per una caratterizzazione non egemonica del concetto di *ordine non programmato* che ci interessa mettere in luce in questa sede, riportando innanzitutto le testuali parole che aprono il saggio di Dondoli del 1992:

> «È importante per capire l'origine, la struttura e la dinamica delle istituzioni, lo studio del modo in cui si forma un ordine non intenzionalmente programmato, scaturito dalle azioni indipendenti di individui diversi. Tali azioni presentano di fatto analogie strutturali e tendenze ad una complementarietà integrativa che non derivano da una volontà consapevole, ma sono dovute soltanto ad interessi simili che portano gli individui ad una particolare forma di interazione»[7].

---

6 R. Rosaldo, *op. cit*., 2001, p. 310.

7 L. Dondoli, *op. cit*., 1992, p. 9.

La problematica che questa definizione può re-immettere in un'attuale teoria sociale non egemonica riguarda senza alcun dubbio: *il legame che intercorre tra le azioni degli individui*, o di gruppi organizzati o istituzioni di individui, e *le situazioni obiettive* nelle quali si trovano ad operare[8].

Si tratta di un legame tra eterogeneità sociale, quindi pluralità culturale, da un lato; e omogeneità socio-culturale dall'altro. Più ancora si tratta del legame tra condizioni comprensibili 'soggettivamente' e condizionamento 'oggettivamente' comprensibile del sociale. Il concetto di *ordine non programmato* esprime così la necessità pienamente moderna (cioè anti modernista) di fare indagine storica e socio-antropologica sulle relazioni che il sociale rende possibili, agibili e pensabili, tra più modelli culturali compresenti e tra poche condizioni strutturali e vincoli globali[9].

Data questa premessa che consideriamo di forte attualità, ci concentriamo sul primo di cinque convincenti contenuti: 1) l'eterogenesi e l'eterogeneità del sociale. Il concetto di *ordine non programmato* ci colpisce per la salienza che esprime nel definire la prefigurazione, la proiezione, la scoperta che è ricerca del sociale e del contenuto culturale, del loro divenire nel non essere mai del tutto dati. Nel focalizzarsi sull'intersoggettività che precede la soggettività, c'è un posizionamento epistemologico che è al tempo stesso etico. Questo doppio posizionamento, intellettuale e di ricerca, è fondamentale per chi lavora nell'ambito delle scienze umane e sociali, poiché: "in antropologia ciò che viene prima non è il conoscere ma il riconoscimento (non solo discorsivo, ma anche percettivo e affettivo). Non basta affermare che il conoscere rimanda al riconoscimento, perché è questo che precede quello". Il compito, la pratica, l'esperienza e il coinvolgimento della ricerca: "non può limitarsi a ricondurre l'ignoto al noto, ma deve aprire un orizzonte di conoscenza indeducibile da ciò che già si sa e ad esso irriducibile"[10].

---

[8] *Ivi*, p. 10.

[9] A. Favole, *op. cit*, 2012, p. 9.

[10] F. Laplantine, "*etica*", in Saillant, Kilani, Graezer Bideau, *op. cit*. 2012, pp. 79.

Tutto questo, il non programmato, il non prevedibile, la relazione asimmetrica tra eterogeneità e omogeneità, il legame ambivalente tra cambiamento sociale e trasformazione culturale, non finisce necessariamente nell'ineludibile complessità del reale[11]. La relazione tra le culture e la dimensione sociale, tra pensiero e azione dei soggetti, può essere vissuta ed esplicata in modo sorprendentemente elementare; farne problema inestricabile ed inesauribile è compito e frutto dell'analisi.

Il secondo contenuto che ci interessa commentare riguarda: 2) l'irrinunciabilità del concetto antropologico di *cultura* e la rinuncia positiva, invece, del ricorso a polarizzazioni identitarie e/o storico ideologiche. L'uso del concetto di *ordine non programmato* non implica necessariamente una presa di posizione definitiva, identitaria, tra un noi e un loro, un sé e altro da sé, e neanche una dichiarazione di egemonia o di subalternità per i soggetti interessati all'analisi e dall'analisi della realtà sociale.

L'importanza delle differenze culturali e delle diversità sociali, evidenti e tracciabili anche nel senso comune, non è imputabile in modo altrettanto evidente quale fattore in sé di cambiamento sociale e mutamento culturale globale. É la realtà sociale, è la storia a mostrare, dentro il dispositivo d'analisi applicato, forze e resistenze di diverso livello ed entità processuale. Tutto ciò è a vantaggio di una comprensione dinamica e non reificante del culturale; di una concezione della strutturazione continua del sociale, a discapito di un'oggettivazione assoluta della struttura sociale. Tutto ciò è a vantaggio di una considerazione antropologicamente e sociologicamente aperta, ovvero analiticamente problematizzata, del rapporto tra dimensione individuale e dimensione collettiva[12].

---

[11] Come ci dimostra in ricerca teorica, critica ed etnografia J. Friedman, *La quotidianità del sistema globale*, Mondadori, Milano, 2005, ed in particolare il saggio "*Complessità globale e semplicità della vita quotidiana*", pp.137-172.

[12] Citiamo almeno due autori esemplari e due loro testi: P. Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi,* Feltrinelli, Milano, 2005; A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Il terzo contenuto, ovviamente connesso ai primi due nel concetto di *ordine non programmato,* concerne: 3) il luogo astratto ed empirico della relazione intersoggettiva. Dalla teoria al metodo di ricerca, quello che importa è che c'è del sociale che viene inevitabilmente prima della società; un prima che può significare anche a prescindere dall'istituito, dall'ordine programmato, il che significa al contempo che c'è del sociale che esiste ed insiste oltre l'apparente differenziarsi di ordine e disordine, ed oltre e a prescindere dalle soggettività culturali ed autorità politiche che si costituiscono a favore o contro l'ordine sociale, a favore o contro il cambiamento del programmato o a favore o contro tutto il resto del mondo umano in questione. Al di fuori dell'ordine programmato non c'è solo disordine pari a caos, ma il non ordine appunto, il non caos.

Per entrare ulteriormente nel merito delle nozioni implicite al concetto di *ordine non programmato*, diciamo che l'uso del termine *cosmos* (contrapposto all'ordine programmato o *taxis*), quale insieme vigente delle istituzioni socio-culturali,[13] ci ricorda l'uso del termine *universitas* in Dumont[14]. In entrambi i casi, infatti, si tratta a nostro avviso di una definizione antropologicamente giustapposta ad ogni riduzione sociologica della società al *contratto* sociale, alla *formula* politica o all'*organizzazione* funzionale del potere e dell'economia[15]. Entrambe le nozioni, *cosmos* e *universitas*, rimandano dunque: alla ricerca della dimensione sociale per intero, ovvero alla reale efficacia collettiva (ideologica) che fa la dimensione stessa; al risultato locale e globale della *cultura*, in quanto ideologia e prassi sociale; all'approccio comprensivo col mondo umano, micro o macro che sia, e con le sue fonti dirette e indirette.

---

[13] L. Dondoli, *op. cit*, 1992, p. 34 e, dello stesso Dondoli, 2016, *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini,* in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», Anno XXXI, fascicolo 1, 2016, p. 15.

[14] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 2004.

[15] Sulla critica alla teoria socio-antropologica di Dumont: E. Ferreri, *Totalmente orientale, totalmente occidentale. L'India e Louis Dumont*, Nuova Cultura, Roma, 2013.

Ancora, questo luogo astratto e concreto ci sembra coerente con il ragionamento per cui Tim Ingold ci sollecita a pensare di aver a tutt'oggi bisogno:

> «di una teoria della *socialità*. Per socialità mi riferisco alle proprietà generative del campo relazionale all'interno del quale sono situate le persone. […] La socialità è la qualità definitiva delle *relazioni* che si fonda sulla mutua co-implicazione di coscienza e intersoggettività»[16].

Il quarto contenuto è di rilievo completamente teorico e critico, e parte dal fatto che il concetto di *ordine non programmato* si muove: 4) dalla soluzione non dialettica del pensiero, verso l'uso non dicotomico delle opposizioni o delle relazioni di importanza strutturale. Riteniamo, infatti, che la caratterizzazione tardo moderna, o post moderna o post coloniale, di un discorso teorico e pragmatico non egemonico, in cui ri-collocare il concetto di *ordine non programmato*, possa cominciare esattamente dall'espressione: "*senza cadere nell'illusione della dialettica*"[17].

Il quinto contenuto sul quale ci soffermiamo, lo definiamo: 5) il non ordine e la sensibilità culturale a ciò che è mobile[18]. In questo caso il confronto è serratamente con *l'elogio del movimento* di Balandier. Il concetto di *ordine non programmato* ci aiuta a rifiutare la scissione netta tra ordine e disordine, tra contesti di società tradizionali e moderni, tra mito-logica e logica strumentale, tra razionalità e irrazionalità culturale. Il concetto ci aiuta a non segnare per forza il passaggio tra società *padroneggiata* (dal

---

[16] T. Ingold, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma, 2001, pp.101-103.

[17] L. Dondoli, *op. cit*. 1992, p. 13. Si tratta di un tema anch'esso appartenuto fortemente al pensiero di Dumont, si veda nota precedente. Nel secondo saggio di Dondoli, del 2016, i riferimenti sono a pp. 17-18.

[18] M. Kilani, "*universalismo*", in: F. Saillant, M. Kilani, F. Grezer Bideau (a cura di), *Per una antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna*, Eléuthera, Milano, 2012, p. 137-139.

pensiero tradizionale o dall'effetto comunità) e società *misurata* (dalla supremazia della norma, della tecnica, della scienza o dall'effetto del potere)[19], ma piuttosto a creare la *crisi* analitica[20] per comprendere che la riduzione all'ordine o la riduzione al disordine caotico non esauriscono tutto il reale, cioè non esauriscono il pensiero culturale e non esauriscono il dato empirico del sociale. Il nostro concetto dunque possiede una sua 'intensità di crisi' che: "ci costringe a non separare più ordine e disordine, struttura (o organizzazione) e movimento, equilibrio e squilibrio, e rende chiaro che la costruzione del sociale, la sua produzione continua, si realizza su di una base mobile"[21].

L'inattualità teorica e pragmatica di cui stiamo discorrendo a proposito del concetto di *ordine non programmato*, può essere definita a nostro avviso, anche come un'ipersensibilità filosofica nei confronti di alcuni aspetti del sociale e di alcuni vezzi intellettuali del proprio tempo; una reattività culturale dunque agli eccessi di modernismo e di scientismo, e forse anche un'intolleranza antropologica e sociologica a taluni accanimenti critici di postmodernismo, decostruzionismo e di globalismo (si intendono quegli atteggiamenti teorici e orientamenti pragmatici tacciabili di egemonismo proprio-centrico, che il 'proprio' si riferisca a società, a vissuto storico-culturale o a ideologia, o perfino a metodologia), in attività ed esiti che però, va detto, non smentiscono niente nell'ambito delle scienze umane e sociali

---

[19] G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, Dedalo, Bari, 1991, pp. 191-193.

[20] U. Eco, S. Hall (1985), "*Il ruolo degli intellettuali è quello di creare delle crisi*", in: G. Leghissa (a c. di), *Stuart Hall. Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano, 2006, pp. 111-118. Sulla 'crisi' come nozione socio-antropologica: E. Ferreri, "*La 'crisi' al tempo della crisi. Soggetti, strutture, istituzioni*", in: «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione» , F. Angeli, Milano, V. n. 3, anno 2013. 129-139.

[21] G. Balandier, *op. cit*., 1991, p. 196.

circa l'importanza indefessa dello studio dei processi reali di globalizzazione, processi di accelerazione e complicazione del cambiamento, sia in termini di omologazione che di differenziazione socio-culturale.

L'attualità filosofica e interdisciplinare dell'*ordine non programmato*, la vogliamo cogliere invece in una predisposizione storica a frequentare i luoghi astratti e/o concreti dove si manifestano: lo *scarto*[22] tra logiche culturalmente poste in evidenza, la discontinuità tra prassi istituite, e la disgiunzione tra storie e civiltà (come Dumont amava definire i medesimi luoghi della ricerca e della riflessione, e affronteremo più avanti anche questo tema). Pertanto, la volontà analitica e critica può essere quella di ripartire da questi 'luoghi' che sembrano sfavoriti dalla storia o dalla versione ideologica dominante, per ricercare ancora più intensamente la storicità reale dei fenomeni sociali emergenti e continui, marginali e imprevisti.

È certamente attuale e non egemonica la predisposizione a leggere la dimensione sociale lungo coordinate orizzontali piuttosto che verticali[23]. e a prescindere dalla grandezza in scala della dimensione sociale stessa. Ed è qui che, sapendo prescindere o volendo prescindere in scienza e coscienza, dalla macro come dalla microfisica del potere, per non ridurre tutto del sociale e del culturale alla produzione e riproduzione del potere stesso[24], si può riuscire a cercare una tendenza di movimento trasversale tra i legami sociali, tra quelli che vengono definiti e vissuti in quanto forti e resistenti,

---

[22] «La sfida epistemologica e politica che deve affrontare l'antropologia sta nello scarto tra il concetto di cultura, definito come un flusso continuo, eterogeneo e distribuito in modo ineguale nella popolazione, e il discorso culturalista degli attori sociali, che ne essenzializza le forme e le espressioni culturali», F. Grezer Bideau, "*cultura*", in: F. Saillant, M. Kilani, F. Grezer Bideau, *op. cit*, 2012, p. 68.

[23] A. Favole, "*cultura condivisa*", in F. Saillant, M. Kilani, F. Grezer Bideau, *op. cit*, 2012, p. 69.

[24] Un problema che nel nostro ambito è stato definito, in modo particolarmente vivace da M. Sahlins, come un eccessivo ricorso alla prospettiva foucaultiana. Se ne ritrovano vari riferimenti anche nel testo sul *Manifesto di Losanna* che abbiamo già citato nelle note precedenti.

oppure tra quelli che vengono definiti e vissuti in quanto effimeri e vulnerabili.

Di sicuro, risulta molto convincente ad oggi il non economicismo[25] del concetto, ovvero il non probabilismo economico che parte, ovviamente, dall'ancoraggio teorico al pensiero di A. F. von Hayek[26].

Ma la domanda socio-antropologica che rimane, a fronte e dopo il continuo quesito teorico che, come leggiamo, informa il concetto di *ordine non programmato*, riguarda ancora e ancora la ricerca di spiegazioni plausibili circa le conseguenze non volontarie delle azioni umane volontarie. Soprattutto riguarda la spiegazione del perché si commettano socialmente e culturalmente tanti errori di valutazione, simultanei anche se indipendenti, nell'aspirare alla stessa società, nel tendere cioè ad un orizzonte valido e praticabile per tutti (l'universale irrinunciabile)[27]. Al fine, è come se la vita collettiva raggiungesse dei risultati nei quali la medesima vita collettiva non può aspirare a riconoscersi mai per intero: allora, a 'cosa' possiamo aspirare, o si tratta piuttosto di un 'come' possiamo farlo?

Scegliamo dal testo di Dondoli il passaggio letterale più ampio che riteniamo cruciale, per testimoniare la ragione di quanto abbiamo proposto fin qui e per predisporci al seguito della nostra riflessione:

> «Ma, salvando la creatività e la libertà scaravelliana dell'uomo, senza cadere nell'illusione della dialettica, è possibile indagare sull'ordine emergente senza pretendere di trovarne le cause. […] Chi parte dalla fede nella libertà positiva dell'uomo non ha il problema di spiegarsi il mutamento, ma, al contrario quello di spiegarsi la permanenza: cioè il suo problema è di comprendere come, al di là degli innumerevoli atti di innovazione dei

---

25 C. Mongardini, *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, F. Angeli, Milano, 1997.

26 Riproposto ampiamente nelle due versioni del lavoro di Dondoli che abbiamo citato.

27 M. Kilani, "*universalismo*", in: F. Saillant, M. Kilani, F. Grezer Bideau, *op. cit*, 2012, p.137-139.

> singoli, si conservi qualche cosa di fermo e di duraturo che, in una cultura si pone come modello per le azioni degli individui che ne fanno parte. Questo ci fa riflettere sui limiti della libertà positiva, con la sua spontaneità creatrice del nuovo, e sull'importanza della passività, dell'elemento gregario che permette a certe innovazioni di conservarsi e impedisce ad una cultura di dissolversi in una miriade di sterili innovazioni superficiali»[28].

Ora, dovendo arrivare all'obiettivo specifico di questo excursus, non è tra i singoli studiosi, tra Dondoli, Dumont e Balandier, che vogliamo ricostruire per forza affinità o incoerenze, stressando i punti di contatto o contrasto tra le loro puntuali e fortemente distinte affermazioni teoriche e pragmatiche. Il reale esercizio di *integrazione del contraddittorio*[29]*,* infatti, è solo tra quanto sia possibile, adesso, ri-apprendere dalle stesse argomentazioni; per elaborare nuovamente teoria, sulla base di una vessata capacità di confluenza teorica e di una versatilità di studio e applicazione, nonché di sperimentazione metodologica ed ampio confronto critico interdisciplinare.

Di seguito cercheremo di operare un commento utilizzando due citazioni a fronte di Dumont e di Balandier, per metterle a confronto con la citazione che abbiamo appena esposto e che vogliamo usare come se l'argomentazione stessa fosse un cuneo e al contempo un ponte tra le parole di Dumont e quelle di Balandier.

Come cuneo, l'argomentazione corrisponde e illustra perfettamente un modo di affrontare i nodi centrali della ricerca sociale che appartiene alle scienze umane e sociali assieme; un proposito esplicativo che ri-affronta sempre il posto sociale, politico, filosofico e culturale della nozione di ordine, ma assieme a quella di struttura, di omogeneità e di oggettività della realtà sociale. L'asse di questo dominio concettuale, e perfino la linea della stessa sfida a tale dominio, "è fatto risalire a due linee totemiche, parallele

---

[28] L. Dondoli, *op. cit*, 1992, p. 13.

[29] Come proponeva appunto L. Dondoli, e lo ricorda F. Ciccodicola, nella Prefazione al volume «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», anno XXX, fascicolo n. 1-2-3, 2015.

ma unite nella riproduzione dell'ordine: quella che da Max Weber arriva a Clifford Geertz; e quella che da Émile Durkheim giunge a Victor Turner"[30].

Tutto ciò ha anche un ancoraggio teorico-filosofico che deve essere messo antropologicamente in luce, poiché si tratta dell'ipotesi sull'umanità di Hobbes (*Il Leviatano*) e della medesima ipotesi nell'interpretazione successiva di Collingwood (*Il Nuovo Leviatano*), la stessa ipotesi critica che più ha convinto Dondoli per una storia antropologica delle società e della civiltà moderna[31].

Come ponte, l'argomentazione tra le due argomentazioni, corrisponde ad una volontà intellettuale di fare nuova filosofia, e con ciò nuova antropologia, nuova sociologia e nuova storia dell'ideologia moderna.

3. *Un esercizio di integrazione del contraddittorio, per l'inattualità positiva di logiche e pratiche di ricerca*.

> «[…] per sfuggire alla disperazione, si pretende di costruire una scienza dell'uomo con la rapidità con cui si costruirebbe un grattacielo, si cercano febbrilmente temi nuovi o si ricorre a complicati modelli di calcolo. O ancora: il duplice sforzo intellettuale dell'identificazione e dell'astrazione non viene considerato, si fa dello 'stato presente' delle cose un ideale e ci viene detto che dobbiamo accontentarci di studiare i dati, senza supporre, senza cercare di scoprire una loro coerenza, come se il nostro spirito non facesse parte della società ancor più intimamente di quanto non faccia parte della natura. In realtà questi atteggiamenti implicano una bassa opinione dell'uomo, inteso sia come oggetto sia come sog-

[30] M. Canevacci, *op. cit*, p. 9.

[31] L. Dondoli, *Lo storicismo italiano e la filosofia inglese: B. Croce e R. G. Collingwood*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», anno XXX, fascicolo 1-2-3, 2015, pp.9-22.

> getto. Come oggetto, perché la sua scoperta è certamente degna del massimo impegno, come soggetto perché l'antropologo è sicuramente capace di un'indagine più rigorosa di quanto non appaia oggi»[32].
>
> «[…] - com'è possibile la produzione di qualcosa di nuovo nel mondo? Il che equivale a darsi come obiettivo quello di rendere intellegibili i cambiamenti di regime nell'ordine delle cose, delle idee, delle rappresentazioni: di rendere intellegibili i *passaggi*. Identificare questi momenti, illuminare ciò che è problematico, giungere a riconoscere ciò che entra nel mondo senza che ne fosse già parte, significa aiutare l'esperienza umana a ridurre la coscienza del disordine e della perdita di senso. Significa procedere ad un lavoro che si realizza in due movimenti: trattare ciò che ha a che fare col passato, […] e considerare ciò che siamo come qualcosa che sta cessando d'essere: quindi analizzare, come si è appena detto, l''attualità', vale a dire ciò che stiamo diventando»[33].

Ben al di sotto, o molto al di sopra dell'importanza dello *stato presente* o dell'*attualità*, la distanza teorica e pragmatica tra gli autori riguarda la nozione di struttura e la definizione della durata storica adeguata alla ricerca sociale. La problematica in comune, invece, tra le distinte prospettive di analisi, è quella di arrivare a comprendere e a spiegare l'importanza e la significatività dei cambiamenti, il senso endogeno delle trasformazioni ed una continuità e discontinuità tra le società e le culture; dunque, il cambiamento e la trasformazione che riescano ad andare oltre, ovvero anche a precedere, la reazione di causa-effetto all'incontro scontro tra forze e contesti, quindi tra ordini programmati e programmabili.

La prospettiva di Dumont si muove, com'è noto, alla ricerca dell'invarianza strutturale, lungo la lunga durata di configurazioni ideologiche globali (le civiltà), attraversando e non astraendosi dalla storia. Nel merito, l'inattualità dello strutturalismo, che Balandier già criticava, non risiede meramente nel momento

---

[32] L. Dumont (1983), *Saggi sull'individualismo, op. cit*, 1993, p. 218.

[33] G. Balandier (1988), *Il Disordine…, op. cit*, 1991, pp. 311-312.

teorico, bensì nella costruzione, a partire dalla ricerca, di spiegazioni causali definitive, perfino apodittiche, di classificazioni sugli ordini sociali, cristallizzati come degli universali e poi messi alla prova dalla sensibilità culturale e dalle scienze storiche e sociali. La prospettiva di Balandier è quella che coglie il sociale nel suo generarsi perpetuo e non all'interno di strutture che lo irrigidiscano e lo snaturino. Con ciò, possiamo vedere di nuovo che la chiave interpretativa delle osservazioni sui fenomeni della vita collettiva, è la relazione tra *l'ordine e il disordine*, la relazione che è sentita e gestita dagli attori sociali, avvertita e individuata dall'analisi scientifica[34].

Il contrasto tra la posizione teorica e pragmatica degli autori qui richiamati, riguarda molto più nello specifico, la rilevanza analitica ed empirica da assegnare allo studio della politica nei diversi sistemi sociali, a come debba intendersi la costituzione ideologica e l'assetto istituzionale della politica in quanto fenomeno socio-antropologico. I giudizi, negativi di Dumont e positivi di Balandier, vertevano sulla ragionevolezza o meno di un'antropologia politica. All'epoca del dibattito tra di loro, infatti, nell'ottica di Dumont promuovere un ambito disciplinare a sé stante avrebbe creato un ostacolo allo sviluppo interdisciplinare degli studi. Il rischio era quello di favorire l'enfasi culturale e la giustificazione di un pregiudizio, nonché di un vizio analitico: pensare e studiare la politica in quanto ambito separabile nel sistema sociale per intero, facendone il luogo delle istituzioni prevalenti nel sociale. Questo di conseguenza avrebbe sfavorito l'importanza dello studio della società come *unicum socio-culturale*[35].

---

[34] L'influenza delle asserzioni levistraussiane in merito al rapporto tra antropologia e storia, prevalenti nel dibattito interdisciplinare al quale ci riferiamo, deve aver giocato un ruolo non indifferente nel giudizio di Balandier, contrario alla visione levistraussiana e quindi contrario all'antropologia strutturale di Dumont. Il confronto tra Dumont e Balandier, anche nel merito degli stessi passaggi testuali riportati in questa sede, è analizzato e commentato lungo tutto il lavoro di E. Ferreri, *Totalmente orientale, totalmente occidentale. L'India e Louis Dumont*, Meltemi, Roma, 2013.

[35] Si può dire che Balandier fece della risposta allo strutturalismo l'incipit della *Prefazione* alla seconda edizione di *Antropologia Politica*, nel 1969, dove

Ed in primis l'antropologia avrebbe dovuto focalizzarsi sulla sistematicità totale della società, sull'importanza dell'auto-poiesi ideologica e sulla riproduzione della differenza delle società. Ma nell'ottica di Balandier il punto era già un altro. L'obiettivo dell'antropologia politica, consisteva nel favorire la conoscenza dell'importanza della politica in ogni società, senza distinzione pregiudizievole rispetto a quelle definite semplici o arcaiche.

In questo obiettivo, il non pregiudizio, il non egemonismo, è sempre implicita l'esigenza critica di confutare quel paradigma strutturalista, come qualunque altro paradigma che non solo neghi alle altre società ogni qualità storica, ma che riduca "la struttura allo stato di una realtà mentale".[36] Tornando a Balandier, egli insisteva sull'acquisizione condivisa e accreditata che le società non sono mai ciò che sembrano o che pretendono di essere, e meno che mai ciò che gli studiosi affermano che siano. La vita collettiva si presenta quanto meno a due diversi livelli da studiare: uno *superficiale* che presenta le *strutture ufficiali*; l'altro, profondo, che "assicura l'accesso ai rapporti reali più fondamentali, alle pratiche che rivelano la dinamica del sistema sociale". Poiché le scienze sociali sono arrivate al punto di distinguere molto bene questi due livelli, sono necessariamente diventate critiche, e potendo correggere le illusioni dell'ottica sociale comune, esse stesse "progrediscono sul terreno del rigore scientifico".[37]

Socio-centrismo ed etnocentrismo sono stati e rimarranno per sempre fenomeni della società e disagi della conoscenza. In piena consapevolezza del problema, sono gli studiosi a scegliere il come, il dove e il perché del proprio lavoro professionale, sia che ricorrano all'etnologia e all'etnografia sul campo, sia alla sociologia o alla storia.

---

ricusava il giudizio, fortemente polemico dello studioso più anziano, un giudizio pubblicato tra l'altro anche nella *Prefazione* di Dumont all'edizione francese de *I Nuer* di Evans Pritchard.

[36] G. Baladier, "*Prefazione*" a *Antropologia politica*, Armando, Roma, 2000, pp. 7-8.

[37] G. Balandier (1971), *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista, Laterza, Bari,* 1973, pag. 3

Possiamo inserire qui il cuneo del concetto teorico e pratico dell'*ordine non programmato,* ovvero, inserirci sull'importanza di togliere plausibilità all'ipotesi di una riduzione della cultura a *realtà mentale*; e di togliere plausibilità all'ipotesi della riduzione del gioco sociale a fenomeni di psicologia tra attori; poiché questa importanza la riconosciamo in ciò che deve aver condotto Dondoli a riproporre esattamente le parole di A. F. von Hayek circa l'*eterogenesi dei fini* e la *scienza teorica della società*:

> «se i fenomeni sociali non manifestassero altro ordine all'infuori di quello conferito loro da una intenzionalità cosciente, non ci sarebbe posto per alcuna scienza teorica della società e tutto si ridurrebbe esclusivamente, come spesso si sente dire, a problemi di psicologia»[38].

Di fatto, la sociologia classica e l'antropologia ortodossa hanno privilegiato diagnosi di 'equilibrio' e di 'staticità' delle società, producendo modelli di reciprocità strutturate dei rapporti sociali, di interdipendenze equilibranti tra le istituzioni sociali, di sistemi di pensiero omogenei, di organizzazioni stabili e resistenti alla creatività culturale quanto alle rivoluzioni sociali. Ma a questo punto, non possiamo che farci bastare la banale osservazione che nessuna società, esotica, arcaica, tradizionale o moderna, è mai rimasta immortalata unicamente in un ritratto etnografico o storiografico, oppure spiegata una volta per tutte in un modello sociologico per quanto ben realizzato o vagliato. Il problema risiede piuttosto, in un certo 'attaccamento' nei confronti di teorie e modelli, un fenomeno culturale e politico che esiste ed è molto importante, soprattutto per come il senso comune interferisce con il discorso scientifico e degli esperti. Ed è anche in questi termini che possiamo individuare il problema intellettuale e professionale che personalmente ci ha spinto a voler tentare questa non agile riflessione attorno ad un uso non egemonico del concetto di *ordine non programmato*.

---

[38] F. A. von Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967, pp. 42-43, cit. in L. Dondoli, *op. cit*, 1992, p. 12.

Nelle parole degli autori riesaminiamo il confluire di teorie e metodi; e di fronte all'emergere univoco di grandi problematiche della società e della cultura nella contemporaneità, cerchiamo la spinta attuale delle scienze umane e sociali sul problema dell'importanza dei reali meccanismi ideologico culturali e del loro rapporto sempre diverso, mai scontato, con il potere della e nella società. Ecco allora che il discorso antropologico strutturalista di Dumont, i quesiti di storiografia e filosofia politica di Dondoli, l'esigenza di analisi sociologica e ricerca antropologica di Balandier si re-incontrano sotto i nostri occhi. Il problema tra di loro, a nostro avviso, è meno nella teoria sociologica della cultura e più nelle teorie strutturaliste del sociale[39].

Cerchiamo di estrinsecare la questione. Qualunque società, senza più distinzioni tra esotiche e nostrane, rivela quanto e in che modo le *configurazioni* sociali siano mutevoli a determinate e finanche proprie, specifiche, *condizioni strutturali*. Le società in sé stesse costruiscono e definiscono continuamente il proprio *senso*. Di fronte a questa considerazione del cambiamento sociale e del mutamento culturale non esistono società semplici, banali o totalizzate e ridotte ad un'unica dimensione istituzionalizzata: "non ce n'è alcuna che non sia gravida di molti 'possibili', in base ai quali gli attori sociali possono fondare e orientare il proprio avvenire"[40], Detto questo, seguendo Balandier, è possibile un netto distinguo tra due livelli in cui leggere l'agire e il pensare delle società: il politico, in cui si muovono i poteri di diverso ordine, e il culturale, in cui si manifestano i *generatori di significato*[41]. Dumont, pur identificando diversi livelli d'ordine e di strutturazione sociale, non ritiene che debba essere una teoria prestabilita a definire la prevalenza di uno sull'altro, della politica sulla religione o viceversa, della parentela sull'economia e viceversa, poiché è l'indagine stessa

---

[39] "L'*antropologia strutturale* ricompone la società nel suo complesso a partire dalle rappresentazioni e dalle categorie, l'*antropologia dinamista* costruisce la totalità sociale a partire dalle pratiche sociali e dalle situazioni in cui si manifestano. La seconda incontra inevitabilmente il *politico* e ne rende conto, la prima può schivarlo e, di rado, con discrezione o con qualche pretesa, si priva di questa possibilità." G. Balandier, "*Prefazione*", *op. cit*, pag 11, c. d. r.

[40] G. Balandier, *Le società comunicanti… op. cit,* 1973, p. 5.

[41] *Ivi,* p. 3.

sulla società che deve metterlo in evidenza: è la società che rivela il livello preminente della propria valorizzazione ideologica, e, a saper ben guardare, la società rivela anche il proprio 'residuo', anche ciò che sta al latere empirico e/o ideologico (*senza pregiudizio ontologico*)[42] della rappresentazione e istituzione prevalente. Laddove Dumont parla di *struttura* fondamentale, di *gerarchia* delle relazioni costitutive tra *valori ideologici*, Balandier parla di assetti fondamentali, le *antropologiche* della società. Sono le *logiche endogene* della società che consentono l'articolazione del sistema attorno a minimo *tre assi portanti* della strutturazione, simbolica e al tempo stesso concreta del sistema istituzionalizzato: le relazioni di *genere*, le relazioni *d'età* e le relazioni tra *chi può* e *chi non può*, *chi ha* e *chi non ha* le risorse fondamentali, materiali e immateriali, necessarie alla vita sociale, alle sue regole, ai suoi fini e significati prevalenti e mutevoli[43].

Il cuneo sulla non riducibilità e dell'imprevedibilità dei mondi umani, ci ha permesso di aprire anche lo spazio dove cercare un passaggio, un ponte di disponibilità intellettuale al dialogo interdisciplinare. Ciò che vogliamo far emergere dagli autori è la considerazione teorica della *natura generativa* della società[44], e l'auto-poiesi culturale dei mondi umani. La forza del pensiero e dell'azione emerge dall'indagine scientifica sia sul campo sia dalle fonti non dirette, tra gli attori sociali e tra le altre testimonianze. Che sia il fondale o l'orizzonte, esiste una *matrice* ideologico-culturale che si trasforma riproducendosi continuamente, cercando e sfidando le proprie differenze e la diversità.

In conclusione, non c'è dubbio che Dumont appaia come un 'elogiatore dell'ordine' e Balandier come un 'elogiatore del disordine', le loro scritture lo attestano, ma è in merito al concetto antropologico di cultura e società che conviene individuare tutto il loro lascito intellettuale. Il lascito storiografico antropologico e sociologico di questi due grandi antagonisti va colto nell'attenzione a cercare sotto il sincretismo apparente delle forme, sotto la contrapposizione di istituzioni moderne e tradizionali, l'autentica dinamica della sintesi culturale, il processo profondo della

---

[42] L. Dumont, *Homo hierarchicus…*, *op. cit*., 2004, p. 124.

[43] G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974; edizione italiana: *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977.

[44] *Le società comunicanti… op. cit,* 1973, p. 5.

riproduzione sociale. Al di là delle differenze teoriche importanti ed ineludibili, al di là dei reciproci ed espliciti giudizi di 'presentismo' e 'passatismo', rileggendoli oggi, con intento critico, entrambi ci conducono laddove gli universi culturali si incontrano e si fondono per sempre, senza ritorno; e al contempo, entrambi riescono a circoscrivere con forza teorica e pratica, il 'luogo' in cui le società, si identificano e si separano per restare *vive* e cioè culturalmente e socialmente differenti e diverse tra loro. Quel luogo è la dimensione del sociale, collettivamente vissuta, culturalmente espressa e comunicata. Il luogo dell'interazione tra soggetti e tra i loro oggetti di cultura e società.

Questo luogo, astratto e concreto è quello che abbiamo visto anche nella definizione di *ordine non programmato.* Poi, in Dumont abbiamo cercato la visione di trasformazione e permanenza 'culturale' delle società; e in Balandier, abbiamo riletto il 'politico' quale livello sintetico e dinamico della società, livello però che vive in relazione di espressività con il livello culturale del sociale[45]. Anche Dumont ha inquadrato a suo modo 'l'attualità' sociale, e l'ha fatto distinguendo ciò che sappiamo del passato e ciò che non possiamo intravedere del futuro, descrivendo ed operando 'il movimento' caratteristico dell'indagine antropologica, tra i due movimenti dell'indagine che altresì definisce Balandier. Si tratta di una scelta dell'indagine che riguarda il passato e l'interpretazione attuale del passato, ovvero tutte le fonti dirette e indirette che consentono allo scienziato sociale di operare e di agire su tale movimento conoscitivo. Questo movimento, che possiamo chiamare 'retrospettiva', caratterizza il lavoro storiografico in antropologia e definisce l'uso scientifico di un'esperienza sociale comunemente esperibile.

Di sicuro tutti e tre gli intellettuali di cui abbiamo sfidato il ricordo e il ricorso testuale, sono strenui sostenitori dell'incontro tra le scienze umane e sociali, orientati verso un ambito ricco e rigoroso di proposizioni di ricerca, di riflessione e di critica. La scelta storiografica, la scelta etnografica e l'analisi sociale possono cercare e dichiarare momenti analitici generali e momenti individuativi particolari, attraverso i quali comporre il discorso conoscitivo completo. Soprattutto, se ogni

---

[45] G. Balandier, "*Prefazione*", *op. cit*., 1973, p. 11.

scelta qualifica il proprio impegno intellettuale e scientifico a favore della differenza culturale, della diversità storica delle società e dei soggetti.

Olismo e individualismo metodologico, strutturalismo antropologico, strutturalismo sociologico, anti e post strutturalismo a parte, quello che ci interessa sottolineare, e rimanendo nel merito, allora, è che il lavorio interdisciplinare di scienze umane e sociali continui a ruotare attorno ad alcune nucleari ipotesi sull'umanità, ipotesi che la storia degli studi ci consegna in eredità teorica ed in continuità filosofica[46].

Nella stringente relazione di libertà e necessità, nell'indeterminato/determinato, esiste ed insiste la condizione antropologica umana, e da qui si sviluppa storicamente ogni limite di visione ideologica, dei linguaggi e delle codificazioni culturali, delle prassi e delle attrezzature costituite della convivenza sociale. Qui vive e si nutre il limite esplicativo del sapere, il limite del conoscere e dell'esperibile della relazione stessa tra persone e tra soggetti, tra società, tra libertà e necessità dei mondi umani, piccoli o grandi, vicini o lontani che siano.

4. *Conclusioni*

In sintesi, ci assumiamo il rischio di dire che ad oggi, l'idea teorica di *ordine non programmato* ci sembra in grado di contenere un approccio etico. Ad esempio, anche di quello che Arjun Appadurai definisce *l'etica della possibilità piuttosto che l'etica della probabilità lucrosa del vivere collettivo*[47]. Inoltre, il voler continua-

---

[46] Valentin Y. Mudimbe sintetizzava con efficacia almeno quattro questioni antropologiche: "a) una messa in discussione del soggetto del discorso; b) una rivalutazione del concetto di razionalità dal punto di vista delle proprietà intrinseche di categorie che funzionano nei testi, nei miti e nelle interpretazioni regionali; c) una riconcettualizzazione del metodo scientifico e delle relazioni che 'il sapere scientifico' potrebbe intrattenere con altre forme o altri tipi di sapere; e d) una ridefinizione della libertà umana. Non si tratta di questioni di poco conto […]. V. Mudimbe, 2007, *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma, pp. 273-275.

[47] A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

mente cogliere il pensare e l'agire degli esseri umani nell'interazione sociale primaria, l'intersoggettivo ordinario perché quotidiano, è un proposito analitico che forse non contrasta con l'idea di adoperarsi come scienziati della società e della cultura per tentare di *estendere la ricerca ad un diritto di base dell'umanità*. Infatti, retoriche e sostanziali allo stesso tempo, alcune proposte antropologiche, come quelle espresse da Arjun Appadurai nel cuore dell'Oriente[48], dirette a poter costruire una cultura sociale del futuro, e alcune proposte sociologiche, come quelle espresse da Anthony Giddens, dirette verso una politica ecologica dell'ambiente, nel cuore dell'Occidente[49], ci parlano sempre più da vicino e da lontano di fenomeni e di istituzioni diffuse sul pianeta, di peculiarità e generalità culturali, dell'importanza emergente di nuove forme di partecipazione, della necessità di esercizi lungimiranti di cittadinanza attiva e quindi di opinione pubblica e comunicazione culturale. Tutto ciò per comprendere ed affrontare giorno per giorno, località per località, la condizione globale contemporanea, la condizione che è etica e politica, dunque culturale, dei nostri giorni.

Il rispetto filosofico dell'*eterogenesi dei fini,* in tutto e per tutto, ci sembra ben implicito anche ad una esplicita pretesa che la società contemporanea dovrebbe avere e manifestare sempre di più per il rispetto universale dei diritti umani, invece che vederne posticipata e condizionata l'esigibilità reale per situazioni del tutto relative e differibili dall'oggi.

Sappiamo bene che esiste un inesorabile meccanismo argomentativo che funziona sempre come un capestro dicotomico di universalismo e differenzialismo[50], nel quale ci si imbatte socialmente e quindi culturalmente ad ogni piè sospinto. Di sicuro gli studiosi di scienze umane e sociali devono affinare continuamente i loro specifici expertise tra differenze, diversità esistenti e tendenza all'universale: è il loro compito, la loro ambizione ed il loro traguardo.

---

[48] A. Appadurai, *op. cit*, ed in particolare il capitolo: *La ricerca come diritto umano*, pp. 369-391.

[49] A. Giddens, *La politica del cambiamento climatico*, Il Saggiatore, Milano, 2015, in particolare il capitolo: *Ritorno alla pianificazione?,* pp. 103-138.

[50] F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

Per concludere, però, in quanto italiana studiosa di antropologia, non posso che muovere un altro passo indietro con la memoria e con la letteratura, per recuperare una definizione affine a quella di *cosmos*, eppure di mondo *vitale* e *sensibile*: "Un 'mondo' è sempre un mondo culturale, cioè, è sempre esperibile per entro un certo ordine di valorizzazioni intersoggettive umane, per entro un certo progetto comunitario dell'operabile".[51] Parole di Ernesto de Martino, significativamente tratte dallo stesso testo in cui egli ritraeva icasticamente un intero contesto storico e intellettuale, lo stesso del quale riusciamo ad essere ancora oggi sia figli che genitori: "Questo umanesimo etnologico, le cui condizioni sono state poste dall'epoca delle scoperte geografiche, può maturare solo ora, nell'epoca che vive la crisi del rapporto coloniale e della società che lo espresse e che vede non soltanto moltiplicarsi i rapporti interculturali, ma è impegnata come non mai a fondare una nuova solidarietà dei rapporti umani sul nostro pianeta: il mondo è poco"[52]. Dentro questo *mondo-poco*, del quale continuiamo a vivere e studiare l'urgenza e l'arbitrio, possiamo forse sentire, vedere che la contemporaneità è come un'arte di riconoscimento e coscienza, di sopravvivenza comune e conoscenza condivisa dei limiti e delle possibilità.

Cerchiamo, infine, un altro apporto interdisciplinare.

Per George Didi-Huberman, filosofo e storico dell'arte, è di fronte all'opera contemporanea, all'istallazione-mostra-evento, che si svela fortemente la dinamica e l'importanza reale della relazione d'osservazione: poiché tra *guardanti* può istaurarsi il movimento aperto, non finito, del ri-conoscere, voler conoscere, sospendere il conoscere stesso per sapere, e sapere per comunicare. Anche in questo caso, si fronteggiano due alternative di relazione e due abitudini comunicative opposte e inesauribili, ma superabili entrambe attraverso altre

---

[51] E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino, 1977, p. 636.

[52] E. de Martino, *op. cit*, 1977, pp. 393-394. Per un commento, si veda F. Pompeo, *"Il mondo è poco". Un tragitto antropologico nell'interculturalità*, Meltemi, Roma, 2002, e F. Ciccodicola, "L'umanesimo integrale e il *suum cuique tribuere*", in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio», anno XXX, fascicolo n. 1-2-3, 2015, pp. 269-306.

condizioni di ricerca, con un forte e controllato lavoro intellettuale ed un'intensa, mai scontata, pratica dialogica e di interazione. Nella relazione conoscitiva, tra soggetti-oggetti a confronto ed in reciproca aspettativa tra loro, c'è l'atteggiamento di chi propende comunque 'a credere', a voler intercettare una sorta di rivelazione di cultura, sapere o realtà, sempre nuova o diversa, ovvero c'è chi tende a predisporsi ad attingere ad un sapere e ad una realtà ulteriori o più profonde, che siano rimaste o che rimangano attese. C'è, invece, l'atteggiamento più laico e freddo di soffermarsi con estrema attenzione su quanto si ha di fronte *hic et nunc*, esaurendo in intensità tutta la forma, tutta la fisiologia di risorse e forze in campo, concentrandosi in ogni dettaglio del momento, e nel far ciò sospendendo e calmando altre differibili attese. Oppure, c'è un modo di guardare ed ascoltare con scetticismo alla forma e alla sostanza esperibile, recuperabile, intercettabile; cioè un modo di avvicinarsi quasi 'senza credere' a tutto ciò che si mostra, si esprime e si esplica, e al contempo senza agganciarsi alla sola testimonianza diretta del reale, in una sola interazione temporanea, frammentata e costituita[53]. Più che mai consideriamo tutto ciò un'allegoria possibile del lavoro dello storico, dell'antropologo e del sociologo oggi. "Del resto il fluire della realtà è sempre interpretato da chi ha interesse a farlo, attraverso un suo reticolo di osservazione, formulato a seconda dei bisogni del ricercatore"[54].

EMANUELA FERRERI

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI A., *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, R. Cortina, Milano, 2015.

---

[53] G. Didi-Huberman, *Il gioco delle evidenze. La dialettica dello sguardo nell'arte contemporanea*, Fazi Editore, Roma, 2008.

[54] L. Dondoli, *op. cit*., 1992, p. 13.

ID., (1986), *Is Homo hierarchicus?,* in Khare, R. S., ed., *Caste, Hierarchy and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

BAERT P., *Un ordine senza tempo e il suo compimento. Strutturalismo e strutturalismo genetico* in *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2002.

ID., *L'erosione dei fondamenti. Positivismo, falsificazionismo e realismo*, in *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 233-267.

BALANDIER G., *Antropologia politica*, Armando, Roma, 2000.

ID., *Il disordine. Elogio del movimento*, Dedalo, Bari, 1991.

ID., *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977.

ID., *Le società comunicanti. Introduzione all'Antropologia dinamista*, Laterza, Bari, 1973.

BONI S., *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Eléuthera, Milano, 2011.

BOURDIEU P., *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 2005.

BENVENUTO S., 1995, *Olismo/Individualismo. Le illusioni della sociologia razionale*, in: «Il Mondo 3», n. 1-2, Agosto-Dicembre 1995, Roma, pp. 94-114.

CEDRONI L., *Fondazione e rifondazione dell'individualismo metodologico* in «Sociologia, Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali», Anno XXVIII, n. 1-2, 1994, pp. 257-278.

CICCODICOLA F., 2015, *Prefazione* a *Dal* Leviatano *di Hobbes al* Nuovo Leviatano *di Collingwood,* «Storia, Antropologia e

Scienze del Linguaggio», anno XXX, fascicolo n. 1-2-3, 2015, pp. 41-44.

ID., *L'umanesimo integrale e il suum cuique tribuere*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio» anno XXX, fascicolo n. 1-2-3, 2015, pp. 269-306.

COMBA E., *Elogio della vocazione antropologica a nutrirsi del passato. Per un'antropologia inattuale, un saggio di Francesco Remotti*, in «*Alias*», n. del 23, 11, 2014, pp. 6-7.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Einaudi, Torino, 1977.

DIDI-HUBERMAN G., *Il gioco delle evidenze. La dialettica dello sguardo nell'arte contemporanea*, Fazi Editore, Roma, 2008.

DONDOLI L., *La formazione di un ordine non programmato*, in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», Anno VII, fascicolo 1, 1992, pp. 9-48.

ID., L*o storicismo italiano e la filosofia inglese: B. Croce e R. G. Collingwood*, in «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», anno XXX, fascicolo 1-2-3, 2015, pp. 9-22.

ID., *Libertà positiva dell'individuo ed eterogenesi dei fini,* in «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», Anno XXXI, fascicolo 1, 2016, pp. 5-40.

DUMONT L., (1966), *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 2004.

ID., *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano, 1993.

ID., 1984, *Homo Aequalis*, Adelphi, Milano, 1984.

DURKHEIM E., (1914), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni Comunità, Milano, 1971.

ID., (1914), *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, in: Durkheim E., *La scienza sociale e l'azione,* Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 343-359.

ID., (1898), *L'individualismo e gli intellettuali*, in: Durkheim E., *La scienza sociale e l'azione,* Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 281-297.

ID., *La scienza sociale e l'azione* (Introduzione ai saggi originali di Filloux J. C.). Il Saggiatore, Milano, 1072.

FAVOLE A., *Cultura, creatività, potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna*, in: F. Saillant, M. Kilani, F. Graezer Bideau, *Per un'antropologia non egemonica*. *Il manifesto di Losanna*, Eléuthera, Milano, 2012, pp. 7-19.

FERRERI E., "Network Society: Hypothesis of Solidity", Iannone R., Ferreri E., Marchetti M., Mariottini L., Cipri M., *Network Society. How Social Relations Rebuild Space(s)* Vernon Press, Wilminghton and Malaga, 2016, pp. 77-105.

ID., *Totalmente orientale, totalmente occidentale*, Nuova Cultura, Roma. DOI:10.4458/0832, 2013.

ID., *La 'crisi' al tempo della crisi. Soggetti, strutture, istituzioni*, in: «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», V. n. 3, 2013, pp.129-139. DOI: 10.3280/SA2013-003009.

FRIEDMAN J., *La quotidianità del sistema globale*, Mondadori, Milano, 2005.

GANS H. J., *Against culture versus structure*; *Identities: Global Studies in Culture Power*, 19:2, pp. 125-134, 2012, DOI: 10.1080/1070289X.2012.672850.

GELLNER E., *Causa e significato nelle scienze sociali*, Mursia, Milano.1992.

GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

ID., *La politica del cambiamento climatico*, Il Saggiatore, Milano, 2015.

GINZBURG C., *Le nostre parole e le loro. Una riflessione sul mestiere di storico oggi*, Lectio Magistralis, Biblioteca F. Chabot, Università di Roma La Sapienza, Relazione del 22 novembre 2010.

GIUSTI S., *Recensione* a F. Remotti, *Per un'antropologia inattuale*, «Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio», Anno XXX, fascicolo n. 1-2-3, 2015, pp.481-486.

GRAEBER D., *Frammenti di antropologia anarchica*, Eléuthera, Milano 2006.

HÉRITIER F., *Dissolvere la gerarchia*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

JERVIS G., *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Bari, 2002.

INFANTINO L., *L'individualismo metodologico nelle pagine dei suoi fondatori*, «Il Mondo 3», n. 1-2, Aprile-Agosto,1996, pp. 148-158.

INGOLD T., *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.

ID., (ed.), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, London, 1996.

LA CECLA F., ZANINI P., *Una morale per la vita di tutti i giorni*, Eléuthera, Milano, 2012.

LASH S,, SERAFINI L., *Cultural Studies and Cultural Sociology. Scott Lash in "Conversation with Luca Serafini"*; in *"«*Sociologica*»,* 1/2016, Il Mulino, Bologna, pp. 1-14, DOI: 10.2383/83889.

LEGHISSA G., (a cura di), *Stuart Hall. Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano, 2006.

LÉVI-STRAUSS C. *Antropologia Strutturale (I)*, Il saggiatore, Milano, 1978°, pp. 80-84.
ID., "Razza e storia"; *Antropologia Strutturale* (I), Il saggiatore, Milano, 1978b, pp. 366-408.

MONGARDINI C., *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2007.
ID., *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Franco Angeli, Milano, 1997.

MUDIMBE V., *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma. 2007.

PARKIN R., *Louis Dumont and Hierarchical Opposition*, Berghahn Books, Oxford, New York, 2009.

REMOTTI F., *Per un'antropologia inattuale*, Eléuthera, Milano, 2014.
ID., (a cura di), *Figure dell'umano*, Meltemi, Roma, 2005.

ROSALDO R., *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma, 2001.

SAILLANT F., KILANI M., GRAEZER BIDEAU F. (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica*. *Il manifesto di Losanna*, Eléuthera, Milano,2012.

TOURAINE A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

SEMANTICITÀ E STORICITÀ DEL LINGUAGGIO IN EUGENIO COSERIU

Abstract: The determinative element of the language is the meaning, the function of the language is the meaning, the objectivity of the meaning is only through the intersubjectivity, therefore through the historycity of the language. Whereas it misses the intentionality to mean, we aren't in presence of language. The essence of the language in all of its forms is in the free and endeless creative activity, in its generality the language must be seen not as all of this that has been produced already, but as linguistic production. The science of the language observes the linguistic change as an happening.

Keyword: semantics, historicity, creativity, intersubjectivity, materiality.

Eugenio Coseriu, nato nel 1921, scomparso nel 2002, linguista e filosofo originario della Bassarabia, regione della Romania, oggi territorio della Moldavia, ha accordato allo studio della filosofia uno statuto operativo, da "scienziato del linguaggio", non ha professato in qualità di filosofo l'approccio alla realtà dell'oggetto, il linguaggio, e alla realtà del processo di conoscenza, la scienza del linguaggio, che in realtà definisce un approccio unitario, poiché il lavoro filosofico relativo al linguaggio diviene indissociabile dalla costruzione di una vera e propria scienza del linguaggio. Coseriu fa propria la concezione del linguaggio come attività che produce e supera incessantemente la sua propria potenza, attività che, rimanendo la stessa, si rinnova continuamente, concezione di origine aristotelica rintracciabile nel pensiero di Wilhelm von Humboldt[1], il linguista e filosofo tedesco nella sua opera, pubblicata postuma nel 1836, *Über die Verschiedenheit des mensclichen Sprachbaues, La diversità delle lingue,* sottolinea che il linguaggio non è un prodotto, un'opera, è una realtà storica e creativa, non un oggetto naturale da studiare scientificamente.

[1] Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue,* Laterza, Bari, 2013.

Intendere il linguaggio come attività vuol dire considerarlo attività creatrice in tutte le sue forme, ossia linguaggio in generale e linguaggio come parlare, ogni atto del parlare è un atto creatore, ma la lingua è linguaggio storicamente determinato. La singola lingua non è un prodotto statico, un qualcosa di prodotto, ma un insieme di modi di agire, un sistema per creare, un sistema di produzione che solo in parte si realizza storicamente in prodotti linguistici, rimangono, in tal senso, sempre delle possibilità ancora da realizzarsi, poiché una lingua non è un sistema chiuso. Si rischia, parlando di linguaggio come funzione, di mettere sullo stesso piano funzione e strumentalità del linguaggio, a discapito dell'autonomia di quest'ultimo, individuando l'essenza del linguaggio non già nella sua finalità interna, bensì nell'utilizzo esterno, per come può essere impiegato, per ciò che rende possibile. Ritenere il linguaggio uno strumento del pensiero razionale o logico è l'esempio più illuminante al riguardo, anche se il linguaggio esprime solo ciò che è concettuale, ridurre il linguistico o il concettuale al Logos razionale, scrive Coseriu, *è una semplificazione arbitraria del dicibile, del Logos nella sua totalità.* Aristotele in *De interpretazione* cerca in primis di stabilire il fine del linguaggio e la funzione svolta dal nome in quanto simbolo, mostrando che il linguaggio in quanto tale è anteriore al linguaggio che afferma o nega qualcosa in riferimento a qualcos'altro, nel linguaggio come tale non si dà la distinzione tra vero e falso, tra esistente e inesistente che compaiono solo nella proposizione come enunciato, laddove le proposizioni linguistiche divengono relazioni concernenti le cose designate. Il linguaggio proposizionale, nella visione aristotelica, è comunque linguaggio, ma non semplicemente linguaggio, è linguaggio con un'ulteriore determinazione. Il linguaggio è attività creatrice, in ciò risiede la sua funzione significativa, è propriamente produzione insieme di contenuto ed espressione, in quanto attività creatrice il linguaggio fissa e oggettiva la conoscenza stessa. Il linguaggio come significazione si esprime nella designazione quale possibilità che rende accessibili le cose all'indagine obiettiva; il mondo delle cose è dato all'uomo attraverso la configurazione linguistica, le cose divengono accessibili attraverso il linguaggio. La relazione tra il creatore del linguaggio e il linguaggio che egli crea, è solo una dimensione del linguaggio, l'alterità del soggetto costituisce un'altra dimensione del linguaggio data dal fatto che il soggetto creatore di linguaggio

presuppone altri soggetti, dunque la coscienza creatrice di linguaggio è una coscienza aperta verso gli altri, il linguaggio, anche come creazione linguistica primaria, è sempre diretto a un altro. Nell'essere con altri dell'uomo la lingua non s'impone come un obbligo, una costrizione esterna, è un'obbligazione liberamente assunta, la libertà del linguaggio è libertà dell'uomo come essere storico, è libertà storica, il linguaggio si presenta sempre come lingua, come dire linguaggio divenuto storico e storicamente dato. L'uomo storico è un essere sociale, il linguaggio è forma ed espressione della storicità dell'uomo che crea il mondo linguistico nel quale vive, in tal senso "l'accadimento fattuale" del linguaggio realizza storicamente quell'*ordine non programmato* che la filosofia del linguaggio e la filosofia della storia, generano nella sistematicità del loro divenire. Il linguaggio è prima di tutto espressione di un significato oggettivo, non espressione intesa come reazione necessaria per natura, manifestazione immediata nell'interazione che può essere interpretata in un determinato contesto in quanto parte e come segnale di tale contesto, poiché una siffatta espressione non ha un significato oggettivo. L'elemento determinante è dato dal significato, non dall'espressione che esiste in virtù di quello e non viceversa, la funzione del linguaggio è il significato[2], l'espressione è solo lo strumento di questa funzione, lo strumento, in linea di principio, può essere uno qualsiasi. La comunicazione pratica può realizzarsi anche senza linguaggio, la comunicazione non è essenziale per il linguaggio, lo è il significato che rappresenta la categoria fondamentale del linguistico, imprescindibile perché ci sia linguaggio, la comunicazione è una possibilità aperta dal significato. Il significato è strutturazione dell'esperienza umana, strutturazione che non presenta distinzioni o delimitazioni già date prima del linguaggio, la strutturazione potrebbe anche essere diversa, con diverse configurazioni di significato, in base alle diverse lingue. Il significato struttura i contenuti della coscienza umana, oggetti dell'esperienza già conosciuti, non le cose esterne, il linguaggio in quanto tale non distingue tra cose esterne e cose interne, infatti mediante il linguaggio gli

---

[2] E. Coseriu, *Il linguaggio e l'uomo attuale. Saggi di filosofia del linguaggio. Il fenomeno del linguaggio e la comprensione dell'uomo attuale*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 2007, p. 75.

oggetti della percezione sensibile vengono concepiti come quelli dell'immaginazione, allo stesso modo i nomi non provano l'esistenza delle cose nominate, l'oggettività del significato è data solo attraverso l'intersoggettività, quindi attraverso la storicità del linguaggio. Dell'intenzionalità del linguaggio, Coseriu sottolinea l'aspetto finalistico, in quanto attività motivata da fini, e il non essere condizionato naturalmente da cause in quella che è l'attività creatrice di invenzione di significati e espressioni. In origine il linguaggio è appunto creazione di significati ed espressioni, l'utilizzo del linguaggio dipende dalla sua finalità originaria come fenomeno secondario e condizionato, non è possibile confondere le due diverse modalità, in tutte le sue forme deve essere percepito come attività libera e creatrice, nel senso aristotelico. L'essenza del linguaggio in tutte le sue forme è nella libera e infinita attività creatrice, nella sua generalità va visto non come tutto ciò che è già stato prodotto, bensì come produzione linguistica; se valutato dal punto di vista della "lingua", il linguaggio va considerato come un complesso storicamente determinato di procedimenti linguistici, come sistema storico di produzione linguistica, un sistema dinamico che crea incessantemente espressioni e significati, volto al futuro, non un sistema statico che accoglie quanto è già stato prodotto. Il linguaggio si rivela nella "modalità di agire" poiché in esso vi è sempre qualcosa di nuovo e come comprensione linguistica del parlato e dello scritto perché l'atto del comprendere comporta il superamento, l'andare oltre di quanto viene espresso linguisticamente nel parlato. In quanto libera attività, il linguaggio, valutato come creazione soggettiva, come estrinsecazione dei contenuti della coscienza, può essere equiparato alla poesia, non esprimendo verità, né falsità; per meglio dire, non è da essa separabile, in quanto attività di un soggetto assoluto, il linguaggio è linguaggio assoluto e come tale è poesia. Dalla poesia il linguaggio si discosta come linguaggio storico, nel senso che il parlare accade sempre nell'ambito di una lingua, mediante una tecnica linguistica storica che investe la possibilità di produzione linguistica, non si crea in un linguaggio indeterminato, ma in una lingua storica, definita. Il linguaggio è l'attività di un soggetto storico che presuppone una comunità parlante, una comunità linguistica in cui gli altri soggetti condividono la stessa tradizione storica. Il linguaggio è la forma immediata ed espressa della storicità dell'uomo, in ciò risiede la ragione dell'esistenza delle lingue; la poesia non presuppone l'intersoggettività, per questo si differenzia dalla lingua che

l'uomo storico apprende come linguaggio determinato. Coseriu si interroga sulla possibilità di un linguaggio "attuale"[3] che rifletta l'esistenza contemporanea dell'uomo e consenta la comprensione di tale esistenza, la risposta, suggerisce, non può che essere negativa, poiché il linguaggio come categoria umana, come universale non può che essere ciò che è sempre stato, non è qualcosa che caratterizza e definisce l'uomo attuale, ma l'uomo in sé. Il linguista e filosofo rumeno ritiene che la scienza del linguaggio possa osservare il mutamento linguistico come un accadimento e spiegare il movimento esterno all'interno di una lingua storica, non è, invece, in grado di servirsi di un metodo valido che le consenta di *separare ciò che è internamente motivato da ciò che potrebbe rimandare a un nuovo orientamento della concezione del mondo.* La scienza del linguaggio non è in grado di stabilire se intercorra una qualche relazione tra i tipi linguistici e l'attitudine dinanzi al mondo, né se questi interagiscano con l'esistenza attuale del popolo al quale corrispondono. L'uso linguistico, il parlare, non le lingue in senso proprio, rivelano la corrispondenza di alcune parole a certe epoche, Coseriu precisa che i significati esistono per ciascun uso linguistico possibile, non esiste una lingua democratica, così come non è possibile identificare il tedesco con la lingua nazista, nonostante ci sia stato un uso piegato al nazional-socialismo del vocabolario di quella lingua, l'uso politico che può essere fatto di ogni parola non ne intacca il significato, la parola non risulta compromessa dalla vicissitudini politiche e storiche, le parole-chiave, sottolinea l'autore, attengono alla sociologia più che alla scienza del linguaggio. La corrispondenza tra l'umana esistenza e gli stati linguistici, se mai si riuscisse a trovare una maniera oggettiva per stabilirla, non darebbe luogo ad alcuna comprensione dell'esistenza nelle lingue stesse, è solo il contenuto del linguaggio dispiegato che può essere compreso, poiché alla comprensione presiede la riflessione, la quale ha bisogno di oggettivare la cosa, l'oggetto indagato dall'intelletto, ponendo una distanza appunto tra l'intelletto stesso e la cosa indagata, dando luogo a interpretazioni e analisi che possono essere giuste o sbagliate. Il linguaggio primariamente si sottrae alla possibilità di essere vero o falso, è intelligenza dell'indivisibile, va di pari passo con l'esistenza storica dell'uomo,

[3] *Ivi*, p. 84.

può enunciare espressioni significative, non enunciati assertivi sull'esistenza o sull'essere, il linguaggio non è un'attività riflessiva, rappresenta la cosa rappresentata, ma soltanto la riflessione consente la comprensione dell'esistenza umana, poiché va al di là del linguaggio. La linguistica può comprendere i mutamenti di significato nel linguaggio, il linguaggio in quanto tale può solo riflettere sui nuovi significati. Coseriu riconosce all'uomo moderno un'attitudine nei confronti del linguaggio, attitudine caratterizzata dall'avere *riconosciuto alle diverse lingue il diritto alla vita*[4]*,* egli scrive riferendosi all'uomo moderno che raramente identifica la lingua storica con il linguaggio in generale, come accadeva tra gli antichi. Vivo è, nella fase contemporanea, l'interesse per le lingue di altre popolazioni, ma una valutazione etnocentrica può essere ancora rintracciata in chi continui a ritenere nel presente la propria lingua parlata, nei confronti delle altre lingue, maggiormente capace di contemplare l'essenza delle cose, tuttavia il riconoscimento dell'esistenza di altre lingue è generalizzato, l'etnocentrismo odierno non arriva a concepire i non-parlanti, *i barbari*[5]. Coseriu attribuisce a questo riconoscimento da parte dell'uomo l'insorgenza in lui della coscienza della propria storicità, intesa come appartenenza imprescindibile a una comunità linguistica, destinata a divenire popolo o nazione. Potremmo dire che nel cammino verso il linguaggio si determina la storicità dell'uomo, ogni lingua viene ritenuta oggetto storico. La linguistica del parlare, ha rilevato Coseriu, necessita dell'ausilio e della collaborazione incessanti dell'antropologia culturale e dell'antropologia *tout court,* la centralità dell'interesse per il linguaggio nella vita dell'uomo è *in primis* materia dell'antropologia, ma a occuparsene sono molte discipline scientifiche, che affrontano le problematiche linguistiche da diversi punti di vista, tuttavia nella specializzazione scientifica, che ne indaga settori parziali, l'essenzialità del linguaggio viene smarrita. Scrive Coseriu oltre cinquant'anni orsono - al 1966 risale, infatti, la stesura del saggio *Il fenomeno del linguaggio e la comprensione dell'esistenza dell'uomo attuale* - che è fondamentale l'aspetto funzionale, non quello materiale del linguaggio, all'autonomia del quale si è giunti attraverso la scienza del linguaggio. In quest'ultima è prevalsa spesso la preoccupazione di

---

4 *Ivi*, p. 91.

5 *Ibidem*.

preservare l'oggettività scientifica del proprio metodo disciplinare, sconfinando nelle scienze della natura, a totale discredito dell'indagine intorno al significato, quale elemento essenziale del linguaggio. Il linguaggio poco o nulla rivela della cosa designata, può solo favorire delle intuizioni rispetto al senso delle cose; esempio illuminante mostrato da Coseriu è nell'etimologia di una parola, ma, pur essendo in se stesso pre-condizione del pensiero concettuale, il linguaggio non comprende nella sua entità il pensiero riflessivo e analitico, il pensato. L'uso pratico del linguaggio è una possibilità secondaria da esso derivata, per quanto la sua applicazione ottimale favorisca l'aspetto pratico del vivere, tuttavia non elimina, né ostacola le avversità. Coseriu distingue tra il linguaggio in quanto *Sprache*[6] e l'uso del linguaggio, il parlare come *Sprechen;* a quest'ultimo possono essere affiancate valutazioni qualitative, non così al linguaggio che nell'uso pratico si rivela caratterizzato da indeterminatezza. Il linguaggio, Coseriu lo ribadisce in modo assertivo, è un sistema di significati, non un sistema di designazione, il linguaggio in sé non reca alcun difetto dovuto a falsità o inautenticità, è sempre il pensiero a cadere in errore, una proposizione costruita perfettamente può rivelare la sua coerenza espressiva, ma nel contempo contenere il falso della cosa detta. Alla base delle critiche mosse alle insufficienze del linguaggio spesso c'è il confondere il linguaggio con il linguaggio tecnico, ciò accade quando si evidenzia che esso non corrisponde a un sistema di designazione costruito secondo criteri oggettivi, erroneamente identificandolo appunto con tale sistema. Compito della nostra epoca, afferma Coseriu, è comprendere l'uomo attuale e soprattutto generale attraverso il linguaggio, poiché *l'umano comincia proprio dal linguaggio, è esattamente il linguaggio a determinare l'uomo come uomo e a farlo manifestare come uomo*[7]. Il linguaggio è la manifestazione della coscienza umana che scopre se stessa attraverso la sua oggettivazione, riconoscendosi come altro dal mondo, e in quest'atto stesso risiede l'apprensione del mondo attraverso l'uomo. Il linguaggio, essendo attività libera, nel contempo è la prima manifestazione della libertà dell'uomo; in quanto attività intersoggettiva, il linguaggio costituisce il

---

6 *Ivi*, p. 96.

7 *Ivi*, p. 97.

fondamento del sociale e la forma fondamentale della storicità dell'uomo. Scaturisce da tutte queste componenti la formazione di quell'attività non programmata, conseguenza involontaria anche dell'uso strumentale del linguaggio, concezione elaborata e sviluppata da Dondoli, di cui è possibile cogliere elementi definitori germinali in Hayek e Popper[8]. Il linguaggio in quanto tale è primaria apertura di tutte le possibilità umane, non condizionato e non funzionale a una determinata attività umana, esso si pone quale elemento fondante nei confronti del pensiero riflessivo, tuttavia il linguaggio in quanto tale non è interpretazione, pur se questa comincia *nel* linguaggio e *con* il linguaggio[9]. Nelle singole lingue Coseriu ravvisa il linguaggio tecnico, individuato come *espressione linguistica di un patrimonio culturale extralinguistico*, aspetto parziale che accoglie quegli elementi ritenuti, rispetto al linguaggio in se stesso, secondari e condizionati. Aristotele in *De interpretazione*[10] stabilì la priorità del linguaggio rispetto al pensiero logico, affermando che il linguaggio, che non è logico, ma anteriore in modo permanente al logico, come tale è *logos semantico,* espressione significativa, priva di verità e falsità che sono in una particolare determinazione del *logos semantico,* nel *logos apofantico,* nell'affermazione e nella negazione. È possibile riconoscere il logico nel linguaggio, ma è errato ridurre il linguaggio alla logicità; il logico, scrive Coseriu, è sempre e necessariamente semantico (linguistico), il semantico (linguistico) non è né sempre né essenzialmente logico. La finalità propria del linguaggio, che è una manifestazione della libertà, è una finalità significativa, appartenente all'essenza dell'oggetto, all'attività linguistica in sé, senza ulteriori determinazioni legate alla specificità di un atto compiuto con un proposito da un locutore, che persegue una finalità logica, oppure pratica, estetica. Coseriu riporta in nota l'affermazione di Martin Heidegger, tratta da *Sein und Zeit,* che l'uomo si manifesta come un "ente che parla", non come "animale razionale", definizione

---

[8] L. Dondoli, *La formazione di un ordine non programmato,* «Storia antropologia e scienze del linguaggio», Anno VII, fascicolo 1, gennaio-aprile, 1992.

[9] E. Coseriu, *Il linguaggio e L'uomo attuale*. *Saggi di filosofia del linguaggio Interdisciplinarietà e linguaggio*, cit., p. 266.

[10] E. Coseriu, *Il linguaggio e l'uomo attuale*. *Saggi di filosofia del linguaggio Logicismo e antilogicismo nella Grammatica*, cit., p. 102; Aristotele, *De interpretazione,* Categorie 4.2° 16-b 17°.

quest'ultima che sottolinea un aspetto del logos, non il logos in quanto tale, nella sua integrità. Il linguaggio, oltre a essere la prima manifestazione dell'uomo come tale, ente in grado di conoscere il mondo e auto-conoscersi, costituisce anche la prima forma generale attraverso cui egli può rendere oggettivi i contenuti della coscienza, dovuti alla conoscenza del mondo e di se stesso. Non è possibile ridurre il linguaggio, attività intersoggettiva dell'uomo storico, ad altre categorie, è una categoria autonoma, per mezzo del linguaggio si manifesta il pensiero, sia logico, che poetico e pratico. Il linguaggio storico, *logos* semantico, è neutro, indifferenziato, rispetto al pensiero logico, è un "prima" e non un "poi," i concetti gli appartengono, essendo anteriori alle proposizioni che derivano dal pensiero logico, non affermano e non negano, non sono in se stessi né veri, né falsi, mentre il pensiero logico rivisita e supera, modificandoli, i concetti fornitigli dal linguaggio, ma da esso interamente dipende, derivando i concetti primari di cui si serve dal linguaggio, che gli consente anche di esprimersi. L'invito di Coseriu, perentorio in questo senso, a invertire la prospettiva logicista nasce dalla consapevolezza dell'autore che il linguaggio non scaturisca dal pensiero logico; è esattamente il contrario, i significati virtuali di parole, ossia le parole e i concetti, sono indispensabili al manifestarsi del pensiero logico, ma esistono a prescindere da questo. La lingua non è una realtà indipendente, si determina nel parlare, la norma non è altro che una media, la valenza logica, semantica, di una forma può durare nel tempo in modo costante nell'ambito e in forza di una convenzione che assolutamente non è già data nella lingua, prova ne è il fatto che una qualsiasi parola e sintagmi possono rivestire valore di sostantivo. I significati della lingua sono potenziali, non reali, poiché essa non è logica né illogica, non può esserlo, un sistema grammaticale non può essere definito logico, scrive Coseriu riprendendo da Guido Calogero[11] anche la definizione di "schema di schemi," in riferimento a quello, così come la non logicità del dizionario, *un registro di un parlare che è esistito e dei valori più frequenti che in esso si sono constatati.* La logicità o illogicità deriva soltanto dal parlare, come manifestazione di un pensiero, che afferma o nega qualcosa, non scaturisce dal linguaggio in sé. Un altro errore che Coseriu rimprovera alla grammatica logicista è dato dal confondere il logico e

[11] G. Calogero, *Estetica, semantica, istorica,* Einaudi, Torino, 1947, citato da E. Coseriu in *Logicismo e antilogicismo nella grammatica*, p. 106.

l'ontologico, i significati e le cose significate, errore che nelle categorie verbali si presenta sotto forma di criterio logico-oggettivo, in forza del quale si ritiene che le parti del discorso corrispondano a "categorie della realtà." Alla luce di questa arbitraria e apparente coincidenza ideale, ai sostantivi corrisponderebbero i nomi, agli aggettivi le qualità, ai verbi i processi reali, occorre, pertanto, ricordare che è la lingua a determinare la realtà, a concepire la realtà. Non esistono che lingue storiche, le lingue sono oggetti storici, non sono logiche o illogiche, sono *variazioni sociali o storiche sul grande tema umano del linguaggio*[12], non riflettono una lingua ideale, le categorie linguistiche non presentano universalità storica, ma solo concettuale, esse sono realtà del parlare, non convenzioni, non è una decisione dettata da arbitrio, come lo stabilire una data, a definirle, trattandosi di realtà del linguaggio esistenti al di là del fatto che scegliamo di isolarle. Il linguaggio non è estraneo al pensiero razionale solo perché è anteriore al pensiero logico, esso, oltre a essere semantico, ma la pura semanticità è rintracciabile solo nella ricerca, racchiude in sé, indifferenziate, le tre forme fantastica, apofantica e pragmatica nelle quali può presentarsi. La morfologia e la sintassi non sono realtà del parlare, la distinzione convenzionale e a posteriori che si fa valere tra di loro è in riferimento non al linguaggio, bensì alla grammatica, non esistono al di fuori e prima di questa che le strutture formalmente come concetti, trattandosi comunque di schemi di un metalinguaggio, determinati dal significato, poiché le parole in sé non hanno alcun significato; la grammatica, intesa come descrizione di un sistema, non può definire, ma soltanto constatare e descrivere. Non è possibile separare il linguaggio dalla finalità significativa, alla base di un segno vi è l'intenzionalità di significare, in assenza di questa non ci troviamo in presenza di linguaggio, questo dato inconfutabile è già in *De interpretazione*[13] di Aristotele. Il linguaggio che osserviamo non è il linguaggio, ma l'aspetto fisico del linguaggio, la realtà linguistica non è tutta forma osservabile, il linguaggio appartiene tanto

---

[12] E. Coseriu, *Logicismo e antilogicismo nella grammatica*, cit., p. 108.

[13] Aristotele, *De interpretazione*, 16° Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1994.

alla mente quanto alla natura, tanto alla coscienza quanto al mondo. Martin Heidegger in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*[14] scrive a proposito del linguaggio "naturale" che *è il fondamento medesimo della storicità dell'uomo, la sua essenza si rivela nel dialogo;* per Maurice Merleau-Ponty[15] *il linguaggio è costituito da segni mobili che si modificano nell'atto del parlare, modificando a loro volta il sistema di cui fanno parte e dicono sempre qualcosa di nuovo, "qualcosa che non è mai stato detto prima; la parola si impregna di un senso che non è possibile fissare in modo assoluto".* Coseriu nel saggio *Dieci tesi a proposito dell'essenza del linguaggio e del significato,* contenuto nel testo oggetto di queste considerazioni, *Il linguaggio e l'uomo attuale. Saggi di filosofia del linguaggio,* cita Hegel affermando che il linguaggio è una delle due dimensioni dell'*essere* dell'uomo, mentre l'altra è il lavoro, l'uomo è l'unico essere che lavora e che parla, il linguaggio costituisce l'apertura di tutte le possibilità culturali dell'uomo, per questo è *voreilig,* prioritario. La creatività, la semanticità e l'alterità costituiscono gli universali primari del linguaggio, quelli secondari sono la storicità e la materialità; la creatività è propria di ogni forma di cultura, la semanticità del linguaggio consiste nel creare dei significati, segni con significazioni. Alterità denota la condivisione dei segni che hanno significato e continuano a significare anche per altri, i segni sono sempre creati per altri, il linguaggio si configura quale manifestazione primaria dell'alterità; la storicità scaturisce dalla creatività e dall'alterità, così come la materialità è frutto della semanticità e dell'alterità. Dal punto di vista della comunità il linguaggio costituisce il fondamento di ogni associazione umana, oltre ad essere un fatto sociale, un prodotto della società al pari delle istituzioni sociali. Nominare e dire costituiscono le due funzioni fondamentali del linguaggio e in qualche modo corrispondono alla distinzione tra lessico e

---

[14] M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988.

[15] M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2012, p. 499.

grammatica, scrive Coseriu, riferendo della teoria naturalistica del linguaggio elaborata da Platone[16], che al tema dedica il dialogo *Cratilo.* Nel nominare, tutto è linguaggio, nel dire il linguaggio sta nella forma generica, nella modalità semantica delle relazioni che si instaurano nel mondo e con il mondo. Nel dire distinguiamo la designazione, il significato e il senso, si designa quando ci si riferisce alle cose esterne ai segni, può trattarsi di processi, di eventi; nel significato è la possibilità oggettiva di designazione data nei segni di una lingua, il senso è nella finalità di ogni discorso in quanto tale, per cui si dà unità di senso nel rispondere, nel domandare, nel mostrarsi d'accordo o in disaccordo, nel constatare, nel replicare, questi accadimenti non sono unità di significato. Il contenuto solamente e propriamente linguistico è il significato poiché il senso è la finalità del discorso espressa dal significato e dalla designazione; il significato, come modalità dell'essere, ossia nella poesia e nell'arte in generale, è un atto di *conoscenza intuitiva*[17]. Il significato di un nome è sempre universale poiché nomina una *possibilità infinita dell'essere,* il nome delimita virtualmente l'essere, per questo la designazione è subordinata al significato, che è già dato quando si pone in rapporto con esso una cosa constatata, pertanto la designazione non è mai un fatto primario del linguaggio, così come non lo è il nome proprio. Coseriu parla di *carattere deittico* del linguaggio per indicare che un nome rappresenta una modalità dell'essere senza dirne alcunché. Il linguaggio fa essere le cose, non le crea, conferisce *l'essere* alle cose, non crea gli alberi, ma il loro *essere alberi,* Coseriu su questo punto manifesta un'identità con la concezione heideggeriana del linguaggio: *E' la parola che procura l'essere alla cosa, solo là dove per una cosa è stata trovata la parola, la cosa è una cosa, solo così essa è, nessuna cosa è dove la parola, cioè il nome, manca*[18]. Heidegger precisa ancora che *La parola del linguaggio e il suo rapporto con la cosa, con qualunque cosa che è - sotto il riguardo dell'essere e del modo di essere della cosa stessa -, resta un enigma.* In riferimento all'essenza

---

[16] E. Coseriu, *Il linguaggio e l'uomo attuale. Saggi di filosofia del linguaggio* Dieci tesi a proposito dell'essenza e del significato, cit., p. 163.

[17] *Ivi*, p. 164.

[18] M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio,* Mursia, Milano, 1973, p. 131.

e all'origine del linguaggio, Coseriu si richiama nel saggio *"Immagine della natura e linguaggio"* al dialogo di Platone *Cratilo*[19] in cui egli si sofferma sul problema ontologico del rapporto nome-cosa, in relazione alla corrispondenza originaria e immediata tra suono della parola e realtà designata, come dire la ri-produzione materiale del mondo delle cose attraverso il linguaggio. E' una tesi, quella platoniana, che Coseriu ritiene sbagliata per diversi aspetti, primariamente perché antepone al linguaggio l'esistenza delle cose nel loro essere già date; in secondo luogo suppone che vi sia una relazione diretta tra suono della parola e cosa designata; terza opposizione avanzata da Coseriu nei confronti della concezione platoniana del linguaggio è che questa relazione è intesa come determinazione del suono della parola attraverso la designazione della cosa data in anticipo, la quarta opposizione contesta il dedurre il significato dei segni linguistici dalla loro possibile funzione icastica, generandosi una confusione tra le rispettive funzioni. In sintonia con Heidegger, la visione di Coseriu considera le cose già date prima del linguaggio nella loro esistenza, ma non nel loro essere che gli viene conferito solo dal linguaggio. Aristotele[20], che non si occupa di determinare le cause dei nomi e il perché della loro corrispondenza alle cose, in *De interpretatione* aveva già dimostrato che i suoni della parola si riferiscono immediatamente ai contenuti della coscienza e solo attraverso questi alle cose designate. La relazione che intercorre tra il suono della parola e la cosa designata non è immediata, scrive Coseriu, ma indiretta, trasmessa mediante il significato della parola, è, inoltre, una relazione intenzionale, finalistica, non causale. Coseriu ascrive al rapporto tra funzione icastica, possibile o effettiva, e funzione del significato un'assoluta irriducibilità poiché si tratta di due funzioni dei segni linguistici completamente diverse, non deducibili l'una dall'altra, tra loro indipendenti. Ciò ha valenza sia per l'imitazione sonora in senso proprio di quel che si può udire, che per altri aspetti del mimetico, pertanto la via della riproduzione sonora delle cose non porta da qualche parte, occorre considerare i significati come tali. La strutturazione in una lingua si può chiamare "immagine del mondo," è primariamente attraverso la lingua che il

---

[19] E. Coseriu, *Il linguaggio e l'uomo attuale. Saggi di filosofia del linguaggio. Immagine della natura e linguaggio,* cit., p. 167.

[20] Aristotele, *De interpretazione,* 16a, 3-4, cit.

mondo come qualcosa di strutturato è dato all'uomo. Considerato un fatto imprescindibile che i significati appartengano a una singola lingua, è possibile allora interrogarsi sulla relazione tra linguaggio e immagine della natura. Tra i quesiti sollevati da Coseriu al riguardo quello con maggiori implicazioni domanda quale sia *la validità dell'immagine del mondo in una lingua singola in relazione al pensiero e al comportamento dei parlanti, ovvero ogni immagine del mondo in una lingua singola è contemporaneamente una visione del mondo o una concezione del mondo, la quale determina anche il pensiero e il comportamento della comunità linguistica corrispondente?* Nella dottrina vichiana degli *universali fantastici*[21] é possibile rintracciare degli accenni in questo senso, dottrina che risale all'interpretazione del mondo dell'autore di *La scienza nuova,* il quale considerava il linguaggio in origine apprensione del mondo con l'ausilio, appunto, degli *universali fantastici,* ossia apprensione dell'universale nell'individuale, più precisamente apprensione attraverso intuizioni figurate unitarie al cui interno universale e individuale sono indivisi, di conseguenza ogni parola in origine sarebbe nello stesso tempo anche un mito. Coseriu riconosce che la parola come significato è un "universale fantastico," un modello individuale per una specie possibile, ma non è un mito perché questo costituisce già un tentativo di spiegare il mondo, riconducendo quanto si è appreso a qualcos'altro. Ben altra cosa è il linguaggio che è pura apprensione, non spiegazione di quel che si è appreso, né riduzione a qualcos'altro. Vico attribuiva questa concezione a uno stadio originario delle lingue, all'infanzia delle lingue, laddove linguaggio, poesia e mito coincidevano, ma l'infanzia del linguaggio, che è creazione linguistica, è una condizione permanente, mentre anche l'aspetto poetico del linguaggio è preservato poiché non riguarda la sua essenza, ma la sua utilizzazione.

PAOLA MILLI

---

[21] M. Sanna, *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea,* in «Rivista di Storia della Filosofia», fascicolo 3, 2003.

ANTROPOLOGIA DEL DIRITTO
"FORMAZIONE DI UN ORDINE NON PROGRAMMATO"

Abstract: The method of analysis is early exposed. It permits to define the topic thanks to the tools of general theory and of philosophy of law. So the interdisciplinary elements are defined, they permit to restrict the subject to antropology of law. The theoretical models of the connection among will, communication and causal factors, which could be external or independent from the human intervention, are analyzed. In this context one should turn to the logical institutes of legal science. Freedom, will and language considered in their dynamics within the human mind permit to figure out the relational effects and to direct/orientate/steer them according to a variety of causal orders that could enforce or weaken the vitality of the human race. This enables us to make an analysis of the values, that is basically open and universalistic. This analysis concerns the balance of the elements that are abstractly contradictory, of individuality and universality, those cause identity and sociality.

Keywords: freedom, vitality, communication, theoretical models, identity.

Ringrazio la Prof. Sonia GIUSTI per la fiducia manifestata invitandomi ad esprimere la mia opinione su un tema di fondamentale importanza scientifica. Devo confessare una prima perplessità ad aderire alla richiesta, in quanto percepivo la complessità dell'argomento. Ritenevo necessario un approfondito confronto per poter dare risposte utili su tale tema. Ma l'alto profilo culturale della richiedente e l'alta stima che in lei ho, imponevano comunque una mia risposta positiva.

Introduzione e metodo

Nel saggio del Prof. Luciano Dondoli, "Formazione di un ordine non programmato", pubblicato in Quaderni di studi antropologici anno VII fasc. 1-1992, si affronta il tema delle relazioni umane, della loro genesi individuale e collettiva e delle forze che imprimono la dinamica storica ai modelli culturali. Appare evidente come lo spessore del tema trattato richieda uno sforzo

intellettivo notevole. Infatti su di esso si avvitano gli elementi fondamentali delle regole che governano il funzionamento delle organizzazioni e degli apparati in grado di condizionare il vivere quotidiano dell'uomo e la sua storia culturale. Il tema implica anche lo studio del funzionamento degli Ordinamenti Giuridici occidentali (presi a modello nell'intero pianeta) che, come è noto, poggiano sulla scienza giuridica. Tale scienza è strutturata sugli "istituti logici" che hanno origine nel diritto romano ed arrivano ai tempi nostri evoluti e perfezionati tramite lo studio interdisciplinare delle relazioni personali, politiche, economiche e sociali (psicanalisi, filosofia, storia, sociologia, economia, antropologia ed ogni altra scienza umanistica). Nessun sistema di *"governance*" è in grado di dare risposte adeguate senza la padronanza della logica giuridica romanistica e della sua evoluzione, che ha portato al formarsi delle società, degli stati moderni ed al loro confluire negli organismi internazionali e sovra nazionali come O.N.U. (Organizzazione Nazioni Unite), U.E. (Unione Europea).

Questo lavoro, a mio avviso, va necessariamente connesso agli altri lavori del Dondoli come l'eterogenesi dei fini, il linguaggio, che dimostrano una capacità analitica organica ed interdisciplinare relativamente ad un tema che si può dire abbracci l'intera vita relazionale. Cercando di seguire il filo analitico dell'Autore possiamo dire che l'impianto tematico, sicuramente a contenuto interdisciplinare, richieda padronanza degli strumenti di teoria generale e filosofia del diritto oltre che di antropologia. Se volessimo porre l'ambito operativo in modo mirato all'interno delle scienze umanistiche, la materia in analisi rientrerebbe nell'antropologia del diritto.

L'Autore, disponendo di conoscenze interdisciplinari che lo qualificano come un giurista di rango elevato, affronta il tema delle "istituzioni", della loro origine e dinamica storica. Lo scopo è quello di decifrare gli elementi che portano a modelli culturali capaci di orientare gli ordinamenti sociali, politici e giuridici che, a loro volta, indirizzano la vita sociale ed individuale. Viene quindi analizzata l'incidenza di fattori, esterni ai modelli teorici, che sfuggono ad ogni controllo (come in fisica accade per i "quanti" di Plank). Tali fattori sono, in tutto o in parte, indipendenti dai comportamenti umani o comunque da essi, solo in minima parte, signoreggiati. Si innesterebbe un rapporto causale ignoto, o non conoscibile dalla mente umana se non entro limiti strettissimi.

Esiste quindi uno spazio, quantomeno teorico, che sfugge al controllo ed all'azione umana. Avere cognizione di tale limite è il fondamento della "coscienza critica" sulla quale poggia ogni attività scientifica ed ogni equilibrio relazionale. Già Socrate affermava: "una sola cosa so che è quella di non sapere". Ciò inibisce quel fenomeno definibile "delirio di onnipotenza" proprio di ogni elaborato teorico che pensa di avere il dominio sul sapere ed una conoscenza assoluta degli eventi umani e naturali. La complessità, su cui si fonda la stessa vitalità dell'universo (biodiversità), è elemento insito in ogni fenomeno. Per tale motivo ogni analisi va sempre approfondita per comprendere le dinamiche e i diversi aspetti degli eventi. Confondere tuttavia la complessità con il relativismo acritico e con il pragmatismo settoriale è un grave errore teorico, in quanto priva la conoscenza degli spazi comuni ed universali che caratterizzano l'uomo e la cultura che produce. Assolutizzare il relativismo e la settorializzazione cognitiva significa compromettere la vitalità dei sistemi e, in senso culturale, legittimare "l'arbitrio" e l'approssimazione, causa principale del declino di tutti i modelli cognitivi nei quali potrebbero allignare. Ogni conoscenza quindi passa attraverso l'approfondimento della complessità. In tanto vi è diversità, che struttura la complessità, in quanto si individuano gli elementi universali che caratterizzano l'umanità e la sua vitalità relazionale (vedi Dichiarazione universale diritti umani -1948). Ogni analisi ha necessità di cercare la logica interna capace di cogliere l'organicità dei fenomeni che Galileo chiama "Massimi Sistemi" ed Umberto Eco "codici semiotici". Come la scienza giuridica insegna, quindi, ogni analisi procede in senso verticale come approfondimento della complessità, ed in senso orizzontale per scoprire le relazioni tra i vari elementi, formando così sistema. L'empirismo tecnicista e la frammentarietà analitica, se pur utili a soluzioni pratiche (prassi), fanno perdere di vista i sistemi e le logiche che danno origine e governano i singoli elementi studiati. Questo impedisce di allargare la conoscenza ed avere la padronanza degli strumenti culturali necessari a decodificare i fenomeni. Il particolare ed il generale quindi sono dialogici tra loro. Ogni conoscenza passa attraverso l'approfondimento della complessità. L'approfondimento tende alla semplicità, la semplificazione alla confusione, come la storia della fisica teorica insegna. Per le scienze umanistiche vale lo stesso principio (rapporto *atomos–cosmos*). La tematica della complessità

umana, da sempre oggetto della riflessione filosofica, rimane quasi costante e sempre attuale nei suoi elementi strutturali. L'uomo preistorico e quello moderno in nulla si diversificano rispetto alle facoltà intellettive. Cambiano invece gli elaborati culturali ed i modelli teorici anche se, secondo alcuni, il pensiero greco avrebbe trattato ogni tema ancora oggi oggetto di analisi (Bernard di Chartres: "siamo nani seduti sulle spalle di giganti"). Come ampia letteratura contemporanea afferma, le tragedie greche (Eschilo, Sofocle, Euripide) sarebbero un manuale di psicanalisi perennemente attuale. Così il pensiero di Platone e Aristotele sarebbe strumento necessario alla elaborazione di ogni modello politico. Questi concetti sono alla base della conoscenza scientifica come anche la genetica dimostra (cfr. Cavalli Sforza). Senza potersi qui dilungare diciamo che il legame tra unicità ed unità, tra individualità ed universalità sono i poli su cui si avvitano tutte le discipline. L'unicità sentendo la sua incompletezza tenta di congiungersi per realizzare una unità, come l'individualità umana cerca l'altro a suo completamento (socialità). Si realizzano così le famiglie e poi le comunità, le collettività, le società, gli stati fino a raggiungere gli elementi universali che ineriscono al genere umano in quanto tale (cfr. il pensiero di Tommaso Campanella). E' noto in campo scientifico che l'unicità è elemento assolutamente certo nel senso che in natura nulla è identico ed ogni organismo non è mai uguale ad un altro. Altrettanto è certo che l'individualità forma l'identità di ogni essere umano e che non esistono cloni. Ovviamente l'unità e l'universalità assoluta presupporrebbero una sapienza a sua volta assoluta, tema questo attinente alla trascendenza del pensiero su cui filosofia e teologia sviluppano l'analisi. La genetica dall'organo arriva alla cellula e da questa al DNA per finire al gene. Il linguaggio, creando l'alfabeto, scompone il suono e lo riaccorpa. Nasce così il "genoma" come universalizzazione tendenziale del gene ed il "fonema" come radice comune del significato del suono. Il fonema si sviluppa in "parola" e poi in grammatica, ovvero regole certe, comuni, in cui il linguaggio esprime un contenuto universalmente chiaro e comune che consente il dialogo. La scienza giuridica, a sua volta, ha per scopo l'universalizzazione del suo linguaggio (significato-significante-codice). Qualifica in modo certo ed uniforme determinate parole (che sono "istituti" regolati da logica interna), per consentire al singolo di conoscere le valutazioni comuni e gli effetti del suo comportamento. Tali effetti

comunque si verificheranno a prescindere se voluti (effetto performativo del diritto).

Tornando alla semplicità essa, come accennato, è avversaria di ogni semplificazione. Quest'ultima moltiplica gli errori ed il carico di lavoro, crea confusione, sciupa e consuma inutilmente il tempo (Seneca), crea frenetica iperattività ed affollamento mentale che compromette l'efficacia in ogni attività. Tuttavia la semplificazione è uno strumento efficace per dare informazioni di massa e consentire rapidità nelle comunicazioni. Presenta però il pericolo di manipolazione del consenso, di gestioni utilitaristiche di basso profilo e prive di progettualità, come tali, mezzi di controllo illecito della società contemporanea. Tutto questo, come ciclicamente avviene nella storia, è causa di degrado culturale e malessere sociale. Nell'attuale momento storico siamo in presenza di un forte sviluppo tecnologico, in veloce divenire, che ha potenziato i mezzi di comunicazione. Nel mondo si è creata una grande agorà, nella quale ognuno ha parola, senza però il bilanciamento della responsabilità e senza alcun filtro, che non sia quello del mercato delle telecomunicazioni ove operano i gestori delle varie reti. Salta il meccanismo della democrazia rappresentativa e la struttura della comunicazione "si riduce ad un processo stimolo-risposta". Ciò favorisce gli istinti di massa a discapito della sintesi politica basata su modelli culturali critici. Impedisce, o limita fortemente, la gestione di regole selettive in grado di imporre imparzialità nella scelta degli interessi e frappone difficoltà ad attuare modelli retti da principi universali.

Riuscire a capire come si passa dagli enunciati teorici positivi ad effetti distorti, o come la storia destabilizza fini perseguiti da modelli culturali, sia positivi che negativi, è appunto il tema dell'antropologia del diritto che affronta il saggio di Luciano Dondoli. Appare evidente come ogni analisi su questo aspetto sia estremamente complessa e richieda studi approfonditi.

Libertà e fini

In base a quanto detto derivano due considerazioni fondamentali. La prima è che ogni modello teorico incontra un limite assoluto: quello della "libertà" dell'uomo sulla quale poggia ogni analisi antropologica prima e giuridica poi ("…*omnes homines liberi nascebantur*" libro II n°2 Iust. Istituz.). La scienza

giuridica, partendo dalla filosofia greca, si avvita sul concetto di "libertà". Il diritto infatti ha l'arduo compito di coniugare la libertà individuale con quella di tutti, ponendo dei limiti ad entrambe *(nomos* in greco infatti vuol dire limite oltre che legge). Come appresso spigheremo compito della scienza giuridica è quello di consentire la trasformazione delle "pulsioni" in "desiderio" tramite processi critici valoriali. Il diritto pone il limite al solo fine di potenziare le alternative di scelta, che le pulsioni tenderebbero a restringere per la loro spinta innata a dilatarsi data la loro inidoneità a soddisfare i bisogni interni alla complessità esistenziale dell'uomo. Simbolicamente il ruolo del "padre" impersona il "*nomos*" ovvero il limite quindi la "Legge". Ma il padre è tale nei limiti in cui potenzia la capacità di scelta ampliando così all'infinito la libertà del figlio (M. Recalcati-M. Cacciari). Il padre allora si pone come norma capace di interdire la pulsione dell'"incesto" inibitrice della vitale biodiversità. Appare allora errata la tesi di Lévi Strauss che ritiene tale pulsione governata da fenomeni puramente culturali e gestita tramite lo "scambio delle donne". Il senso della "Legge" come interdizione della pulsione dell'incesto invece è una qualità esistenziale innata nell'uomo (vedi la tragedia greca "Edipo Re" di Sofocle). L'uomo infatti tramite i suoi processi critici persegue fini valoriali in grado di dare vitalità alle pulsioni, prima conoscendoli e poi selezionandoli in modo vitale. In particolare gli istituti logici sui quali si fonda il diritto si sono man mano perfezionati per garantire l'equilibrio delle relazioni tramite l'eliminazione della violenza ed ampliando al massimo i processi valutativi liberamente ed universalmente condivisi (vedi la parte prima della Costituzione italiana). Mentre nel diritto arcaico la libertà individuale era fondata sull'appartenenza al nucleo familiare prima (*tollere filium*), sociale e giuridico poi, attualmente essa è strutturata all'interno della persona umana in quanto tale (Artt. 2 e 3 Cost. e art. 1 Cod. Civ. italiani, art. 1 Cost. tedesca ecc.). La concezione giuridica arcaica, infatti, associava la libertà al riconoscimento della collettività (*status*). Libero infatti si traduce in latino anche *"ingenuus*" che vuol dire nato dentro. Da questo derivano i tre diversi gradi di compressione della libertà, che sono la minima (dipendere dal *pater familias* quindi non emancipato), la media (essere non cittadino romano), la massima (essere schiavo ovvero privo di ogni forma di libertà). La concezione della libertà ha subito una esplosione con l'affermarsi del cristianesimo. Con tale dottrina

l'Uomo e Dio sono un tutt'uno e la libertà pervade l'essenza del primo. Dio infatti non interviene nella dinamica esistenziale e l'uomo è arbitro di se stesso. La morte però è evento ineludibile e come tale occupa uno spazio antropologicamente più studiato dalle varie culture arcaiche e moderne. La teoria cristiana fa l'uomo dominatore di tale evento e quindi pure libero dalla morte. Questo si rileverebbe dal c.d. "silenzio di Dio" connesso allo studio del significato della crocifissione di Cristo. Il Cristo uomo diviene vincitore della morte, quindi da essa libero, in quanto da lui accettata per la salvezza degli altri, affermando il principio di "vitalità" come regolatore dell'intero universo. Al momento della massima sofferenza mortale chiede a Dio perché è stato abbandonato e supplica di evitare il martirio. Dio, secondo i vangeli, tace. Cristo interpreta il silenzio imputando a se stesso la scelta libera di morire per salvare gli altri (Matteo 33-50). Questo, secondo Paolo di Tarso, è il fondamento della resurrezione, ovvero il dominio della libertà umana sulla morte. Questo dominio rende l'uomo partecipe dell'immortalità divina. In tale contesto si innesta anche l'altro tema della libertà in rapporto alla "verità". Mentre per la concezione giuridica precristiana la verità è un dato che si forma secondo regole esterne, quindi imponibile senza l'intima condivisione, con l'innesto del pensiero cristiano libertà e verità coincidono, in quanto nulla può essere imposto alla coscienza intima che può essere giudicata solo da Dio (Apocalisse - che in greco vuol dire svelare, quindi, apparire della "verità" in assoluto). La contraddizione tra la concezione giuridica romanistica e quella cristiana, secondo gli studiosi della materia, si concreterebbe nell'interrogatorio a Cristo, prima della sua condanna alla crocifissione, fatto da Ponzio Pilato Prefetto di Roma in Gerusalemme. Il Magistrato romano, parlando Cristo di verità, gli chiede con tono sarcastico, sapendo che essa si impone con la forza delle armi di Roma, cosa sia la "verità" (*quid est veritas?).* Cristo tace con ciò escludendo che essa sia qualcosa di definito e dando poi corpo a quella letteratura riassunta nella seguente frase latina: "*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine abitat veritas"* (Agostino di Ippona). Secondo alcuni tuttavia l'atteggiamento di Cristo non lascia indifferente Pilato, che impone di scrivere sulla croce in tre lingue - aramaico, greco e latino - "Re dei giudei", riconoscendogli quello che gli accusatori temevano politicamente. Inoltre, alla richiesta di togliere detta iscrizione, Pilato con tono sprezzante risponde: "*quod*

scripsi scriptum est" (atto giuridico performativo). Si aprirebbe così la via a quel legame teorico tra il diritto romano *(Katecon* – M. Cacciari) e la cristianità, su cui ancora oggi si fonda il pensiero occidentale. Ovviamente le devianze ideologiche, politiche e religiose rispetto a tale linea teorica hanno determinato, e continuano a determinare, emergenze umanitarie che la storia documenta. In particolare la "libertà" vista in senso astratto, ovvero come stato interiore, ha legittimato la sottomissione dei soggetti socialmente ed economicamente fragili. Già con Hobbes (1600) la libertà ha un contenuto materiale, in quanto è un effetto del "potere", ovvero del disporre di mezzi per realizzare la propria volontà (*Leviatano*, parte I, cap. X). A sua volta, poco dopo, Locke identifica la libertà nella disponibilità di mezzi economici. Si dipartono da tali modelli teorici altri due modelli che riassuntivamente possiamo indicare come classista uno e solidarista l'altro. Il primo è elaborato da Marx secondo cui bisogna liberarsi dallo sfruttamento economico solo tramite il conflitto di classe. L'altro è elaborato da Rosmini ed altri, che ritengono doversi realizzare una politica etica e solidaristica. Al conflitto si sostituisce la "complementarietà sociale", "la sussidiarietà" e la "prossimità" (vedi il dibattito per l'approvazione della Costituzione italiana del 1948). Semplificando, diciamo che queste concezioni sono ancora oggetto di confronto. In particolare lo scontro di classe pervade i nuovi modelli di "mercato". Un modello fa prevalere il lucro individuale materiale (liberismo economico), l'altro tende alla ridistribuzione solidaristica della ricchezza (art. 53, Costituzione Italiana). La libertà quindi ha come parametro non tanto un potere individuale ma il potenziamento del debole, dotandolo di mezzi idonei a realizzare la sua esistenza (Art. 3, Costituzione). Non possiamo dilungarci su tale tema se non dicendo che nei lavori per l'approvazione dell'attuale Costituzione spicca il pensiero di Altiero Spinelli, Carlo Rosselli, Giuseppe Dossetti, Costantino Mortati e molte altre illustri menti. I primi due erano fautori del modello conflittuale e gli ultimi due di quello etico solidaristico. Tale ultimo modello supera il concetto giuridico romanistico del "*suum cuique tribuere*" (D.1,1,10, Ulpiano) il quale si limitava al semplice rispetto della spettanza altrui. Anche qui il cristianesimo ha svolto una parte importante. Secondo quanto riportato nei vangeli Cristo avrebbe insegnato di pregare Dio dicendo: " … *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* …". Con tale frase si modificherebbe il principio

romanistico sopra detto esortando a rinunciare ad ogni utilità propria. Subentrerebbe la consapevolezza che si è sempre debitori verso Dio e che niente, in base a ciò, può essere chiesto agli altri.

Il diritto romano, su cui si basa tutta la tecnica giuridica occidentale, si appropria quindi della concezione della libertà del pensiero cristiano affermando che l'uomo, in quanto tale, è ingovernabile senza il suo assenso e la sua collaborazione. Nessun modello teorico e pratico potrà stabilmente esistere se non aperto alle risultanze derivanti dal libero pensiero. Ogni teoria moderna, infatti, parla degli "ordinamenti giuridici" come strutture dinamiche ed aperte a riforme ed aggiornamenti costanti (Calcaterra), ma culturalmente approfonditi. La "libertà" del pensiero umano è infatti considerata, nel saggio di Dondoli, uno degli elementi che impediscono la formazione di ordini prestabiliti definitivi.

La seconda considerazione che pone il saggio di Dondoli è che, a fronte di tale libertà, esiste tuttavia una dinamica degli eventi che prescindono dall'attività umana e dai fini che essa si propone. Questo fenomeno è stato studiato come "eterogenesi dei fini". Tale frase racchiude il concetto che la volontà umana, sicuramente priva di limiti esterni (*nemo ad factum cogi potest*), tuttavia non ha il dominio dell'universo, né il controllo degli eventi sia naturali che relazionali. I rapporti causali infatti, pur se sempre più conosciuti, seguono dinamiche ignote né governabili se non entro spazi limitati. Lo sviluppo degli eventi, infatti, non sempre è razionalmente lineare e prevedibile. Subentra sempre un dato imponderabile che, con i dovuti distinguo, la cultura greca chiama *"ananke*" e il cristianesimo, come dice Vico, "*provvidenza*", Adam Smith "*mano invisibile*". In tale contesto si innesta la corrente di pensiero "determinista" e poi "strutturalista" nelle quali la materialità dell'uomo vincola ogni evento sociale ed economico (materialismo antropologico, liberismo economico).

Comunicazione, linguaggio, volontà

Le neuroscienze e la semiotica ormai hanno chiarito la differenza tra comunicazione come atto biologico e linguaggio come atto intellettuale umano. La prima riguarda ogni forma vivente mentre il secondo è una qualità,

ancora oggi indecifrabile dell'uomo. Pur conoscendo la dinamica dei fattori chimici e biologici celebrali, non vi è alcun elemento riconducibile alla materia capace di spiegare il linguaggio umano che nasce addirittura nel seno materno. Il linguaggio genera la relazione dell'uomo con se stesso, col suo simile e con l'intero universo, creando dal nulla realtà non solo mentali. Si pensi agli effetti derivanti dal linguaggio giuridico. Con esso si generano apparati regolamentati capaci di capovolgere la vita individuale e sociale, creare e sciogliere vincoli che governano i comportamenti. Basta pensare a cosa avviene con la declaratoria di nullità di un contratto, con l'interdizione dai pubblici uffici, con la sottrazione della responsabilità genitoriale.

A mio avviso, per una esatta analisi del tema qui trattato, è utile far riferimento al volume di recente pubblicazione, *Carteggio Croce-Vossler. Studi su arte e linguaggio,* di Luciano Dondoli (a cura di F. Ciccodicola), nella stessa collana di «Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio», anno 2016. In esso viene analizzato il rapporto tra il pensiero riconducibile alla c.d. "*propositio in mente*" e la sua esternazione. Tale esternazione assume un valore determinante in quanto non si limita a definire gli aspetti biologici, come avviene nel mondo animale, ma crea l'interazione tra il pensiero di uno e quello di tutti, mettendo in contatto le rispettive menti. Questa comunicazione avviene tramite il linguaggio, che ha contenuto universale, anche se tramite diversificazioni linguistiche e differenti regole grammaticali. A differenza di quello umano, la comunicazione biologica orienta i comportamenti in termini di "causa ed effetto". Essa, pur nella infinita variabilità dei contenuti, non è dominata dalla mente del recettore. La semplice percezione biologica, sia comunicata che rilevata, del mondo esterno è incapace di creare qualcosa di diverso dal percepito. Quando la percezione viene rielaborata da un processo cognitivo, si recede il legame con la sua origine. La mente umana si appropria della percezione, rielaborandola secondo un meccanismo di esclusiva pertinenza dell'individuo pensante. Questo processo interno alla mente trasforma la realtà materiale in idea. Come appresso spiegheremo è la "parola" a trasformare l'astrazione del pensato individuale in realtà relazionale e comune (G. Agamben, U. Eco). L'idea è sorretta solo ed esclusivamente da un processo creativo privo di vincoli esterni, o comunque da tali vincoli non condizionabile, se non attraverso un

processo di accettazione di essi. Penetrare all'interno del processo cognitivo umano è scientificamente impossibile oltre che eticamente e giuridicamente non consentito. Anche gli interventi di clinica mentale presuppongono un consenso partecipativo. Tale processo cognitivo è di esclusiva pertinenza dell'individuo in quanto tale. Ciò genera quello spazio esclusivo di ogni uomo chiamato interiorità (*foro interno* – Hobbes), nel quale si alloca la "libertà" di cui si è fatto cenno. In base a questo vengono superate tutte le tesi antropologiche del secolo scorso, secondo le quali i modelli culturali o gli elementi genetici formavano le personalità individuali in modo cogente, aprendo spazi politici anche alle segregazioni razziali e discriminazioni di genere. Vengono inoltre qualificate anti giuridiche tutte quelle ideologie che pretendono di assoggettare coercitivamente al loro modello la mente umana (Stato teocratico-Stato ideologico). Si pensi alle guerre di religione, ai regimi ideologici, alle costrizioni sui rapporti sentimentali. Contro questo assoggettamento si schiera il modello politico chiamato "democrazia". Esso è stato teorizzato in Atene (Platone «La repubblica», Tucidide, «Discorso di Pericle», 461 a.C.) ed ancora oggi è oggetto di studio e perfezionamento da parte della scienza giuridica. E' bene chiarire che il modello democratico, in tanto esiste, in quanto la rappresentanza politica sia scelta con metodi elettorali capaci di far emergere uomini aristocratici, ovvero i migliori tra tutti. Sul senso da dare al termine aristocratico si sono avvicendati diversi modelli e generate enormi confusioni, ancora oggi molto temibili. Diciamo solo che secondo Platone è aristocratico chi esprime le qualità umane migliori (intelligenza, altruismo, generosità, lealtà ecc.). Sulla confusione di tali termini arrancano ancora oggi gli Stati moderni con derive da una parte socialmente collettiviste e dall'altra esclusiviste. Si confonde ancora il concetto di "uguaglianza" con quello di "parità", l'invidia personale si traduce in arrivismo e l'avidità in accaparramento delle risorse altrui. Il mito della liberalizzazione, sorto su una mancanza di professionalità sempre più diffusa, annienta ogni regola selettiva, anche se imposta dalla Costituzione, a discapito dei più meritevoli e capaci.

Nel processo cognitivo si innesta quello valutativo, che rende non neutrale ogni attività intellettiva in quanto indirizza gli effetti in senso finalistico. Questi effetti, diventando prevedibili, consentono un intervento volto ad

indirizzarli secondo fini o scopi sempre mentalmente elaborati. La spinta che orienta in senso finalistico il pensiero si chiama "volontà", che è un istituto di logica giuridica fondamentale. La piena coscienza ed attribuzione degli eventi (responsabilità) si radica in quel processo mentale secondo cui un evento è previsto e voluto. La volontà in sé, salvo mezzi indiretti di coercizione, è, come detto, impenetrabile da ogni forza esterna (sul tema esiste una vasta letteratura che tratta il c.d. "libero arbitrio") anche se il diritto la qualifica in base ad elementi fattuali e limitatamente a precisi rapporti (non la coarta ma la individua). Con la volontà si perseguono "fini", ovvero l'uomo indirizza i rapporti causali secondo uno sbocco preciso, tramite atti e comportamenti sempre e comunque preventivamente pensati. Per questo la scienza giuridica distingue gli eventi in "fatti", privi di contenuto volitivo, ed "atti", caratterizzati dalla "*propositio in mente*". Quando si interrompe il rapporto pensiero - volontà con mezzi coercitivi, l'attività che ne consegue non attiene più al soggetto, che solo fisicamente la pone in essere, ma al costrittore. In altri termini è qualificato atto solo quello sorretto dalla libera volontà. Il diritto ha classificato la soppressione della libera volontà come "violenza o errore". La prima si articola in due forme: violenza assoluta, quando il soggetto è fisicamente gestito (*vis vi corpore lata*), violenza relativa, quando una scelta anche se non libera, comunque è accettata (*coactus tam voluit*). L'errore inerisce alla devianza cognitiva.

Quando i fini vengono nascosti nei processi comunicativi, o mediante alterazione del linguaggio o mediante non corrispondenza tra volontà effettiva e dichiarazione (comunicazione-parola), siamo in presenza di fenomeni attentamente studiati in millenni dal diritto, che vanno sotto il nome di "simulazione" e "sviamento". In questo ambito rientra, se si verificano altre condizioni, la cosiddetta "attività fraudolenta". Si è qui in presenza di due aspetti: 1) mancanza di riflessione critica interna al singolo soggetto che altera l'analisi in funzione estranea alla conoscenza. Vengono meno le regole della coscienza critica per sua natura comune al genere umano. Vi è una corruzione tutta interna che abbatte la capacità critica, traducendosi in quel termine chiamato "mala fede". Si perde così il cosiddetto "*metus",* ovvero quella forma di paura verso l'errore che consente il ripiegamento su se stesso (ravvedimento) base e fondamento dell'intelligenza; 2) non corrispondenza

del significato tra quanto espresso e quanto pensato nel rapporto interpersonale. Siamo in presenza qui dell'alterazione strutturale della potenza comunicativa del linguaggio. Gli effetti sono devastanti in termini di vitalità relazionale in quanto è messo in crisi il fondamento sociale della natura umana. Questo compromette ogni progettualità e porta necessariamente al conflitto o al completo isolamento. Gli studi compiuti da Lévi-Strauss e riportati nel suo testo *Tristi tropici* evidenziano come la mancanza di linguaggio tendenzialmente universalistico porti allo scontro tribale ed alla segregazione degli spazi relazionali, la cui violazione legittima l'uccisione del trasgressore. La scienza giuridica ha dato un contenuto preciso all'attività fraudolenta posta in ambito relazionale enucleando due elementi per intercettarla e reprimerla. Essi sono gli "artifici", qualificati come alterazione della realtà fattuale, e i "raggiri", come avvolgimento subdolo dell'altrui psiche. I limiti e la qualificazione della corrispondenza o meno della "*propositio in mente"* alla parola ed ai fini perseguiti, non possono però prescindere dal tipo di rapporto a cui accedono. Questo vuol dire che per valutare la coincidenza, o meglio la coerenza tra quanto affermato, quanto comunicato e quanto attuato concretamente, non si può far riferimento astrattamente alle qualità valoriali insite nel termine linguaggio. E' necessario contestualizzare il linguaggio e calarlo nel rapporto che corre tra i soggetti protagonisti. Il risvolto valoriale ed etico della corrispondenza tra il detto ed il fatto si esprime facendo riferimento ai concetti di sincerità, autenticità, lealtà, coerenza, affidabilità la cui compatibilità varia a seconda del rapporto a cui afferiscono (non potrei essere sincero con chi distorce o diversamente percepisce, né essere autentico con chi è privo di regole comuni e manipola unilateralmente le mie dichiarazioni ecc.). Vediamo adesso come si rapportano tali elementi valoriali con i diversi rapporti umani.

Pulsioni, desiderio, spazi emozionali

I rapporti umani si possono diversamente classificare a seconda della sfera in cui operano. E' da dire che elemento comune ad ogni attività mentale è quello dell'"interiorità", ovvero di quello spazio inaccessibile, se non tramite il libero assenso che determina la "sovranità" del soggetto pensante. In esso

operano le "pulsioni", di cui si è fatto cenno, che attivano pensieri ed azioni. La mente seleziona le varie pulsioni in modo libero, nel senso che esse non sono in grado di signoreggiare l'attività mentale critica. La risultante di tale libertà critica è tuttavia sempre univoca, nel senso che seleziona e metabolizza le pulsioni dando una ed una soltanto risultante. E' da precisare che le pulsioni in sé considerate non sono soggette a qualificazioni valoriali in modo aprioristico. Esse sono componenti comunque necessarie all'attivazione dei processi mentali sia valutativi che volitivi. Ne sono un esempio le "*Erinni*" di cui alla nota tragedia greca di Eschilo che divengono "*Eumenidi*". Senza la spinta vendicativa delle *Erinni* non sarebbero esistite le *Eumenidi*, portatrici della conoscenza che dà vitalità alle relazioni. Salvando Oreste (uccisore della madre per vendicare l'uccisione del padre, ucciso dalla madre) il popolo greco (aeropago) perpetua la vita sconfiggendo la morte e, salvando l'omicida, condanna definitivamente l'omicidio. Questo non è neutrale all'etica, in quanto Oreste esce arricchito dalla conoscenza che gli permette di comprendere il suo errore. Oreste mai più ucciderà secondo la pulsione omicida della vendetta grazie alla sua capacità critica. Si interrompe così la catena di omicidi che hanno travolto la sua famiglia. Quindi è il processo critico che dà contenuto valoriale alla risultanza delle pulsioni. Come è noto la psicanalisi individua in questo processo la struttura del "desiderio" (Lacan). Esso, come sopra chiarito a proposito del ruolo esistenziale della "Legge", opera mediante la gestione delle pulsioni, peraltro radicate nell'inconscio, in modo valoriale ovvero riuscendo a decodificarle ed impedendo ad una o più di esse di occupare spazi in modo totalizzante comprimendo la libertà. Questo processo mentale genera l'alternativa, la cui ampiezza è infinita e la cui risultante è sempre valoriale (M. Recalcati). Tale fenomeno da sempre oggetto di analisi è stato trattato anche dal filosofo contemporaneo R. G. Collingwood, la cui opera, *Il nuovo Leviatano,* è stata tradotta in italiano da Luciano Dondoli. Il giudizio valoriale si risolve nella capacità di vedere oltre se stessi realizzando un dialogo in cui è protagonista il benessere altrui. Realizzare se stessi tramite l'altro (vedi cap. VIII opera citata).

Il desiderio quindi è la capacità di governare la pulsione, secondo regole relazionali intimamente accolte e tramite un processo critico sorretto da elementi valoriali.

Da ciò deriva che tale fase intellettiva si raccorda sempre con l'intimo sentire, a prescindere dalla sua esternazione. In tale contesto opera la sfera emozionale. Come dice la stessa etimologia del termine (*e-movere*), si concretizza una spinta che porta fuori il processo selettivo che appare in modo univoco o difficilmente alterabile nella fase sia cognitiva che comunicativa del processo mentale. Nella terminologia latina questo spazio è solitamente indicato con la radice "cuore". Significativa è la parola coraggio (*cor-agere*, agire con il cuore quindi essere sinceri). Lo spazio emozionale, pur se manipolabile dalla volontà, presenta un effetto comunicativo difficilmente simulabile. Anche qui le neuro scienze cedono il passo, in quanto pur riconoscendo che alcune sostanze chimiche (neurotrasmettitori) si attivano a seguito di processi mentali non si verifica invece l'opposto, ovvero il condizionamento dell'attività mentale sulla sola base chimica. E' vero comunque che l'intervento e la somministrazione chimica può alterare i processi mentali, come avviene mediante le droghe, ma mai potrà essere chimicamente governata l'intera attività mentale. Il solo trattamento farmacologico, ristretto a patologie derivanti da lesioni fisiche o stati mentali clinici gravi, è ormai criticato dalla nuova psichiatria. Esso ha necessità di essere integrato da sistemi dialogici propri della psicanalisi, capaci di aprire relazioni comunicative proprie dell'interiorità del pensiero umano**.** Da quanto detto deriva che il dialogo ed il linguaggio relazionale solo quando opera nella sfera emozionale riduce la distanza tra pensiero e comunicazione. Non par dubbio infatti che il linguaggio emozionale, ovvero sincero, rappresenti un mezzo comunicativo più efficace e costruttivo di relazioni, rispetto a quelli in cui il linguaggio si presta a processi di alterazione tra pensato, voluto, realizzato. Ecco perché Luciano Dondoli si è interessato al pensiero di Benedetto Croce e Karl Vossler (vedi testo sopra citato). Questi filosofi dello scorso secolo analizzano la sfera emozionale diversificata dal tipo di linguaggio posto in essere, distinguendo quello artistico da quello grammaticale. In entrambi l'effetto comunicativo cerca il codice comune ma in modi completamente differenti. La regola grammaticale interpreta il

linguaggio in modo astratto ed impersonale, consentendo uniformità interpretativa basata su quanto espresso, a prescindere dal movente profondo del suo autore. Se hai detto "pane", pane significa un dato certo e comune, a prescindere dalle causali mentali profonde che lo generano. Questo processo comunicativo, mediante astrazione, trova la sua massima espressione nel linguaggio giuridico ed in ogni linguaggio scientifico, in cui è fondamentale l'esattezza tra il detto ed il suo contenuto fattuale legati dal "codice comune" (grammatica).

Quando il linguaggio assume una autonomia rispetto ai processi mentali individuali, è necessario un processo interpretativo comune secondo regole definite. Queste regole partono dalla semantica ed arrivano alla grammatica per finire alle norme giuridiche. Il legame che unisce le relazioni si chiama interesse (essere tra due). Tale termine attiene anche alla spinta emozionale del singolo, verso scelte in grado di rispondere a bisogni materiali, esistenziali, spirituali, sentimentali e così via. E' da precisare che la sfera emozionale è tuttavia presente anche nell'ambito di relazioni nelle quali l'interpretazione del linguaggio prescinde dagli effetti puliti. Il contraltare del linguaggio emozionale, è l'ipocrisia, termine con il quale si descrive la distorsione tra pensato e linguaggio senza che vi sia una esigenza che la giustifichi, come appresso spiegheremo. In tale contesto si innesta il tema della maggiore o minore rilevanza del linguaggio, a prescindere dai processi mentali intimi interferenti al rapporto umano. In tale caso la persona fisica viene accantonata e rileva solo il contenuto del linguaggio. Tale contenuto risente di regole esterne che ne orientano il senso. Caso tipico è il "contratto" in cui il significato delle parole è reso comune da norme giuridiche che prescindono dai "motivi intimi" di ognuno dei contraenti. Riuscire a far coincidere il senso del linguaggio e le sue espressioni rappresenta l'unico mezzo che ha l'uomo per costruire modelli relazionali capaci di stabilizzarsi in senso culturale.

Alcuni tipi di rapporti

Il rapporto sentimentale opera nella sfera emozionale e si distingue a seconda se è orientato all'apertura verso altri soggetti o invece abbia un

contenuto esclusivo. Quello aperto si radica su propositi e fini comuni ed un esempio tipico è l'amicizia. Con tale rapporto si genera una coincidenza di intenti, supportata da sensazioni comuni, su cui si struttura il linguaggio e la comunicazione. Appare solitamente immediata e non controversa ogni "*propositio in mente*". Questo tipo di relazione si basa solo su contenuti valoriali adattivi della vitalità relazionale. Infatti, ove l'amicizia si ponesse in modo antitetico agli elementi valoriali, dotati di positività relazionale, ridurrebbe l'universalità degli interessi con conseguente impedimento ad aggregare astrattamente ogni soggetto. Si restringerebbe in centri concentrici sempre più ristretti ed in fatti occasionali privi di progettualità comune. L'amicizia si fonda su contenuti valoriali come si rileva anche da quanto Dante afferma a proposito dei compagni di Ulisse. Nella *Divina Commedia*, Inferno, canto XXVI, l'Odisseo fa appello all'amicizia richiamando il valore su cui si fonda e li unisce:*" O frati…considerate vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e conoscenza ……li miei compagni fec'io si acuti…che appena poscia li avrei ritenuti*". Quando invece di fondarsi su elementi valoriali adattivi delle relazioni il rapporto amicale si radicasse su elementi non valoriali o su elementi non universalmente positivi, l'amicizia svanirebbe trasformandosi in rapporti evanescenti. Infine se lo scopo ed i mezzi divengono illeciti siamo in presenza di una "*societas sceleris*" in cui il termine amicizia sarebbe assolutamente improprio traducendosi in complicità, collusione, connivenza.

Altro rapporto sentimentale è quello familiare che unisce coniugi, figli e, con intensità decrescente, gli altri gradi di parentela. Il rapporto familiare è comunque retto da strutture valoriali. I ruoli genitoriali e parentali presuppongono sempre elementi relativi al processo selettivo critico delle pulsioni, per come sopra spiegato. Non par dubbio che, se tali rapporti fossero governati in contrasto con i valori universali, seguirebbe la crisi stessa delle relazioni familiari trasformandole in aggregazioni tribali o in clan spartitori di utilità individuali, se non addirittura criminali, finalizzati alla prevaricazione ed all'annientamento. La mancanza di valori mina anche ogni attività educativa, privando ogni soggetto di quelle risorse capaci di vitalizzare i beni esistenziali, attraverso i quali si concretizza la personalità umana e la vitalità relazionale.

Da tutti tali sistemi relazionali si distingue quello coniugale/sensuale. Con tale termine si intende la commistione inscindibile tra sfera sentimentale e sessuale. Non par dubbio che la struttura antropologica di tale rapporto sia finalizzata alla riproduzione per la sopravvivenza della specie umana. Tuttavia la commistione indissolubile di cui sopra assurge ad entità autonoma rispetto al fine riproduttivo, nel senso che è solo un effetto del rapporto e non la finalità. Gli esseri umani infatti strutturano tale rapporto nella coesistenza complessiva degli interessi. Il Codice Civile italiano regolamenta tale rapporto in funzione della tutela della famiglia in sé e dei figli in particolare stabilendo i seguenti principi: responsabilità, stabilità, coinvolgimento, solidarietà, esclusività, progettualità comune, universalità degli ambiti di vita. Tale rapporto è generalmente, salvo ogni altra forma esclusiva tra le parti, caratterizzato dall'intimità e dalla riservatezza (vedi relativo codice). La sfera sensuale infatti realizza una pienezza appagante i bisogni esistenziali, sentimentali e sessuali o comunque è in grado di realizzare un equilibrio tanto stabile quanto maggiore è la capacità di rendere comune la sfera sentimentale. Questo non si verifica nel semplice rapporto fisiologico riproduttivo, che, geneticamente, ha contenuto anche individuale. Il linguaggio e la comunicazione in tali casi inizia e finisce tra le parti e si alimenta solo attraverso la forza innovativa della mente e le rispettive potenzialità. Per dirla con Spinoza, *"potentia et ingenium*" si concretizzano quando le sensazioni proprie si realizzano nell'altro. L'oscenità è un termine che è strettamente connesso alla intimità, nel senso che esprime la violazione della riservatezza o mediante ostentazione o mediante intrusione.

Questi rapporti si strutturano in un linguaggio necessariamente retto dalla sincerità o comunque ad essa tendente, pena la loro alterazione. Infatti, ove vi fosse una comunicazione distorta, il relativo rapporto comunque subirebbe una diminuzione della sua vitalità. Quindi, in ambiti di esclusività relazionali, la sincerità è direttamente proporzionale alla potenza comunicativa del linguaggio.

Quando il rapporto si struttura su elementi che riguardano le relazioni non esclusive, siamo in presenza dei rapporti sociali o personali allargati. In tali relazioni la spinta emozionale si esaurisce all'interno dei vari soggetti in modo indipendente, in quanto la singola individualità non si relaziona ad un

soggetto esclusivo. Subentra in tale situazione l'esigenza di un linguaggio necessariamente impersonale, avente codici interpretativi comuni, che diano certezza del suo significato a prescindere dal processo mentale individualmente considerato.

Sono rapporti retti dalla autenticità della parola, fondata sulla corrispondenza tra quanto comunicato e quanto pensato, secondo regole e grammatiche impersonali.

Quando il rapporto si struttura su elementi che non richiedono un rapporto tra quanto pensato e quanto espresso, ma solamente il raggiungimento di fini materiali individuali ed indipendenti, siamo in presenza del rapporto economico. Esso è regolato non più da un linguaggio comune ma dallo scambio commutativo volto ad ottenere la massima remunerazione individuale. Siamo qui in presenza di rapporti retti dalla lealtà, secondo cui i patti stabiliti vanno rispettati e cambiati solo con l'accordo tra le parti.

Quando il rapporto si struttura secondo un linguaggio con un significato predefinito, che prescinde dai processi mentali individuali e dal governo dei rispettivi interessi, siamo in presenza del rapporto giuridico. In esso ogni parola prescinde dal suo autore e da ogni contesto relazionale. Il suo significato è stabilito in astratto e gli effetti sono predefiniti. Ciò consente di sapere in anticipo quale sia l'esito della sua interpretazione. Il suo contenuto è chiamato "performativo" perché trasforma le parole in fatti ineludibili. Essi sono sottratti a qualsiasi intervento diverso dai meccanismi interni al modello giuridico stesso e la loro interpretazione è sottratta alle parti del rapporto e rimessa ad un terzo (giurisdizione).

Siamo qui in presenza di rapporti strutturati sulla "coerenza" interna del modello giuridico di cui più specificamente meglio appresso parleremo. Infatti ove tale modello non traducesse in atti materiali quanto enunciato nei suoi dettati, la logica interna del modello annienterebbe se stessa, negando la qualificazione di giuridica ad ogni espressione verbale non in linea con la sua logica. Si parla infatti di norma giuridica solo in presenza della sua trasformazione verbale in fatti materiali e qualificazioni reali (effettività della norma). Su questo scoglio teorico si schiantano gli atti politici, la cui stessa qualificazione ed il cui stesso potere di emettere norma è subordinato al

modello giuridico. Detto questo ora possiamo dare un contenuto agli elementi valoriali qualificanti gli effetti del linguaggio e che sopra abbiamo enunciato.

Sincerità

La sincerità attiene necessariamente ai rapporti che hanno comunanza di fini e linguaggio. Ha in sé il carattere dell'esclusività, in quanto l'apertura verso l'altro implica un affidamento totale. Con la sincerità si apre la propria mente all'esterno, abbandonando ogni difesa verso la manipolazione e la strumentalizzazione altrui. La fiducia diviene totale e senza riserve, come abbiamo sopra spiegato a proposito dei rapporti individuali esclusivi. Con essa il significato non può mai essere "equivoco" pena il suo venir meno. Il meccanismo di riscontro tra le parti deriva dagli effetti immediati e dai comportamenti conseguenziali. La sincerità infatti si esprime con in linguaggio complessivo in cui azione e reazione sono sincroni. Ad ogni parola segue una risposta nel senso che mai è perseguibile un intento individuale ed autonomo. Se pur individualmente scelta, la sincerità o diviene bilaterale o necessariamente viene meno.

Autenticità

Tale termine opera nell'ambito delle relazioni interpersonali non esclusive. Esse sono prive di contenuto sentimentale, anche se comunque collegabili alla sfera emozionale (coerenza interna tra comunicato e pensato) in quanto attengono al linguaggio comune per come espresso. Prevale quello che la scienza giuridica qualifica come teoria della "dichiarazione". E' il significato finale ad assumere rilevanza e non il processo mentale intimo. Il fine diviene coerente con le parole, a prescindere da come sono state espresse. Non vi è alterazione del linguaggio e la realtà coincide con il contenuto della comunicazione, elidendo ogni processo mentale in grado di creare distanze tra la *"propositio in mente*" e la comunicazione. In tale circostanza prevalgono le regole comuni ed i codici interpretavi per come concordati. Una volta definite sono loro a prevalere su ogni interpretazione personale. Solo l'autore del codice può interferire nella interpretazione. Ne segue che, ogni

diversità interpretativa, impone un chiarimento comune. Se si attribuisce ad un soggetto l'interpretazione di una data parola è necessario chiedere a questi il reale senso ove sia dubbio ad altri o da loro diversamente interpretato. Non è mai possibile dire a qualcuno "tu hai detto questo che io dico ha questo significato". Devo necessariamente chiedere all'altro quale significato dare a quella parola, non essendo ammesse deleghe interpretative ad altri che non sia il suo autore. In senso tecnico si parla di ”interpretazione autentica” quando il significato di una norma, poco chiara, viene fatta dallo stesso legislatore (o autore) che la ha posta in essere. Si pensi a quante devianze culturali derivano nei rapporti in cui ad ogni detto segue una contestazione sul suo significato. Ognuno parla da solo ed il dibattito si trasforma in una rissa infinita ed inconcludente. L’autenticità quindi ha come sua antagonista la falsità ovvero la non corrispondenza di un elemento sia intellettuale che materiale al contenuto effettivo (simulazione-sviamento).

Lealtà

Tale termine attiene non tanto al linguaggio ma al modo con cui i fini delle parti sono fatti propri da ognuno. Il linguaggio, in tale circostanza, svanisce nell’adeguamento della realtà secondo i fini prevalentemente contrastanti delle parti. E’ una ricezione unilaterale dell'utilità altrui. Non vi è “*inter-esse”,* ovvero comunanza di utilità. La contrapposizione si supera nel rispetto di regole in cui la posizione propria rispetta e tutela la posizione altrui. Se ho trovato un bene non ne approfitto sapendo non essere mio, a prescindere dall'utilità che ne traggo. Se l'altro è in difficoltà non ne approfitto anche se mio avversario. In tale circostanza si radica il meccanismo della “reciprocità”, nel senso che si aderisce ad un linguaggio impersonale. Si recepiscono elementi valoriali superiori. Essi implicano la rinuncia alla propria utilità in funzione di una utilità attinente alle proprie qualità valoriali. E’ la realtà che prende il sopravvento sopra ogni forma interpretativa, dalla quale si prescinde rendendo chiaro ogni elemento. Trattasi di rapporto asimmetrico in cui manca ogni scambio diretto anche se vi è interferenza dei rapporti. Esempio tipico è il dono distinto dal regalo. Il primo, si dice deve essere anonimo, per impedire qualsiasi condizionamento relazionale tra chi lo dà e chi lo riceve. Si ribadisce

che la lealtà attiene al valore recepito individualmente e non è condizionabile o suscettibile di modifica dall'atteggiamento altrui. La lealtà radica il concetto di "auto stima" e pone il valore esistenziale a metro della propria valutazione. Se l'avversario o l'alleato violano la regola, mai questo verrà imitato. Siamo qui in presenza dell'accettazione della regola, non perché imposta o comune, ma per scelta individuale e come tale si chiama "disciplina". Il principio "*suum cuique tribuere*" impone infatti di non aspettare alcuna richiesta, nessuna sollecitazione. Il soggetto fa un passo indietro e spontaneamente riconosce l'utilità altrui come propria.

Coerenza

Essa, come sopra accennato, attiene ad un rapporto tra la norma ed i suoi comportamenti attuativi. Pur potendo inerire anche ad una persona, attiene sempre e comunque ad un processo critico, in cui non vi è discontinuità logica tra pensiero enunciato e comportamento. Solitamente la coerenza si struttura nell'ambito degli ordinamenti giuridici, in quanto regolati da una logica interna, che impedisce di generare confusioni, sia sul significato delle parole che sulla loro concretizzazione materiale. L'esempio tipico si ha in quelle norme fondamentali che definiscono i "principi" su cui l'intero assetto normativo si fonda (ordinamenti costituzionali). Il principio ha necessità di atti applicativi, i quali in tanto sono ammessi, in quanto sono conformi ad esso. In particolare l'incoerenza inficia, non tanto un singolo aspetto delle norme, ma l'intero modello che le produce. Si diversifica infatti dal semplice contrasto puntuale, la cui rimozione lascia in piedi comunque l'intero assetto. Se un ordinamento produce norme sistematicamente difformi dai principi, questo annienta la sua logica interna. L'esempio tipico si ha quando, come sopra detto, si struttura un conflitto di interessi tra l'utilità pubblica e l'interesse privato. Ove l'assetto logico consentisse tale contrasto o comunque si realizzasse, l'intero assetto che tutela e persegue l'interesse pubblico verrebbe ad implodere. In particolare, si parla di "incoerenza", quando vengono violati i principi costituzionali, tramite atti di governo e normativi che non traducono in fatti i principi. Questo radica lo scontro tra legittimità formale e legalità sostanziale, realizzando in particolare quel fenomeno

chiamato "sviamento". Esso costituisce il punto di massima crisi dell'Ordinamento Giuridico. La simulazione impedisce di distinguere l'interesse comune dal lucro privato. Si inibisce così la sintesi politica attraverso il prevalere delle fazioni. Ne sono esempio tipico i modelli politici basati sul consenso "populista" in cui la responsabilità collettiva non è la somma delle singole responsabilità. Il popolo, come dice Elias Canetti in "*Massa e potere*", diviene allora strumento di manovra di un potere anti giuridico lievitante i bassi istinti. Come dice Platone la "democrazia" diviene "oclocrazia". Per gestire la devianza dell'incoerenza degli Ordinamenti Giuridici sono fondamentali gli studi sulle regole della rappresentanza politica e sul funzionamento dei poteri e loro separazione (Montesquieu, Rousseau). Resta ancora irrisolto, nonostante gli sviluppi scientifici del diritto pubblico (vedi fra i tanti Costantino Mortati, Massimo Severo Giannini, Gustavo Zagrebelsky, Sabino Cassese sui temi della "sussidiarietà" e "prossimità") il problema delle leggi elettorali, della nomina dei pubblici dipendenti, dei gruppi sociali intermedi. Su tali temi si basa la "democrazia parlamentare" ed il corretto funzionamento delle "Istituzioni". Le leggi elettorali ancora non sono in grado di selezionare una rappresentanza che esprima le migliori qualità umane. La rappresentanza politica ed il pubblico impiego presentano ancora la piaga della "corruzione", che costituisce la massima espressione dell'incoerenza dei modelli vigenti. Il clientelismo dilagante è appunto la negazione della politica. La mancanza di coerenza personale ed ordinamentale genera una negazione del rapporto dialogico ed una devianza culturale, con conseguente giudizio di inaffidabilità complessiva della persona e del modello politico. Ne segue disagio sociale ed inefficienza e, conseguentemente, l'insorgere di perenni emergenze.

Affidabilità

Con questo termine si indica la risultante di tutti gli elementi che qualificano il linguaggio umano sopra descritti. Esso attiene alla complessiva valutazione sia del soggetto che dei modelli relazionali. Si basa infatti sull'effetto che produce verso l'altro soggetto, generando due conseguenze. La prima è quella della consegna all'altro del proprio destino o di una parte di

esso, nell'aspettativa di veder garantite le esigenze di vita, prime tra queste, sicurezza e giustizia. Mentre la sincerità attiene ad un rapporto comunicativo intimo e prevalentemente esclusivo, l'affidabilità attiene ai comportamenti globali posti in essere nelle relazioni sia personali che sociali. Non par dubbio che involge la sfera emozionale ma non quella sentimentale. Con quest'ultima si genera un rapporto interiore ed unilaterale. L'affidabilità invece struttura un particolare "legame-vincolo" chiamato *"foedus*" in cui una parte, affidandosi unilateralmente, delega all'altra il compito di valutare e gestire, in tutto o in parte, i vari aspetti della propria esistenza. Questo legame può essere sciolto solo da chi ne è garante (divinità o ente esterno) ed in questo si differenzia dal "*pactum*", come appresso si spiegherà. L'affidatario nulla riceve in cambio se non la fiducia e la stima dell'affidante. Secondo il diritto romano arcaico, che informa anche la scienza giuridica attuale, detto *"foedus*" ha in sé la sacralità (si rinvia ad Ulpiano sulla differenza tra cose sacre, appartenenti alla collettività, e cose divine appartenenti agli dei) in quanto garantito dalla divinità (intesa come trascendenza ed indisponibilità) e non dalle parti. Impegna l'onore dell'affidatario e la sua *"dignitas*" (stima e valore della persona). Diversa è la struttura logico-giuridica del "*pactum*". Esso ha contenuto oneroso in senso bilaterale. Stabilisce delle obbligazioni reciproche come nel "patto sociale" di Hobbes e Rousseau, in cui il cittadino cede la propria libertà al sovrano o allo stato, in tanto ed in quanto viene garantita la sua sicurezza ed il suo benessere.

La seconda conseguenza è quella della" responsabilità" di chi riceve nelle proprie mani il destino altrui. Questi elementi radicano il concetto di *" fides"* che struttura il "*foedus"* per come sopra descritto. La "*fides*" costituisce il maggior punto di potenza delle relazioni, personali, sociali, politiche, economiche, in quanto non ha alcuna forza impositiva, ma solo la libera e spontanea consegna di sé all'altro. Ove qualcuno dubitasse del peso anche economico, basta consultare i costi bancari relativi ai rischi per inaffidabilità. Per ben comprendere il fondamento di tale elemento relazionale si richiama la tragedia di Euripide le "*Supplici*" (anche Eschilo ha scritto analoga tragedia). In essa viene capovolto il rapporto di forza ed il debole diviene l'espressione massima della potenza relazionale. Si legge infatti: "solo ai deboli è concesso rispondere ai potenti ed avrà la meglio chi è nel giusto". Il

diritto romano fonda, su tale assetto concettuale, l'intero impianto delle relazioni giuridiche. Un legame assoluto infatti esiste tra la *fides* e la titolarità del potere fondato sul diritto, quindi legittimo. Essa è fondamento oltre che della *dignitas,* di cui sopra si è fatto cenno, dell'"*auctoritas"* alla quale seguono la "*potestas"* e l*' "imperium"*. Da ciò deriva: 1) che l' "Autorità" esiste in quanto riconosciuta dal basso (popolo) e non imposta; non legittimità quindi dello Stato teocratico né di quello totalitario basato sulla "tirannide" sia essa "*ex titulo"* che "*ex esercitio";* 2) che la delega a mettere atti con forza vincolante, rappresentanza politica, è subordinata al possesso di qualità integranti l'affidabilità; 3) che ogni atto specifico di imperio, applicativo della norma (Governo-Amministrazione), deve essere con essa "coerente", pena, per come sopra ampiamente spiegato, la sua qualificazione come atto " *contra Ius"*.

Quindi nessuna norma potrà prescindere dal rispetto della "*fides"*, pena il venir meno delle relazioni sociali, politiche, economiche. Il contraltare di ciò è lo scontro armato generalizzato ed il ricorso alle armi: "*cives ad arma ruant*". La guerra civile diverrebbe strumento di ogni relazione economica, sociale e politica. Ad essa è connaturata la posta in gioco della vita e lo scontro senza regole né umanità (*anomia-senza nomos*).

In tale contesto svanisce il senso relazionale della "risposta" su cui si fonda il "logos". Ogni norma giuridica svanisce (*Stasis-sospensione di ogni Legge*). Tutta la struttura del diritto romano, e di ogni ordinamento moderno, è fondata sull'esigenza della risposta. Essa è la precondizione di ogni civiltà. Lo stesso atto di guerra della "*rei vindicatio*" (rivendica, diversa da domanda-richiesta) contro l'avversario ingenera comunque una risposta che il diritto regola (*legis actiones*). La grave inciviltà insita nella non risposta, sia ai bisogni che alle richieste altrui, segna la negazione della "parola", elemento che qualifica la dignità e la natura dell'uomo. Nonostante, in certi casi, norme anche penali vigenti (art.328 Codice. Penale) impongano di rispondere, considerando ciò elemento fondamentale di ogni relazione, la società post moderna non riconosce più tale obbligo. Si diffondono sempre più risposte equivoche a doppio senso. Altre volte strumentali, superficiali, liquidatorie. Si prospettano così rimedi che sono peggiori dei mali. Ne conseguono fenomeni di esclusione sociale, mortalità relazionale, esplosione di

emergenze. La mancanza di risposta infine è strumento che consente al mediocre di sopravvivere. Chi tace infatti può sempre far finta di sapere sottraendosi ad ogni riscontro.

Da quanto detto deriva un effetto fondamentale sul rapporto tra "parola" e sua attuazione in atti materiali. Giorgio Agamben affronta il tema del venir meno della "*fides"* dove la parola perdesse la sua forza vincolante (*Il sacramento del linguaggio*, Laterza 2008). Il rapporto tra "*fides"* e parola infatti, non sarebbe come dice Lévi Strauss, un effetto materiale derivante dalla carenza di linguaggio uniforme, ma una esigenza esistenziale, congenita all'uomo, che trascende ogni esigenza puramente biologica (*zoè*). Questa corrispondenza tra parola e divinità potenzia la struttura del diritto romano elaborato con l'affermarsi del cristianesimo. L'associazione Dio-Parola è teorizzata da Giovanni (1,1-18). Si legge: "*in principio erat verbum et verbum erat apud Deum, et verbum erat Deum"*. E' da chiarire che il termine parola dal testo greco "logos" diventa in latino "*verbum*". In greco il termine parola si traduce con "*onoma*", da cui deriva la radice "nome". Questo appare importante per il fatto che la parola in tanto esiste in quanto struttura una relazione comunicativa certa in assoluto. Le basi arcaiche di tale struttura concettuale derivano dalla leggenda di Noè, il quale diede origine alle diverse lingue tramite i figli Sem, Cam, Iafet. Il figlio Sem è sinonimo di nome. Nominando si dà corpo alla parola, che rende entità reale il nominato. La parola sarebbe atto creativo ed evocativo. Come è noto da Sem derivano tutte le accezioni del linguaggio, come spiegano i termini semantica, semiotica ecc. In un sistema senza la sacralità della parola nessuna civiltà sarebbe possibile, come la leggenda della "Torre di Babele" insegna. Il noto scienziato di fede laica Piergiorgio Odifreddi nel suo testo "*Cosa è la verità"* a pag. 36 dice: "se parliamo di Dio come ordine dell'universo, *logos*, v*erbum*, stiamo parlando di qualcosa a cui credono tutti gli scienziati".

Il processo mentale e l'eterogenesi dei fini

A questo punto è necessario chiarire meglio il concetto sopra espresso dell'"eterogenesi dei fini", relativo ai processi mentali dell'uomo. Esso è stato analizzato dallo studioso tedesco di psicologia Wilhelm Wundt (1832-1920).

Egli si interessa dei rapporti causali che operano nell'agire umano partendo dal concetto di "anima". Dopo lunghe analisi giunge alla conclusione che essa, a prescindere dalla sua complessa sostanza, fisica e metafisica, è la risultante di processi non classificabili in modo assoluto. Analizzare le forze ed il loro rapporto di causalità, comporta seguire percorsi non lineari, all'interno dei quali esiste una mobilità ed indeterminatezza, che impongono di astrarre dalla totalità dei processi psichici certe *leggi fondamentali* che sono: 1) delle risultanze psichiche; 2) delle relazioni psichiche; 3) dei contrasti psichici. Secondo la prima legge, la risultante dell'attività mentale è diversa dalla somma dei suoi elementi, quindi si passa da un dato quantitativo ad un dato qualitativo; con la seconda, la diversità della risultante è condizionata anche dal rapporto diretto tra i singoli elementi, precisandosi che l'influenza reciproca assume valori differenziati (quanto un elemento incide rispetto ad un altro può modificarsi in caso di diversa combinazione); con la terza si afferma che il processo psichico è frutto di contrasti ed il rafforzamento dei contrasti impedisce l'espansione assolutizzante delle pulsioni garantendo l' equilibrio valutativo (in altri termini riaffiora il mito del carro di Platone).

Le leggi sopra esposte vengono chiamate leggi di relazione. Ad esse si affiancano altre tre leggi chiamate *"leggi psicologiche dell'evoluzione*". Esse sono: 1) leggi dell'accrescimento spirituale; 2) leggi dell'eterogenesi dei fini; 3) leggi dello sviluppo per contrari. Riassumendole possiamo dire che tali leggi sono la proiezione causale delle tre leggi di relazione. Con esse si misura la modifica del bagaglio intellettivo ed intellettuale. In particolare: con l'accrescimento spirituale si registra la modifica valutativa secondo il rilevamento di una continuità direzionale orientata da elementi valoriali (ovvero la spinta di fondo di cui sopra chiamata dai greci "*axià"*); con l'eterogenesi dei fini si misurano le dinamiche causali avvenute per sintesi creativa quindi non rilevabili a priori; quella dell'evoluzione per contrasti spiega la dinamica valutativa secondo gli stimoli opposti, consentendo l'evolversi della dinamica psichica in diversi equilibri di sintesi in grado di garantire efficienza e profondità valutativa.

Appare evidente che da quanto afferma Wilhelm Wundt si rileva una precisa assonanza con le leggi della meccanica quantistica, di cui in premessa

si è fatto cenno. Inoltre la tesi dei contrasti psichici, se pur modestamente, conferma quanto lo scrivente ha sopra esposto, a proposito del governo delle pulsioni tramite i processi critici valoriali con i quali si concretizza la "libertà" del pensiero umano.

Da un punto di vista genetico, gli studi recenti, escludono la possibilità di associare la gestione della personalità umana ad elementi di natura biologica. Sempre il citato testo di Luigi Cavalli Sforza, "*Come siamo*", analizza i rapporti esistenti tra struttura genetica e struttura culturale. Gli studi approfonditi, allo stato attuale, affermano essere impossibile trasformare la struttura del DNA, per ottenere geni in grado di migliorare le qualità esistenziali. Solo la cultura, e quindi la formazione umanistica, riescono ad incidere sui rapporto tra fini e cause che li determinano, relativi alle qualità valoriali umane. Ogni tentativo posto in essere a partire dall'inventore dell'"eugenetica" (tesi elaborata nel 1883 che per alcuni significa modifica in meglio dei geni, mentre per altri descrizione e mappatura di essi in senso positivo o negativo) che è Francis Galdon (822-1911), il cugino del più noto Charles Darwin (1809-1882), ha prodotto devastanti effetti politici e sociali arrivando, negli anni 40 del secolo scorso, allo sterminio sistematico capace di far sparire anziché migliorare la specie umana.

FRANCESCO MESITI

Recensioni

E. MONTANARI, *Storia e tradizione. Orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo*, Lithos editrice, Roma, 2016, € 25,00.

Il libro di Enrico Montanari presenta due opposte concezioni del mondo che si esprimono nella contrapposizione netta tra uno "storicismo assoluto" e un "tradizionalismo integrale". Di quest'ultimo orientamento l'autore, che è stato tra i primi ad interessarsi con il saggio su *Eliade e Guénon*, (in "SMSR", 61, 1995), analizza la convergenza degli interessi comuni sui "poteri psichici" e sui "fenomeni metapsichici" di Mircea Eliade e Julius Evola, dei loro incontri a Roma negli anni venti, prima della partenza di Eliade per l'India e anche dopo, nonché gli effetti di questa amicizia nei saggi eliadiani – *Il fatto magico (1928)* e *La luce che si spense* che scrisse in India nel 1930 – . L'A. mette in luce la funzione eminente della storia delle religioni – che consiste, per Eliade, nel suo valore di riserva culturale e che permette, non solo di allargare gli orizzonti culturali ma anche, di ricollegare l'uomo moderno "all'uomo arcaico che ha in sé", attraverso una anamnesi storiografica che lo lega ad una umanità preistorica – sottolineando come, paradossalmente, l'umanesimo "nuovo" di Eliade risulta connesso alla tradizione arcaica. È noto come, di fronte a quello che considerava la "minaccia irrazionalistica", Ernesto De Martino (Cfr. *Promesse e minacce dell'etnologia* in *Furore Simbolo Valore,* 1962) indicava nella *Ergriffenheit* di Frobenius – cioè l'essere afferrati emozionalmente dall'essenza delle cose – il rischio di sottrarsi alla ragione storica. Nella schiera degli irrazionalisti De Martino includeva René Guénon il quale (cfr. *La crise du monde moderne*, 1942) riconosceva alle civiltà tradizionali il merito di basarsi sull' "intuizione dell'etern1qaza verità trascendente". Lavorando su documenti folclorici, occidentali e orientali, Eliade cerca di "stabilire l'unità delle tradizioni e dei simboli

che stanno alla base delle antiche civiltà" come prove di "un'unica tradizione spirituale, di una visione primordiale del mondo" della quale essi sono intesi metaforicamente come "fossili viventi" dell'esistenza effettiva di fenomeni – come la levitazione e l'incombustibilità del corpo umano – impossibili da credere per la mentalità dell'uomo moderno. Ma negli anni cinquanta Eliade si allontana da questa impostazione di ricerca e parla di "invenzione della tradizione" considerando le speculazioni degli "ermetisti" della tradizione come "un grande romanzo", nel senso che esse sono "creazioni mitologiche" e non scientifiche, come quelle di Marx e Freud. La ricerca di Montanari è impostata sulla revisione critica dello storicismo di Raffaele Pettazzoni di cui sottolinea alcuni aspetti: la teoria di una "religione dello Stato" accanto a una "religione dell'Uomo"; l'allargamento del concetto di religione alla "fede laica" – che non promette una salvezza oltremondana né promuove "un umanesimo senza religione", e che per i non credenti "è la sola religione" – ; il riconoscimento ai partiti "laici" di profondi aspetti religiosi – in questo accostandosi al liberalismo teorizzato dal Croce e fondato sulla "religione della libertà" –. Sia Pettazzoni sia De Martino sono ricollegati al pensiero di Benedetto Croce che, tuttavia si precisa, considerava sbagliato il tentativo del primo di inserire la religione tra le categorie dello spirito e il tentativo del secondo di storicizzare le categorie. Fin dalla sua recensione a *Le mythe de l'eternel retour D*e Martino fu sempre intransigente sulla concezione eliadiana della storia salvo che in una discussione sulla parapsicologia dalla quale lo storico italiano formulò l'ipotesi della *"natura culturalmente condizionata"*. Ed è proprio in questo concetto di "natura culturalmente condizionata" che Montanari individua il principio sul quale riconsiderare un percorso – di Eliade e De Martino, in qualche parte comune – "che non sembra impraticabile": per entrambi è, infatti, la cultura a condizionare la credibilità anche dei fenomeni paranormali. Montanari analizza le ricerche di Pettazzoni, Eliade e De Martino per ricostruire e dipanare la rete di interessi storici, culturali e politici che li vede protagonisti nel complesso ambito della riflessione europea. In questo quadro d'insieme l'umanesimo integrale di Raffaele Pettazzoni risulta vicino a Eliade, che viene da lui definito fenomenologo, specialmente quando utilizza la scienza per combattere i suoi stessi limiti positivistico-materialistici, quando supera "i pregiudizi razionalistici dell'umanesimo corrente", quando corregge il concetto frazeriano di magia come "falsa

scienza" per considerarla scienza "diversamente fondata" e quando infine arriva a proporre l'integrazione di fenomenologia e storia delle religioni, anche se ne "Gli ultimi appunti" egli rifiuta questa tesi. Senza arrivare mai ad affermare "l'agonia del sacro", lo storico persicetano riconosce alla fenomenologia la capacità di cogliere lo "specifico religioso" nella storia. Mentre dal canto suo, nella recensione a *Il mondo magico,* lo studioso romeno propone di accostare l'idealismo storicistico di De Martino all'idealismo magico di Evola sulla base della concezione della "volontà creatrice" dell'uomo che fa la sua propria storia. L'incontro di Pettazzoni con il giovane De Martino avviene alla fine del 1933 quando riceve una segnalazione da Adolfo Omodeo per la pubblicazione della tesi di laurea del suo discepolo, *I Gephyrismi eleusini*, che apparirà su "SMSR" pochi mesi dopo. Nonostante questa iniziale generosità, fra i due studiosi non ci fu mai un rapporto di discepolato, anzi De Martino condividerà sempre i severi giudizi di Croce sull'enciclopedismo dello storico delle religioni. Ed è noto, come scrive Mario Gandini, che il sentimento del giovane etnologo verso Pettazzoni non è stato sempre amichevole. C'era tuttavia un filo intellettuale che univa i due storici delle religioni ed era l'orientamento laico e anticlericale sulla base del quale Raffaele Pettazzoni pensò di rivolgersi a lui per inserire i suoi lavori nella collana di Einaudi. Rispondendo a Cesare Pavese sul proposito di avviare una nuova collana per le opere dello storico delle religioni De Martino, "spazientito", lo definisce "un ape industre" degli studi storico-religiosi e più tardi, acquisita la direzione della "Collana viola", classificherà Pavese tra gli irrazionalisti insieme con Pettazzoni. Proprio in questa polemica Montanari vede l'inizio della elaborazione demartiniana del "nuovo umanesimo integrale" che si presenta come elemento forte di conflitto tra i modelli storicistici utilizzati dai due studiosi. Nella recensione demartiniana a *Italia religiosa* sono ribaditi i limiti del filologismo dell'autore e sostanzialmente il giudizio è sfavorevole, specialmente di fronte "all'antitesi tra religione dell'Uomo e religione dello Stato", che egli riduceva ad uno schema classificatorio, privo di "energia storiografica". Per De Martino si può parlare di religione quando è attivo il nesso mitico-rituale, infatti la religione è considerata una tecnica, una "*pia fraus* per occultare una storicità che schiaccia". Il concetto demartiniano di "destorificazione mitico-rituale", che rifiuta la riduzione della religione a etica, è concentrato nella contrapposizione di "coscienza storicistica e

coscienza mitico-rituale". Mentre il pensiero socialista, sostiene Pettazzoni, "per essere laico non ha bisogno di essere anti-religioso": esso ha bisogno piuttosto di una religione che non sia verità assoluta, ma storia che si affermi in luogo dell'"agnosticismo rinunciatario" che lo caratterizza. Giustamente Montanari vede in questo costrutto l'impronta di Gramsci piuttosto che di Croce: ciò è condivisibile anche ripensando all'articolo di Gramsci su "L'Avanti" del 29 agosto 1916 dove si trova la seguente definizione: "Riconducendo alla storia non solo il fatto, ma anche il sentimento, si finisce col riconoscere che solo in essa è la spiegazione della nostra esistenza. Tutto ciò che è storificabile non può essere soprannaturale, non può essere il residuo di una rivelazione divina".

Le critiche che si facevano reciprocamente i due studiosi hanno punteggiato il loro rapporto intellettuale nel quale primeggiavano le reciproche accuse: da una parte l'eccessivo filologismo di Pettazzoni e dall'altra la "debolezza filologica di fronte ad una soverchiante forza speculativa" demartiniana. La riduzione demartiniana della religione a "interesse archeologico" era considerata un modo sbrigativo per risolvere un problema che per Pettazzoni, viceversa, doveva invece essere impostato storicisticamente in una "*terza via"* che avesse ad oggetto la conoscenza delle forme storiche della religione. Più che le convergenze Montanari sottolinea le differenze sostanziali fra i due studiosi italiani, soffermandosi sull'uso che De Martino ha fatto de "Gli ultimi appunti", curati da Angelo Brelich, dove da una parte le impostazioni metodologiche dello storicismo assoluto lo avvicinano a De Martino e dall'altra la complementarità di fenomenologia e storicismo lo avvicina ad Eliade. In uno degli ultimi capitoli del libro l'A. analizza la formazione del concetto di "mistero" per il quale Raffaele Pettazzoni si avvale della *paura* come motore del sentimento religioso rifiutando il carattere razionale dell'idea dell'Essere supremo sostenuta da Wilhelm Schmidt. L'essere supremo è, per lo storico italiano, "la rappresentazione mitica del cielo"; ed è certo che in tutto questo ci troviamo di fronte a Giambattista Vico, piuttosto che a Eliade o a qualsiasi altro suo interlocutore: la stessa potente espressione eternata sulla sua tomba, "*Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce*" che, come nota Montanari, sintetizza il pensiero di Pettazzoni, ci riporta a Giambattista Vico, tanto più in virtù di una tesi più volte sostenuta dallo stesso Pettazzoni che " è sempre l'uomo che crea il suo mondo ideale", e che "non esiste un'umanità archetipica, anteriore all'uomo storico".

È assolutamente condivisibile l'affermazione di Montanari che prendere atto delle divergenze tra i due studiosi non deve intendersi come 'leso storicismo'; "essa non è affatto svalutativa, ma vuol essere anzi motivo di arricchimento, che consenta a noi di formulare scelte più autentiche e consapevoli" tra due correnti di studio destinate a combattersi, vista la robusta tempra dei contendenti. Uno degli ultimi capitoli del libro è dedicato agli aspetti recenti di un dibattito storico-religioso nel quale Eliade – non riducibile al tradizionalismo integrale di Guénon ed Evola – rimane tuttavia vicino all'orientamento tradizionale, mentre l'ultimo capitolo è dedicato ai tempi, ciclici e lineari, di Roma repubblicana. Il volume di Montanari rielabora temi e problemi affrontati in molti dei suoi scritti – quelli dal 2006 al 2014 sono indicati nella premessa – mentre per l'influenza di Vittorio Macchioro su De Martino, l'A. rimanda al *Carteggio De Martino-Macchioro-Pettazzoni* curato da R. Di Donato e M. Gandini (Pisa, 2015).

SONIA GIUSTI

Schede bibliografiche

Pierre Nora, *Come si manipola la memoria. Lo storico, il potere, il passato,* Ed. La Scuola, Brescia, 2016. € 8,50.

Accademico di Francia, direttore editoriale per Gallimard nel settore delle scienze umane, storico dei luoghi della memoria (cfr. di Nora Les *Lieux de mémoire, Gallimard, Paris, 1984-1992)* Pierre Nora ricostruisce il suo rapporto con le proprie radici culturali – ebraica e francese –, come nota nell'Introduzione Antoine Arjakovsky, e analizza la gestione politica della memoria collettiva. Ricostruendo quella che chiama la sua "ego-storia", l'A. sottolinea i tre momenti della sua vita professionale: il lavoro editoriale, l'insegnamento all'Ècole des Hautes Études en Sciences Sociales, la fondazione e la direzione della rivista "Le Débat". E commentando quello che François Dosse, nella sua biografia, *Pierre Nora. Homo historicus,* definisce la chiave di lettura per la sua complessa personalità – di ebreo e francese – precisa che, a dir il vero, quando la Gestapo lo cercava, lo cercava come partigiano e non come ebreo e sottolineando "tutta la sua distanza rispetto alla nozione di identità ebraica", afferma sicuramente che si sente francese per storia, lingua e cultura. Dal suo viaggio negli Stati Uniti ricavò una forte impressione del rapporto di questo paese con la sua propria storia, arrivando alla conclusione che mentre alcuni paesi hanno bisogno di un punto di partenza, la promessa dei fondatori per immaginare il futuro (USA e Israele) e questo fa loro azzerare la storia precedente fino a quel punto; altri invece, come la Francia, rifanno continuamente la propria storia sulla base di diversi orientamenti politici. Sulla base di due dei più importanti fenomeni del mondo moderno: la decolonizzazione, che ha immesso nella storicità occidentale culture catalogate come etnologiche, e il passaggio dal mondo contadino alle attività industrializzate dell'agricoltura, l'A. afferma che si è spezzata la linearità del tempo ed è rimasta la categoria del presente, mentre il futuro appare oscuro. All'École des hautes Études Nora si è interessato soprattutto di storia contemporanea che preferisce definire "storia del presente" intesa come "anticipazione del futuro" costruito attraverso il "recupero del passato" e recuperando l'evento che era stato cacciato dalle "Annales". Il secondo saggio contenuto nel volumetto, intitolato *Lo storico, il potere, il passato,* si apre con l'affermazione del cambiamento del concetto di storia che da "attività politica" si è costituita negli ultimi tempi come attività

professionale: questo avrebbe comportato la rinuncia alla storia contemporanea perché troppo carica di passioni politiche. A sostenere questa tesi c'è l'idea che, oltre agli "artefici della storia" – storici e giornalisti – ci sono i "testimoni", scrive Nora, la cui vita allungata racconta, con cifre e documenti, le loro sofferenze di vittime per conservare la memoria di ciò che hanno patito. Sono memorie collettive le loro che politicizzano la storia, ma leggere la storia dal punto di vista delle vittime è "inaccettabile", sostiene l'A., perché con ciò si proiettano sul passato "giudizi morali che appartengono al presente". È comunque difficile pensare che lo storico, che vive nel presente e incarna le categorie conoscitive del presente, possa interpretare la storia mettendo in parentesi le passioni che, tuttavia, deve controllare. La distinzione delle competenze tra storia e politica è netta per Nora: "Agli esponenti politici spetta l'omaggio, il riparare i torti subiti dalle vittime, onorare la loro memoria e organizzare commemorazioni. Agli storici, invece, tutto il resto: stabilire i fatti, cercare la verità, proporre interpretazioni, senza vincoli né tabu. In breve, quello che Marc Bloch in *Apologie de l'histoire* chiamava 'il mestiere di storico' ". Tuttavia, dopo questa affermazione, dice anche che l'uso politico del passato ha una storia molto lunga e, io penso che si potrebbe anche azzardare, che essa è tanto lunga quanto la politica. Ma l'A. è di tutt'altro parere e dice che si sono trasformate le basi del ruolo dello storico che è diventato "esperto di istanze sociali e argine di fronte alle pressioni dell'opinione pubblica e della politica ... interprete e intermediario…egli ricorda quello che il passato autorizza e quello che non permette". Sorge il sospetto che lo storico di Nora abbia il compito di mettersi a caccia della verità oggettiva, di come accaddero veramente i fatti e non piuttosto secondo il modo di fare storia alla luce del concetto crociano di storia etico-politica, per cui, come sosteneva G. Galasso (cfr. *Sestan: lo Stato motore della storia,*1986) per Sestan – che vedeva il "motore della storia" nei motivi etici e passionali – la politica è sempre lotta aspra dei gruppi e delle famiglie come quelle, per esempio, intenzionate alla costruzione delle Signorie.

In questo senso la politica è costruzione storica; ricordiamoci che per Machiavelli la storia è forza e potere, per Cattaneo è concretezza di una pluralità di tradizioni, pianta dalle molte radici e, anche, espressione di passioni, come è dimostrato dalla reazione delle stesso Cattaneo di fronte all' iniquità etica che aveva colpito i fratelli Wahl, ebrei, – cioè l'annullamento governativo

dell'atto di compra-vendita col quale, nel 1835, essi avevano acquistato un podere in Svizzera in base alla norma che proibiva agli ebrei il possesso dei beni immobili – che scatenò la sua indignazione morale (cfr. *Le interdizioni israelitiche* scritte tra il 1835 e il 1836*)*.

S. G.